Volume 14 Nº 1 • 2009 • 5$

FÉMINÉTUDES

Revue étudiante issue d'une initiative de l'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM

FÉMINISMES ET DIVERSITÉS CULTURELLES

FÉMINÉTUDES
Volume 14 N°1 • 2009

Revue étudiante issue d'une initiative de l'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM

FÉMINISMES ET DIVERSITÉS CULTURELLES

> ÉDITORIAL

3 RÉFLEXIONS AUTOUR DES « FÉMINISMES ET DES DIVERSITÉS CULTURELLES »
> Par Julie Depelteau et Stéphanie Mayer

> (RE)PRODUCTION DES DIFFÉRENCES CULTURELLES

5 LE FÉMININ COMME POINT NODAL DE LA PRODUCTION DES FRONTIÈRES ETHNIQUES AU QUÉBEC
> Par Joanie Bolduc

9 « TROP DE SEXE, C'EST COMME PAS ASSEZ » : LES DISCOURS DE L'HYPERSEXUALISATION DES JEUNES DANS UN CONTEXTE DE DIVERSITÉ CULTURELLE AU QUÉBEC
> Par Élisabeth Mercier

16 EXERCICE RÉFLEXIF SUR MA RECHERCHE SUR LE TERRAIN : UNE RENCONTRE AVEC LES MUXES-FEMMES ACTIVISTES DE JUCHITÁN AU MEXIQUE
> Par Marie-Ève Gauvin

24 LES FEMMES MUSULMANES, LA PENSÉE RACIALE ET L'ÉTAT D'EXCEPTION : UNE RECENSION DE L'OUVRAGE *CASTING OUT* DE SHERENE H. RAZACK
> Par Jonathan Lalande Bernatchez

> GOUVERNANCE ET INCLUSION DÉMOCRATIQUE À L'ÉCHELLE MONDIALE

28 ÊTRE IMMIGRANTE ET FÉMINISTE : COMMENT RÉUSSIR À CONCILIER INTÉGRATION ET LUTTES FÉMINISTES?
> Par Ghislaine Sathoud

33 MONDIALISATION ET TRAVAIL DES FEMMES : PERSPECTIVE FÉMINISTE
> Par Rhéa Jean

38 VIOLENCES SEXUELLES ET LIÉES AU GENRE AU SEIN DES CAMPS DE RÉFUGIÉ.E.S TENSIONS ET CONTRADICTIONS AU CŒUR DE L'HUMANITAIRE
> Par Isabelle de Champlain-Bringué

44 DIVERSITÉ CULTURELLE ET INCLUSION DÉMOCRATIQUE DES FEMMES À L'ÉCHELLE MONDIALE
> Par Julie Girard-Lemay

> FRAGMENTATION DE L'IDENTITÉ ET RELECTURE DE L'HISTOIRE

49 MIGRATION ET IDENTITÉ : SUR LES TRACES DE CAROLE BOYCE DAVIES
> Par Rosemarie Fournier-Guillemette

52 L'ÉCRITURE AUTOBIOGRAPHIQUE AU FÉMININ DANS LE MONDE ARABE : ENJEUX D'ASSIMILATION ET DE DISSIMULATION
> Par Gasser Khalifa

59 MÉTISSAGE ET FÉMINISATION DE L'HISTOIRE – LA QUÊTE MÉMORIELLE DES FEMMES DANS *CANTIQUE DES PLAINES* DE NANCY HUSTON
> Par Jacinthe Gillet-Gelly

63 ENTREVUE AVEC AMÉLIE WADDELL : ÊTRE CRITIQUE DU RACISME DANS LES FÉMINISMES
> Par Stéphanie Mayer et Julie Depelteau

COMITÉ DE RÉDACTION
Pascale Bouchard
Raphaelle D'Amours
Julie Depelteau
Rosemarie Fournier-Guillemette
Stéphanie Mayer
Maxime Nadeau
Elona Ritchie

PHOTOS
Marie-Ève Gauvin
Marie-Claude Lamothe

GRAPHISME
Marie-Claude Lamothe

IMPRESSION
bossy-labelle inc.
Tirage : 200 copies
Papier : Offset Enviro 100

SOUTIEN FINANCIER
La publication de la revue étudiante FéminÉtudes a été rendue possible grâce à la générosité et au 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), l'Association facultaire des étudiantEs en arts (AFEA), l'Association facultaire étudiante de science politique et droit (AFESPED), l'Association étudiante des cycles supérieurs de science politique (AECSSP), l'Association étudiante des cycles supérieurs d'études littéraires (AECSEL) et l'Association étudiante du module d'études littéraires (AEMEL).

Dépôt légal – Bibliothèque nationale du Canada, 2009
– Bibliothèque nationale du Québec, 2009

ISSN 1911-4176

© FