

FéminÉtudes

Femmes et militantisme

Femmes du Sud, Femmes du Nord

Marchent

Femmes rwandaises, Femmes mayas, autochtones, zapatistes

Femmes piqueteras

Bénévoles, travailleuses

Femmes artistes

Homosexuelles, transsexuelles

S'unissent

Pour de nouveaux possibles

Pour «la libération des personnes des identités sexuelles contraintes

Et la lutte aux inégalités de genre...»

Pour une «démocratie participative et directe»

Pour un «militantisme au quotidien»

Pour un «je» qui s'affirme féministe!

Revue étudiante issue d'une initiative de l'Institut de recherche et d'études
féministes de l'UQAM – Volume 11, N° 1, 2006, 58



Crédits et remerciements

Vol . 11 N° 1 – 2006

FéminÉtudes est une publication étudiante de l'UQAM

Notre équipe

Janie Beauchamp (MA. Sciences des religions), Tanya Déry-Obin (Bac. Études littéraires), Julie Dupuis (Bac. Études littéraires), Véronique Labelle (MA. Science politique), Geneviève Lafleur (Bac. Histoire de l'art), Sophie le Blanc (Bac. Science politique), Anahi Morales (MA. Science politique), Audrey Rousseau (Bac. Travail social), Roxanne Couture (Bac. Études littéraires), Pascale Brunet, Sarah-Claude Racicot (Bac. Communication, politique et société).

Graphisme

Geneviève Lafleur

Impression

Phoenix Media

Tirage : 300 copies

En page couverture et illustrations des pages 3, 19 et 51 (coin inférieur droit) : Christine Viens

Soutien financier

La publication de la revue étudiante FéminÉtudes a été rendu possible grâce à la générosité et le soutien financier de plusieurs organismes et associations étudiantes.

Nous tenons à remercier

le Fonds Anita Caron de l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF), du Service à la vie étudiante (SVE), de l'Association étudiante cycles supérieurs en science politique, l'Association des étudiant(e)s de maîtrise en histoire (AEMH), Association étudiante des Associations étudiantes modulaires et sexologie de l'UQAM, Assemblée étudiante cycles supérieurs en sciences religieuses, Association étudiante en Histoire cycles supérieurs, Association étudiante en Travail social, Association facultaire des étudiants en sciences humaines, Association facultaire des étudiants en science politique et droit (AFESPED UQAM), La Chaire en Mondialisation ainsi que la Faculté de communications. Un gros merci à tous de nous encourager.

L'équipe de FéminÉtudes tient à remercier toutes les auteures ainsi que les artistes qui ont participé à cette onzième édition... sans vos idées et votre engagement, cette revue n'existerait pas. Nous aimerions aussi remercier Asmaa Hafdi pour sa collaboration pour la correction des textes.

Enfin, c'est grâce à vous si nous pouvons, année après année, produire une revue d'une grande qualité qui alimente les réflexions et les débats sur les enjeux qui entourent les femmes. Pour terminer, un merci spécial à l'implication bénévole de tous les membres de l'équipe de FéminÉtudes 2005-2006.

À vous toutes et à vous tous, MERCI!

Militer pour être

Éditorial par Julie Dupuis



Je suis une femme. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire? Qu'est-ce que cela peut bien sous-entendre? Suffit-il que j'en ai la forme et les traits? Suffit-il que mon sexe crie l'évidence? Suffira-t-il que j'ignore toute sa charge, son passé, suffira-t-il que j'étouffe l'écho de ces autres qui me composent aujourd'hui, qui m'ont ouvert le chemin et qui ont si courageusement et si fièrement empoigné le pinceau et octroyé avec passion les couleurs qui dessinent l'univers des possibles qui s'ouvrent à moi? Suffira-t-il que j'oublie, que je nie, que je me vautre dans ce sexe pour être une femme? Je ne saurais y prétendre sans imposer ma volonté. Lutter sans violence dans l'espace où je prends forme. Prendre la main des autres femmes, me rallier à elles et, d'un air assuré, laisser planer autour de nous le chant de nos convictions. J'entends cette rumeur féminine, si acharnée, d'un continent à l'autre, d'un océan à l'autre. Ces femmes de mines et de langages différents et pourtant si semblables, si déterminées à donner un sens, une raison d'être à ce sexe. Plus obstinées encore à construire une image renouvelée, diversifiée, un « je » conscient de lui-même et du monde. Moi, une femme parmi les femmes, je peux, je peux beaucoup. Je peux faire entendre ma voix, l'ajouter au nombre des autres, militer pour un espace où je puisse laisser libre cours à ma subjectivité, militer pour l'épanouissement du milieu où j'évolue. J'incarnerai donc ce sexe avec le savoir de la responsabilité qui m'incombe.

Sommaire

Dossier : Regards sur le postmodernisme

La mobilisation des possibles

- Constructivisme et identité sexuelle *par Sylvain Bédard et Géraldine Couture-Tremblay* 5
Si les déesses se branchaient... *par Véronique Labelle* 10

L'art de la mobilisation

- Réflexion critique sur l'activisme féministe dans
les pratiques artistiques émergentes au Québec *par Gentiane Barbin* 14
Du silence à la prise de parole *par Marie-Julie Garneau* 18

Dossier : Militantisme international

Perspectives du Nord

- La Marche mondiale des femmes *par Laure Allemann* 24
Féminisme et altermondialisme : quelle intégration? *par Sophie le Blanc* 28

Autogestion et résistance

- Liens à tisser ; Articulation du féminisme dans le
mouvement zapatiste *par Anahi Morales* 31
Argentine : La lutte féminine dans les quartiers
les plus pauvres du pays *par Caroline Iocavino* 35

Se reconstruire

- Les femmes mayas du Guatemala *par Marie-Soleil Martineau* 38
Les femmes au Rwanda *par Sandrine Ricci* 42

Dossier : Voix singulières

- Le militantisme au quotidien *par Geneviève Lafleur* 47
Les mains de la rebelle *par Marie-Andrée Boivin* 50
Suis-je une militante féministe? *par Marie Juliette Brune Mathieu* 52
Je suis féministe, et vous? *par Gentiane Barbin* 54

Constructivisme et identité sexuelle : pour une analyse féministe de la pluralité des inégalités de genre

par Sylvain Bédard et Géraldine Couture-Tremblay

Étudiant à la maîtrise en sociologie à l'UQAM et Étudiante au baccalauréat en sociologie à l'UQAM

Lorsqu'il s'agit de traiter de la relation entre femmes et militantisme, l'intuition interpelle surtout certaines luttes typiquement menées par les femmes. L'image de femmes, militantes ou chercheuses, intervenant sur la santé, l'éducation, la famille ou la condition féminine, colporte l'implicite que ces thématiques sont la responsabilité des femmes. Effectivement, on remarque que ces sujets sont privilégiés dans les organisations féministes, soit parce que les femmes y sont très présentes, soit parce que ces domaines sont considérés comme des espaces prioritaires d'intervention pour l'amélioration de la condition des femmes. Ceci nous renvoie, en quelque sorte, une image genrée du militantisme des femmes. Paradoxalement, on souhaite que les femmes ne soient pas confinées dans les milieux de travail traditionnels (éducatrices, infirmières, femmes au foyer), alors que les recherches féministes se préoccupent principalement des domaines liés à ces professions (éducation, santé, famille et vie privée).

Pas plus que les femmes ne devraient être confinées dans certains domaines d'études, les problématiques féministes ne devraient pas être exclusivement portées par les femmes et devraient être partagées par l'ensemble des recherches. Bien que le féminisme, comme domaine de recherche à part, démontre les lacunes de toutes les autres recherches quant à la prise en compte de la condition féminine, son existence peut entraîner la déresponsabilisation des autres chercheurs qui peuvent dès lors légitimement considérer que les problématiques féministes ne sont pas de leur ressort.

L'analyse de genre, en tant qu'apanage de certaines féministes, présente les mêmes dangers. Si elle sert d'abord à critiquer l'infériorisation des femmes, elle ne doit pas s'y confiner, car son plein potentiel ne serait alors pas exploité. C'est là un nouveau paradoxe : pour que l'analyse de genre serve adéquatement la lutte des femmes, elle doit être capable de s'en écarter.

Le genre est aussi abordé dans d'autres réflexions, connexes au féminisme, concernant les gais et les lesbiennes (Chamberland, 1997), l'identité masculine (Welzer-Lang, 2000), l'individualité contemporaine (De Singly, 2003 ; Lipovetsky, 2004), etc. Ces réflexions révèlent l'ampleur et la complexité des manifestations du genre, diversité que nous rassemblons sous le terme d'*identité sexuelle*. Celle-ci est entendue comme englobant toute construction identitaire ayant pour vecteur l'appartenance à un sexe ou toute pratique sexuelle. Elle révèle ainsi la multiplicité des processus qui inscrivent chaque personne dans une configuration de genre complexe. L'analyse féministe du genre doit donc inclure tous les processus d'identification sexuelle en tant qu'ils interpellent nécessairement la question des différences entre les hommes et les femmes.

Le questionnement sur la condition des femmes est donc indissociable non seulement de la construction identitaire des femmes, mais aussi des identités conjointes et non exclusives de la masculinité et de l'homosexualité. L'élargissement de la perspective féministe permettrait aussi de faire des alliances avec des hommes, ce qui aiderait le projet d'égalité entre les femmes et les hommes.

Mais ces nouveaux alliés ont-ils leur place dans le féminisme ? Il faudrait, pour poser plus adéquatement la question, parler *des* féminismes, pour remarquer que c'est du moins certainement le cas dans le *féminisme « constructiviste »* que nous développons ici. Le caractère *construit* des faits sociaux, systématisé par Berger et Luckmann (2002), fonde une tradition d'analyse qu'on peut rapporter à une « galaxie constructiviste » (Corcuff, 2000) ou à un « Empire du sens » (Dosse, 1997). Héritière du post-structuralisme que les américains nomment la *French Theory* (Cusset, 2000), du pragmatisme linguistique (Austin, 1991) et de la fusion entre sociologie compréhensive et phénoménologie (Schutz,

1987), la tradition constructiviste inspire maintenant nombre d'auteures féministes, surtout américaines (Grosz, 1995 ; Nicholson, 1990), qui forment ce qui est déjà désigné comme une « troisième vague féministe » (Nengeh Mensah, 2005).

Parmi celles-ci, Judith Butler a bénéficié de la plus grande attention. Son idée de *performativité identitaire* (Butler, 2005) mérite d'ailleurs d'être rapportée à une définition narrative de l'identité (Ricoeur, 1990 ; Kaufmann, 2004) qui se trouve dès lors pourvue d'effectivité. Cette conjonction des cadres d'analyse, nous la nommerons « constructivisme identitaire » et l'utiliserons dans une perspective féministe (Lamoureux, 1998).

Ce féminisme s'intéresse à toutes les formes de construction du genre, en tant que ces identités sexuelles obligées génèrent de multiples *inégalités de genre*. Outre l'infériorité des femmes par rapport aux hommes, on pense aussi aux homosexuels par rapport aux hétérosexuels, et à toute autre infériorisation des personnes dont l'identité de genre transgresse les formes dominantes d'identification sexuelle. Ces transgressions sont alors considérées comme déviantes, ce qui stigmatise les personnes qui les commettent (Becker, 1985 ; Goffman, 1975).

Il ne s'agit pas que d'ajouter au féminisme de nouveaux éléments de réflexion, mais de lui faire prendre en compte l'ensemble des identités sexuelles. Les différentes manifestations du genre qu'on y trouve forment système, et c'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de s'attaquer au genre, on ne peut ne se soucier que de la construction du féminin. Ainsi, l'inclusion des problèmes identitaires masculins, homosexuels et transsexuels, loin de diluer la question des femmes, permet

de saisir les *sources profondes* de leur inégalité.

Mission impossible et paradoxale nous répondra-t-on. On nous rétorquera par exemple, que les hommes ne peuvent être l'objet de discriminations sexistes car ce sont eux qui dominent la société. Pourtant, la position privilégiée qu'ils occupent dans la hiérarchie de genre constituée par l'opposition hommes/femmes ne doit pas faire oublier les autres hiérarchies de genre possibles, révélant la multiplicité des *rapports interpersonnels de pouvoir* qui coexistent et s'affrontent dans la vie quotidienne (Foucault, 1976).

1. Sexismes, identité et féminismes

La question à la fois triviale et polémique « *qu'est-ce qu'une femme ?* » a suscité et suscite encore chez les féministes de nombreux débats. Certaines vont défendre des fondements naturels d'une dichotomie hommes/femmes et considèrent les attributs physiologiques sexués comme des « repères essentiels » (Vandelac, 1987, 1996). D'autres tentent d'abattre ces prétendus *fondements naturels* de l'identité et dénoncent l'instrumentalisation de la différence des sexes par une structure de domination qui génère et entretient une hiérarchie de genre (Dupont (Delphy), 1970 ; Guillaumin, 1978). Finalement, une stratégie mitoyenne s'attarde aux interprétations du dimorphisme sexuel en termes de féminité et de masculinité (Gardey et Löwy, 2000 ; Laqueur, 1992).

Notre réflexion entend contourner ces dilemmes en révélant la diversité des formes identitaires impliquant le genre. Dans ce cadre, il est peu pertinent pour notre analyse de distinguer la véracité des traits qui fondent

l'identité, car l'inclusion de ces traits dans un discours identitaire suffit à les rendre réels. La militance vise ainsi moins à déceler une identité « vraie », fondant le groupe dans un quelconque absolu, qu'à révéler que *toute identité porte en son germe une double dynamique d'exclusion et de domination* : « d'exclusion », dans la mesure où on peut se voir refuser l'accès à une identité parce qu'on ne correspond pas aux normes implicites constitutives du groupe ; « de domination », car les groupes ainsi créés peuvent être hiérarchisés entre eux. Cette domination peut concerner la supposée supériorité des hommes sur les femmes, des hétérosexuels sur les homosexuels, etc. Pour sa part, l'exclusion entraîne plutôt une hiérarchisation au sein même du groupe : hommes plus ou moins virils, femmes plus ou moins féminines, homosexualité plus ou moins exclusive, adhésion plus ou moins forte à la culture gaie, etc.

Dans les deux cas, ces dynamiques créent des *inégalités plurielles de genre* dont la mise en lumière devrait entraîner une conception élargie du sexisme que nous étairons ici. Un premier sexisme, que nous nommons de *premier degré*, consiste à prôner explicitement l'infériorisation des femmes par rapport aux hommes. Or, actuellement, les discours sont rarement si explicites. Le discours sexiste ne dit habituellement plus que les femmes sont « inférieures », mais qu'elles sont « différentes ». Ceci donne lieu au foisonnement de formes plus subtiles de sexisme contribuant involontairement à la fixité des genres. Nous rassemblerons les manifestations de ce sexisme de deuxième degré sous le terme de « *sexisme identitaire* » qui englobe les phénomènes d'exclusion et de domination identitaires relatifs à l'identité sexuelle.

1.1. Sexisme de premier degré : sexisme misogynne

Si c'est le féminisme qui a rendu visible la question de l'identité de genre, ce questionnement ne concernait d'abord que les femmes, puisqu'elles devaient s'affirmer en tant que sujet, alors que les hommes représentaient la référence, le point de comparaison, l'absolu. Il y avait donc un « devenir-femme », mais pas de « devenir-homme » dans cette conception.

Ce constat mena à l'affirmation des femmes comme groupe distinct, victime d'une oppression sexiste. La lutte contre les inégalités légales explicites dont elles faisaient l'objet tendait à les faire exister comme personnes à part entière. Il s'agissait alors de lutter contre un sexisme de premier degré, un sexisme misogynique qui pose « la femme » comme inférieure à « l'homme ». C'est ce sexisme qui entérinait une structure juridique infantilissante et incapacitante pour les femmes et qui constitua le premier objet des luttes féministes.

La lutte contre ce sexisme de premier degré se joue au niveau des rôles formels pour vaincre les inégalités structurelles. Cette revendication d'une égalité formelle n'avait donc pas besoin de recourir à une approche constructiviste identitaire du féminisme et du sexisme et n'avait pas à se soucier de l'identité masculine. Or, *l'égalité des droits* n'a pas neutralisé les différents processus d'infériorisation des femmes. L'exclusivité des privilèges des hommes n'est plus fondée sur une interdiction d'accès des femmes, mais relève plutôt d'un système de représentation des rôles sexuels implicites. La rigidité de ces rôles est alors supportée par l'invocation d'aptitudes particulières des sexes, plutôt que sur l'infériorité absolue d'un sexe par rapport à l'autre.

Ainsi, dans plusieurs domaines, surtout liés aux pouvoirs politique et économique, la place des femmes semble plafonner, ce qui pose problème aux féministes qui s'interrogent sur l'origine de cette stagnation (Viennot, 1994). C'est le problème de *l'inégalité dans les faits* qui survit à *l'inégalité des droits*, et qui interpelle maintenant la lutte constructiviste contre un *sexisme identitaire*.

1.2. Sexisme de deuxième degré : sexisme identitaire

Pour lutter contre l'infériorisation des femmes, deux stratégies conjointes et contradictoires ont toujours été menées : valoriser ou critiquer *ce que font* et *ce que sont* les femmes. Ces « faire » et « être » constituent, dans les deux cas, une définition de « la femme », constituée d'un ensemble plus ou moins cohérent de *traits*, que la lutte doit essentialiser ou déconstruire.

Les deux approches s'entrechoquent : d'un côté, la valorisation peut être accusée d'entretenir les différences qui perpétuent l'oppression des femmes, de l'autre, les tenants de la déconstruction sont accusés de nier, ou de honnir ce qui fonde la spécificité du groupe que les féministes veulent défendre. Mais les stratégies féministes combinent le plus souvent les deux attitudes. La valorisation des traits féminins n'implique pas nécessairement une fixité identitaire totale, et la déconstruction du féminin implique au moins l'affirmation d'un certain vécu partagé par les femmes servant de base à la lutte.

La *valorisation du féminin*, en associant femme et féminité, attribue des caractéristiques essentielles à un sexe, qu'elle inscrit dans un « ordre naturel ». Les femmes n'auraient alors aucune

mobilité face à cette identité. C'est pourquoi cette stratégie féministe incarne un sexisme identitaire.

De son côté, la *déconstruction*, lorsqu'elle est menée à l'intérieur des groupes de femmes, part de l'idée que la constitution du groupe « femme » existe parce que la société construit les femmes comme groupe discriminé. Toutefois, la tentation est alors forte de renforcer le vecteur identitaire pour favoriser la cohésion du groupe et soutenir la lutte. L'impératif de *sororité* affirme donc plus que ce n'est nécessaire une identité collective qui est pourtant la source même de l'inégalité. Ce faisant, un projet de désamorçage de la domination, lorsqu'il est mené par un groupe non mixte, peut avoir l'effet paradoxal de perpétuer la différence des sexes qu'il souhaitait critiquer.

Le *sexisme identitaire* est donc beaucoup plus subtil et pernicieux, d'autant plus qu'il peut être involontairement nourri par les stratégies féministes, qu'elles recourent à la valorisation ou à la déconstruction des traits spécifiques aux femmes. L'identité doit donc être l'*objet* et non l'*a priori* de la lutte. Pour lutter contre l'enfermement que peut constituer l'identité sexuelle, il faut prendre acte de la complexité du processus identitaire individuel, qui positionne la personne dans le système social de reproduction du genre. Mais si l'inscription des hommes et des femmes dans le genre paraît dès lors symétrique, le résultat de cette inscription est l'asymétrie des genres. Cette asymétrie se décline d'abord dans l'infériorisation des femmes, mais aussi dans d'autres inégalités de genre.

2. Féminisme constructiviste

Si l'objectif de l'approche féministe constructiviste identitaire est de lutter contre toute forme de sexisme, son principal avantage réside dans son acuité à saisir le fonctionnement du sexisme identitaire, et ainsi à mieux le combattre. Deux motifs éthiques guident donc la lutte contre ce sexisme : la libération des personnes des identités sexuelles contraintes, et la lutte aux inégalités de genre qui résultent de l'arrangement hiérarchique de ces identités.

La fluidité identitaire n'est donc pas, à cet égard, un objectif absolu. Le constructivisme reconnaît que les repères partagés soient consubstantiels à la vie sociale (Berger et Luckmann, 2002). Toutefois, ces repères peuvent devenir conservateurs lorsqu'ils empêchent certains changements sociaux souhaités, comme la progression vers l'égalité *dans les faits*. Les identités sexuelles deviennent d'autant plus contraignantes lorsqu'elles ne suffisent même plus à rendre compte des changements dans les pratiques qui se sont glissés subrepticement dans la vie sociale. C'est clairement le cas de la plupart des normes de l'identité sexuelle, héritières des deux sexismes, qui ne peuvent rendre compte des nouvelles subtilités liées à l'identité sexuelle.

Aussi longtemps que les luttes des hommes et des femmes pour l'amélioration respective de leur condition se font sous l'un ou l'autre des degrés de sexisme, aucune conciliation des luttes n'est possible. L'exemple du masculinisme actuel, essentiellement antiféministe, l'illustre bien.

Cette volonté de mettre en déroute le deuxième sexisme, et à sortir d'une vision manichéenne et hétérosexiste

des rapports hommes/femmes, encourage à introduire la mixité dans la lutte féministe.

2.1. Mixité et diversité des tactiques

Si le féminisme constructiviste propose un questionnement radical sur le genre en général, cela interpelle du même coup d'autres « identités » sociales sexuelles et ne peut ainsi faire autrement que de devenir une institution mixte, c'est-à-dire de faire entrer dans les organisations féministes, ou du moins certaines d'entre elles, des hommes aux identités sexuelles multiples (transsexuels, des gais, etc.), tout en reconnaissant aussi cette diversité chez les femmes.

Cette question de la mixité de la lutte féministe semble inadmissible pour plusieurs. Inclure les hommes dans des organisations militantes consisterait à dénaturer une lutte qui devait se faire *par et pour* les femmes. Ce serait faire entrer le loup dans la bergerie, car on permettrait à un homme, avec son éventuel bagage de paternalisme et d'autorité, de générer une dynamique de pouvoir patriarcal à l'intérieur du groupe. Accorde-t-on si peu de flexibilité identitaire aux personnes au point de croire qu'ils ne peuvent s'abstraire eux-mêmes d'aucune façon des formes typiques de pouvoir ?

Mais ce principe de mixité ne doit pas devenir aussi absolu que l'est celui de la non-mixité. Il n'est absolument pas question de faire entrer des hommes antiféministes dans la lutte, mais plutôt de permettre aux hommes qui partagent les idéaux de la lutte de militer dans des organisations féministes.

Est-ce que jamais un homme, même avec les meilleures intentions, ne pourrait être un allié des femmes, un participant ayant un égal droit de vote au sein des groupes féministes ? Les hommes féministes doivent-ils se contenter d'être « proféministes » (former des organisations féministes masculines non mixtes) et attendre le jour de la révolution pour se joindre à elles ? La cause féministe, même si elle avance tranquillement, ne permettrait-elle pas une entrée progressive des hommes dans sa lutte à la mesure de ses avancées ? Selon nous, ces percées sont suffisantes pour accepter que certains hommes soient de réels alliés des féministes permettant ainsi des gains supplémentaires. Nous croyons que de nombreuses femmes préfèrent militer dans des groupes mixtes, à la grande satisfaction des hommes qui se considèrent féministes et qui souhaitent trouver un lieu où pratiquer leur militance. Il faudrait surtout que ces groupes mixtes soient considérés aussi féministes que les organisations non mixtes, seule façon d'introduire une véritable tolérance dans la diversité des modes de fonctionnement et des types de féminisme.

2.2. Multiplication du travail, mais aussi des alliés

La seconde objection possible concerne le surplus de travail qui pourrait découler de l'élargissement de la lutte féministe à tout ce qui touche la construction du genre. Il est évident que, dans les organisations féministes militantes, le temps semble toujours manquer. Le travail pour voir l'amélioration de la condition des femmes dans toutes les sphères de la société paraît infini. Dire aux féministes que leur nouveau défi devrait être de s'attaquer à tout sexisme identitaire plutôt qu'à celui que vivent exclusi-

vement les femmes, c'est ajouter des milliers de dossiers sur une pile qui semble déjà trop épaisse. De plus, la mixité dans la lutte impliquerait nécessairement l'emploi d'hommes au sein des organisations féministes. Certes, ces dernières ont déjà de la difficulté à maintenir leurs activités par manque de ressources et le simple fait d'avoir peine à maintenir les postes déjà occupés rend peu probable d'en créer de nouveaux afin d'ouvrir la lutte à d'autres préoccupations liées au genre en général.

Toutefois, il semble que tant que le genre ne sera pas au centre de la lutte, les organisations féministes ne feront surtout que contrecarrer les effets pervers de cette construction de genre plutôt que de l'analyser et la combattre à la mesure de l'importance que nous lui attribuons. L'analogie avec les « paniers de Noël » distribués aux démunis illustre un peu cette idée. Des gens ont faim, on leur amène de la nourriture et comblons ainsi leur besoin immédiat. Toutefois, cette aide seule ne peut enrayer le problème social de la pauvreté et doit être accompagnée d'une analyse critique de ce qui serait à l'origine de ce problème pour que cesse le besoin. De même pour le genre, en ne s'attaquant spécifiquement qu'à l'infériorisation des femmes, nous ne pouvons mettre au jour le système de genre dans lequel toutes les personnes sont inscrites.

Mais ce projet ne fait que commencer : ce féminisme identitaire et constructiviste est encore largement à bâtir. On commence à peine à explorer toutes les opportunités que nous offre son analyse constructiviste du genre. En effet, il nous permet de revisiter de nombreux débats tels que le mariage gai, la réussite scolaire des garçons, la discrimination positive,

les représentations de l'amour et du désir, l'identité masculine, le partage des tâches domestiques, la conciliation travail-famille, et bien d'autres. Pour relancer ces débats sans cristalliser les identités, il faut s'attarder directement aux personnes, à leurs motivations et leurs croyances, avec une attention à la fois constructiviste et féministe, car c'est dans le travail sur les représentations que tous les changements sociaux deviennent possibles.

Bibliographie

- AUSTIN, John Langshaw (1991). *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil.
- BECKER, Howard (1985). *Outsiders, études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- BERGER, Peter et Thomas LUCKMANN (2002). *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- BUTLER, Judith (2005). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte.
- CHAMBERLAND, Line (1997). « Du fléau social au fait social, l'étude des homosexualités », *Sociologie et sociétés*, vol. 29, n° 1 : 5-20.
- CORCUFF, Philippe (2000). *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan.
- CUSSET, François (2003). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte.
- DE SINGLY, François (2003). *Les uns avec les autres : quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin.
- DOSSE, François (1997). *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte.
- DUPONT (Delphy), Christine (1970). « L'ennemi principal », *Partisans*, n° 54-55 : 157-172.
- FOUCAULT, Michel (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- GARDEY, Delphine et Ilana LÖWY (2000). *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

GOFFMAN, Erving (1975). *Stigmate*, Paris, Éditions de Minuit.

GROSZ, Elizabeth A. (1995). *Space, time and perversion : essay on the politics of bodies*, New York, Routledge.

GUILLAUMIN, Colette (1978). « Pratique du pouvoir et idée de la Nature 1. L'appropriation des femmes », *Questions féministes*, n° 2 : 5-30.

KAUFMANN, Jean-Claude (2004). *L'invention de soi, une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin.

LAMOUREUX, Diane (dir.) (1998). *Les limites de l'identité sexuelle*, Montréal, Remue-ménage.

LAQUEUR, Thomas (1992). *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard.

LIPOVETSKY, Gilles (2004). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Folio.

NENGEH MENSAH, Maria (dir.) (2005). *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal, Remue-ménage.

NICHOLSON, Linda J. (dir.) (1990). *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge.

RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

SCHUTZ, Alfred (1987). *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck.

VANDELAC, Louise (1987). « Sexes et technologies de procréation : « mères porteuses » ou la maternité déportée par la langue... », *Sociologie et sociétés*, vol. 19, n° 1 : 97-115.

VANDELAC, Louise (1996). « Technologies de la reproduction ; l'irresponsabilité des pouvoirs publics et la nôtre », *Sociologie et sociétés*, vol. 28, n° 2 : 59-75.

VIENNOT, Éliane (1994). « Parité : les féministes entre défis politiques et révolution culturelle », *Nouvelles questions féministes*, vol. 15, n° 4 : 65-89.

WELZER-LANG, Daniel (dir.) (2000). *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

Si les déesses se branchaient...

par Véronique Labelle

Candidate à la maîtrise en science politique, concentration analyse et théories politiques et en études féministes

«The clitoris is a direct line to the matrix»

VNS Matrix

Les idées et le militantisme des féministes qu'il convient maintenant de désigner comme appartenant à la deuxième vague, se frottent depuis quelques années au postmodernisme tant redouté des féministes issues de ce que l'on désigne comme la troisième vague. Ces dernières se distinguent à plus d'un niveau de leurs consœurs radicales, notamment en ce qui a trait à l'utilisation des nouvelles technologies à des desseins militants et créatifs. Donna Haraway, dans son *Cyborg manifesto*, en référence à la rupture d'avec le féminisme tel que pratiqué dans les années soixante-dix, déclarait : «I'd rather be a cyborg than a goddess» (Haraway, 1985). Voulant rompre avec l'image de la déesse attachée à sa nature profonde, les cyberféministes ont fait du cyberspace un de leur terrain de jeu de prédilection étant donné son potentiel de diffusion et de création. Dans cet article, nous tenterons de voir pourquoi, le mouvement féministe devrait miser de manière beaucoup plus marquée sur les technologies de l'information, afin de pouvoir déployer efficacement une politique de coalition internationale et plurielle.

La thèse sociopolitique de la postmodernité, sur laquelle s'appuient les féministes de la troisième vague ou féministes *queer*, remet en question les valeurs et les références culturelles et scientifiques modernes, et c'est plus précisément par rapport à la remise en question du sujet «femme» que la rupture s'est opérée au sein du mouvement féministe. En effet, l'analyse féministe traditionnelle suppose l'existence du sujet «femme» par opposition à un sujet «homme», mais «l'acte de différencier les deux moments antagonistes dans le rapport binaire a pour effet de consolider l'un et l'autre terme, la cohérence interne du sexe, du genre et du désir propre à chacun» (Butler, 2005 : 94). La réponse se trouve donc alors dans la remise en question de l'existence même d'un sujet «femme». Butler ne réfute pas l'utilité d'une politique de représentation, mais voudrait, à partir d'une généalogie féministe, faire revivre le féminisme sur d'autres bases.

Alliant les technologies de l'information et le féminisme, le cyberféminisme s'inscrit dans cette mouvance postmoderne en refusant les identités figées et les grands projets politiques aux aspirations universalistes. Une société nouvelle à laquelle les femmes pourraient pleinement participer devient alors possible.

L'utilisation du terme cyberféminisme date de 1992, alors que la théoricienne Sandie Plant et VSN Matrix, un groupe d'artistes australiennes, utilisaient simultanément ce terme. La définition de ce qu'est le cyberféminisme reste cependant floue et ce, intentionnellement. Il a en effet été décidé, lors de la première conférence cyberféministe internationale, en 1997 à Kassel en Allemagne, de ne pas définir le mot et de formuler, en alternative à une définition, cent anti-thèses définissant ce que n'est pas le cyberféminisme.

Fondatrice de la première organisation cyberféministe, Old Boys Network (OBN), Cornelia Sollfrank dit que «comprendre le cyberféminisme comme quelque chose que vous ne pouvez pas apprendre, pas lire, pas comprendre, mais que vous inventez et faites vous-même, a permis d'atteindre une position de sujet à beaucoup de femmes ou de féministes qui pensaient avoir atteint une impasse» (Sollfrank, 2002).

Sans nécessairement le définir, nous pouvons donc comprendre le cyberféminisme comme étant inscrit d'abord dans une dynamique d'action individuelle alliant le féminisme et la haute technologie. Ensuite, nous pouvons aussi comprendre qu'il est un moyen pour les féministes d'exprimer leur créativité, leur identité et leurs revendications sans contraintes reliées à une idéologie totalisante dans un environnement virtuel dépourvu de frontières. À ce sujet, Sollfrank affirme que «le déploiement de structure non-linéaire, décentralisée et non hiérarchique joue un rôle central dans cette transformation» (Sollfrank, 2002). Le Web est donc un espace unique en ce qui a trait à une

telle capacité de souplesse, malgré une structure comportant certaines contraintes technologiques réelles.

Si la déconstruction et le questionnement généalogique ont permis de procéder à une rupture capable d'ouvrir le mouvement féministe à d'autres « possibles » (Butler, 2005) selon l'expression de Butler, le cyberféminisme a eu, lui, le mérite de ne pas avoir peur d'utiliser à fond la technologie afin de mettre en œuvre une société utopique qui se situe entre le réel et le virtuel. D'ailleurs, Haraway, dans son célèbre manifeste, reproche au mouvement féministe sa production d'une théorie universelle, mais aussi son approche puritaine des questions de technologies. Ainsi, elle affirme: « taking responsibility for the social relations of science and technology means refusing an anti-science metaphysics, a demonology of technology » (Haraway, 1991). Il est donc clair que, pour l'auteur, le rejet systématique de la science et des technologies de la part des féministes relève souvent plus du dogme que de la critique.

Les féministes sont donc traditionnellement réticentes à l'utilisation des hautes technologies, mais certains groupes n'ont pas hésité à s'en servir comme outil d'action politique et comme lieu de création et de visibilité artistique. C'est le cas notamment de OBN, mentionné précédemment, la première organisation cyberféministe internationale fondée

en 1997 à Berlin. Cette organisation a pour but de créer des espaces à l'intérieur desquels les cyberféministes peuvent effectuer des recherches, expérimenter, communiquer et agir. Ces espaces comprennent, en plus des espaces virtuels, des rencontres en personne lors des « Internationales cyberféministes ». Selon sa fondatrice, Sollfrank, ces activités ont pour but de donner une présence contextuelle à différentes formulations/expressions artistiques, théoriques et politiques.

Parallèlement à des organisations comme OBN, plusieurs femmes d'âges et d'horizons divers, principalement aux États-Unis, se réclament du féminisme sans nécessairement s'appuyer sur des bases théoriques féministes. Faith Wilding (2006) appelle *cybergrrl-ism*, l'action de filles utilisant Internet à des fins qui n'ont souvent rien à voir entre elles. L'auteur identifie plusieurs intérêts qui sont partagés sur le Net, tels que les « chats », la science-fiction, le cyberpunk, l'exhibitionnisme, l'expérimentation transgenre, le séparatisme lesbien et même des réseaux de rencontres et d'emploi (Wilding, 2006).

Selon Wilding par contre, cette utilisation d'Internet, malgré son utilité à des fins de création, d'invention et d'exploration, ne peut remplacer l'importance d'identifier et remettre en question les structures d'oppression, mais aussi d'étudier les conséquences des nouvelles technologies

pour les femmes. L'auteure met ici en lumière une problématique du cyberféminisme qui rejoint tout à fait la rupture évoquée précédemment et qui s'opère en réaction à l'avènement du postmodernisme. En effet, plusieurs cyberféministes se réclamant d'un féminisme plus traditionnel sans pour autant boudier les technologies de l'information, s'inquiètent de l'absence de projet politique des cyberféministes qui semblent maîtriser la technologie, sans s'en servir comme outil militant. Renate Klein est l'une de celles qui voudraient voir le cyberféminisme s'affranchir de ses réflexes postmodernes. La question pertinente qu'elle soulève est la suivante: « coming from a radical feminist perspective my question is simple : can the theories and practices of cyberculture amount to a CyberFeminism which leads, in one way or another, to a feminist future? » (Klein, 1999). Cette féministe radicale utilise donc les technologies de l'information à des fins académiques et militantes, mais elle demeure cependant très critique envers une tendance marquée de fragmentation des corps, des esprits et des âmes dans l'écriture postmoderne en général et sur Internet en particulier.

D'un point de vue militant, cela pose un problème de taille, puisque l'action féministe reste fragmentée et n'a alors plus de base universelle de revendication. On ne revendique plus seulement en tant que femmes, mais aussi en tant que femmes de couleurs,

d'orientations sexuelles, et d'appartenances politiques diverses. Et l'identité « femme » n'est pas nécessairement l'identité première mise de l'avant par les militantes. Au lieu de voir dans l'éclatement des identités féministes un affaiblissement du mouvement, plusieurs y voient plutôt un potentiel de renouveau du féminisme, à la condition d'orienter l'action politique en conséquence.

Plusieurs féministes se sont penchées sur la nécessité de dépasser un certain nihilisme postmoderne pour en arriver à une action politique qui ne soit pas totalisante. L'une d'entre elles, Iris Marion Young, puisqu'il y a des raisons politiques à parler des femmes en tant que groupe, propose une reconceptualisation de la société collective à la manière de Sartre dans *Critique de la raison dialectique*, c'est-à-dire comme un phénomène de « collectivité sériale ». Cette manière de penser les femmes nous permet de les voir comme une collectivité sans attribuer des caractéristiques précises à ce groupe, ni d'affirmer que les femmes partagent une identité commune. Conséquemment, il convient de considérer le genre comme une multitude de séries sociales distinctes d'un simple groupe homogène à la différence d'une multiplicité d'identités individuelles. Même si la sérialité ne détermine pas l'action, il existe par contre toujours un potentiel d'organisation en groupe à l'intérieur même de la série lorsqu'une action devient consciente et nécessaire afin de combattre une injustice partagée par les individus faisant partie de la série. Ce qui définit la série « femme » n'est donc pas une identité ni une expérience commune à toutes. Cette perspective nous permet d'articuler les relations entre le genre, la race et la classe sans hiérarchiser l'importance de chacune de ces identités pour l'individu, ce qui permet une analyse plus éclairée et moins aliénante.

C'est en s'inscrivant dans une telle politique de coalition que les militantes féministes pourront utiliser Internet comme espace militant capable de rassembler des femmes du monde entier et d'identités multiples, tout en conservant l'esprit festif et artistique du cyberféminisme. Wilding, suit le raisonnement de Young lorsqu'elle évoque le pouvoir d'action militante qui pourrait émerger d'une alliance entre les femmes de divers horizons utilisant les technologies de l'information. Selon elle : « CyberfeminismS could imagine ways of linking the historical and philosophical practices of feminism to contemporary feminist projects and networks both on and off the Net, and to the material lives and experiences of women in the integrated circuit,

taking full account of age, race, class, and economic differences » (Wilding, 2006).

La réussite d'une telle politique de coalition prenant place sur le net suppose par contre que les féministes fassent un usage plus actif des technologies de l'information. En effet, les femmes restent de loin minoritaires dans les emplois de hautes technologies et si elles occupent des emplois dans ce secteur, elles sont souvent confinées à des tâches d'assemblage et d'opérations qui ne nécessitent aucune créativité ni connaissances pointues. De plus, l'utilisation que font les femmes d'Internet se limite la plupart du temps à la communication par courriels ou à la consultation passive de sites d'informations. Les femmes ne peuvent se permettre de ne pas participer activement au développement des hautes technologies sous peine de se voir encore une fois mise à l'écart d'un espace public où s'exprime et s'exerce le pouvoir. Elles devront donc s'intéresser aux nouvelles technologies, mais aussi contribuer activement à leur développement en participant entre autres à l'élaboration de logiciels libres, en prenant part à la mise sur pied des politiques publiques concernant les technologies de l'information et aussi en faisant leur promotion auprès des jeunes filles.

Au Québec, Nicole Nepton, qui a mis sur pied les sites de L'OREGAND, de Stella et du Collectif Féminisme et démocratie, participe activement à la promotion des technologies de l'information comme outil d'émancipation des femmes. Cette dernière identifie un obstacle majeur à un féminisme virtuel de coalition, en ce qu'elle désigne par la « fracture numérique » (Nepton, 2005). En effet, comme nous l'avons vu avec Marion Young, une politique de coalition doit éviter un universalisme menant à l'exclusion de celles qui ne représentent pas les intérêts d'un féminisme blanc, occidental et hétérosexuel, mais qu'en est-il de l'accessibilité des femmes pauvres aux technologies de l'information ? Selon Nicole Nepton, les féministes doivent prendre la responsabilité de les rendre accessibles à celles qui sont marginalisées. Il reste donc beaucoup de travail à faire au Québec afin que se développe un réseau féministe efficace et ouvert sur le monde. Nous savons que des actions politiques impressionnantes peuvent découler d'une utilisation efficace d'Internet, la Marche Mondiale des Femmes nous en a donné un bon exemple. Heureusement, le monde du cyberféminisme francophone compte des espaces virtuels militants de qualité tels que Les chiennes de garde, Cybersolidaires, Les Pénélopes, NetFemmes et Sisyphe. Ces exemples de sites

Internet féministes, parmi d'autres, nous démontrent bien tout le potentiel de mobilisation et de diffusion qu'aurait le mouvement féministe si la participation des femmes à la programmation de sites Internet était plus grande.

Finalement, les ruptures vécues au sein du mouvement féministe auront peut-être eu pour effet de créer de nouvelles alliances à partir des cendres mêmes d'un féminisme basé sur un universalisme contraignant. Fort de nouvelles perspectives théoriques, de nouveaux « possibles » et de militantes dotées d'une énergie et d'une créativité sans bornes, le féminisme, nous l'espérons, saura tourner le potentiel que représentent les technologies de l'information à son avantage et à celui d'un monde où les femmes auraient une place à part entière, tant virtuellement que dans le réel. Maintenant, le cyberféminisme devant se traduire par l'action, les féministes n'ont plus qu'à mettre en réseau leurs talents respectifs afin que puisse prendre forme une véritable politique de coalition féministe. Et si au lieu de craindre les cyborgs, les déesses se branchaient ?

Bibliographie

HARAWAY, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women, The reinvention of nature*. Routledge NY. 1991. Première publication "Manifesto for Cyborgs: science technology, and socialist feminism in the 1980's" *Socialist review* 80 (1985). <http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html> consulté en ligne le 25 avril 2006.

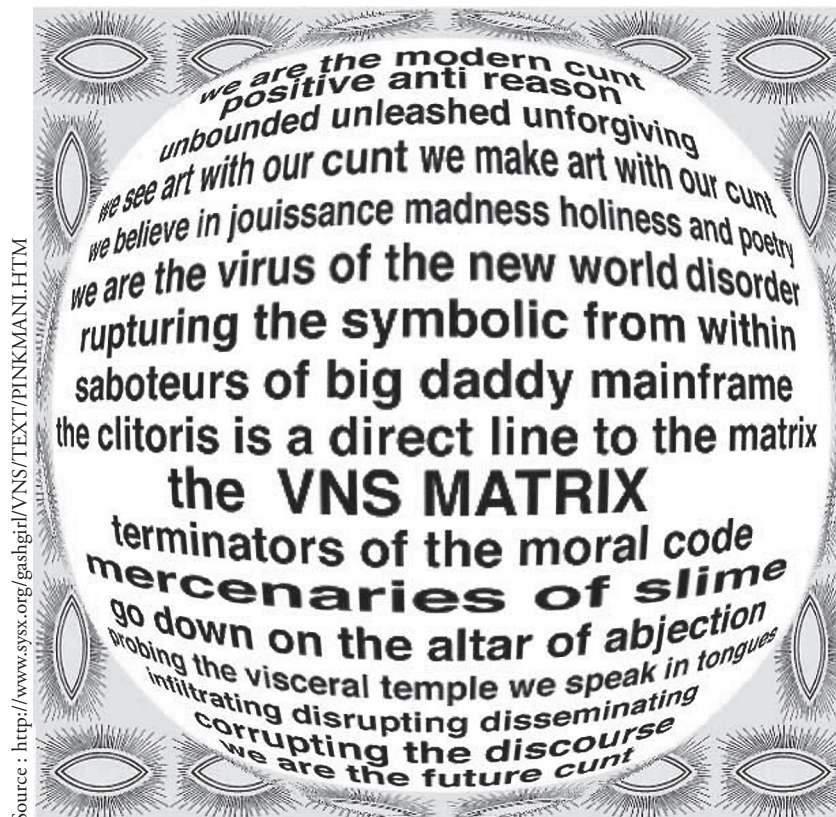
BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre*, Éditions La découverte, Paris, 2006.

SOLLFRANK, Cornelia, *Cyberféminisme*, Intervention de la conférence zelig 2002, Paris. Traduction Nathalie Magnan, Germinal. <http://cyberféminisme.org/txt/cyberfemrevo.htm> consulté en ligne le 15 mars 2006.

WILDING, Faith, *Where is Feminism in Cyberféminism?* http://www.obn.org/inhalt_index.html consulté en ligne le 10 mars 2006.

NEPTON, Nicole, *Le féminisme virtuel pour changer le monde cybersolidairement*, Une conférence de Nicole Nepton, conceptrice et animatrice de Cybersolidaires, présentée le 24 mars 2004 à l'UQAM, dans le cadre du cours FEM5000 : "Atelier synthèse en études féministes" offert par l'IREF et dispensé par Maria Nengeh Mensah, et mise à jour le 21 août 2005. <http://switch.sjsu.edu/web/v4n1/alex.html> consulté en ligne le 15 mars 2006.

YOUNG, Iris M., «Gender as seriality : Thinking about woman as a social collective», *Sings*, 19, 3.



Source : <http://www.syx.org/gashgirl/VNS/TEXT/PINKMANI.HTM>

Réflexion critique sur l'activisme féministe dans les pratiques artistiques émergentes au Québec

par Gentiane Barbin

Étudiante au baccalauréat en arts visuels et médiatiques, concentration en études féministes, UQAM.

Comment art et politique peuvent-ils s'accorder? De quelle façon les artistes de la relève marient-ils une production politiquement et socialement engagée en puisant dans les différentes idéologies féministes? En considérant que le féminisme, que nous nous refusons d'appeler post-féminisme vu son association dans certains écrits à l'anti-féminisme¹, se doit d'être inclusif, ouvert et réceptif à la mixité, nous nous associons à une définition qui valorise une lutte pour la possibilité de choix et d'actions sans discrimination à l'égard du sexe, tout en propulsant la femme au statut de sujet autonome. Dans cette perspective, nous croyons que le féminisme, à travers sa possibilité de discours pluriels, est au cœur des pratiques actuelles en art comme langage visuel s'autocritiquant et se modifiant pour construire une revendication renouvelée et élargie. Les Fermières obsédées et James Prior nous serviront à évaluer les moyens utilisés par les artistes pour interroger le social et les rapports sexués qui le constituent.

Marie-José de Bravura propose un lien entre art et politique à travers la notion d'identité. Sa proposition définit l'art comme une « manifestation concrète des singularités d'un groupe, donc d'une nation » (De Bravura, 2000 : 35). Cette affirmation s'applique en considérant que l'art est la culture et que celle-ci participe à la construction d'une identité culturelle, donc à une identité nationale. Si l'art peut être propulsé comme identité nationale, c'est qu'il agit de deux façons sur l'individu, dans le privé et le politique ou ce que Bravura appelle l'intérieur et l'extérieur. Les goûts, selon l'auteure, sont en partie le reflet de notre personnalité, mais les oeuvres d'art sont le reflet de la personnalité d'un groupe de citoyens, de l'identité sociale d'une nation (De Bravura, 2000 : 47). En endossant cette proposition, le militantisme se doit d'être revu. De la même façon, le féminisme doit être perçu avec de nouvelles prérogatives dans une société construite de plus en plus, non pas autour

d'une collectivité, mais de l'individu. Dans les cas que nous étudions, la question de l'identité peut être proposée comme axe d'un militantisme transdisciplinaire. Les savoirs concernant la condition féminine sont assimilés, digérés à travers le véhicule de l'art pour être redonnés en actions et en œuvres qui demandent parfois plus qu'une lecture pour être reçues comme engagées et militantes. Ces pratiques artistiques sont des hypothèses consommables, voire de nouveaux modèles reconsidérant ce que socialement nous considérons comme un homme et une femme.

Le groupe Les Fermières obsédées² s'inscrit dans cette réflexion comme « questionnement du culte de la beauté » (Brûlé, 2001). Il joue sur la démesure et l'ironie pour modifier la situation sociopolitique des femmes. Réunies par leur passion des déguisements et de la mise en scène, Les Fermières obsédées centrent leur pratique autour de la performance. Elles sont des fermières nouveau genre, dénaturant des traditions tels le tricot, la broderie et la couture à travers les arts visuels. Leur moteur est un jeu de tape-à-l'oeil, de surplus d'artifices et d'exagérations. *Start sur boulevard Drive rodeo*, présenté à La Centrale en 2005, en est le reflet. Installées sur un char allégorique, elles nous proposent une image parodiée de nous-mêmes, amplifiant la dictature du paraître³. Elles laissent voir « le maniérisme qu'engendre la course folle à la perfection, à la beauté absolue » (Brûlé, 2001), ce qui a pour effet à la fois d'attirer et de repousser le spectateur. Le charme opère en nous montrant sa construction pathétique. Il laisse planer une inquiétude, un bouleversement dans la conception de la séduction.

Pierrette Bouchard relève cinq processus d'appropriation du corps des femmes par le système patriarcal où l'homme est associé à la position de sujet et la femme à celle d'objet (Bouchard, 1991). Le travail de ce collectif peut être lié à

deux moyens soit la négation des femmes en tant que sujet et l'objectivation des femmes. La négation des femmes en tant que sujet est un processus de dévalorisation des femmes qui les contraint à des ghettos d'emplois comme le secrétariat, le gardiennage ou les soins infirmiers. Chez Les Fermières obsédées, ce premier jeu d'aller-retour est réalisé par le nom du collectif qui renvoie directement au groupe exclusivement féminin qu'est le Cercle des fermières. Cette icône, pour le moins stéréotypée, leur permet aussi de transgresser les clichés. Les Fermières obsédées nous convient à une rébellion du ghetto par sa constitution démesurée. Leur jeu performatif renvoie à une image qui s'anime, qui se décolle du cadre pour prendre la parole. Il s'agit clairement d'une façon de « remettre en question les limites mêmes de l'individu dans une société organisée » (Cantin, 2001 : C-2).

Outre leur nom pour le moins explicite, leur travail se veut un jeu esthétique où les attributs dits « féminins » sont revisités. Nous associons cette position à l'objectivation de la femme. Les Fermières adoptent l'uniforme, les talons hauts et les perruques, imposant dans un premier élan les clichés de l'esthétisme féminin. À l'instar des vêtements trop ajustés qui limitent les mouvements, elles se sont, lors d'une performance présentée en 2001 à l'Université Laval dans le cadre d'une vitrine étudiante au pavillon Alphonse-Desjardins, cousues ensemble en tournant en rond comme une bobine de fil. À cette échelle, le geste anodin de coudre prend une dimension périlleuse, voire dangereuse, qui contraint le corps, mais aussi l'individualité. L'identité individuelle est dépréciée au profit de celle du groupe. Leur « costume devient un accessoire répressif » (Bédard,

2001 : B-1) qu'elles prennent plaisir à déconstruire dans un jeu similaire à celui qu'elles exécutent autour de leur nom. Elles endossent la fonction de femme ornementale⁴, décorative, pour en faire ensuite un rejet massif quasi pathologique. Le maquillage est répandu sur leur visage, les cheveux se décoiffent dans l'effort. Comme elles le disent elles-mêmes, elles sont « des objets de luxe que le spectateur ébloui regarde à travers une vitrine » (Brûlé, 2001) jusqu'à sa consommation complète. C'est une conception pragmatique de l'art où la réception devient une clé, un dispositif travaillé pour entrer en relation avec le spectateur. Les Fermières obsédées, comme complot critique de la vie quotidienne, ont pour but de « faire circuler une pratique, un engagement esthétique, de même qu'un univers féminin sans pudeur » (Cantin, 2001 : C-2). Elles proposent une vision qui reconnaît la possibilité de se positionner consciemment et volontairement comme objet à travers lequel on peut prendre parole en tant que sujet autonome. Le féminisme a permis aux femmes de cette génération de comprendre les mécanismes de domination et de soumission pour mieux se les approprier par une dénaturation, un renversement ou un repositionnement de la perception de ceux-ci, offrant des choix stratégiques et des perspectives d'expressions plus variées.

James Prior, diplômé en 2002 de l'Université Concordia en photographie et en *Cultural Studies*, s'inscrit dans une quête de redéfinition de l'individu par le biais particulier de la masculinité. Sa démarche artistique est articulée autour de la question du masculin, des codes et diverses identités qui y sont rattachés, ce qui n'est pas sans rappeler des problématiques soulevées par le féminisme. En

considérant les concepts développés par ceux-ci, le travail de Prior s'inscrit comme une poursuite du féminisme incorporée à un questionnement du masculin, voire de la « mâltitude » (Vu, 2004-2005). Cette réflexion est pour nous une représentation des fruits du féminisme et de sa réussite. En s'autoreprésentant, il amène un questionnement d'ordre artistique et sociopolitique sur les conventions associées à son sexe. Dans le cas de l'exposition *Fishing with John James*, présentée à Skol en 2005, il réalise une étude de cas autour du sujet George Riddell, un pêcheur qui sert de base biographique à la constitution du personnage semi-fictif John James (Skol, centre des arts actuels). Dans une action délibérée, qui vise à mettre à plat les stéréotypes masculins et par ricochet ceux féminins, son travail s'ancre dans une forme « pseudodocumentaire qui entremêle subtilement humour et critique sociale » (Vu, 2004-2005). En s'appuyant sur des événements tels les anniversaires, il pointe des particularités présupposées des hommes. Il nous présente un questionnement intelligent et riche d'une masculinité qui se reconnaît historiquement comme sujet principal et s'ouvre à l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire dans les domaines privé et public.

James Prior participe aux problématiques masculinistes dans la mesure où, par le véhicule de l'art métissé à la notion d'identité, il propose une réflexion sur les constructions sociales du sexe masculin. En déployant des personnages construits comme des images amplifiées au point d'être distordues, il interroge l'identité et offre « différentes facettes de la masculinité contemporaine » (Vu, 2004-2005). En reprenant les « grandes figures masculines : père, fils, frère, mari et amant » (Dulac, 1994 : 41), « il remet en ques-

tion les conventions masculines et leur rapport à la vie personnelle et à la vie sociale, mêlant certains aspects des dimensions psychologique et sociale de la féminité et de la vie domestique» (Lacayo). La force de ce travail repose entre autres sur le fait que l'interpellation des individus «s'adresse à la fois à l'intime (l'identité de chacun) et au social (le genre masculin)» (Dulac, 1994 : 25). Il est, comme le dit Sylvain Campeau, un travesti culturel (Campeau, 2005 : 85). Il est l'homme qui s'invente une nature⁵ par le jeu artistique. Prior nous trompe volontairement pour nous offrir un moment de feintise ludique. Peut-être est-ce ce moment décalé de la vérité qui nous permet de mieux reconsidérer les présupposés sexuels, tant dans le travail de Prior que dans celui des Fermières obsédées?

Les deux cas étudiés, résolument militants, livrent un « discours, volontairement ambigu, sur la place et l'image des femmes » (Delgado, 2004 : 2) et des hommes dans notre société. L'idée à retenir est qu'ils interrogent, à travers la remise en question de l'identité, le rôle de l'individu dans la collectivité. Ils autorisent une vision politique, sociale et artistique de l'art. L'art n'effectue plus de copier-coller en illustrant le vécu et l'expérience des femmes, il l'analyse. Cette affirmation explique peut-être pourquoi certains considèrent qu'il n'y a pas de relation entre les femmes artistes et le féminisme militant. La nouvelle génération d'artistes militants ne se satisfait plus d'un simple questionnement des théories féministes, elle lutte artistiquement et offre une multitude d'hypothèses, parfois fantasques, mais qui, comme nous l'avons vu, a pour but de rejoindre le public en utilisant

différentes méthodologies associées à des champs disciplinaires extérieurs au monde des arts visuels. Il n'est pas étonnant que la performance ou les actes performatifs se retrouvent au cœur des pratiques émergentes, puisqu'ils constituent un pont pour voyager entre la réalité et la fiction, mais plus encore entre le politique, le social et l'art. Ce que nous nommons militantisme est une intervention dans différentes sphères questionnant les notions de genre et d'identité à travers le politique. Comme le rapporte Ève Lamoureux en se référant à Diane Lamoureux, «l'art féministe [...] permet d'insister sur le caractère insalissable, indécidable et imprévisible» (Lamoureux, 2005) du sujet contemporain. L'œuvre d'art est une enquête située sur la vérité et non dans la vérité, ce qui lui permet une actualisation locale. Bien que parfois éphémère, elle constitue selon nous une avancée du féminisme. C'est ce que Bravura synthétise en disant que l'art peut être propulsé au niveau de l'identité nationale. Il reflète et construit à la fois la nation.

¹ Le terme post-féministe a été parfois associé au néo-conservatisme féminin comme le groupe R.E.A.L. Women, qui postule que « la position des femmes dans la société est liée à leur destin biologique ». D'après Descarries-Bélanger, F. & Roy, S., *Le mouvement des femmes et ses courants de pensée : Essai de typologie*, Ottawa, CRIAW/ICREF, 1988.

² Ce collectif fondé à Québec est composé de quatre membres : Annie Baillargeon, Mélissa Charest, Eugénie Cliche et Catherine Plaisance.

³ Pour consulter une photographie de cette performance voir l'adresse : http://www.inter-lelieu.org/lieu_prog05_rododrive.html

⁴ En se référant à la définition du modèle féminin de Marc Préjean dans *Sexes et pouvoir: La construction sociale des corps et des émotions*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1994.

⁵ D'après la définition de la condition masculine dans Jonassaint, Jean, Lauzon, Dominique, Monette, Pierre, *Dérives 46 : Le Genre masculin* (1984), Montréal, Éditions Derives, 1984, p. 4-5.

Bibliographie

RÉFÉRENCES GÉNÉRALES

BOUCHARD, Pierrette (1991). *Pouvoir et Sexualité*, Québec, Presses de l'Université Laval.

DE BRAVURA, Marie-José (2000). *Art et politique, couple contre nature*, Paris, Éditions Godefroy de Bouillon.

DESCARRIES-BÉLANGER, F., & Roy, S. (1988). *Le mouvement des femmes et ses courants de pensée : Essai de typologie*, Ottawa, CRIAW/ICREF.

DULAC, Germain, (1994). *Penser le masculin : essai sur la trajectoire des militants de la condition masculine et paternelle*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

JONASSAINT, Jean, LAUZON, Dominique, MONETTE, Pierre (1984). *Dérives 46 : Le Genre masculin* (1984), Montréal, Éditions Derives.

LAMOUREUX, Ève (2005). *La question du genre dans les arts visuels, Les femmes artistes mobilisées dans le féminisme au Québec*, En ligne <http://sisyphe.org/article.php3?id_article=1597>, consulté le 3 novembre 2005.

PRÉJEAN, Marc, (1994). *Sexes et pouvoir: La construction sociale des corps et des émotions*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

JAMES PRIOR

CAMPEAU, Sylvain (2005). « Histoire de pêche », *Vie des arts*, N° 198, Vol. XLIX, printemps 2005, pages 85 et 86.

LACAYO, Jessie, Prior, James, *James Pierre et Pom Pom : Deux battements de coeur comme un seul*, En ligne <<http://www.gallery101.org/content.php?lan=fr&%20col=5&sub=prior&act=exhibitions&lev=1>>, consulté le 3 octobre 2005.

VU, *Programmation 2004-2005* (Communiqué), James Pierre and Pom Pom : *Two Hearts Beat as One*, En ligne <http://www.meduse.org/vuphoto/pg0405/com_prior.html>, consulté le 3 octobre 2005.

SKOL, centre des arts actuels, communiqué, *James Prior, Fishing with John James*, En ligne <<http://www.skol.qc.ca/programmation/saisons/0005/prior.html>> consulté le 3 octobre 2005.

LES FERMIERES OBSÉDÉES

BÉDARD, Daphné (2001). « Au-delà des clichés : Les Fermières obsédées ont une obsession... les arts visuels! », *Le Soleil*, Art et vie, vendredi 26 oct. 2001, page B-1.

BRÛLÉ, Mélanie, *Beautés américaines (26 avril 2001)*, *Les Fermières obsédées font cercle pour leurs tableaux vivants cousus de fil rose*, En ligne <<http://www.scom.ulaval.ca/Au.fil.des.evenements/2001/04.26/fermieres.html>>, consulté le 24 octobre 2005.

CANTIN, David(2001). « Fermières à l'œuvre », *Le Devoir*, Culture, samedi 27 oct. 2001, page C-2.

EASTERN EDGE, exhibitions 2005, *Rodeo Drive*, En ligne: <<http://easternedge.ca/2005-06.php>> consulté le 2 décembre 2005

ROMS, Heike(2004). « Compte-rendu de RHWNT : échange en performance, Pays de Galles-Québec 2003-2004 », *Inter, art actuel*, N° 88, automne 2004, pages 15 à 21.

TREMBLAY, Martin-Pierre, « Les performances des Fermières Obsédées », *Macadam Trbus*, En ligne < <http://radio-canada.ca/refuge/reports.asp?id=1124>>, le 22 octobre 2005.

WOMENNET, *Les Fermières Obsédées*, Montréal (Québec), le 9 juin au 10 juillet 2005, En ligne <<http://www.womennet.ca/news.php?show&3170>>, consulté le 3 novembre 2005.

LES FERMIERES OBSÉDÉES ET WOMEN WITH KITCHEN APPLIANCES
DELGADO, Jérôme(2004). « Les collectifs féminins : un art féministe par ricochet », *La Presse*, Arts et spectacles, samedi 6 mars 2004, page ARTS SPECTACLES 2.

WOMEN WITH KITCHEN APPLIANCES
ANTITUBE, programmation 2004, *D_calage*, En ligne <<http://www.meduse.org/antitube/prog04.html>>, consulté le 20 octobre 2005

BOLDUC-JACOB, Marilaine (2002). « Batterie de cuisine sur scène », *Le Droit*, Les Arts, lundi 28 janvier 2002, page 22.

COTTON, Sylvie, commissaire, En ligne, <<http://www.lino.com/passart/yeuxrouge/index3.htm>>, consulté le 20 octobre 2005

DUMAS, Ève (2003). « Festival de théâtre de rue de Shawinigan: Intrigants intérieurs », *La Presse*, Arts et spectacles, lundi 28 juillet 2003, page B-5.

OBORO programmation 2003-2004, événement, *D_calage*, En ligne, <<http://www.oboro.net/archive/fr/0304.html>>, consulté le 20 octobre 2005

Du silence à la prise de parole

par Marie-Julie Garneau

Étudiante à la maîtrise en communication profil média, concentration en études féministes, UQAM

« La culture ne se satisfait plus d'être uniquement un élément de loisir, elle s'affirme désormais comme une arme de combat. »

Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*

Dans l'étude de l'histoire des femmes, écrite de tout temps d'après les conceptions masculines du « sexe faible », poser le problème de la communication, c'est aussi soulever celui de la non-communication, du langage qui cache ou qui permet de cacher et d'échapper à l'autre. Jusqu'à la Révolution tranquille, la femme québécoise a toujours été exclue de la place publique et bafouée dans son droit à la communication.

À l'image de l'organisation sociale où la religion et ses principes rétrogrades étaient omniprésents, on a longtemps considéré la femme comme une citoyenne de seconde zone et de moindre importance, sa place légitime étant au foyer selon les valeurs traditionnelles qui étaient mises de l'avant par les autorités politiques et religieuses de l'époque.

Il a fallu attendre la fin du régime duplessiste pour qu'elle puisse enfin s'exprimer librement à travers les médiums artistiques qui avaient toujours été le lot exclusif des hommes. Ainsi, poussé par une volonté de s'affirmer et de faire valoir un point de vue nouveau et différent, est né le regard féminin au cinéma.

Des années d'effervescence politique et artistique

Grâce au renouveau politique amené par la Révolution tranquille et à la fin de la censure qui régnait sous le gouvernement de Duplessis, une nouvelle forme d'expression cinématographique est développée par les cinéastes québécois. C'est la naissance de ce que l'on considère comme le mouvement cinématographique le plus important du Québec, basé sur les spécificités de la société québécoise, la réalité sociale et l'engagement des individus qui la composent : le cinéma direct. Surtout associé au documentaire, mais évoquant davantage une nouvelle façon d'aborder le tournage en dehors des studios, ce cinéma empreint de sociologie est animé par la volonté d'enregistrer la réalité telle qu'elle est, sans passer par le biais de la mise en scène

ou de la scénarisation, en donnant la parole à ceux (et celles?) qui ne l'ont pas.

Le documentaire de style direct des années soixante et soixante-dix marque une période très florissante pour les cinéastes travaillant pour le compte de l'Office National du Film (ONF), puisque de nombreuses luttes, à la fois sociales, politiques et syndicales, ont lieu au Québec et inspirent les documentaristes, changeant du tout au tout les façons de faire du 7^e art.

Bien que les femmes participent activement à ces luttes, mais de manière plus silencieuse d'un point de vue communicationnel, on dénote leur sous-représentation dans le paysage cinématographique québécois, de même que le manque de personnages féminins crédibles présentés dans les documentaires engagés de l'époque. Quant au cinéma de fiction réalisé à la même époque au Québec, il continue de véhiculer les stéréotypes de la femme au foyer dans des rôles de soutien, de faire-valoir ou d'objet sexuel. Le bonheur de la femme est toujours défini à l'écran selon qu'elle est ou non avec un homme; on y retrouve très peu de sujets féminins pensant, agissant, critiques et autonomes. Le 7^e art est donc en décalage avec la société québécoise en pleine mutation.

En réalité, le monde du cinéma dans son ensemble accepte la présence des femmes dans la mesure où elles prennent des responsabilités similaires à ce qui est attendu d'elles dans la société, dans la famille et dans les entreprises : le soutien général des activités des hommes, des compagnies, des institutions, des entreprises, etc.

De ce fait, la plupart des revendications et certains événements importants de l'histoire des femmes passent inaperçus au cinéma. Les médias et les producteurs ne croient pas que les sujets féminins puissent intéresser le grand public, oubliant que ce public est aussi composé de nombreuses femmes aspirant aux changements des mœurs de la société québécoise. En théorie, le milieu du cinéma leur est ouvert



et leur donne accès à la sphère publique. Cependant, en leur refusant l'accès à la réalisation, on leur refuse du même coup l'accès à la parole, les confinant à des postes de support, sans responsabilité créative. Ainsi, le financement des productions cinématographiques féminines demeure assez difficile, puisqu'on considère qu'elles sont incapables de réaliser; le faible pourcentage de femmes ayant signé des films au Québec explique donc leur invisibilité du monde public du cinéma.

Pourtant, l'ONF est doté d'une mission de sauvegarde du patrimoine. Peut-on alors considérer qu'il projette une vision juste et vraie de l'histoire lorsqu'il omet de parler de plus de 52 % de la population? Selon le bottin du cinéma québécois de 1972, on dénombre seulement 9 femmes à la réalisation pour 143 hommes dans le même domaine (Denault, 1991 : 127). Dans le même ordre d'idées, des statistiques américaines, couvrant la période de 1950 à 1980, illustrent bien la situation générale des femmes à la réalisation en Amérique dans l'industrie privée: « [...] sur plus de 7 339 films de fiction produits par quatre grands studios américains, seulement 2/10 de 1 % sont signés par des femmes » (Collectif, 1991 : 11).

Ainsi, de gros enjeux démocratiques et culturels sont liés à l'appropriation par les femmes du droit à la communication qui leur a été trop longtemps refusé. Par la voie du cinéma, moyen efficace de faire valoir leurs droits et leurs revendications dans l'espace public, elles arrivent à la réalisation seulement à la fin des années 1960. Peu à peu, avec l'influence de la deuxième vague féministe, on laisse la chance à certaines, comme Anne-Claire Poirier ou Mireille Dansereau, de tourner en 35mm. C'est surtout avec l'arrivée de la vidéo, puis du numérique, technologies demandant peu de budget et une équipe de travail réduite, que les femmes, animées par leur sensibilité et leur vision artistique proprement féminines, ont enfin une chance de s'exprimer en plus grand nombre sur les thèmes qui les touchent. On assiste alors à une réelle prise de parole de leur part, donnant de ce fait naissance au regard féminin dans le 7^e art.

En choisissant de s'exprimer par les différentes voies du cinéma engagé, fiction ou documentaire en passant par l'animation, la vidéo expérimentale ou le mélange des genres (docu-fiction ou fiction documentée), les

cinéastes ont ainsi pu illustrer leur vision d'auteure, mémoire collective de la société québécoise, en nous donnant une perspective socio-historique très différente de celle des hommes. Caractérisé par la reconnaissance de l'identité individuelle des femmes et la revendication d'un statut social, politique et juridique non-discriminatoire pour elles, le cinéma féminin a mis l'accent sur l'individualisation et les possibilités d'existence des femmes en dehors de toute référence aux hommes.

Certaines œuvres ont emprunté aux thèmes propres au féminisme égalitaire, alors que d'autres ont davantage été inspirées par le féminisme de la différence ou de l'autonomie. Les femmes cinéastes ont pour la première fois abordé les sujets dits « féminins » (comme le viol, la maternité, l'avortement, la monoparentalité, la conciliation famille-travail, etc.), changeant donc à tout jamais les rapports entre les hommes et les femmes aux niveaux artistique, politique et social. Enfin, les femmes étaient en mesure d'écrire leur propre histoire et de devenir les témoins d'une société en mouvement.

Le cinéma engagé : l'art de la revendication sociale

L'art sociologique, tel que développé par Hervé Fisher et Fred Forest dans leur *Manifeste pour une pratique artistique socio-pédagogique*, réfère à un langage émancipateur, tel un lieu de communication, en situation historique et sociale réelle. La lecture qu'on en fait dépend donc de son codage propre, des intentions tant de l'émetteur que des récepteurs, de même que de leur conscience idéologique, car tout langage peut être considéré comme circonstanciel.

C'est dire que le cinéma des femmes n'aurait sans doute pas eu un tel impact sur la construction identitaire québécoise si elles n'avaient pas été prêtes, à ce moment précis de l'histoire, à recevoir de telles œuvres et si la conjoncture des événements n'avait pas favorisé leur prise de parole.

L'art sociologique, dont semble découler le cinéma dit « engagé » ou « militant », s'efforce de replonger l'art dans la réalité sociale, car si l'art est un langage, la lutte des classes et les variations socio-historiques le traversent, voire le constituent. À ce sujet, Hervé Fisher a déclaré :

« Considérant que l'art a été jusqu'à présent comme on voudra : une vaste tromperie ou une illusion (politique et religieuse), je choisis personnellement d'affirmer le rôle spécifique de l'artiste dans la mesure où il procède à une tâche d'élucidation de la nature réelle de l'art. Dès lors, la pratique artistique vise à susciter de nouvelles prises de conscience. Elle cesse d'être l'expression d'une pensée aliénante, elle devient libératoire [...] » (Fisher, 1977 : 22).

La grande variété de courants se rapportant au cinéma engagé (ou militant) implique à la fois une pluralité de points de vue et une singularité des genres cinématographiques. Le cinéma militant et le cinéma engagé, allant dans le même sens du point de vue de l'engagement politique, se distinguent par contre par les méthodes employées dans leurs démarches sociale et artistique. Le cinéma militant pose les questions et donne les réponses ; il montre le bien, le mal, alors que le cinéma engagé, lui, refuse de penser pour les autres et de dire ce qu'il faut croire. L'essentiel est de penser par soi-même et de se déconditionner des dogmes, fussent-ils de gauche.

Le cinéma engagé est donc considéré comme un révélateur critique des rites sociaux, des gestes et des comportements de la vie quotidienne, ou comme un appareil à dynamiser et accélérer les processus de communication. La caméra est un œil qui interroge, un œil voyeur qui met mal à l'aise la personne regardée, l'élevant soudain à sa responsabilité – de ce qu'elle pense, de ce qu'elle dit devant ce public virtuel que symbolise la caméra. L'avantage considérable du

cinéma engagé, médium facilitant la communication, est qu'il ne suscite pas de blocage culturel ; il veut agir en temps réel, intervenir dans l'ensemble des processus communicationnels, abattre les frontières.

S'opposant au cinéma hollywoodien et à ce qu'il représente, les auteurs de cet art de la revendication refusent en général les contraintes du style commercial. Porte-voix des minorités, symbole de contestation et socialement critique, le cinéma engagé est un fait social, reflet et/ou réflexion de la réalité sociale dans laquelle il évolue. Abordant des sujets polémiques et faisant tomber les tabous par des approches non conventionnelles, le cinéma engagé en est un d'engagement politique et de représentation des malaises sociaux. À l'image des slogans féministes, il illustre également que « le privé est politique » et donc que ce que vivent les femmes mérite d'être vu et raconté. Car pour les femmes, le premier lieu de travail est la famille et c'est en s'engageant sur cette voie méconnue qu'elle révolutionne, à leur façon, le cinéma québécois.

Le regard féminin : un langage distinct ?

Peut-on parler de cinéma engagé au féminin sans tomber dans de grossières généralités ? Car la notion même de cinéma féminin est réductrice, faisant abstraction de la singularité de chacune en sous-entendant un courant unique, une école de pensée partagée par l'ensemble des femmes cinéastes. Parler d'un cinéma typiquement féminin nous fige dans une appro-

che purement formaliste et donc très limitative, alors qu'il existe de nombreuses nuances parmi les différents genres abordés.

Aussi, un questionnement demeure quant à l'existence réelle et à la nature fondamentale de ce fameux regard dit « proprement féminin ». Puisqu'il est développé dans un cadre masculin, utilisant un code et une technologie élaborés strictement par des hommes, peut-on vraiment considérer que les femmes ont une manière bien à elle de filmer la réalité sociale ? En évoluant dans un monde d'hommes, en se conformant aux règles établies par eux, en obéissant aux mêmes lois qu'eux, ne peut-on pas penser qu'elles ne font que reprendre ce que les hommes ont fait avant elles ? Ce serait une fois de plus tenter de négliger leur place dans le 7^e art que d'adhérer à cette idée.

En effet, l'irruption tardive des femmes québécoises derrière la caméra a amené un nouveau discours. Il s'agit d'un cinéma attaché à l'univers de la femme dans chacune de ses dimensions tenant compte des traditions, des rôles sociaux féminins, de sa place dans la société, de ses désirs, de ses aspirations sur les plans personnel et collectif. Par les thèmes abordés, tels l'image de la femme et de son corps, les représentations oppressantes ou libératrices de sa sexualité, de sa vie amoureuse ou familiale, l'organisation sociale, les rapports hommes-femmes, elles se réapproprient leur image et tentent d'affirmer leur véritable identité. Tout cela en réponse au cinéma fait par les hommes ayant trop longtemps construit des modèles féminins stéréotypés. Pendant des décennies, la

femme a été réduite à ne représenter qu'un panel de fantasmes ou la sauvegarde de traditions anciennes et dépassées. Le cinéma féminin d'aujourd'hui est donc une mise à jour, une réponse, une réaction à la lourdeur des modèles et des codes antérieurement véhiculés par le cinéma des hommes.

Prenons par exemple le long métrage de fiction « De mère en fille », réalisé en 1968 par Anne-Claire Poirier, première cinéaste francophone produite par l'ONF, qui raconte les angoisses et les joies d'une femme au cours de sa maternité. Ou encore « La vie rêvée » (1972) de Mireille Dansereau, premier film de fiction réalisé par une femme dans l'industrie privée, qui incarne une ode à la liberté de deux femmes célibataires se détachant de l'image protectrice de l'homme. Ces deux films-phares du cinéma québécois, réalisés en plein âge d'or du féminisme de la deuxième vague, abordent de manière authentique des thèmes qui, jusque-là, étaient demeurés absents de notre patrimoine cinématographique. Dans les années 1980, des cinéastes comme Sophie Bissonnette dans « Quel numéro, what number ? » ou Sylvie Groulx dans « Qui va chercher Gisèle à 3h45 ? » ont quant à elles traité de la difficulté pour les femmes de concilier travail et famille au quotidien, prouvant ainsi que le regard des femmes cinéastes demeurait bien ancré dans la réalité vécue par les femmes québécoises. Par le fait même, il devient dès lors très pertinent d'analyser les transformations des rapports entre les sexes, de même que l'évolution des revendications féministes survenues au cours des années à travers le médium cinématographique.

Cette exploration par les femmes cinéastes de nouveaux territoires de communication ignorés du public jusqu'alors, mais aujourd'hui considérés comme de véritables espaces de vérités, prend comme point de départ d'autres axes de références et d'autres angles d'analyse, donnant ainsi naissance à de nouvelles perspectives d'un point de vue social et historique. En effet, qui mieux qu'une femme peut révéler l'identité féminine de manière authentique, expliquer comment les femmes perçoivent et vivent le monde qui les entoure ? On peut donc considérer que le cinéma dit « féminin » a amené un nouveau souffle au 7^e art qui, de ce fait, a profité à l'ensemble du cinéma.

Le rôle de l'artiste militant

L'arrivée des femmes québécoises à la réalisation à la fin des années 1960, accompagnée par l'émancipation des femmes dans la plupart des autres domaines de la vie publique, a prouvé qu'elles avaient un discours à mettre en mots et en images qui se distinguait de celui des hommes, ne serait-ce que dans les thèmes abordés. « Bien que la réalisation d'une œuvre cinématographique soit le résultat d'un travail collectif, on accorde généralement plus d'importance et de crédit au chef d'orchestre qui coordonne simultanément tous les départements ; on peut donc considérer comme un symbole d'évolution et de réussite l'arrivée des femmes à la réalisation dans le milieu de cinéma. » (Denault, 1991 : 71). Par contre, on dénote des iniquités flagrantes entre les hommes et les

femmes d'un point de vue salarial, puisqu'en 1988 les femmes cinéastes gagnaient en moyenne 75 % du salaire de leurs collègues masculins et, qu'en core de nos jours, l'écart ne semble pas vouloir se réduire (Collectif, 1991 : 13). Un long bout de chemin a donc été fait, mais le combat pour l'égalité des sexes n'a toujours pas été gagné.

Dans le contexte actuel de mondialisation et d'uniformisation de la culture, les artistes ne peuvent pas se permettre d'évacuer une certaine forme de conscience sociale de leur processus créatif. Se révolter contre ce qui est socialement critiquable en faisant tomber les tabous qui nous empêchent d'évoluer en tant que société, voilà la responsabilité de l'artiste libéré de toutes contraintes. L'artiste doit participer activement aux remises à jour indispensables qui permettent à l'individu de situer sa place, ici et maintenant dans le monde. Il doit donner à sentir ce que les autres, au même moment, ne perçoivent pas encore et ainsi tenter de traduire la nouvelle réalité du monde dans son propre langage.

L'apport des femmes dans le cinéma, d'un point de vue communicationnel, a transformé à jamais les mœurs de la société québécoise, démontrant que les femmes cinéastes avaient une vision bien à elles et que leurs œuvres avaient autant de potentiel sur les plans artistique, politique et social que celles réalisées par les hommes cinéastes. En nous montrant la voie à suivre, celle de la communication militante et engagée dans l'espace public, elles nous ont laissé les outils pour les luttes à venir, afin que nous refusions les

abus de pouvoir et l'iniquité entre les sexes et que nous continuions à faire avancer la cause des femmes. Reste à voir si cet héritage culturel sera perceptible dans le cinéma réalisé par la relève féminine ou si, au contraire, il y aura une rupture franche entre la nouvelle et l'ancienne génération dans la façon de mettre en images notre société.

Bibliographie

CARRIÈRE, Louise (1983). *Femmes et cinéma québécois*, Éditions Boréal Express, Montréal, 1983, 282 pages.

COLLECTIF (1991). *Nouvelle approche : l'avenir des femmes dans l'industrie du cinéma et de la télévision au Canada*, Foundation of Toronto Women in Film & Video, Toronto, 192 pages.

DENAULT, Jocelyne (1996). *Dans l'ombre des projecteurs*, Presses de l'Université du Québec, Ste-Foy, 245 pages.

FISHER, Hervé (1977). *Théorie de l'art sociologique*, Casterman, Paris, 200 pages.

MARSOLAIS, Gilles (1997). *L'aventure du cinéma direct revisitée*, Éditions Les 400 coups, Laval, 351 pages.

La Marche mondiale des femmes : une conscience en mouvement

par Laure Allemann

Étudiante au baccalauréat en sociologie et anthropologie, échange avec l'Université de Lausanne en Suisse, UQAM

J'ai choisi d'aborder le sujet des femmes et du militantisme à travers le collectif de la Marche mondiale des femmes¹ (MMF) car il avait l'avantage de réunir deux de mes intérêts féministes. D'une part, l'émergence des « nouveaux » mouvements sociaux dans l'espace de la société civile (lié à la visibilité des femmes dans la sphère publique). D'autre part, la prise en compte des conditions structurelles de la vie des femmes dans le développement international avec le rayonnement de la *Déclaration de Beijing* sur les droits des femmes en 1995. Le mouvement international de la Marche mondiale des femmes², issu de la démarche initiale d'une marche mondiale qui unissait les femmes du monde dans leurs préoccupations quotidiennes et sa consolidation par une plate-forme politique commune, les *17 revendications mondiales*³, et une Charte des valeurs la *Charte mondiale des Femmes pour l'humanité*⁴ était pour moi l'occasion de mieux comprendre les enjeux sociopolitiques des rapports sociaux de sexe et de leur déconstruction.

L'intention de cet article est de questionner les tensions entre universalisme et particularisme à travers les notions d'identité, d'égalité et de solidarité dans une acceptation d'une « culture féministe des différences et une volonté de mobilisation plurielle, pluraliste et solidaire » telle que la conçoit la sociologue Francine Descarries qui promeut un projet féministe « dont le rythme, les approches et les expressions seraient diversifiés, tout en maintenant le cap sur l'élimination des processus sociaux sexués de division et de hiérarchisation à l'œuvre dans toutes les sociétés du monde » (Descarries, 1998 : 207). Cette approche tient compte de la structuration systémique de l'idéologie de la différence des sexes qui est au fondement de la catégorisation hiérarchique et binaire des êtres humains qui situe la femme par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle. L'identité « féminine » est ainsi érigée en altérité substantielle par le système de valeurs patriarcales ou plus exactement viriarcales, puisque la culture occidentale est surdéterminée symboliquement et matériellement par la suprématie des caractéristiques de la virilité en regard desquelles les « qualités » dites féminines sont assujetties⁵.

La déconstruction des oppositions binaire et hiérarchique des rapports sociaux de sexe est de fait un enjeu dont les revendications sociales nécessitent l'élaboration d'un projet politique féministe. Cette position est celle des courants féministes radicaux et de certaines poststructuralistes qui puisent dans la formulation des différences une expérience réflexive de la quête d'égalité des femmes.

Pour répondre à cette démarche, je mettrai l'accent sur deux questions principales de l'entretien que j'ai eu avec Diane Matte, coordinatrice au Secrétariat international de la Marche mondiale des femmes, le 25 novembre 2005 à Montréal⁶. Diane Matte, avec Françoise David, est une des premières québécoises à avoir osé rêver l'utopie d'un féminisme mondial sous l'égide de la Fédération des femmes du Québec, organisatrice d'une première marche contre la pauvreté en 1995 avec « Du pain et des roses ». Les deux questions qui guideront ma réflexion sont les suivantes : Comment le collectif de la Marche mondiale des femmes maintient-il une mobilisation et une solidarité mondiale ? Et plus spécifiquement, quel sens prend la notion d'*empowerment* et quelles stratégies sont mises en place pour (re)donner du pouvoir aux femmes dans la pratique ?

La subordination des femmes, une situation utile au capitalisme

La MMF traduit l'économie alternative par une économie sociale, une mondialisation de la solidarité qui respecterait l'humanité de chaque individu et qui aurait pour moteur une meilleure répartition de la richesse ainsi qu'une production qui répondrait d'abord aux besoins locaux. Concrètement, il s'agit de mettre en place un système économique « juste, participatif et solidaire » qui consiste à émanciper les pays pauvres des exigences capitalistes d'accumulation de la richesse financière, de façon à permettre une souveraineté alimentaire locale qui ne privilégierait ainsi que l'exportation des surplus⁷. En cela, la MMF se situe dans la mouvance altermondialiste et le courant fémi-

niste solidaire ou global puisqu'elle dénonce le capitalisme, les excès du système néolibéral et les contradictions inhérentes au système actuel. En cela, une partie des fondements de la pensée de la MMF provient de la théorie de la dépendance et de l'échange inégal puisque le mouvement s'accorde avec la thèse principale de A.G. Frank et de I. Wallerstein qui pose que le développement des pays du Nord est passé – et continue d'exister – par le sous-développement des pays du Sud. Partant de ce point de vue, Connelly avance l'hypothèse que la mondialisation du capital constitue un processus genré (Connelly, 1995) dont l'impact à des conséquences régressives sur les rapports sociaux de sexe par le fait que la globalisation de l'économie contribue largement à reproduire les inégalités de genre en s'appuyant sur l'organisation patriarcale des sociétés.

De cet état de fait découle une autre préoccupation de la MMF qui est de dénoncer la naturalisation du rôle de la femme, les processus de féminisation-dévalorisation sur le marché du travail et plus intensément dans l'économie informelle, ainsi que l'invisibilité du travail des femmes dans l'économie familiale :

« [...] tout le travail que les femmes font à la maison, l'éducation des enfants, c'est pas pris en compte dans la richesse collective, c'est vu comme naturel que les femmes vont s'occuper des enfants, des personnes malades, continuer à s'occuper de la vie pendant que le développement et la « vraie » richesse se fait dans les entreprises et dans la production.⁸ »

En mettant de l'avant les stéréotypes de genre, la MMF questionne l'assignation des femmes à la sphère reproductive (les tâches ménagères et domestiques) qu'institue la division sexuelle du travail. Il y a ainsi une préoccupation quant à l'ensemble de

la transformation des rôles sociaux qui implique que « les changements dans une seule sphère, qu'elle soit culturelle, légale, économique ou étatique, n'est pas suffisante pour éliminer l'oppression des femmes » (D'Aoust, 2006 : 8). Selon Anne-Marie D'Aoust, la relégation des problématiques concernant les femmes au domaine du personnel vise à invisibiliser les avantages symboliques et matériels qu'en retire le groupe socialement dominant des hommes et qui tend également à diviser les femmes entre elles avec la fragmentation du travail flexible.

« Ces enjeux, traditionnellement identifiés comme des questions d'ordre privé, donc à l'abri des questionnements politiques, ont été mis de l'avant pour illustrer non pas leur rupture par rapport à la sphère publique, mais leur rattachement au système global capitaliste et culturel environnant » (D'Aoust, 2006 : 6).

Pour un féminisme de la pratique

Par sa prise en compte des différentes expériences de vie des femmes, la Marche mondiale des femmes se veut un mouvement inclusif qui permet à un grand nombre de femmes de se regrouper et d'échanger sur les discriminations systémiques dont elles font l'objet. C'est à la condition de cette prise de conscience de l'universalité des obstacles auxquelles les femmes ont à faire face, que les conditions de construction de l'imaginaire social peuvent être débattues et approchées dans un idéal humain, que les femmes osent rêver pour le devenir de l'humanité. En ce sens, la MMF est un mouvement remarquable qui permet de mettre sur la scène politique les droits humains fondamentaux, les droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels⁹. Le réseau féministe international de la Marche

contribue à l'avancement de la reconnaissance, par la collectivité, de valeurs politiques telles que l'égalité, la liberté, la solidarité, la justice et la paix avec cette particularité qui met en lumière l'oppression des femmes par et dans le modèle culturel patriarcal (dont les conséquences sont plus ou moins destructrices selon les régions du monde) comme forme sociohistorique actuelle des rapports sociaux de sexe.

Pour contrecarrer ce modèle systémique d'infériorisation des femmes, le féminisme doit répondre au défi de construire un positionnement clair et conscient, désaliéné de la puissance masculine et ce, pour que les femmes puissent s'approprier la production du sens, de la connaissance et donc, être capables de subjectivation¹⁰. La militante Diane Matte parle en ces termes de la possibilité de réappropriation du vécu et du pouvoir des femmes :

« Je crois que [l'empowerment] est au cœur de toutes les actions des groupes de femmes. Puis, la nécessité de partir de la réalité des femmes pour construire nos analyses communes, les revendications¹¹. »

La notion d'*empowerment* relève non pas des stratégies individualistes (telle que l'octroi de micro crédits « offerts » par des banques locales que « subventionnent » les institutions supranationales, Banque mondiale en tête des objectifs d'ajustements structurels des Programmes des Nations Unies pour le développement (PNUD), mais de stratégies concertées que D. Matte qualifie d'« *empowerment* collectif » visant « la reconnaissance du travail que l'on fait en commun ».

La dynamique du changement social réside donc dans l'aspect productif, social et culturel qui s'inscrit dans l'ordre symbolique des pratiques régulatrices, participant de la reconduction du viriarcat ou de sa transfor-

mation par des pratiques de résistance. Cependant, nous ne pouvons penser au simple renversement d'un système auquel les femmes participent et qu'elles reproduisent parce qu'elles y trouvent et y défendent des « avantages ». En effet, l'égalité formelle, issue de la production androcentrique et raciste du sujet politique universel a-t-elle délimité l'espace social de la famille comme « propriété » apolitique et donc « naturelle » des femmes. De cette façon, les besoins et les intérêts d'un groupe social se trouvaient-ils symboliquement et matériellement confinés à la nécessité de tirer profit des « avantages » sociaux que leur procurent l'allégeance au groupe social favorisé.

Pour l'essentiel, l'égalité de statut, pour être effective, doit s'ancrer dans la loi, mais aussi dans le discours, le langage, la participation concertée et le savoir. Cela, car les lieux de la construction des processus sociaux sexués sont multiples et se jouent aussi bien à un niveau microsocial que macrosocial. Cette position rejoint l'approche poststructuraliste du genre et une certaine acception du courant postmoderne qui s'attache à s'immiscer dans la culture dominante pour subvertir le discours « légitime » qui définit autrui et lui impose une identité préconstruite sur laquelle elle ou il n'a que peu de prise. C'est pourtant dans cet espace préalable que va s'insinuer une première percée d'une altérité non prédéfinie, que la conduite personnelle peut performer pour contribuer à l'édification d'un sujet en partie « dénormé » qui viendra bousculer le système oppositionnel des sexes¹².

Individuation de la conscience collective du devenir humain

Face à l'automatisme de la pensée unique dans sa forme capitaliste, il est urgent que le sujet réalise sa capacité productive d'appropriation des conditions objectives de possibilité de son action, comme source principale de son devenir humain. Il s'agit de se distancer de soi par la réflexion consciente, de manière à rendre la pensée « apte et habituée à imaginer le différent, le non-fait, l'à-refaire, le souhaitable et à opérer des ruptures critiques capables de faire progresser qualitativement la connaissance et la conscience » (Lacroix, 2000 : 113). L'individu devenu sujet peut alors transcender sa subjectivité dans le sentiment d'une appartenance conscientisée à la totalité sociétale. C'est par un acte de volonté que l'être humain posera l'acte fondateur d'une citoyenneté universelle, d'une solidarité consciente de sa force et de l'enjeu de la réalisation d'un devenir humain commun. C'est par un féminisme solidaire mondial que la démocratie pourra approfondir la diversité des besoins sociaux en termes de qualité de vie, débattus et reconnus par l'institutionnalisation de ce qui est désiré collectivement : la mise en place d'un nouveau système de valeurs post-patriarcales promouvant l'égalité des conditions sociales d'existence entre les êtres humains.

Ainsi, l'espace des revendications politiques des groupes de femmes qui composent la MMF peut être apprécié comme un discours et des pratiques performatives, qui agissent sur les états de la domination masculine par la prise de conscience de leur subordination et du savoir partagé amené par les mouvements de la lutte des femmes dans les pays du Sud au Nord. Progressivement, les femmes ont acquis, à travers l'expérience de la Marche,

la capacité de définir leurs besoins à partir de leur situation propre et à les revendiquer publiquement. Reste à savoir si, dans le long terme, cette marge de manœuvre sera suffisante pour faire de toutes les femmes des sujets libres d'entrer dans des relations de pouvoir et devenir ainsi un sujet autonome dans la dynamique relationnelle. Ainsi comprise, l'idéologie de l'unité dans la diversité du féminisme solidaire devient une stratégie essentielle à la transformation des rapports sociaux de sexe.

Une représentation autre de l'avenir humain repose sur la façon dont les conditions objectives de possibilité sont appréhendées par le sujet. Pour la sociologue Christine Delphy, l'imaginaire social n'est pas séparé des possibilités d'appropriation subjective de la connaissance, car « ce n'est qu'en imaginant ce qui n'existe pas que l'on peut analyser ce qui est. » (Delphy, 1991 : 100). En ce qui concerne le dépassement des valeurs hiérarchiques qui pervertissent la réalité par la légitimation symbolique des intérêts masculins, la féministe radicale matérialiste suppose « que peut-être ne pourrions-nous vraiment penser le genre que le jour où nous pourrions *imaginer le non-genre ...* » (Delphy, 1991 : 100).

Conclusion

Avec la mondialisation pluraliste des revendications féministes, nous assistons à un militantisme sans précédent des regroupements de femmes, que ce soit au sein des ONG locales, des comités de femmes mixtes et des associations, aussi bien que des organisations syndicales ou de groupes religieux. J'en conclus que la prise de parole des femmes, par des revendications collectives, leur a ouvert un espace public et politique qui n'est pas qu'une simple réforme pour amé-

liorer le système en place, mais bien une action citoyenne performante qui ébranle l'état de domination structurant les rapports sociaux de sexe. La MMF permet une expérience commune des différences par une participation concertée à la définition du sujet solidaire. Elle ouvre sur la dimension culturo-politique de l'action humaine, productrice de nouvelles pratiques et de revendications portées par l'actrice sociale¹³. Il faut se réapproprier le sens de nos actions individuelles et collectives, notre agir ne doit plus être un jeu (d'actrice, de séduction?) qui nous tient à l'écart, mais doit contribuer pleinement au mode d'action réflexif d'une solidarité consciente. Ce passage s'affirme par le dépassement des systèmes de différenciations de genre, d'ethnie, de classe, de religion et par une interprétation subjective et responsable des conditions de possibilité objectives de l'action sociale. « Il faut que les [militantes] soient conscientes de leur rôle et de leur importance face aux changements devant s'opérer dans le processus de socialisation des rôles¹⁴ ».

Pour terminer, une fois n'est pas coutume, je laisserai la parole à un scientifique qui a réalisé que « le féminisme aura un effet profond sur l'évolution future... car le patriarcat est un système dont les doctrines sont si universellement acceptées qu'on les confond avec les lois de la nature¹⁵ ».

¹ Il se trouve plusieurs groupes de divers horizons impliqués dans l'organisation de la MMF. On en dénombre aujourd'hui 6000 répartis dans 164 pays, dont 77 qui possèdent des mécanismes de coordination au niveau national. On peut y relever des ONG locales, des comités de femmes mixtes, des organismes de solidarité internationale, des organismes syndicaux, des groupes religieux ainsi que des coalitions.

² La Marche mondiale des femmes. Organisation de la marche sur le plan international, [en ligne]. <http://www.marchemondiale.org/fr/organism.html>

³ Marche mondiale des femmes. Cahiers des revendications mondiales, [en ligne]. <http://www.marchemondiale.org/fr/cahier/index.html>

⁴ La Marche mondiale des femmes. La Charte mondiale des femmes pour l'humanité, [en ligne]. <http://www.marchemondiale.org/fr/charte3.html>

⁵ La philosophe Simone de Beauvoir avait déjà conceptualisé dans le «Deuxième sexe» l'oppression existentielle qui faisait de la femme cet être «inessentiel en face de l'essentiel» (Beauvoir, tome 1, 1949, p. 15). Je ne résiste pas au plaisir de partager ici la pensée de cette féministe lucide : «ce qui définit d'une manière singulière la situation de la femme, c'est que, étant comme tout être humain, une liberté autonome, elle se découvre et se choisit dans un monde où les hommes lui imposent de s'assumer comme l'Autre : on prétend la figer en objet et la vouer à l'immanence puisque sa transcendance sera perpétuellement transcendée par une autre conscience essentielle et souveraine» Simone de Beauvoir, 1949, *Le deuxième sexe*, 1. Les faits et les Mythes. Paris, Gallimard, p.31.

⁶ Dans le cadre d'un travail de recherche avec deux autres étudiantes (Asmâa Hafdi et Amélie L. Cabana) du cours Femmes et développement, session d'automne 2005 à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) dont Annie Vézina était la chargée de cours.

⁷ Les mesures proposées sont globales: l'élimination des zones franches, de la dette des pays pauvres, des accords de libre échange, de la spéculation financière, des programmes d'ajustements structurels et des paradis fiscaux. Inversement, il faudrait la mise en place de la taxe Tobin ainsi que l'instauration d'un plan d'éradication de la pauvreté avec un volet femme pour chaque État.

⁸ Entretien avec Diane Matte, Secrétariat international de la Marche mondiale des femmes, Montréal, 25.11.2005

⁹ Ces droits sont inscrits dans la Déclaration universelle des droits humains, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels et la Convention internationale sur l'élimination de toute forme de discrimination à l'égard des femmes.

¹⁰ J'emprunte les concepts de conscientivité ou de conscience claire et de solidarité consciente au sociologue Jean-Guy Lacroix. Voir notamment Lacroix, Jean-Guy. 1998: «Sociologie et transition millénariste : entre l'irraison totalitaire du capitalisme et la possibilité-nécessité de la "conscientivité"», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 79-146.

¹¹ Entretien avec Diane Matte, Secrétariat international de la Marche mondiale des femmes, Montréal, 25.11.2005

¹² Les notions de performativité et de performance doivent être distinguées selon la conception du genre élaboré par la philosophe Judith Butler. Voir notamment à ce sujet l'entretien de l'auteure dans *Humain, inhumain: le travail critique des normes: entretiens*. Paris : Éd. Amsterdam, 2005

¹³ Par sa terminologie majeure d'acteurs sociaux réfractaire à la féminisation de certains termes, la sociologie laisse-t-elle le paraître aux actrices de cinéma, alors que les acteurs le sont au social comme à l'écran? En tant qu'étudiante en sciences sociales, je revendique le statut d'actrice de la société à laquelle j'appartiens.

¹⁴ J'ai modifié ce passage emprunté à Rébecca Beauvais en remplaçant le terme «élues» par militantes. Beauvais, Rébecca (1999). La représentation politique des femmes québécoises, *FéminÉtudes*, vol. 4, n° 1

¹⁵ Citation du physicien Fritjof Capra dans Steinem, Gloria, 1992, *Une révolution intérieure : essai sur l'amour-propre et la confiance en soi*. InterEditions, p. 180.

Bibliographie

CONNELLY, Patricia et al. (1995). «Restructured Worlds/Restructured Debates: Globalization», *Development and Gender. Canadian Journal of Development Studies* : pp.17-38.

D'AOUST, Anne-Marie. (2006). «Les approches féministes». Dans A. Macleod et Dan O'Meara (dirs.), *Contestations et résistances : la théorie des relations internationales depuis la fin de la guerre froide*, Montréal, éd. Athéna.

DELPHY, Christine (1991). «Penser le genre, quels problèmes?» dans Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, p. 89-102.

DESCARRIES, Francine (1998). «Le projet féministe à l'aube du 21^e siècle : un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens» *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 179-210.

LACROIX, Jean-Guy. 2000. «L'objectif de la formation à l'heure de la convergence et de la conscientivité», in E. Richez (dir.), *Industries éducatives : situation, approches et perspectives*, Lille, SEGES. pp. 105-114.

Féminisme et altermondialisme : quelle intégration ?

par Sophie le Blanc

Étudiante au baccalauréat en science politique, concentration en relations internationales et études féministes, UQAM

La mondialisation est un phénomène qui crée des gagnant(e)s mais également des perdant(e)s. Le mouvement altermondialiste s'est construit autour de protestations concernant les effets négatifs de la mondialisation sur les individus. Les altermondialistes, le plus souvent issus d'organisations non gouvernementales (ONG) ou de groupes locaux, plaident pour une autre mondialisation. Étant donné que les femmes sont particulièrement touchées par la mondialisation, certains groupes féministes s'intéressent spécifiquement aux impacts de la mondialisation sur elles. Comment le mouvement altermondialiste intègre-t-il les perspectives féministes en son sein ? Quels sont les obstacles à cette intégration ?

Notre article débutera par un bref retour sur le mouvement altermondialiste. Nous tenterons ensuite d'étudier l'intégration des perspectives féministes au mouvement et enfin, nous nous intéresserons aux obstacles qui existent à cette intégration.

Convergences et dissonances entre l'altermondialisme et le féminisme

L'altermondialisme

Sommier situe le début de la reconnaissance publique du mouvement altermondialiste lors du « cycle du Millénaire » organisé par l'Organisation mondiale du commerce (OMC) à Seattle du 30 novembre au 3 décembre 1999 (Sommier, 2003 : 114). Les manifestants et signataires de la « Déclaration des membres de la société civile internationale » parvinrent, grâce à leur mobilisation, à faire échouer les négociations. Depuis, de plus en plus de manifestants se réunissent lors des rencontres internationales. D'ailleurs, les luttes féministes se seraient réveillées au niveau international en suivant les autres mouvements de contestation sociaux (Sommier, 2003 : 120).

Le mouvement altermondialiste s'est développé en « cherchant à entrer en contact avec les luttes populaires menées en Asie, en Amérique latine et en Afrique » (Masson, 2003 :

107). Les altermondialistes se réjouissent de la diversité du développement du mouvement en « un kaléidoscope d'expériences, de parcours et d'appartenances, qui entre en jeu en pariant sur la valeur de sa diversité, sur l'importance de la confrontation, de la possibilité de conjuguer l'agir local avec la perspective planétaire » (Stara, citée par Masson, 2003 : 108).

Bien que le mouvement altermondialiste ne soit pas un tout unifié et global, d'une façon générale, les altermondialistes sont souvent considérés comme ayant des revendications de la gauche. D'ailleurs, les trois objectifs que s'est donné Attac, un groupe altermondialiste, sont : « informer, critiquer la mondialisation néo-libérale et contribuer à l'établissement d'une autre société » (Attac, 2003 : 12). Le féminisme lui aussi est un mouvement diffus regroupant des femmes et des hommes de tendances différentes. Cependant, il dépasse les divisions politiques puisque les féministes peuvent se revendiquer aussi bien de la gauche que de la droite.

L'interprétation de la mondialisation

L'altermondialisme, nous l'avons vu, critique une certaine forme de mondialisation. En effet, la mondialisation est avant tout un projet politique. « Governments around the world continue to advance the neo-liberal project which serves to *create* the conditions which are then described as inevitable » (Broadhead, 2002 : 180, souligné dans le texte). Cela signifie donc qu'une autre mondialisation est possible.

D'ailleurs, un point important de divergence entre le féminisme et l'altermondialisme est l'interprétation fondamentalement économique de la mondialisation par le mouvement altermondialiste dont les revendications se concentrent principalement sur une égalité économique entre individus (Lamoureux, 2004 : 181). Ce sont les impacts négatifs de la mondialisation qui sont mis en évidence. Bien que le féminisme se penche sur les impacts négatifs de la mondialisation et ce, spécifiquement sur les femmes, les féministes s'interrogent avant tout sur les

rapports sociaux au sein de la société. Pour elles, la mondialisation contribue surtout à accentuer les inégalités hommes/femmes. La perspective féministe est donc plus sociologique que le mouvement altermondialiste.

Pour Diane Lamoureux, « le combat féministe contre la mondialisation (néo)libérale est d'abord et avant tout un combat pour la dignité humaine » (Lamoureux, 2004 : 189). En dénonçant les impacts négatifs de la mondialisation sur les individus, le mouvement altermondialiste cherche, d'une certaine manière, à promouvoir le respect de la dignité humaine. C'est ce concept de dignité humaine qui pourrait rassembler les deux mouvements. Encore faut-il dépasser les barrières de sexe, d'ethnicité et de classe.

Les deux mouvements ne sont pas si différents l'un de l'autre. Cependant, nous pouvons nous demander si les perspectives féministes sont intégrées dans le mouvement altermondialiste.

Le féminisme au sein de l'altermondialisme

L'intégration des perspectives féministes dans le mouvement altermondialiste

Les questions féministes ont été traitées séparément des autres dans plusieurs forums sociaux mondiaux. Ce fut le cas lors des forums en 2003 à Porto Alegre et à Paris (Lamoureux, 2004 : 179). Ces journées spécifiquement dédiées aux femmes, bien qu'elles aient des impacts positifs évidents tels que le partage des expériences des différents groupes de femmes au niveau mondial, sont également le

prétexte pour marginaliser ces questions dans le reste du forum. Ce que Diane Lamoureux souligne dans son article, c'est la victimisation des femmes et le manque de prise en considération de leur rôle actif dans les réponses à la mondialisation (Lamoureux, 2004 : 180). Or, nous verrons par la suite que les femmes sont certes des victimes de la mondialisation, mais surtout qu'elles s'organisent pour y répondre.

Attac l'avoue lui-même, « les effets différenciés [de la mondialisation] sur les hommes et les femmes sont rarement mis en avant et dénoncés : cette dimension est tout simplement oubliée quand elle n'est pas tout bonnement niée » (Attac, 2003 : 9). C'est donc l'acceptation d'une différence genrée des conséquences de la mondialisation qui doit être intégrée dans les analyses de la mondialisation. Masson arrive au même constat : « les mouvements antimondialisation maintiennent [...] une résistance à lier de manière structurelle la classe, le genre et la race » (Masson, 2003 : 112).

L'attrait du féminisme

Au niveau local, le féminisme éprouve des difficultés à rassembler des femmes de divers horizons car celles-ci ne parviennent pas à s'identifier à un féminisme occidental. « There is little political space for women to identify themselves as feminists, due to the association of feminism variously with Westernization, secularism, liberalism, state socialism, and/or sexual/social license » (Marchand et Runyan, 2000 : 227). Le poids social des préjugés à l'égard du féminisme est important. Le problème vient également de ce que les actions locales sont des actions de survivance (Wichterich, 1999 : 215). Les femmes s'organisent avant tout

pour résoudre les problèmes qu'elles rencontrent dans le quotidien. Par exemple, elles vont lutter contre le peu de logements qui leur sont réservés dans les bidonvilles, ou encore, en Inde, les travailleuses du sexe vont s'organiser pour obtenir plus de droits.

Par ailleurs, le mouvement altermondialiste peut trouver un ennemi commun à toutes les tendances qui le composent. Pour Masson, cet ennemi est « le pouvoir croissant du capital transnational incarné par l'OMC » (Masson, 2003 : 109) et même la mondialisation néo-libérale d'une façon générale. Au contraire, il est plus délicat pour les femmes du monde entier de se retrouver autour de la lutte contre le patriarcat car celui-ci prend de multiples formes selon les pays et d'autant plus qu'il se lie à d'autres discriminations de classe ou de race.

Le combat des féministes doit être l'intégration de leurs propres perspectives dans les visions altermondialistes car les problèmes rencontrés par les femmes sont transcendants. Au vu des difficultés pour intégrer de façon effective les perspectives féministes, nous pouvons nous demander quels sont les obstacles internes au féminisme à cette intégration ?

Les obstacles à la formation d'un mouvement global féministe altermondialiste

Des féministes divisées

Il existe une polarisation des féministes. D'une part, les femmes s'organisent localement au sein d'ONG ou de groupes locaux qu'elles ont créés

elles-mêmes. Ce sont des femmes qui n'ont pas nécessairement une qualification autre que leur propre expérience en tant que premières victimes des phénomènes qu'elles combattent. D'autre part, d'autres femmes s'engagent au niveau international afin de lutter au sein des institutions internationales pour l'intégration des droits de la femme aux politiques internationales. Ce travail se réalise également au niveau national avec les États. Ces féministes sont donc entrées dans des phases de dialogue et de compromis avec les autorités, laissant leurs idéaux révolutionnaires de côté.

Cette attitude par rapport aux autorités provient également de la rupture entre les féministes du terrain et les administratrices des grandes ONG, celles qui rencontrent les dirigeants dans les institutions internationales. Au Nord, « à la longue, le travail à la base apparaît comme une forme inférieure de la politique, et le passage de l'agitation politique à l'institution politique est considéré comme une transition entre la périphérie et le centre du pouvoir » (Wichterich, 1999 : 225).

Conséquences de ces divisions

Une des conséquences de ce travail avec les autorités étatiques ou supranationales est la révision des objectifs à atteindre. « Lorsqu'il faut choisir entre l'adaptation et les stratégies d'opposition, le travail de lobbying impose que l'on se limite aux revendications réalistes » (Wichterich, 1999 : 229). Ce qui importe, ce n'est plus le changement total mais l'acceptation progressive des perspectives féministes au niveau international et national.

Pour les féministes les plus radicales, cet abandon des principes de remise en question des rapports de pouvoir et donc des institutions est inefficace pour la lutte des femmes (Masson, 2003 : 115) puisque les féministes ne participent alors qu'à la reproduction du système. Cette manière d'entreprendre et de concevoir l'action politique se heurte à celle du mouvement altermondialiste qui, en tant que regroupement plus ou moins homogène de contestations de la mondialisation néo-libérale et des institutions qui la représentent, refuse l'institutionnalisation de ses luttes et y préfère des actions plus « concrètes ». Ce que revendiquent les altermondialistes, c'est une nouvelle mondialisation qui ne soit pas néo-libérale. Il ne faut donc pas travailler avec les institutions mais les réformer voire les faire disparaître.

Cette rupture entre un mouvement féministe qui a gardé toute sa radicalité et son goût de la confrontation et un mouvement institutionnalisé qui se veut plus efficace est indiscutablement un obstacle à la formation d'un mouvement global qui pourrait être intégré au sein de la mouvance altermondialiste. De plus, l'existence de ces lobbyistes crée une hiérarchisation entre les féministes professionnelles et celles de la base. Ces lobbyistes sont particulièrement des universitaires ou des professionnelles d'ONG qui luttent pour une réforme du système et non pour son abolition (Masson, 2003 : 113). Cette distance entre des personnes instruites, professionnelles dans leurs luttes constitue certainement un obstacle à l'identification des femmes du Sud à un quelconque mouvement global féministe altermondialiste.

Finalement, les mouvements altermondialistes ont encore beaucoup d'efforts à fournir pour intégrer, à part entière, les perspectives féministes à leurs analyses. Cela ne provient pas d'une passivité des femmes devant la mondialisation. Au contraire, elles sont actives aux niveaux local et international. Néanmoins, ces deux types spécifiques de mobilisation ne favorisent pas l'intégration des perspectives féministes au sein du mouvement altermondialiste. D'une part, l'action internationale des femmes est beaucoup trop institutionnalisée pour être acceptée par les altermondialistes et d'autre part, les femmes au niveau local ne développent pas un discours féministe pour les raisons que nous avons vues. Que doit-on penser de l'institutionnalisation du mouvement féministe ?

Bibliographie :

- ATTAC. *Quand les femmes se heurtent à la mondialisation*, Paris : Mille et une nuits, 2003, 188 p.
- BROADHEAD, Lee-Anne. « The Gender Dimension to the Search for Global Justice », *Canadian Woman Studies*, vol. 21/22, n°. 4/1, 2002, pp. 179-182.
- LAMOUREUX, Diane. « Le féminisme et l'altermondialisation », *Recherches féministes*, 2004, vol. 17, n° 2, pp. 171-194.
- MARCHAND, Marianne H. et Anne Sisson Runyan. *Gender and Global Restructuring*, New York : Routledge, 2000, 260 p.
- MASSON, Sabine. « Féminisme et mouvement antimondialisation », *Nouvelles questions féministes*, 2003, vol. 22, n° 3, pp. 102-121.
- SOMMIER, Isabelle. *Le renouveau des mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, 2ème édition augmentée, Paris, Flammarion, 2003, 336 p.
- WICHTERICH, Christa. *La femme mondialisée*, France : Actes Sud, 1999, 262 p.

Liens à tisser ; Articulation du féminisme dans le mouvement zapatiste

par Anahi Morales

Candidate à la maîtrise en science politique, concentration analyse et théories politiques et en études féministes

Formulation d'un féminisme pour les femmes autochtones

Ficelé entre des divergences féministes au niveau théorique, le féminisme mis de l'avant par celles qui se mobilisent actuellement dans le sud du Mexique en est un bien particulier. Ce féminisme s'articule en considérant à la fois le sexe, l'ethnicité et la classe, définissant ainsi différemment la position occupée par les femmes dans des contextes distincts, contrairement à l'idée d'universalité que soutient le féminisme radical occidental (Olivera : 1997 ; Brenner : 2004). Aída Hernández Castillo Salgado soutient qu'une analyse poussée des luttes des femmes autochtones au Mexique permet d'y voir un nouveau type de féminisme autochtone :

Le contexte économique et culturel dans lequel les femmes autochtones ont construit leurs identités de genre, marque les formes spécifiques que prennent leurs luttes, leurs conceptions sur la 'dignité de la femme' et leurs manières de poser leurs alliances politiques. Les identités ethniques, de classe et de genre ont déterminé les stratégies de lutte de ces femmes, qui ont opté pour s'incorporer dans des luttes plus globales de leurs peuples, et à la fois, ont créé des espaces spécifiques de réflexion sur leurs expériences d'exclusion comme femmes et comme autochtones. (Traduction libre, Aída Hernández Castillo Salgado, 2002 : 1).

Analyser l'articulation du féminisme dans le contexte du mouvement zapatiste me semble particulièrement intéressant, car celui-ci a fortement marqué le contexte social et politique des femmes autochtones au Chiapas. Notamment parce que le discours zapatiste a appuyé et a intégré des demandes féministes. Toutefois, ce sont les femmes autochtones qui se sont organisées et se sont battues pour s'approprier des espaces de parole et d'organisation et sont, de plus en plus, autonomes au sein du mouvement dans l'articulation de leurs demandes. Notamment par la

mise en place de deux lois pour les femmes zapatistes et aussi par les diverses revendications qu'elles ont amenées et les diverses rencontres qu'elles ont organisées.

Les femmes dans le mouvement zapatiste : un bref aperçu

Le mouvement zapatiste naît en réponse aux changements législatifs menés par le gouvernement mexicain, notamment les changements constitutionnels sur la propriété collective de la terre, qui affectent grandement les paysans du Chiapas et plus particulièrement les autochtones. Il se caractérise surtout par des revendications mais est marqué de manière importante par le soulèvement armé de 1994¹. Soulèvement qui fait rapidement place à une large mobilisation de la société civile. Le discours qui en émerge réclame tout d'abord un changement démocratique au sein de la société mexicaine. Il donne une place centrale aux revendications d'autonomie des autochtones et appelle à une mobilisation nationale (voire internationale) contre le néolibéralisme. La place accordée à la réalité des femmes et à leurs demandes particulières est présente dès le début, et ce, tant dans le discours que dans la réalité zapatiste. Au niveau du discours, l'oppression des femmes est clairement identifiée et les revendications visant des changements structuraux du système patriarcal sont présentes dans le discours. Au niveau de l'organisation, les femmes y sont très présentes, on les retrouve de plus en plus dans la *commandancia* de l'armée et aussi dans la milice. De plus, elles s'impliquent dans leurs communautés respectives qui assurent un appui au mouvement.

Dès les débuts du soulèvement zapatiste dans le sud du Mexique, des demandes féministes étaient intégrées au discours. Deux lois ont particulièrement introduit ces revendications au sein du mouvement zapatiste soit, la

Loi révolutionnaire des femmes et la *Proposition d'extension de la Loi révolutionnaire des femmes zapatistes*. La première est rendue publique par l'organe central du mouvement zapatiste lors du soulèvement armé de 1994. Les demandes de celle-ci étaient destinées aux femmes en général et surtout aux travailleuses, sans référence spécifique aux femmes autochtones. La proposition d'extension, quant à elle, résulte d'une assemblée préparatoire des activités pour la Journée Internationale des Femmes de mars 1996. Les revendications en résultant proviennent alors des femmes qui appuient le mouvement par leur appartenance aux communautés zapatistes et non plus des femmes impliquées dans le plus haut niveau hiérarchique du mouvement zapatiste. Cette proposition est ainsi passée par un débat public et les revendications qui en ressortent visent des enjeux qui concernent directement les femmes autochtones.

La première loi traduit les revendications sous forme d'exigences, sans toutefois identifier la source des inégalités. L'occultation de la triple oppression, *femmes autochtones pauvres*, que vivent ces femmes limite la possibilité de représentation des besoins immédiats et concrets de celles-ci. Pour sa part, la proposition d'extension identifie plus précisément les sources de discrimination et les actions et moyens envisagés, s'adressant directement aux femmes des communautés. Cette proposition marque donc un changement important où « le ton plus direct et revendicateur contraste avec le discours officiel zapatiste qui, même lorsqu'il décrit les mauvais traitements que subissent les femmes aux mains des hommes de leur

famille et leurs communautés, évite d'en responsabiliser les hommes » (Sautier, 2001 : 79). L'exploitation des femmes devient alors clairement identifiée par la référence à la triple oppression/exploitation des *mujeres indígenas pobres* (femmes autochtones pauvres). De plus, la récurrence des références



Bruno Morales Hudon

aux droits et à la dignité s'accroît significativement à partir de cette année, concordant avec une prise en compte de la nécessité d'une plus grande égalité ainsi que de la multiplication des droits spécifiques des femmes.

Il est toutefois important de noter que, bien que cette proposition marque une radicalisation de l'analyse des oppressions vécues, le recours au *nous* soulève l'identité collective qui rassemble les femmes et les hommes zapatistes, ce qui n'est pas sans influencer la perception des oppressions en termes collectifs.

La construction des demandes et revendications des femmes autochtones converge autour des quatre points centraux que sont l'exploitation, la conceptualisation de la triple oppression, les droits et la lutte organisée au sein du mouvement zapatiste. Toutefois, ces demandes reformulées dans la proposition d'extension de la première loi ne sont jamais adoptées officielle-

ment par l'organe central, ce qui nous amène à croire que ce virage plus radical se heurte à des résistances au sein même du mouvement zapatiste.

Inés Castro, allant dans cette même direction, soutient que les femmes autochtones ont une conception bien particulière de la citoyenneté, entendue comme la reconnaissance des droits politiques et de la pratique politique (Inés Castro Apreza, 1997 : 3). Toutefois, cette dernière soutient que dans la formulation politique de la citoyenneté, les femmes autochtones ont mis de l'avant le féminisme comme élément essentiel. À cet effet, les deux lois zapatistes sur les droits des femmes sont explicites.

Néanmoins, comme le soulève Inés Castro, on ne peut assumer l'effet réellement permanent de ces lois étant donné qu'elles sont soutenues et mises de l'avant par les femmes directement liées à l'organe central du mouvement zapatiste. Ce qui pose comme nécessaire une réflexion sur le virage que prend le mouvement et son articulation avec les différentes demandes des groupes sociaux.

Articulation de nouvelles demandes féministes

Allant plus loin que ces deux lois, la mobilisation des femmes autochtones prend une ampleur considérable. Le conflit au Chiapas, et plus particulièrement les luttes politiques menées par les zapatistes, ont radicalement influencé les luttes des femmes autochtones. Notamment, la grande participation de celles-ci dans le mouvement

armé, tant dans l'organisation centrale que dans l'appui au mouvement dans leurs communautés (bases d'appui), a amené une redéfinition des demandes. Provenant au départ des femmes directement impliquées dans le mouvement armé, ces demandes ont été reprises par les femmes autochtones en général. Elles sont, dès lors, portées et véhiculées par les femmes qui luttent, s'organisant activement autour de leurs demandes spécifiques.

Les nouvelles revendications 'féministes' font surface lors des congrès, forums et colloques qui ont eu lieu depuis 1994². Ces demandes questionnent tant les perspectives essentialistes du mouvement autochtone (le caractérisant comme harmonieux et homogène) que les discours généralisateurs du féminisme qui se concentrent sur le droit à l'égalité sans considérer la manière dont la classe et l'ethnicité marquent les identités des femmes autochtones. Comme le soutient Inés Castro, ces femmes ont questionné la dichotomie entre tradition et modernité reproduite par le mouvement indigéniste officiel, selon lequel il y aurait uniquement deux options : rester dans la tradition ou changer à travers la modernité. Dichotomie qui divise, d'une certaine manière, le mouvement autochtone indépendant.

Notre incompréhension de l'approche du féminisme autochtone est ici présentée comme étant un nouveau défi à relever pour les féministes. Il serait, à cet effet, nécessaire de formuler une reconstruction historique de ce mouvement afin d'analyser, dans une perspective critique, les stratégies du féminisme urbain pour permettre une articulation avec les demandes des femmes autochtones. Car les femmes

métisses ont laissé de côté les problèmes quotidiens, mettant l'emphasis uniquement sur des demandes visant la démilitarisation et les critiques du néolibéralisme. Toutefois, un retour aux expériences qui marquent le quotidien des femmes autochtones est nécessaire afin de comprendre la construction de leur identité de genre qui est distincte de celle des femmes provenant des milieux urbains. Et ce, dans un souci de mieux comprendre les demandes et luttes spécifiques au mouvement des femmes autochtones, mais également d'accepter que les femmes autochtones revendiquent des espaces dans lesquels le *nous femmes* est autochtone et s'articule sur une distance face aux femmes métisses et blanches, tout comme les femmes nord-américaines revendiquent des espaces politiques à elles dans les organisations politiques.

Nous femmes, nous autochtones, nous zapatistes

Il devient alors incontournable de revenir à l'idée de Chandra Monhanty que la violence à l'égard des femmes doit être théorisée dans son contexte spécifique afin de mieux la comprendre et la combattre. À cet égard, je reprends Aída Hernández Castillo Salgado qui soutient que

si la reconnaissance des ressemblances entre les femmes nous permet de créer des alliances politiques, la reconnaissance des différences est un pré requis indispensable pour la construction d'un dialogue respectueux et pour la recherche de stratégies de lutte plus en accord avec les différentes réalités culturelles. Peut-être la construction de ce dialogue interculturel, respectueux et tolérant, entre femmes

autochtones et métisses, contribuera à la formation d'un nouveau féminisme indigène basé sur le respect de la différence et le refus des inégalités. (Traduction libre, Aída Hernández Castillo Salgado, 2002 : 6).

Dialogue qui pose comme centrale la question identitaire, mais qui accepte de voir dans la lutte des femmes zapatistes un besoin urgent de formuler des demandes s'adressant au vécu matériel. C'est peut-être l'articulation de ces deux perspectives, à la fois discursives et matérielles, que ce nouveau féminisme tente de poser.

La dynamique actuelle que tente d'amener le mouvement zapatiste, par la *Otra Campaña*, risque également de voir émerger une reformulation des revendications féministes dans leur articulation à ce mouvement national. La *Otra campaña* est une mobilisation massive des groupes locaux et régionaux ayant pour but de créer de nouvelles formes d'investissement de l'espace politique. Elle part du principe d'autodétermination afin de créer des noyaux d'organisations autonomes dans chaque région à travers le Mexique. Cette initiative se définit principalement par la lutte politique pacifique guidée par un modèle d'organisation mettant de l'avant une démocratie participative et directe. Elle se définit comme un mouvement de gauche et anticapitaliste, suivant des idéaux collectifs de justice, de liberté et de démocratie. Une place importante est accordée aux revendications féministes et la lutte contre toutes les oppressions et discriminations de genre, de classe et d'ethnicité. Plus intéressant encore, les groupes et organisations de femmes occupent une place majeure dans cette mobilisation et mettent à l'avant-plan les enjeux posés par le féminisme.

¹ Voir à ce sujet le site officiel de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) : www.ezln.org.mx

² Pour n'en nommer que certaines, voici quelques rencontres illustrant l'organisation des femmes autochtones en lien avec les revendications du mouvement autochtone véhiculées par le mouvement zapatiste. On compte la Rencontre Nationale des Femmes de l'Assemblée Autochtone Plurielle pour l'Autonomie (Encuentro Nacional de Mujeres de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA)) de 1995, la table de concertation des femmes dans le Forum National Autochtone en 1996, et la Rencontre Nationale des Femmes Autochtones en 1997. Rencontres qui ont permis de faire reconnaître les demandes des femmes autochtones dans le mouvement zapatiste. (Jaidopulu Vrijea, 2000)

Bibliographie

APREZA CASTRO, Inés. «Mujeres zapatistas : en busca de ciudadanía», dans 'Género, poder, etnicidad', *Anales*, ISSN 1101-4148, N° 1, pp. 179-202, 1998.

BRENNER, Johanna. «El feminismo transnacional y la lucha por la justicia global», *Rebelion – Revista Viento Sur*, 2003. Consulté en février 2004, 9 pages, <http://www.rebelion.org/mujer/040213brenner.htm>.

HERNÁNDEZ CASTILLO SALGADO, Aída. «Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?», *RIMA (Red Informativa de Mujeres de Argentina)*, décembre 2002, disponible sur le site Internet, consulté en février 2006. URL: http://www.rimaweb.com.ar/feminismos/revision_indigena.html.

OLIVERA, Mercedes. «Pratique féministe dans le mouvement zapatiste de libération nationale», *Nouvelles questions féministes*, 1997, pp. 63-78.

SAUMIER, Geneviève. «Les lois révolutionnaires des femmes au sein du zapatisme», *Recherches Amérindiennes au Québec, Enfants du Jaguar et du Colibri – Les autochtones contemporains de Mésomérique*, vol.XXXI, N°1, 2001, pp. 71-82 (Récits).

VRIJEA, María Jaidopulu. «Las mujeres indígenas como sujetos políticos», *Revista Chiapas – Chiapas 9*, México : ERA-IIEC, 2000, disponible sur le site Internet, consulté en février 2006 : <http://www.ezln.org/revista-chiapas/No9/ch9jaidopulu.html>.

Argentine : La lutte féminine dans les quartiers les plus pauvres du pays

par Caroline Locavino

Affaibli en raison des multiples crises politiques, économiques et sociales, le combat féminin renaît aujourd'hui auprès des communautés de base, où les femmes sont les protagonistes de la lutte sociale.

L'instabilité économique, politique et sociale des trente dernières années a affaibli le mouvement féministe argentin. En fait, la dernière dictature (1976-1983), la transition vers la démocratie et la mise en application de plusieurs politiques néolibérales ont empêché le développement d'un mouvement féministe.

Cependant, bien que la défense des droits de la personne et la lutte contre la pauvreté ont dominé l'arène des revendications sociales des dernières années, les femmes argentines se sont impliquées, quant à elles, afin d'améliorer leur condition de vie, notamment en élaborant une loi de quotas¹ qui devait encourager la participation des femmes à la vie politique du pays (Marifran, 1988). De plus, certains chiffres nous montrent que depuis 1990, le pays est témoin d'une réémergence du mouvement féministe à travers différentes organisations. À titre d'exemple, notons qu'en 1999, des 169 organisations de femmes actives au pays, 82 % ont été fondées après 1979. De ce pourcentage, 57 % ont vu le jour entre 1990 et 1999 (Feijoo, 2002).

Mais quelle forme prend ce nouveau féminisme ? L'appauvrissement généralisé de la population au cours de la dernière décennie du siècle a poussé plusieurs féministes à lutter pour la survie de leurs familles.

S'organisant d'abord entre voisines et ensuite entre quartiers, elles ont développé un système de survie. Avec l'aide des hommes au chômage, ce système s'est transformé en une lutte tant sur le plan quotidien que sur le plan politique. Ainsi, c'est à partir des organisations de quartier que les femmes vont s'approprier l'espace public afin de lutter pour l'amélioration de la condition de toutes les femmes.

Militer au féminin pour survivre

La fin du régime militaire en 1983 a permis la résurrection d'une société civile affaiblie par l'État terroriste que la junte militaire avait instauré en 1976. Enlèvements, intimidation, usage de la force excessive et censure totale de la presse n'étaient que quelques-unes des méthodes appliquées par la junte pour faire taire tous ceux qui s'opposaient au régime (Suriano, 2005). La tâche de se remettre des séquelles causées par le gouvernement autoritaire sera difficile et le premier pas vers le rétablissement sera la consolidation de la démocratie, dont le leitmotiv est la défense des droits de la personne.

Les femmes vont participer activement au processus de transition et à la restauration de la démocratie. Elles s'impliquent à plusieurs niveaux, autant dans les organisations non gouvernementales qu'auprès des partis politiques. Cependant, le résultat des élections législatives de 1985 prouve que leur participation politique à l'intérieur de l'appareil gouvernemental fait défaut. En fait, seulement 4,3 % des représentants siégeant dans la chambre sont des femmes (Jaquette, 1989). Conséquemment, ces dernières apprennent qu'un système politique démocratique ne garantit pas l'élargissement de leur citoyenneté ni l'élimination des barrières sexuelles sur la scène publique.

Leur participation se fait surtout sentir auprès des organisations de base et, à partir de 1985, ce lieu de militance va se développer.

En fait, si sur le plan politique la démocratie semblait se consolider, sur le plan économique, le pays se dirigeait vers la crise économique la plus sévère qu'il n'ait jamais connue. L'appauvrissement de la société, caractérisé par la perte massive d'emplois, pousse les mères de famille à trouver des moyens alternatifs pour assurer la survie de leurs enfants. S'unir à l'intérieur de leur quartier et mettre en commun les ressources matérielles seront les stratégies adoptées par un nombre important de femmes (Svampa et

Pereyra, 2003). De cette manière, elles réussissent à mettre en place diverses activités communautaires reliées à la consommation quotidienne comme des garderies et des soupes populaires qui cherchent à garantir le bien-être des enfants.

Cependant, les ressources ne suffisent pas à répondre aux besoins des enfants, ce qui les amène à s'organiser pour mener une campagne de protestation contre le gouvernement. Celui-ci répond en mettant en place le « Plan Vida » (le plan vie). Mais le recours à l'aide alimentaire à travers ce plan est insatisfaisant. Ainsi, un nombre toujours croissant de femmes amorce la dernière décennie du 20^e siècle en militant pour l'élargissement de ce plan (Svampa et Pereyra, 2003).

Ce type de militance est intéressant, car les femmes se mobilisent en tant que mères cherchant à assurer les besoins de base de leurs enfants. Cette forme de militance surprenait autant les autres secteurs de la société civile que les membres du gouvernement. Vu le rôle très bien défini des femmes, et particulièrement des mères, leur manifestation a causé une vraie tempête au sein du gouvernement. À travers ses politiques publiques, ce dernier défend que la place de la femme adulte se trouve à la maison où elle s'occupe des enfants et du bon fonctionnement du foyer.

Conséquemment, le peuple argentin conçoit les femmes comme étant douces, sensibles, maternelles, passives et garantes de l'ordre moral de la société (Marifran, 1988).

Bien qu'elles ne contestent pas le rôle que la société leur a confié, le gouvernement éprouve un certain malaise à voir des mères protester sur la place publique. En fait, ces mères et celles de l'organisation Mères de la Place de Mai² représentent l'émergence d'un nouvel acteur dans le milieu de

l'organisation civile. Elles réclament les droits qui leur correspondent en tant que mères, notamment celui de subvenir aux besoins et à garantir le bien-être de leurs enfants. Puisque les mères contestent rarement leur condition de façon publique en Argentine, leur arrivée sur la scène de l'organisation civile a été bouleversante. En fait, depuis la moitié des années 1980, une redéfinition des rôles sociaux s'est enclenchée pour ensuite s'accroître pendant les années 1990 avec l'arrivée du mouvement piquetero.

Le mouvement des Piqueteros

La crise économique qui sévit en Argentine, au lendemain du retour de la démocratie, a eu des répercussions sur toutes les couches de la société sans aucune discrimination liée au sexe, à la religion ou à l'ethnie. Si les femmes manquaient de ressources économiques, c'est que leurs maris se faisaient congédier. Avec l'arrivée du président Menem en 1989, un vent de néolibéralisme influencera les politiques gouvernementales de telle sorte que les privatisations des compagnies étrangères finiront par appauvrir une grande partie de la classe moyenne du pays. Le taux de chômage augmente, l'écart entre les riches et les pauvres s'élargit et, encore une fois, les femmes sont appelées à trouver des alternatives pour survivre à la crise.

Quant aux hommes subitement congédiés, ils ont entrepris des actions afin de faire connaître leurs frustrations. Des activités comme le blocage des autoroutes, des piquets devant les usines et autres formes de protestations accompagnaient désormais les politiques néolibérales du président. Comme la lutte des chômeurs pour retrouver leurs emplois se mariait bien à celle des mères pour l'accès à la nourriture, les deux groupes unirent leurs forces et fondèrent l'organisation

des piqueteros. Ses membres luttent pour un monde différent, plus juste et équitable, tout en menant un mode de vie qui leur permet d'affirmer que la démocratie participative ne constitue pas une utopie inaccessible.

Les actions de l'organisation tournent autour de deux grands axes. D'une part, la protestation active qui se concrétise par les nombreux barrages routiers et, d'autre part, par l'organisation, dans chaque quartier où elle se trouve, d'une microsociété où les écoles, les cliniques de santé, les commerces et les garderies ne sont pas dirigés ni par l'État ni par l'entreprise privée, mais par les membres de la communauté. Dans ces quartiers, l'organe exécutif et décisionnel de la localité a été remplacé par un comité qui organise des assemblées populaires. Toutes les préoccupations municipales et d'affaires publiques sont discutées lors de ces assemblées. Afin d'assurer que l'esprit de la démocratie participative règne, un protocole de déroulement d'assemblée stipule que chaque membre a droit à un vote. Ainsi, à la fin de chaque assemblée, un vote a lieu afin de trancher une décision (Jozami, 2003).

Les femmes piqueteras sont très impliquées au sein du mouvement. En ce qui a trait à l'axe relatif à la lutte et la revendication actives, elles se trouvent sur les lignes de front.

Que ce soit au cœur des manifestations et barrages routiers, auprès du comité organisateur, dans le comité de sécurité ou dans le comité de premiers soins, les femmes sont présentes et nombreuses. De plus, en ce qui concerne le deuxième axe, soit l'organisation des quartiers, elles sont présentes dans la plupart des comités, comme celui de la santé, celui de l'éducation et celui de surveillance (Svampa et Pereyra, 2003).

Par ailleurs, l'implication des piqueteras au sein du mouvement dépasse l'espace organisationnel. En fait, dans certains quartiers piqueteros, les femmes ont formé un comité où elles peuvent échanger des idées et discuter sur des thèmes à caractère féminin. Elles décident au début de chaque rencontre les thèmes qui seront discutés. Parmi les thèmes les plus abordés se trouvent la violence conjugale, l'avortement et la place qu'elles prennent lors des assemblées. Cependant, discuter et échanger des idées ne sont pas les seules activités de ces comités. Depuis leur création, ceux-ci ont réussi à implanter des cliniques de santé féminine, à organiser des activités de sensibilisation sur divers sujets et à fournir de l'aide juridique et psychologique³.

Loin d'être des comités de lutte féministe, ils se veulent un espace où les femmes peuvent se diriger en cas de besoin. À partir de ces comités, les femmes transforment leur lutte pour la survie en un combat féminin qui vise à changer le statut de toutes les femmes que ce soit sur les plans physique, moral ou juridique. Dans un pays comme l'Argentine où l'État a réduit au minimum le financement des programmes sociaux, le développement de ces comités est d'une importance capitale, car ils essaient de combler le vide laissé par l'absence étatique.

Une lutte féminine nationale

Le type de militance que les femmes argentines pratiquent depuis le milieu des années 1980 apporte des résultats plus profonds que l'accessibilité à la nourriture. Grâce aux liens qui se sont formés entre les différents quartiers autant à l'échelle locale que nationale, les femmes ont développé des relations avec d'autres piqueteras. Le développement d'un espace de discussion et de débat transnational unique dans le pays est le résultat direct de ces initiatives sociales locales.

Les piqueteras célèbrent ces relations lors d'une rencontre annuelle où, avec d'autres groupes de femmes non reliés aux piqueteros, elles se réunissent dans une ville choisie préalablement. S'il y a vingt ans, alors que la première rencontre avait lieu, 1 000 femmes s'étaient présentées, en 2005, 30 000 femmes y ont participé. Pendant cette rencontre, qui prend les allures d'un forum social national exclusivement féminin, les femmes renforcent les liens solidaires tissés au courant de l'année. Le message qu'elles envoient résonne aux quatre coins du pays.

Pour conclure, bien que les piqueteras ne définissent pas leur lutte comme étant féministe, leurs actions sont l'expression des idées avancées par le féminisme argentin : elles s'approprient l'espace public, s'organisent, militent pour l'amélioration de leur situation et exigent d'être écoutées et respectées (Marifran, 1988). En fait, ce type de militance, dont le germe était la survie, est devenu aujourd'hui un mouvement féminin voué à améliorer la condition de la femme. Prenant comme point de départ le rôle qu'elles sont appelées à jouer au sein de la société argentine, elles le modifient en montrant l'exemple aux générations futures. Les jeunes filles sauront le suivre, modifiant ainsi la mentalité des futurs adultes.

Pour un pays comme l'Argentine, cela représente un pas énorme dans la lutte pour l'égalité entre les sexes, car c'est un changement de mentalité qui est déclenché. Ce type de changement est le plus difficile à faire et les piqueteras y sont à l'origine, d'où l'importance d'accorder de la visibilité à leur cause. Suivre de près le déroulement des événements contribuera à éviter que cette transformation passe inaperçue aux yeux des pays du Nord.

¹ Implantée en 1991, la loi des quotas vise à promouvoir la participation des femmes

dans la politique au niveau de la chambre de représentants. Elle prévoit qu'un minimum de 30 % de tous les candidats dans les listes électorales de tous les partis soient des femmes et que ces femmes soient placées dans des positions où elles sont susceptibles de l'emporter et non dans des places dites « décoratives » (Jones, 1996).

² Ce mouvement est composé par des mères qui cherchaient à connaître les circonstances entourant les disparitions forcées des jeunes hommes et jeunes femmes pendant la période qui va de 1976 à 1983.

³ L'implication des femmes dans le mouvement des piqueteros. Conférence dans le cadre du Forum Social Mondial de Porto Alegre, janvier 2005.

Bibliographie

- SURIANO, Juan (dir.) (2005). *Nueva historia Argentina : vol XX, Dictadura y democracia (1976-2001)*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- DANGL, Benjamin (2005). « Occupy, Resist, Produce. Worker Cooperatives in Buenos Aires ».
- SVAMPA, Maristella et Sebastian Pereyra (2003). *Entre la ruta y el barrio : La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- JOZAMI, Angel (2003). *Argentina : La destrucción de una nación*. Editorial Mandadori. Buenos Aires.
- FEIJOO, Maria del Carmen (2002). « El Feminismo Contemporáneo en Argentina : Encuentro y Desencuentros en un Escenario Turbulento ». Dans Panchini, Aldo *Sociedad Civil, Esfera Pública y Democracia Argentina : Andes y Cono Sur : 177-209*. Ediciones Obras de Sociedad. Buenos Aires.
- JONES, Mark (1996). « Increasing Women's representation via Gender Quotas : The Argentina's Ley de Cupo », *Women and Politics*, vol. 16, n° 4 : 75-98.
- JAQUETTE, Jane (1989). *The women's movement in Latin America: Feminism and the transition to democracy*. Editorial Unwind Hyman. États-Unis.
- MARIFRAN, Carlson (1988). *Feminismo! The woman's Movement in Argentina: From its beginnings to Eva Peron*. Academy of Chicago Publishers. États-Unis.

Les femmes mayas du Guatemala : de la survie au politique

par Marie-Soleil Martineau

Étudiante à la maîtrise en relations internationales, coopération et développement, UQAM

La population du Guatemala a été grandement bouleversée par un conflit armé interne qui dura plus de trente ans (1960 à 1996). Au terme de celui-ci, les commissions de la vérité dénombraient 200 000 morts, dont 50 000 disparus ; plus d'un million de déplacés et quelques 440 villages complètement rasés (CEH, 1999). Plusieurs s'entendent d'ailleurs pour dire qu'il s'agit d'un génocide puisque 83 % des victimes du conflit sont des Autochtones mayas. Mentionnons que la mise en place par l'État d'une politique de terreur tire ses racines dans le racisme — 63 % de la population guatémaltèque étant composée d'Autochtones mayas — et dans son incapacité à faire face aux demandes sociales à travers des méthodes de consensus. Par ailleurs, malgré toutes les conséquences négatives qui découlent de cette période d'une brutalité extrême, nous croyons qu'il y a eut quelques répercussions positives, dont l'émergence d'un mouvement autochtone et surtout d'un mouvement de femmes. Précisons qu'avant ces événements, les femmes mayas n'ont jamais tenu de rôle public, que ce soit au niveau local ou national. Or, comment peut-on expliquer que leurs premières manifestations politiques aient eu lieu au moment où l'ensemble de la société — terrorisée par les régimes dictatoriaux de Lucas Garcia et de Rios Montt — n'osait plus prononcer un mot par crainte de s'ajouter à la longue liste des victimes ?

Tout porte à croire que c'est en cherchant à assurer leur survie et la reproduction de leur culture que certaines veuves ont joué un rôle politique, notamment à travers la réparation du tissu social et les exhumations, bien que ce n'était pas leur but. Paradoxalement, c'est en assurant leur rôle fondamental de mère et de gardienne de la culture que les femmes ont pu développer, au fil du temps, une conscience du genre et de l'ethnicité qui alimente les luttes d'aujourd'hui, surtout orientées vers la défense des droits humains. Les analyses dépeignent souvent ces rôles comme étant passifs ou de moindre importance, mais il n'en est rien dans le cas des femmes mayas qui ont dû déployer force, courage et originalité. Ainsi, certaines

théories féministes méritent d'être revisitées, puisque leurs concepts ne sont pas totalement adéquats pour analyser les mouvements de femmes en Amérique latine. Nous en ferons ici la démonstration autour de deux axes majeurs : l'impératif de célébrer le deuil et la lutte pour la survie.

Plusieurs auteures¹ s'étant penchées sur les mouvements de femmes en Amérique latine ont conclu que la participation des femmes se situait principalement dans les initiatives de la société civile ou des mouvements communautaires formulant des demandes *pratiques reliées à leur quotidien*. Or, deux remarques s'imposent. Premièrement, les femmes mayas ne se sont jamais senties interpellées par le système étatique ladino², une institution répressive au service d'une élite. D'autant plus que leur accès à un État hispanophone se trouvait grandement réduit parce que la majorité d'entre elles ne parlaient que leur langue vernaculaire. Avant le déferlement de la violence politique, les femmes mayas n'étaient aucunement représentées dans la composition de l'appareil d'État, ni même dans l'ordre du jour de celui-ci. Pour le gouvernement, les femmes mayas étaient invisibles³ et vice-versa ; il n'est donc pas pertinent d'évaluer la participation des femmes par rapport à leur présence (ou absence) au sein des institutions étatiques. Dans ce contexte, il importe plutôt de prendre en compte les activités effectuées au niveau social et communautaire, comme le rappelle Bourcier : « (...) les critiques et les luttes ne s'exercent pas nécessairement dans les arènes politiques traditionnelles. L'invisibilité paradoxale de ces actions provient du fait que la résistance aux pouvoirs se fait à un micro-niveau, hors des circuits classiques de la politique traditionnelle » (Bourcier, 2001 : 189). Il est donc primordial d'observer les femmes dans toutes les sphères de la société afin d'apercevoir leurs manifestations politiques qui, à première vue, peuvent apparaître invisibles. Deuxièmement, nous voulons insister sur la dichotomie entre les *demandes pratiques* par opposition aux *demandes stratégiques*⁴, qui elle aussi, mérite d'être remise en question. Selon nous, toute requête est politique surtout dans un sys-

tème politique comme celui du Guatemala — qui pratique le népotisme et le corporatisme —, où la majorité des demandes, qu'elles soient formulées par des hommes ou des femmes, sont liées d'une façon ou d'une autre à leur vie quotidienne. Par ailleurs, la frontière entre les buts pratiques et stratégiques reste floue : est-ce qu'exiger du gouvernement qu'il exhume les fosses communes clandestines correspond aux premiers ou aux derniers ? Il semble que les femmes soient motivées tant par des raisons pragmatiques que stratégiques. En refusant d'accepter les politiques de disparition ou de militarisation forcée, les femmes ont contesté la ligne de conduite adoptée par leur gouvernement, ce qui leur a permis d'acquérir une conscience de l'ethnicité et du genre. Enfin, cette séparation s'inscrit dans une vision universaliste cherchant à atteindre le « progrès » absolu, suggérant du même coup une hiérarchisation entre les intérêts pratiques et stratégiques en fonction du genre, selon laquelle les femmes voulant progresser doivent nécessairement passer des uns aux autres. Cela sous-entend aussi une division entre le privé et le public généralement associée aux femmes. Pourtant, les études de cas qui se restreignent à l'analyse de cet axe binaire *public/privé* sont toutes aussi insatisfaisantes lors de l'analyse de la participation politique des femmes mayas. Ce qui est personnel est aussi politique, sans égard au sexe/genrer ; du moins, c'est ce que nous constatons en nous penchant sur le deuil, un rituel dont la célébration est fondamentale chez les peuples mayas.

Rappelons tout d'abord qu'après que les communautés aient été mises à feu et à sang, les corps étaient brûlés ou dissimulés dans les fausses communes où personne n'avait le droit

de se recueillir, sous peine de mort. L'impossibilité de célébrer le deuil représente une atteinte au système de valeurs mayas et à la dignité des disparus dont les veuves se sentaient coupables. C'est d'ailleurs une des raisons qui les a poussées à descendre dans les rues de la Capitale pour réclamer ce droit fondamental au gouvernement de Cerezo. Lorsque les anthropologues leur ont demandé pourquoi elles s'étaient impliquées dans cette lutte, certaines femmes ont avoué être hantées par l'être cher décédé sans obtenir de sépulture ; alors

que pour d'autres, c'était le besoin de retrouver les disparus. Bien que nous considérions généralement le deuil comme un événement privé, il s'avère qu'en réalité, il est aussi public. Selon E. Durkheim, la célébration d'un décès revêt plusieurs fonctions dans les sociétés où la reproduction de la culture séculaire joue un rôle fondamental. D'abord, le deuil favorise le repos de l'âme du défunt et la guérison de ses proches. En respectant les rites funéraires, non seulement la famille du disparu évacue sa tristesse et sa colère, mais cela permet aussi à



Marie-Soleil Martineau

l'âme du mort *a priori* malveillante, de devenir bienfaisante. S'ils ne lui offrent pas une sépulture digne selon les rites, le défunt déshonoré hantera les êtres aimés au lieu de les protéger. Par ailleurs, le deuil sert aussi à rehausser la vitalité sociale. L'individu qui se sent fermement attaché à sa communauté est tenu de participer à ses rituels, tristes ou joyeux. Celui qui se désintéresse d'un événement important comme le deuil⁵ rompt les liens qui l'unissent à la collectivité et se retrouve en marge de celle-ci (Durkheim, 1991 : 666). Puisqu'il sert à raviver la culture, le deuil revêt un aspect politique dans le contexte guatémaltèque, où l'on tente d'effacer l'identité maya depuis la Conquête. Par ailleurs, N. Loraux (1990) soutient que l'expression de la souffrance qui accompagne le deuil est elle aussi politique. Ainsi, la cité se sent obligée de réglementer l'exaltation de la tristesse et de la colère parce que ces sentiments sont reliés à la mémoire et donc au savoir associé au pouvoir (Foucault, 1994). C'est ainsi que la célébration du deuil devient une forme de résistance dans les pays où le gouvernement tente de reformuler le contenu de la mémoire historique.

Conjointement au désir de l'oubli, on retrouve le désir d'amnistie : si la cité veut assurer le maintien du statu quo, elle doit effacer toutes traces d'infractions compromettantes. Que l'on observe le cas du Guatemala ou du Chili, où les hauts commandants militaires ont déclaré la loi d'amnistie, on constate qu'une partie importante de l'histoire a sombré dans l'oubli. Ce phénomène se répète dans plusieurs pays d'Amérique latine, où les gouvernements se sont appropriés la vérité en modifiant le contenu de la mémoire historique. Puisque célébrer le deuil c'est honorer le défunt, l'État qui veut punir les morts qu'il considère comme des traîtres — que l'on pense à Poly-

nice ou aux « Autochtones subversifs » — doit prohiber ce rituel en réprimant les femmes qui sont les premières à pleurer et à s'indigner. En effet, ce sont elles, telles des Antigone entêtées, qui réclament la célébration du deuil avec le plus d'ardeur, malgré son interdiction formelle ou informelle. D'autant plus qu'entre les femmes endeuillées, il y a une grande complicité. Nous pensons notamment à la Confédération nationale des veuves du Guatemala (CONAVIGUA), formée en 1985 par des veuves d'origines ethniques et linguistiques différentes, pour lutter contre la répression faite aux veuves et pour réclamer qu'on retrouve les morts et les disparus. Il y a aussi le cas des femmes parties à la recherche des êtres aimés, qui, après s'être rencontrées dans les morgues, les prisons ou les hôpitaux, ont formé le Groupe d'appui mutuel (GAM) au plus fort de la dictature. Ce phénomène transcende les frontières latino-américaines, que l'on pense aux mères argentines qui se sont rendues jour après jour sur la *Plaza de Mayo* pour protester contre les tactiques de disparitions ; ou encore aux Chiliennes qui se sont mises à danser la *cueca sola* pour rappeler qu'elles étaient des veuves du régime de Pinochet (Mallet, 2004). Finalement, le deuil, qui est d'abord un événement privé, favorise l'expression collective lorsqu'il est partagé simultanément par une large communauté de personnes et enfin, il recèle d'un caractère politique que l'on remarquera surtout s'il vient rappeler un événement que l'on voudrait oublier.

Nous avons réalisé que la majorité des membres des organismes de défense des droits humains au Guatemala sont des femmes qui ont perdu des êtres chers. Les motivations de celles qui se sont jointes au GAM ou à CONAVIGUA sont diverses, mais toutes en lien avec le besoin d'assurer

la survie. Il peut s'agir, entre autres, de la douleur morale, de l'isolement ou de la perte de sens qui accompagnent la mort ou la disparition d'un être cher, comme en témoigne Rosalina Tuyuc, présidente de CONAVIGUA :

Après sa disparition (son mari), je dépendais complètement de Dieu, je ne pouvais parler à personne de ce qui m'arrivait (...) Les voisins me demandaient où était mon mari, je leur racontais qu'il était parti avec une autre femme. Dans mon cœur, je ressentais une douleur énorme, car je ne pouvais dire à personne ce qui était arrivé. J'ai souffert pendant longtemps de la peur, je ne voulais plus sortir de la maison. Cela m'a pris deux ans avant que je puisse recommencer à voir des gens. J'étais incapable de m'éloigner de la maison, les enfants avaient faim, mais je ne leur prêtais pas attention. Un jour la faim est devenue si intense que j'ai dû faire quelque chose. Je savais qu'il y avait d'autres veuves qui ne pouvaient pas parler non plus, et à cause de ce besoin que j'avais de survivre, j'ai commencé à rencontrer d'autres compagnes qui étaient elles aussi des veuves » (*in* Smith Ayala, 1991 : 121).

Les femmes s'impliquent aussi par amour pour leurs proches : « L'amour que nous ressentons pour les gens nous garde dans la lutte, à cause de cet amour, nous allons continuer à nous battre ! » (Smith Ayala, 1991 : 125). La victoire la plus importante du GAM et de CONAVIGUA demeure l'exhumation des cimetières clandestins qui leur a permis d'enterrer dignement les membres de leur famille, en plus de fournir une preuve légale pouvant démontrer qu'il y a eu un génocide au Guatemala. Ainsi, plusieurs veuves mayas ont formulé des demandes hautement politiques en exigeant que soient retrouvés les disparus, que soit célébré le deuil et que cesse le recrute-

ment forcé par l'État des jeunes hommes dans les milices paramilitaires. Peu à peu, ces demandes se sont élargies. Les femmes ont, entre autres, témoigné et demandé des procès pour que soient punis les responsables des massacres.

Pourtant, ces groupes de femmes se présentaient généralement comme apolitiques, insistant plutôt sur leur devoir familial et sur le fait que leurs vies avaient été complètement bouleversées par le conflit. En tant que mères et épouses, elles voulaient reprendre le contrôle de leur famille, prérogative décloisonnée par l'État qui s'est introduit dans leur chasse gardée en enlevant les maris et recrutant de force les jeunes hommes dans les patrouilles civiles. Ainsi, les mères ont cherché à défendre d'une manière putative et *apolitique* — « Nous ne défendons aucune idéologie, nous défendons la vie! » — leur rôle fondamental au sein des familles où se perpétuent la vie et les valeurs mayas. D'ailleurs, lors de leurs manifestations, les femmes ont voulu célébrer la vie contre la mort en utilisant des chandelles, des fleurs, de la musique et des photos qui rappellent aussi que la mémoire collective ne peut être complètement censurée.

S'il est vrai que les veuves ne pensaient pas faire de la politique au moment d'accomplir des actions ayant pour but d'assurer la reproduction de leur mode de vie, leur vision s'est ensuite modifiée. Lors d'une entrevue effectuée vingt ans après la formation de CONAVIGUA, nous avons demandé à sa vice-présidente si cet organisme jouait un rôle politique, sa réponse fut spontanée : « bien sûr! » (Maria 2005). Cela démontre une fois de plus qu'il n'y a pas nécessairement de frontière entre les buts pratiques et stratégiques et que défendre la culture ou le rôle de mère peut déboucher, à plus long terme, sur une conscientisa-

tion accrue. Après avoir assimilé une coupure énorme avec le passé, les femmes peuvent entreprendre la reconstruction du présent avec de nouvelles possibilités et de nouveaux choix. Le temps peut, dans leur cas, favoriser la politisation et une conception renouvelée de leur identité. Plusieurs veuves reconnaissent maintenant l'importance de l'éducation et souhaitent que leurs filles sachent lire et écrire, contrairement à elle. La transformation des rôles de sexe/genre ne peut se faire subitement, l'apprentissage et la prise de conscience y jouent un rôle de premier ordre. Même si les femmes guatémaltèques politisées ne représentent pas la majorité, il est fort probable que les générations futures seront celles qui effectueront des changements plus profonds en démantelant les mécanismes de violence structurelle dirigés contre les femmes et les peuples autochtones du Guatemala.

¹ Nous pensons à Thillet de Solórzano (2001), Wiebe (1997), Safa (1995), et Molyneux (1986), entre autres.

² Au Guatemala, l'appellation Ladinós inclut de façon générale tous les non-Autochtones.

³ Ironiquement, malgré leur inexistence en tant que citoyennes, l'image des femmes mayas est utilisée abondamment afin d'attirer les touristes au Guatemala; elles sont sur les images qui tapissent les murs de l'aéroport et les cartes postales, entre autres.

⁴ Les demandes pratiques sont liées à des besoins ponctuels et immédiats qui sont le reflet des préoccupations pratiques et collectives des femmes, liées par exemple à la consommation de produits de base. Les demandes stratégiques sont associées à des préoccupations liées au genre, à une idéologie qui unifierait les intérêts des femmes à l'échelle globale (Molyneux, 1986).

⁵ Au Guatemala, on célèbre aussi le jour des Morts le 2 novembre, afin de communiquer avec ceux-ci. Les gens vont veiller sur les tombes des défunts dans le cimetière décoré pour l'événement de chandelles et de fleurs.

Bibliographie

BOURCIER, Marie-Hélène (2001). « Foucault et après, théorie et politiques queers entre contre-pratiques discursives et politiques de la performativité » In *Queer Zones : politiques des identités sexuelles, de représentation et des savoirs*, Paris : Baland, p.175-194.

COMMISSION D'ÉCLAIRCISSEMENT HISTORIQUE (CEH) (1999). *Guatemala : Memoria del silencio*. Disponible sur le site Internet visité en février 2006 <http://shr.aas.org/guatemala/ceh/gmds.pdf>.

DURKHEIM, Émile (1991). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 7^e édition, Paris : Livre de poche.

EQUIPO DE ANTROPOLOGOS FORENSES DE GUATEMALA (EAFG) (1995). *Las masacres en Rabinal. Estudios Historico Antropologico de las masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*, Guatemala : EAFG.

FOUCAULT, Michel (1994). *Histoire de la sexualité*, Paris : Gallimard.

LORAU, Nicole (1990). *Les mères en deuil*, Paris : Seuil.

MALLET, Marilú (2004). *La Cueva Solo*. Film, coul., 52 min. Montréal : ONE.

MOLYNEUX, Maxine (1986). « Mobilization without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution. » In *Transition and development : problems of Third World socialism*, sous la dir. de Richard Fagen, Carmen Diana Deere et José Luis Corragio, New York : Monthly Review, p.280-302.

SAFA, Helen I (1995). « Women's social movements in Latin America. » In *Women in the Latin American development process*, sous la dir. de Christine E. Bose et Edna Acosta-Belén, Philadelphia : Temple University Press, p. 227-241.

SMITH-AYALA, Emilie (1991). *The Granddaughters of Ixmucané*, Toronto : PK-Murphy.

THILLET DE SOLÓRANZO, Braulia (2001). *Mujeres y percepciones políticas*, Guatemala : FLACSO.

WIEBE, Adrienne (1997). « Applying the Harvard Gender Analytical Framework: The Case Study From a Guatemalan Maya-Mam Community », *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 22, n° 44, p. 147-175.

Les femmes au Rwanda : un militantisme de survie

par Sandrine Ricci

Étudiante à la maîtrise en communication internationale, interculturelle et développement, UQAM

En janvier dernier, j'ai eu l'occasion de séjourner au Rwanda dans le cadre de mes recherches pour mon mémoire de maîtrise en communication volet international, interculturel et développement à l'Université du Québec À Montréal (UQAM). J'ai pu y rencontrer des femmes admirables, la plupart impliquées dans une action collective. En effet, pour un si petit pays comptant à peine plus de 8 millions d'habitants, on trouve des milliers de groupes de femmes. Des centaines de femmes se sont engagées dans l'action communautaire pour aider leurs sœurs et, souvent, pour s'aider elles-mêmes. Quelle est la nature de leur engagement, alors que militantisme rime souvent avec survie, dans une société encore profondément marquée par des schèmes patriarcaux ?

Un Parlement égalitaire

Les femmes rwandaises sont souvent citées en exemple en raison du taux élevé de leur représentation à l'Assemblée Nationale : avec 48,8 % de femmes à la Chambre des députés, le Parlement rwandais se distingue de fait comme le champion mondial de la parité hommes-femmes. Selon la nouvelle constitution rwandaise, 30 pour cent au moins de tous les sièges des organes de prise de décision doivent être attribués à des femmes. La population a néanmoins élu 18 % de femmes en sus des 30 % imposés pour atteindre un quasi 50 % de représentation féminine. Plusieurs facteurs peuvent expliquer cette forte proportion¹ : la surreprésentation démographique (les femmes comptent pour environ 55 % de la population, les hommes ayant été décimés durant la guerre) mais surtout les nouvelles orientations gouvernementales favorisant l'égalité entre les Rwandaises et les Rwandais, peu importe leur sexe ou leur statut socio-économique².

Ce souci d'une juste représentation des femmes ne peut se dissocier de l'émergence d'un immense mouvement d'émancipation que les Rwandaises mènent depuis une quinzaine d'années, parallèlement à leur participation au développement d'un des dix pays parmi les plus pauvres du monde. Dans cette région de l'Afrique des Grands Lacs,

plus de 60 % de la population vit en dessous du seuil de la pauvreté. La situation des femmes dans les zones rurales est particulièrement préoccupante. Le taux de mortalité maternelle est très haut, l'accès à la contraception, limité. 10 % des femmes sont atteintes par le VIH/sida. Sur ce nombre, trois-quarts d'entre elles ont subi des violences sexuelles durant la guerre.

Du génocide au gynécide

En 1994, le Rwanda devient tristement célèbre à cause d'un génocide qui coûte la vie à plus d'un million de personnes. L'essentiel des victimes provient du groupe « ethnique » des Tutsis (environ 10 % de la population) tandis que l'essentiel des génocidaires est « d'origine » hutue. Ces catégories « ethniques » s'avèrent toutefois extrêmement problématiques. Quoique certains observateurs (Sindayigaya, 1998) allèguent une haine séculaire entre les Hutus et les Tutsis, la plupart des spécialistes démontrent que l'ethnisation du Rwanda a été érigée par le pouvoir colonisateur belge sur des principes arbitraires, racistes et hégémoniques (Chrétien, 2002 ; Des Forges, 1999 ; Payette, 2004). Il reste que l'idéologie génocidaire s'est développée par le biais des Rwandaises et des Rwandais eux-mêmes, notamment à cause de gouvernements qui ont successivement distillé, comme le pose l'un des personnages du spectacle théâtral *Rwanda 94* (Collard, 2000) « la haine chez les uns et la honte chez les autres ».

Le 6 avril 1994, l'avion du chef d'état rwandais s'écrase, victime d'un attentat. La mort du président Habyarimana met le feu aux poudres : le peuple sort machette au poing, fanatisé par les milices extrémistes *Interhamwe*, pour exterminer les « cancrelats », ainsi nommés les Tutsis, rendus responsables de l'attentat. Planifié ou non, un génocide coûte la vie à plus d'un million de personnes et détruit le Rwanda en cent jours, au vu et au su de toute la communauté internationale, laquelle doit être considérée comme une actrice du génocide.

Dans les années précédant le génocide, une mythologie locale détournée attribue un charme quasi maléfique aux femmes tutsies qui envoûteraient les hommes hutus en vue de leur éradication. Cette diabolisation des femmes tutsies fut largement amplifiée par les organes de la propagande haineuse appelant à l'extermination de ces agentes à la solde de la suprématie tutsie. Les survivantes et les témoins de ces exactions rapportent que les tortures sexuelles contre les femmes y furent systématisées. Un rapport des Nations Unies estime que 250 000 à 500 000 femmes, filles et fillettes furent violées au cours des cent jours que dura le génocide des Tutsis au Rwanda en 1994. Le viol est notamment au service du nettoyage ethnique : les femmes sont prises pour cibles parce qu'elles portent, potentiellement à tout le moins, les générations futures. Notons que ce sont les hommes qui transmettent « l'identité » à l'enfant : un père tutsi engendre un enfant tutsi même si la mère est hutue. Toutefois, si certaines femmes furent violées en tant que tutsies, d'autres le furent en tant que hutues et même en tant que *twas*³, *toutes le furent parce qu'elles sont des femmes*.

Changer des lois sexistes

Au lendemain de cette tragédie qui laisse le pays exsangue, les femmes rwandaises sont aux prises avec de nombreuses lois discriminatoires. Immaculée Ingabire, présidente de l'association des femmes des médias et ancienne présidente de Pro-femmes/Twese Hamwe⁴, rappelle⁵ qu'un premier objectif fondamental pour le mouvement des femmes fut de lutter pour la reconnaissance, par la Loi organique sur le génocide,

du viol comme arme du génocide et comme crime de première catégorie, c'est-à-dire passible d'emprisonnement à perpétuité, voire de condamnation à mort. Immaculée et une poignée de militantes ont convaincu les femmes parlementaires de soutenir leur plaidoyer en vue de changer les lois afin de mieux protéger les droits et les besoins des femmes et de lutter contre l'impunité.

Une autre victoire capitale du mouvement des femmes fut le changement de la loi sur l'héritage afin de permettre aux centaines de milliers de veuves et d'orphelines d'hériter de la terre familiale. Les femmes parlementaires et les groupes de femmes ont organisé un vaste plaidoyer et ont obtenu gain de cause. Selon Agnès Rubagire⁶, l'actuelle secrétaire exécutive du *Réseau des femmes pour le développement rural*, les Rwandaises ont très vite compris qu'il fallait tout mettre en œuvre pour accroître la présence des femmes dans les instances de prise de décision et favoriser l'intégration du genre dans l'appareil étatique. Madame Rubagire estime que leur travail a véritablement influencé les politiques gouvernementales et contribué à une meilleure prise en compte des besoins des femmes dans les plans de développement.

Des besoins matériels criants

Avec un million de morts et au moins 120 000 personnes détenues pour leur présumée participation au génocide, les Rwandaises se retrouvent à la tête de familles décimées,

obligées de s'acquitter de tâches et de rôles traditionnellement dévolus aux hommes. Certaines, parfois moins meurtries, grâce, notamment, à l'exil ou à leur non appartenance au groupe identifié comme tutsi, participent également à la création de plusieurs associations vouées à l'émancipation des femmes.

Grâce aux associations, les femmes ont accès à des ressources diverses, notamment des soins médicaux, parfois même des anti-rétroviraux, alors que bon nombre d'entre elles ont contracté le sida suite aux viols qu'elles ont subi. Pour les femmes qui ont fait l'objet de tant de haine durant le génocide, la reconstruction s'avère très difficile, particulièrement en situation de pauvreté. Les groupes de femmes dispensent des formations permettant aux usagères de développer des activités génératrices de revenu comme la vannerie, la couture ou d'autres microprojets liés au



Photos : Sandrine Ricci

commerce. Parfois, les travailleuses elles-mêmes bénéficient de la solidarité qui caractérise ces groupes. Jeanne est rescapée et intervenante au sein de l'association *Mbwirandumva* [Parle, je t'écoute] depuis 1996. Elle me confie⁷ que ses collègues et elle s'accor-

dent mutuellement des micro-crédits rotatifs, sur le mode des tontines, afin de boucler des fins de mois souvent difficiles. Comme les usagères, nombre de militantes voient ainsi dans l'engagement au sein d'associations une façon de lutter pour leur propre survie économique.

Se réunir pour survivre

Pour l'ensemble des rescapées du génocide que j'ai pu rencontrer, fréquenter un groupe de femmes, c'est d'abord et avant tout une occasion de parler à d'autres femmes qui ont, comme elles, vécu l'indicible. Elles y trouvent également un soutien moral auprès d'intervenantes spécialisées en trauma counselling, lesquelles sont souvent bénévoles. La praxis féministe et l'éducation populaire ont prouvé l'importance du « partage » de l'expérience dans l'objectif, notamment, de transcender le sentiment mortifère qu'elle contient.

Jeanne, de *Mbwirandumva*, a été quotidiennement menacée de mort pendant les trois mois du génocide, conduite à sept reprises près de la fosse commune pour, chaque fois, être épargnée *in extremis*. Son travail d'intervenante prend des allures de thérapie :

« J'ai eu la chance de ne pas être violée mais on a tué mon mari, on a tué beaucoup de gens de ma famille, mes parents, mes sœurs, mes beaux-frères... Donc quand je les rencontre [les veuves, les rescapées, ndlr.], quand je les accueille, je suis très fière de faire quelque chose pour elle (...) Des fois, quand elles venaient en parler, moi aussi je pleurais avec elles⁸ ».

Après avoir perdu son père et ses deux frères tant aimés, Aurea se sentait parmi les rescapées les plus vulnérables. Elle présentait des signes de détresse psychologique, souffrant notamment de cauchemars, d'in-

somnie et de migraines. À partir de 2002, Aurea voit ses souffrances personnelles considérablement atténuées grâce, affirme-t-elle, à son implication auprès de femmes en détresse, au sein d'Avega-Agahozo, la plus grande association de veuves du génocide.

Malheureusement, les moyens déployés pour soutenir les groupes de femmes restent bien en deçà des besoins réels. Godelieve Mukasarasi est veuve et mère de quatre enfants, récipiendaire du Prix John-Humphrey pour la liberté 2004, décerné par Droits et Démocratie pour son travail auprès des veuves du génocide. Peu encline à parler d'elle-même, Godelieve évoque néanmoins les conditions difficiles dans lesquelles les intervenantes en *trauma* travaillent. Ainsi, à force d'écouter, plusieurs fois par jour, pendant plusieurs années, les témoignages des rescapées, elle-même a fini par présenter des signes de traumatisme. Elle explique qu'elle aurait peut-être pu éviter ce « transfert » si elle avait pu être suivie par une spécialiste du *trauma counselling*, comme c'est la norme en ce domaine. Faute de ressources et de personnel qualifié, Godelieve « restait » avec les horreurs qu'on lui racontait. À présent, elle a beaucoup diminué les séances d'écoute, surtout les rencontres individuelles, ce qui a pour conséquence, déplore-t-elle, que les femmes font davantage de crises de trauma, quoiqu'en dise les promoteurs du mythe de la « réconciliation-déjà-là », pour reprendre une expression de Delphy, à propos de l'égalité.

Les femmes, modèles pour la paix

Après le génocide, le gouvernement a engagé la nation dans un immense processus de paix et de développement et mis en place toutes sortes de politiques pour promouvoir l'unité et la réconciliation au sein de la population. On évoque régulièrement le rôle cru-

cial des femmes à ce chapitre, souvent en mettant de l'avant des conceptions essentialistes : du fait de leur puissance maternelle, les femmes seraient des modèles *naturels* pour l'éducation à la paix et la résolution des conflits. Plusieurs reconnaissent que les femmes demeurent les grandes victimes du génocide et, qu'en conséquence, on se doit de les inclure dans cette immense entreprise de reconstruction du pays (Powley, 2005).

Après des années de propagande ethniste et un tel carnage, difficile, cependant, de croire cette réconciliation possible. Jeanne, de l'association *Mbwirandumva*, dit admirer l'État d'avoir entrepris cette démarche parce qu'elle veut que ses enfants vivent en paix. Elle refuse d'être une « extrémiste » c'est-à-dire, comme elle me l'explique, de dire que tous les Hutus sont des tueurs et tous les Tutsis des saints. Certaines associations n'ont pas attendu le plan gouvernemental pour agir en collégialité, tous groupes confondus.

Une intervenante d'*Icuyuzozo*, la première association pour la protection et la promotion de la veuve à avoir vu le jour, en 1990, confirme le rôle de premier plan des groupes de femmes dans ce processus de réconciliation. Selon elle, les organismes communautaires contribuent à souder les gens « pour que les Rwandais puissent être Rwandais avant d'être Hutus ou Tutsis⁹ ». *Le Réseau des femmes pour le développement rural* existe depuis 1986. Après le génocide, il a fallu travailler d'arrache-pied pour convaincre les femmes de se réunir à nouveau afin de travailler ensemble, toutes « ethnies » confondues, rescapées et exilées.

Si tout le monde s'accorde pour reconnaître l'apport des femmes dans la reconstruction du pays, la question de la réconciliation est néanmoins épineuse. La plupart des Rwandaises et des Rwandais reconnaissent qu'il s'agit

moins d'un vœu pieux que d'une obligation puisque les deux clans doivent cohabiter. Mais pour plusieurs rescapées, il s'agit de belles théories édifiées (trop tôt?) par le gouvernement qui se révèlent difficiles à mettre en pratique, quand, par exemple, l'une croise l'assassin de ses enfants à l'église ou que l'autre se fait piller sa maigre parcelle à chaque récolte par la famille de son bourreau...

Une étude conduite par la Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation (Mutamba, 2005), estime que la participation des femmes à la promotion de la paix présente de grands défis liés notamment à leur statut de subordonnées au sein de la société rwandaise ainsi qu'aux stéréotypes qui prévalent toujours dans cette société patriarcale.

Les femmes rwandaises toujours victimes de violences

Selon Immaculée Ingabire, malgré des avancées significatives en matière d'égalité de droits entre les femmes et les hommes, les mentalités des gens posent toujours problème. À ce titre, elle donne l'exemple des enfants « illégitimes ». Avec les viols massifs durant le génocide, des milliers d'enfants sont nés de la haine, pour reprendre le titre d'un documentaire sur le sujet (Provencher et al., 2002). Ces enfants sont souvent rejetés par la communauté, même dans les cas où leur mère s'attache à leur apporter des soins et de l'amour, surmontant ainsi les circonstances horribles de leur naissance. À l'heure actuelle, les jeunes filles qui ont des enfants en dehors du mariage sont toujours stigmatisées, leurs enfants reçoivent parfois des noms dégradants qui les associent à des êtres conçus à la manière des bêtes sauvages.

Au Rwanda, la sexualité est taboue et le viol n'est pas une chose aisée à discuter sur la place publique. Dans la tradition, une femme est tenue à la discrétion et à la retenue, particulièrement concernant les affaires familiales : un proverbe rwandais affirme que « dans un ménage où la femme parle, il y a la discorde » (Bigabiro, 1999). La coordonnatrice d'une importante association de femmes déplore que, dans la culture rwandaise, toujours fortement patriarcale, « si ton mari te demande de faire l'amour avec lui, ça n'est pas permis de dire non, de dire que tu es fatiguée, ça n'est pas permis¹⁰ ».

Un rapport récemment publié par le MIGEPROFE (Ministère du Genre) présente les résultats d'une vaste enquête menée sur la violence contre les femmes (Lyambabaje, 2004). Il révèle notamment qu'entre 1998 et 2003, une femme sur trois a subi des actes de violence dite « communautaire » (p.7) et qu'en 2003 seulement, une femme sur deux était victime d'au moins un acte de violence dite « domestique ». Selon ce rapport, la violence communautaire prend le plus souvent la forme d'« invectives » à caractère sexuel de la part de voisins. Fait inquiétant : les femmes les plus visées par la violence communautaire sont celles qui sont les plus instruites et qui occupent des emplois rémunérés ! L'étude reconnaît que si cette tendance se maintenait, elle pourrait « constituer un frein à l'épanouissement social et professionnel des femmes » (Lyambabaje, 2004 : 72).



L'instruction des filles

Au Rwanda, à l'instar de nombreux pays en voie de développement, le manque d'éducation constitue toujours un obstacle majeur à l'augmentation du pouvoir des femmes. Les rapports sociaux de sexe maintiennent les femmes dans l'illettrisme. Par exemple, si l'accès à l'école est relativement égalitaire, les filles semblent moins bien réussir à l'école : elles connaissent un taux de décrochage de 15.2 % comparativement à 7.9 % pour les garçons. Un journal anglophone de Kigali présentait récemment les résultats des examens scolaires au primaire et au secondaire (Rutemara et Mbabazi, 2006 : 1-2). Cité dans cet article, le Ministre de l'éducation attribue la piètre performance des filles, laquelle, contrairement aux garçons, est en déclin par rapport à l'année précédente, aux « entraves culturelles telles que la croyance générale que le rôle des filles est d'accomplir les corvées domestiques ». Aux cycles supérieurs, la situation s'avère encore plus préoccupante : seulement 23.5 % des bourses de l'université d'état ont été attribuées à des étudiantes.

Ces inégalités entre les filles et les garçons ne mettent-elles pas en péril les perspectives d'avenir du pays, alors que pour bien des Rwandaises, les enfants représentent l'espoir d'un monde meilleur ? Nombre de militantes affirment en effet lutter non pas

tant pour leur propre survie – elles considèrent appartenir à une génération sacrifiée – mais bien davantage pour celle du pays tant aimé : le Rwanda. Elles militent certes pour améliorer leurs conditions de vie mais surtout dans l'espoir que leurs enfants apprennent à vivre dans la paix et l'unité, dans le respect des droits humains pour que plus jamais leur pays ne connaisse l'horreur du génocide.

Tant de chemin parcouru, tant de chemin à parcourir

Rendons hommage au courage et au *leadership* des femmes rwandaises qui dirigent les grandes institutions du pays, construisent des routes, des maisons, gèrent des ateliers de mécanique générale, s'échinent à cultiver leur parcelle de terre ou à suivre des cours du soir. Elles soutiennent également des familles de sept, huit, dix enfants – parfois des orphelins qu'elles ont recueillis, lavent la lessive à la main pour autant de membres de la famille, portent des bidons de vingt litres d'eau sur la tête des kilomètres durant, pieds nus sur des routes asphaltées brûlantes et un bébé sur le dos. Dans les villages, chacune de mes allées et venues était accompagnée d'une multitude d'enfants curieux, des garçons pour la plupart, les filles, m'a-t-on dit, étant trop occupées à la maison...

Inspirons-nous des députées, hommes et femmes, qui appuient la lutte des groupes de femmes et promeuvent les questions de genre dans les politiques nationales. Mais notre admiration en regard de l'intégration du genre dans les politiques publiques et de la présence des femmes à l'Assemblée ne doit pas nous faire oublier la recru-

descence des violences à l'endroit des femmes dans le pays des mille collines.

¹ Pour plus d'information sur les mécanismes qui ont permis d'accroître la participation politique des femmes rwandaises, se référer à Powley, Elizabeth. 2005. « La moitié des sièges pour les femmes à la Chambre des députés ». In *Femmes et parlements : un regard international*, Manon Tremblay, p. 111-128. Montréal : Éditions du remue-ménage.

² Je fais référence à leur appartenance aux groupes des Tutsis, Hutus ou Twas, indûment identifiés comme « ethniques ».

³ Le troisième groupe du Rwanda, totalisant moins de 1 % de la population.

⁴ Collectif des Associations Rwandaises de Promotion de la Femme, de la Paix et du Développement qui chapeaute une quarantaine d'organisations.

⁵ Entrevue personnelle réalisée en janvier 2006, à Kigali.

⁶ Entrevue personnelle réalisée en janvier 2006, à Kigali.

⁷ Entrevue personnelle réalisée en janvier 2006, à Kigali.

⁸ Entrevue personnelle réalisée en janvier 2006, à Kigali.

⁹ Entrevue personnelle réalisée en janvier 2006 à Kigali.

¹⁰ Entrevue personnelle réalisée en janvier 2006 à Kigali.

Bibliographie

BIGABIRO, Charles-Louis. 1999. *Étude sur les violences faites aux femmes au Rwanda*, Kigali : AVEGA "AGAHZO", 60 p.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre. 2002. *Rwanda : les médias du génocide*, Nouv. éd. rev. et augm. Coll. « Hommes et sociétés ». Paris : Karthala, 403 p.

DES FORGES, Alison [Et Al.]. 1999. *Aucun témoin ne doit survivre : le génocide au Rwanda*. Paris : Karthala, 931 p.

LYAMBABAJE, Alexandre et al. 2004. *La violence contre les femmes*. Kigali : Ministère du genre et de la Promotion de la Famille, 74 p.

PAYETTE, Dominique. 2004. *La dérive sanglante du Rwanda*. Montréal : Éditions Écosociété, 175 p.

POWLEY, Elizabeth. 2005. « La moitié des sièges pour les femmes à la Chambre des députés ». In *Femmes et parlements : un regard international*, Manon Tremblay, p. 111-128. Montréal : Éditions du remue-ménage.

RUTEMARA W. et Mbabazi L. « Examinations: Girls' performance drops », *The New Times*, Kigali, 16-17 janvier 2006, pp. 1-2.

SINDAYIGAYA, Jean-Marie. 1998. *Grands lacs démocratie ou ethnocratie ?* Paris ; Montréal : L'Harmattan, 317 p.

Le militantisme au quotidien

par Geneviève Laffleur

Étudiante au baccalauréat en histoire de l'art, concentration en études féministes, UQAM

Il serait stéréotypé de croire que le militantisme n'est l'apanage que des personnes qui se promènent dans la rue, affublées de pancartes aux slogans revendicateurs. En effet, plusieurs femmes et hommes vouent une partie de leur temps à une cause, que ce soit à titre de bénévoles ou en tant que travailleuses et travailleurs.

L'organisme à but non lucratif Famijeunes, installé au cœur du quartier Saint-Henri, aide les familles de sa communauté et des environs à mieux gérer leur vie familiale afin de leur permettre une réinsertion socio-économique, et cela grâce à son équipe dévouée. Existant depuis 1974, ce centre communautaire offre des services gratuits de garderie, des ateliers sur la vie familiale pour les parents, mais aussi la possibilité pour ces personnes de créer un réseau et de se sortir du cercle vicieux de la pauvreté. Voici une rencontre avec Céline Coulombe, directrice de cet organisme, qui a fait de cette cause sa profession.

Geneviève Laffleur : Madame Coulombe, depuis combien de temps vous impliquez-vous dans ce projet communautaire et qu'est-ce qui vous a amené à participer à ce projet?

Céline Coulombe : J'ai commencé à Famijeunes en 2000. Après l'obtention de mon baccalauréat en travail social en 1994, j'ai occupé divers emplois reliés aux familles. Par contre, Famijeunes m'apporta un aspect de défi professionnel au sein d'un quartier qui semblait nécessiter une aide particulière. En effet, les quartiers St-Henri et Petite-Bourgogne sont parmi les plus défavorisés de l'île de Montréal avec un taux plus élevé de mortalité infantile, de familles monoparentales et/ou vivant sous le seuil de la pauvreté.

Si en ce moment je suis au poste de directrice, c'est que je crois que c'est la place qui m'offre le plus grand rayonnement, tant dans l'organisme que dans le quartier, et par conséquent, la plus grande possibilité de transformer les choses par le pouvoir qui m'est conféré. Pour moi, le pouvoir est un moyen d'être un catalyseur, une mobilisatrice avec pour but d'apporter plus de pouvoir à des gens qui n'en ont presque pas. Le pouvoir est un jeu entre la démocratie et l'autocratie, c'est pourquoi je considère nécessaire que

certaines personnes qui en ont puissent l'utiliser à des fins de justice, et de remise en équilibre.

GL : Vous dites que vous avez occupé divers emplois dans le secteur social à la suite de l'obtention de votre baccalauréat dans le domaine. Votre implication communautaire a-t-elle, par contre, débuté auparavant?

CC : Je travaille auprès des familles dans le milieu communautaire depuis 1987 mais en effet, mon implication sociale a commencé bien avant en tant que bénévole. Ayant des parents impliqués, je crois avoir réussi à transmettre ces valeurs de solidarité sociale à mes propres filles. Par exemple, alors qu'elles étaient toutes petites (j'ai fait le choix délibéré d'avoir mes enfants à un jeune âge), nous allions couramment voir des gens qui ne recevaient pratiquement aucune visite dans un centre pour personnes âgées. Ainsi, alors qu'elles étaient encore très jeunes, elles comprirent l'importance de s'impliquer dans leur communauté.

J'ai aussi travaillé dans de nombreux groupes communautaires, dont Parents Anonymes et Nourri-Source. Étant dès lors impliquée dans la question de l'allaitement maternel, je souhaitais créer une situation où la mère de l'enfant se trouverait devant le choix d'allaiter ou non son bébé, en faisant fi des pressions sociales environnantes, en lui offrant toute l'aide et le soutien nécessaires en fonction de sa décision personnelle. C'est pourquoi je ne m'impliquai pas dans La Leche qui offrait, à mon avis, un service pro-allaitement que je considérais comme un moyen de culpabiliser les femmes. Je revendique l'idée de la réappropriation par la femme de son corps et de la féminité et je crois en l'importance de redonner confiance aux femmes en leur capacité d'être mère.

GL : Mais croyez-vous que l'organisme pour lequel vous travaillez maintenant poursuit aussi des valeurs féministes?

CC : Je me considère féministe, et je crois que Famijeunes poursuit des valeurs féministes même s'il s'adresse à toute la famille et non au sexe féminin en particulier. Je suis motivée par l'idée de l'augmentation du pouvoir

accordé aux femmes dans toutes les sphères de la société, au partage des tâches familiales. Nous contribuons par des gestes quotidiens à l'amélioration de la qualité de vie des familles qui viennent à notre rencontre. La pauvreté du quartier dans lequel s'insère l'organisme Famijeunes rend le féminisme encore plus nécessaire. En effet, il est plus qu'aisé de faire le lien entre la pauvreté et la diminution du pouvoir, que ce soit celui d'achat ou de consommation qui permet de s'intégrer au sein de la société capitaliste du moment. La sous-scolarisation du milieu de vie contribue aussi à cette impossibilité d'accession aux postes de pouvoir.

GL : Vous semblez prendre à cœur ce projet qui vise à offrir des possibilités aux femmes de s'accomplir et de se sortir de la misère. Vous considérez-vous comme une militante ?

CC : Oui, c'est certain. Et je crois que mon militantisme en est un de quotidien, composé de gestes concrets qui visent à transformer les positions ; même si, moi aussi, il m'est arrivé à l'occasion de sortir dans la rue avec mes pancartes. Constamment, je me questionne sur les gestes concrets qui pourraient contribuer à redonner leur place aux femmes. Je suis persuadée de la pertinence des manifestations, des mouvements de masses qui permettent la naissance de débats et de questionnements publics qui n'auraient sinon pas lieu. Certains affirmeront que mon féminisme du quotidien n'en serait pas un puisque le féminisme a été et est encore l'appropriation de la sphère publique par les femmes.

GL : Donnez nous un exemple de ce militantisme composé de gestes concrets.

CC : Pour bien l'illustrer, il m'est d'abord nécessaire de contextualiser l'ère dans laquelle nous vivons. Le concept que je désire aborder n'est presque jamais abordé par les féministes, ce qui d'ailleurs me désole. Nous sommes dans une époque où le fait d'être parent devient hyper compliqué. Une mère doit maintenant être stimulante, encadrante, doit offrir une alimentation saine, porter les enfants à faire de l'activité physique, travailler à l'extérieur de la maison, idéalement continuer à s'instruire, être une bonne amante... Bref, ce rôle de mère devient de plus en plus exigeant, et il en va de même pour l'édification des normes de ce qu'est une bonne éducation. Un des symptômes de cette plus grande exigence est la quantité d'informations que l'enfant doit connaître pour entrer à la maternelle. Auparavant, les mères (en fait, les parents, mais on sait encore aujourd'hui que ce sont majoritairement les mères qui s'occupent de cet aspect là), n'étaient pas préoccupées par ce volet de la stimulation intellectuelle. Le contexte familial du quartier qu'on dessert ressemble particulièrement à celui de la génération québécoise des années 60 et 70. Les enfants arrivent donc à l'école avec une insuffisance de connaissances face aux autres élèves, puisque l'école en demande toujours plus, ce qui nous mène au cercle vicieux de la pauvreté. On aborde ici la transformation de la maternité.

Toujours en retournant dans le passé, la maternité reposait sur la capacité de prendre soin, d'offrir un encadrement et une écoute adéquats en plus d'un assouvissement des besoins.

Maintenant, il se greffe à cette sphère la fonction d'éducatrice, de stimuler le cognitif, le langage, la motricité fine, la motricité globale... Les mères utilisent maintenant ce vocabulaire, ce qui les pousse à faire performer leur enfant afin qu'il se retrouve dans les « normes ». Cette hausse de demandes qu'on impose aux femmes nécessite qu'il y ait encore un féminisme aujourd'hui.

C'est pourquoi à Famijeunes nous faisons tout en notre pouvoir pour que les enfants (de St-Henri et des environs), dont les mères ne travaillent pas ni ne vont à l'école, puissent aller en CPE [Centre de la Petite Enfance] pour obtenir la stimulation nécessaire. Cela afin qu'ils se retrouvent sur un pied d'égalité avec les autres enfants lorsqu'ils commencent l'école. Je tiens fortement à ce processus pour briser le cercle de la pauvreté le plus tôt possible en donnant aux jeunes le plus de chances de s'en sortir ; tout d'abord en leur offrant une éducation similaire aux autres enfants dont les parents sont mieux nantis.

GL : Il ne s'agit que d'une des nombreuses actions que votre organisme offre aux familles. Quelle contribution l'État vous apporte-t-il ? Croyez-vous que le gouvernement devrait s'impliquer davantage ?

CC : Les fonds qui proviennent du gouvernement équivalent entre 20 et 25 % de nos dépenses. Je pense que le gouvernement devrait s'impliquer davantage au niveau du soutien de la mission d'un organisme, par exemple avec les principes de l'action commu-

nautaire autonome. Le gouvernement soutient davantage les groupes par des programmes, et l'anicroche même de ces programmes consiste en la logique de la programmation. Un programme travaille sur des problèmes, en identifiant des clientèles cibles et des moyens qui sont des conditions gagnantes. Quand on parle de familles, cela crée des liens de cause à effet qui ne sont pas nécessairement faux, mais qui, en même temps, ne sont pas si vrais que ça. Par exemple, l'association entre la monoparentalité et la difficulté scolaire chez les enfants. Ces programmes créent des liens entre des éléments sans tenir entièrement compte du contexte les entourant. Oui la monoparentalité peut rimer avec difficulté scolaire de l'enfant, mais à quel point ce premier élément est le facteur causal? Le problème proviendrait-il du fait que la majorité des mères monoparentales sont sous-scolarisées? Et pourquoi sont-elles sous-scolarisées? Par manque de soutien dans un milieu où la scolarisation n'est pas valorisée? Cette approche de cause à effet est assez réductrice, épidémiologique, et se rapproche de l'approche médicale. Cette catégorisation stigmatisée ne prône pas une intervention dans le but de favoriser la reprise du contrôle, et par conséquent du pouvoir puisque ce sont des interventions ciblées en fonction des problèmes. Chez Famijeunes, nous rejoignons toutes les familles qui ne subissent aucune présélection en fonction de leurs problèmes. Toutes nos activités sont ouvertes à toutes les familles. On ne veut pas devenir étiquetés parce que automatiquement on deviendrait un problème. Le financement par programmes nourrit cette problématisation.

Notre but est de mélanger et de réunir les différentes familles, avec leurs caractéristiques différentes et leurs

problèmes différents. Famijeunes tente d'aider la personne, pas nécessairement de lutter contre le problème. Je considère que voir premièrement l'individu plutôt que le problème, quand on travaille dans le milieu social, est en soi du militantisme, une lutte de tous les jours. Il y a un construit social, notre réalité en est une où nous sommes tous mis à contribution pour la construire. Donc, en ayant toujours un discours négatif, on rabaisse tout en ne créant pas de tremplins pour que ces personnes se sortent de leur misère. On ne parle pas beaucoup de l'impact du construit social dans cette vision gouvernementale.

GL : Finalement, auriez-vous un message pour les lectrices et lecteurs de la revue qui s'interrogent sur comment contribuer à la cause féministe?

CC : Je tiens à dire que nous sommes tous des porteurs de flambeaux, et que les changements de mentalités nécessaires à l'évolution, notamment à celle de la condition de la femme, proviennent de la multitude de gestes quotidiens répétés qui finissent par s'incruster dans nos sociétés. Il s'agit donc, à mon humble avis, d'un militantisme qui saura influencer plus de masses. Les pancartes pour changer les lois, la prise de conscience et la mise en pratique quotidienne pour changer les gens et leur mentalité!

Les mains de la rebelle

par Marie-Andrée Boivin*

Étudiante en art dramatique profil scénographie, études féministes
drinkwine55@hotmail.com

En langue des signes québécoise, telles les mains de la photographie, *féminisme* se dit avec le corps : femme-rébellion. Deux mots en un, deux mots qui veulent tout dire de ces luttes intarissables menées par les femmes et les hommes pour la recherche d'un monde plus juste, plus égalitaire, pour ces investigations inlassables des liens créés entre les deux sexes, liens artificiels, codés et qui mènent aux malaises, aux crispations et aux aliénations que nous savons, que nous connaissons, que nous ressentons. Même que nous devenons. Surtout, que nous devenons. De Beauvoir l'a si bien dit par sa phrase emblématique traversant les générations de féministes et de penseurs du genre sexué : « On ne naît pas femme, on le devient ». Les femmes rebelles – et les hommes rebelles également –, celles et ceux-là qui refusent les diktats aliénants des stéréotypes prétendant définir féminité et masculinité, montrent fortement le poing levé, paumes vers l'avenir, à ces empêcheurs de s'épanouir rondement, qu'impose depuis des siècles le régime patriarcal. Pour apprendre à se construire autrement.

Les mains de la militante

Ce geste, fondamentalement subversif dans sa démonstration, se révèle peu connu. Ces mains qui forment une illustration du sexe féminin incarnent le symbole adopté par les mamies italiennes qui revendiquent leur droit au plaisir sexuel. Des années à servir ce « devoir conjugal » où le corps devient pour la femme un corps dépossédé, utilisé uniquement comme orifice et récipient à l'usage du mâle, viol légitimé par l'Église et la société. Ces femmes pourtant âgées, soutenues par la montée du féminisme peut-être, réclament la possibilité de reprendre *en main(s)* leur droit au plaisir. Parce qu'il n'est jamais trop tard pour bénéficier de son corps, de ses multiples possibilités, de ses nombreuses richesses. Merveilleuse leçon d'*empowerment*. Et encore une fois, de faire un pied de nez au patriarcat qui a réussi à diaboliser le sexe féminin comme l'énonce si bien Catherine Breillat : « Pourquoi le sexe féminin n'est pas regardable? Cette vision d'horreur qu'on a du sexe de la femme est-elle légitime? C'est un lieu à la fois du plaisir et de la honte, le lieu de la douleur, de la naissance. C'est l'origine du monde, on en revient toujours là. Et l'origine du monde, ça représente la perte de pouvoir pour les hommes. Forcément, c'est un mystère qui les dépasse¹ ».

Photos : Marie-Andrée Boivin



Les mamies italiennes, par leur courage et leur audace, refusent massivement les clitoridectomies psychologiques dont nous toutes, et tous, sommes victimes, en joignant simplement les mains et les doigts pour magnifier ce sexe.

Les mains de l'Amour

Des années de patriarcat, donc d'oppression face au fait féminin, ont fini par imposer un mensonge énorme : le dessin du cœur, si joliment exécuté par les enfants et autres férus de Saint-Valentin, n'est pas le dessin du cœur, car, à proprement parler, l'organe qui nous tient vivant est asymétrique. Il s'agit plutôt de l'illustration de la vulve des déesses qui régnaient sur les peuplades anciennes, et dont les siècles ont fini par effacer cette symbolique de nos mémoires. Le culte de la déesse célébrait très certainement la force de vie du sexe des femmes, matrice originelle et mystérieuse dont la peur de cette vigueur incarnée et insaisissable a sûrement précipité sa perte. Maintenant reliquat d'un culte révolu et oublié, le dessin du cœur continue toutefois d'exister. Nous en avons fait, mon Amour et moi, un signe personnel, un message codé et

invisible pour les quidams. D'ailleurs, une de mes chères tantes m'a demandé : « Lorsque vous vous embrassez en public, est-ce pour provoquer ? » Eh bien, non. Simple-ment, nous croyons que l'amour a droit de cité partout. Mais dites, à bien y penser, des *kiss-in* ici et là, au gré des déambulations, drôlement agréable à commettre comme acte militant, non ? « Toute lesbienne est intolérable parce qu'elle déçoit, offense ou invalide le sens patriarcal. Elle défie le sens commun. Elle rend folle de bonheur et fou d'horreur. » (Brossard *in* Saint-Martin, 1986 : 109) Merci aux matriarches de la lutte féministe d'avoir tracé passion-nément ces sillons qui permettent aujourd'hui ces nouvelles militances ; ces forces passées qui inspirent et nourrissent les nécessités d'aujourd'hui.

* Merci à mon Amour pour sa collaboration.

¹ ndlr : l'auteure s'excuse pour la perte de la référence

Bibliographie

BROSSARD, Nicole « La Lettre aérienne » *in* SAINT-MARTIN, Lori (fév. 1986). « Une histoire d'amour », *Spirale*, n° 58, Éditions du Remue-Ménage, 154 pages.



Suis-je une militante féministe?

par Marie Juliette Brune Mathieu

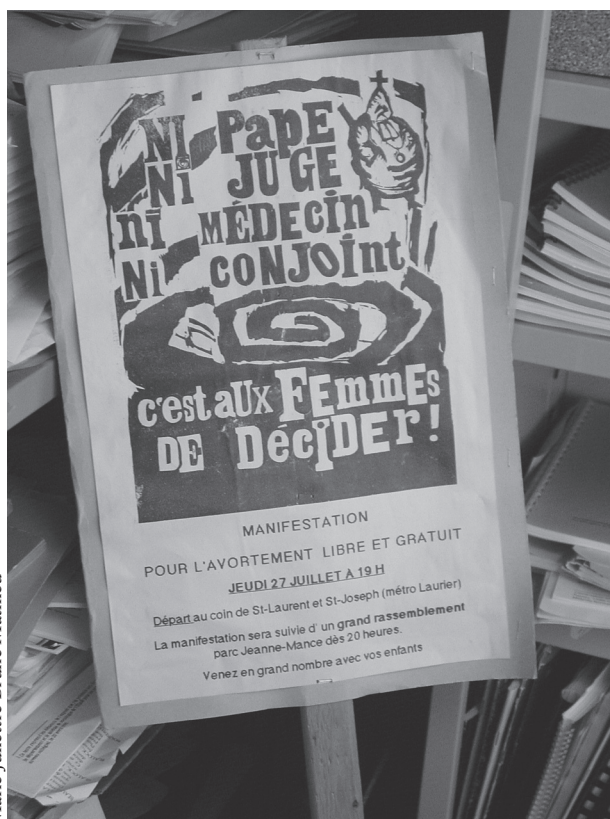
Étudiante au master 2 recherche sociologie des sociétés contemporaines de l'Université Descartes de Paris V, en cours à l'UQAM en échange CRÉPUQ

Je fais partie de ces étudiantes françaises en «échange CRÉPUQ¹», une de plus, me direz-vous! J'ai depuis toujours nourri le rêve de venir à Montréal, mais jamais je n'aurais imaginé que ce voyage m'apprendrait tant sur ce que je suis, et finalement, ce que j'ai toujours été sans véritablement le reconnaître : une femme, une féministe et une militante. Je ne m'étais jamais définie comme féministe et encore moins militante... Le mot «féminisme», comme tous les mots se finissant en «isme», me faisait peur, car je le rattachais à des idéologies sans modération ni demi-mesure. Et puis, les féministes étaient pour moi une espèce en voie de disparition qui n'avait plus lieu d'être (c'est une sorte de confession que je fais ici et j'espère que vous ne m'en tiendrez pas rigueur). Toutefois, arrivée à Montréal, je me suis aperçue que bien des choses étaient différentes dans mon quotidien en tant que femme par rapport à celui que j'avais à Paris. Je ne ferai pas de jugement de valeurs, je dirai simplement que des différences me sont apparues en vivant loin de mon pays d'origine. Et puis, je me suis inscrite à un cours de théories et débats féministes enseigné alors par Francine Descarries (que je ne remercierai jamais assez pour tout ce qu'elle m'a appris, tout comme mes camarades si intéressantes et si riches de leurs différences). Je suis arrivée dans cet enseignement la tête pleine de stéréotypes et de préjugés vis-à-vis des femmes que j'allais y rencontrer et de l'enseignement qui allait m'être dispensé. Mais malgré tout, quelque chose m'attirait vers ce cours alors offert à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Mes clichés n'avaient pourtant aucune base solide. Je n'avais dû lire que du Simone de Beauvoir alors, et n'avais comme image de féministes militantes qu'une vision déformée par les médias des Chiennes de garde françaises, souvent dépeintes comme agressives et violentes. Mais j'avais en moi un sentiment ambivalent qu'il m'a fallu du temps pour comprendre; je rejetais violemment ces femmes qui se disaient féministes tout en éprouvant une

forte attraction pour elles. Dans ce cours, nous n'étions que des femmes (ce qui bêtement ne m'a pas vraiment surprise, ni aucune d'entre nous d'ailleurs, et pourtant quel dommage de ne pas compter parmi nous quelques hommes!), toutes avec des connaissances, des expériences de vie (de femme) différentes, des âges et des origines variés. Toutes ensemble, nous avons fait la découverte de l'histoire des femmes, du féminisme, du mouvement des femmes et des courants qui l'ont traversé. Je n'avais jamais eu autant de plaisir à aller en cours que durant ces semaines.

Toutefois, je conservais toujours une gêne à me définir ouvertement comme féministe. J'avais l'impression de manquer de connaissances sur le féminisme pour me dire féministe ou, pour être honnête, il me semblait manquer d'arguments pour répondre aux attaques auxquelles je m'attendais en me présentant ainsi. Les premières fois où je m'y suis tentée, je me suis sentie fortement agressée et stigmatisée comme féministe : femme frustrée, hystérique et radicale (j'utilise ici le mot radical dans le sens d'extrême et non renvoyant aux racines du féminisme). La conversation se polarisait rapidement sur cette facette de ma personnalité, et il me semblait difficile alors d'envisager parler d'autre chose que du rapport des groupes socialement sexués. Parfois, les personnes ne connaissaient pas mon prénom

et me nommaient pour me présenter «la féministe». Toutefois, cela n'est pas arrivé si souvent, mais bien entendu les réactions les plus négatives sont restées marquées dans ma mémoire plus vivement que les réactions sympathiques. En psychologie sociale, on appelle cette tendance à corrélér deux phénomènes saillants, alors qu'ils ne le sont pas forcément; une corrélation illusoire. J'ai été percutée la première fois lors de débats passionnés. J'ai juste mentionné mon intérêt pour les études féministes et, en l'espace de quelques instants, je voyais ressortir les discours masculinistes médiatisés et des arguments essentialistes



Marie Juliette Brune Mathieu

auxquels je rétorquais avec vigueur, perdant alors beaucoup de crédibilité, il me semble. C'est alors que j'ai découvert à quel point cette part de mon identité était essentielle. Mes réactions étaient parfois très passionnelles, et je m'en voulais alors de ne pas avoir su me contrôler davantage. Aussi, j'avais l'impression dans ces moments de n'avoir que très peu de soutien, ni des hommes ni des femmes. Lorsque je me déclarais féministe, la stigmatisation subie et la solitude ressentie (même si je tenais à remercier toutes les personnes qui m'ont apporté soutien et appui dans ces débats et, tout particulièrement, une jeune charpentière) n'étaient pas les seuls obstacles à mon affirmation identitaire. D'autres éléments me perturbaient: tout d'abord, je ne me reconnaissais pas dans certains grands textes du féminisme. Ne me sentant ni exploitée domestiquement ou sexuellement par mon « cheum », je n'avais pas le sentiment d'être brimée en tant que femme. En fait, j'avais le sentiment d'avoir bien plus de possibilités et de libertés que bien des femmes, et même bien des hommes, sur cette terre. Je n'avais jamais manqué de rien. Contre quoi alors me révolter et, surtout, étais-je la mieux (ou plutôt, la moins bien) placée pour le faire? Aussi, je ne me reconnaissais pas dans le courant individualiste du féminisme et, je ne le nierai pas, je vivais mal le fait d'être parfois perçue comme une lesbienne. Pire que tout, je me surprénais moi-même à avoir des réflexions sexistes, tellement habituée à me référer au critère sexuel pour inférer des traits caractéristiques aux personnes. Un soir, dans un bar, j'ai perdu mon manteau tombé derrière un canapé très lourd. N'arrivant pas à le déplacer, j'ai souligné qu'il n'y avait plus d'homme fort et galant prêts à aider une jeune femme « en détresse ». Je tombais moi-même dans les propres pièges du sexisme que je dénonçais². Quelle honte! Comme mes parents,

je me retrouvais à dire : « Faites ce que je dis, mais pas ce que je fais ». Quelle horreur! Moi qui pensais que la meilleure façon de transmettre de belles idées était d'être un exemple, d'avoir des actions cohérentes avec son discours... Je me retrouvais en totale dissonance cognitive. Mais, n'est-ce pas ça finalement être humain? Il me fallait donc accepter que mes parents avaient raison, mais aussi que l'humain est bien loin d'être parfait, ou parfaitement modélisable.

Nous faisons tous des erreurs, mais l'important est, dit-on, de les reconnaître, de les comprendre au mieux et d'en tirer des leçons. Je reconnais pour ma part avoir été individualiste en rejetant tous traits dits « féminins » de ma personnalité, tout en prenant part à la diffusion de stéréotypes sexuels, participant ainsi inconsciemment à la reconduction des rapports de sexe. Il est bien plus facile de se soumettre à la norme masculine, « garante » d'une avancée individuelle, plutôt que de chercher à la faire changer. Certaines pourraient considérer ça comme de la lâcheté, je dis aujourd'hui que c'était plutôt de l'ignorance. Aussi, j'ai prôné la complémentarité des genres, sans même m'apercevoir qu'elle n'avait encore rien à voir avec une complémentarité individuelle. Et puis, pourquoi me mobiliser plus pour faire changer la condition des femmes que celle d'individus opprimés en raison de leur origine ethnique, sociale ou de leur handicap?

Au cours de cet enseignement en études féministes, je me suis aperçue que le féminisme s'était diversifié et s'attaquait à toutes les formes de discrimination, ce qui remettait parfois en question sa cohérence, sa consistance et son avenir. Si je ne me reconnaissais pas toujours dans des textes que je considérais trop philosophiques, individualistes ou d'une autre époque, une chose était sûre, je découvrais un

féminisme auto-critique tout aussi complexe que nos identités plurielles en tant que femmes-individus. J'y ai fait la découverte de l'histoire qui fait qu'aujourd'hui je suis libre de voter, de travailler, de choisir mon conjoint, d'envisager n'importe quel métier, de prendre la pilule, d'avorter, mais surtout j'ai pris conscience que ma réalité serait bien différente en tant que femme si j'étais née ailleurs. Voilà donc pourquoi il m'apparaît essentiel d'être une féministe militante pour ne jamais perdre des acquis obtenus si tardivement et si difficilement, pour faire évoluer des mentalités encore fortement imprégnées de stéréotypes et de préjugés, mais aussi pour soutenir le désir d'autres femmes d'être libres et libérées de voiles, de barrières professionnelles, de censures et d'auto-censures... bref, d'être des individus libres de s'épanouir, de s'exprimer et de se réaliser.

Aujourd'hui, je m'affirme féministe et j'encourage chaque femme à crier haut et fort qu'elle est une militante féministe, car nous en avons le droit, la possibilité et le devoir, en tant qu'individu conscient et libre, de faire changer les choses et d'offrir à tous le respect en tant qu'individu, la liberté d'être ce qu'il est sans prescription ou proscription dictée par un sexe. Femmes et hommes, féministes et pro-féministes, pour la liberté individuelle, pour le respect de chacun... et même pour la paternité, réveillons-nous, affirmons-nous et continuons tous ensemble la lutte contre les inégalités!

¹ La Conférence des Recteurs et des Principaux des Universités du Québec (CREPUQ) a signé un accord cadre pour les établissements du Québec avec plus de 500 établissements universitaires situés en Europe, Australie, États-unis et Amérique Latine.

² Et je tiens à remercier Mehdi pour m'en avoir fait gentiment la remarque.

Je suis féministe, et vous ?

performance par *Gentiane Barbin*

Étudiante au baccalauréat en arts visuels et médiatiques, concentration en études féministes, UQAM.

Dans le cadre d'un projet performatif s'articulant autour de l'affirmation et du questionnement : « Je suis féministe, et vous? », je tente de palper le pouls tant du milieu universitaire que de mon entourage immédiat et éloigné.

Par l'action tant politique qu'artistique, je souhaite explorer la multidisciplinarité du féminisme.

Action en trois volets et autres résidus

Volet 0 : Envoi électronique du questionnaire à toute personne appartenant à ma liste de contacts, ainsi qu'à d'autres adresses électroniques obtenues par collaboration.

Récupération et retranscription sur papier pour une comptabilisation ultérieure (à la suite de cette étape, vos réponses deviendront anonymes et feront partie de l'ensemble du projet)

Volet 1 : Performance à l'intérieur de l'UQAM.

Vêtue d'un chandail portant le slogan : « Je suis féministe, et vous? », je propose le questionnaire aux passants, leur offrant mon dos en guise d'appui pour le remplir.

Par la suite, je réalise un pliage, ainsi chaque questionnaire devient une fleur que je cueille, puis dépose dans mon panier.

Volet 2 : Dépouillement intime devant une caméra.

Résidu : Installation sculpturale et médiatique.

Accès à l'information et bonus de connaissance.

Évaporation : Transmission électronique des résultats.

Questionnaire

1. Identifiez votre sexe : m ou f
2. Êtes-vous féministe : oui/non/pro-féministe
3. Qu'est-ce que le féminisme?
(répondez spontanément)



Photos : Gentiane Barbin

Joignez-vous à notre équipe !

La revue FéminÉtudes, entièrement réalisée par des étudiants de l'Université du Québec à Montréal, se propose comme espace libre permettant l'expression et la diffusion d'une voix au féminin. Le contenu, plus souvent signé par des femmes, se concentre essentiellement autour de problématiques et de réalités actuelles qui les interpellent. Pour assurer la survie de ce projet étudiant, une nouvelle équipe est constituée chaque année. FéminÉtudes lance un appel pour le prochain numéro. Auteurs, artistes, graphistes et éditeurs, vous êtes invités à vous joindre à nous! Communiquez avec nous aux adresses suivantes :

FéminÉtudes

a/s Institut de recherches et d'études féministes
C.P. 8888, succ. Centre-Ville, Montréal (Québec) H3C 3P8
Téléphone : (514) 987-6587
Courriel : Revue.feminetudes@uqam.ca

Numéros précédents de FéminÉtudes

« Femmes et égalité »

Revue des étudiantes, vol. 10, n° 1, octobre 2005.
(5,00 \$ + 1,00 \$ frais postaux = 6,00 \$)

« Femmes et pouvoirs à conquête des territoires »

Revue des étudiantes, vol. 9, n° 1, octobre 2004.
(5,00 \$ + 1,00 \$ frais postaux = 6,00 \$)

« Jeunes et société: kaléidoscope d'une génération »

Revue des étudiantes, vol. 8, n° 1, décembre 2003.
(5,00 \$ + 1,00 \$ frais postaux = 6,00 \$)

« Femmes et sexualité(s) »

Revue des étudiantes, vol. 7, n° 1, juin 2002.
ÉPUISÉ

« Identités et altérité: formes et discours »

Revue des étudiantes, vol. 6, n° 1, mars 2001.
(2,00 \$ + 1,00 \$ frais postaux = 3,00 \$)

« Les femmes et l'art: de muses à créatrices »

Revue des étudiantes, vol. 5, n° 1, mars 2000.
ÉPUISÉ

« Femmes du siècle »

Revue des étudiantes, vol. 4, n° 1, avril 1999.
(2,00 \$ + 1,00 \$ frais postaux = 3,00 \$)

« Une revue à soi »

Revue des étudiantes, vol. 3, n° 1, avril 1997.
(2,00 \$ + 1,00 \$ frais postaux = 3,00 \$)

« Terre(s) des femmes ? »

Revue des étudiantes, vol. 2, n° 1, avril 1996.
(2,00 \$ + 1,00 \$ frais postaux = 3,00 \$)

« La vague anti-féministe »

Revue des étudiantes, n° 1, avril 1995.
ÉPUISÉ

Pour obtenir un exemplaire de l'une des publications suivantes, veuillez visiter le lien Internet suivant :
<http://www.iref.uqam.ca/revueFeminEtudes/>

ou contactez l'Institut de recherches et d'études féministes au :

Téléphone : (514) 987-6587
Télécopieur : (514) 987-6742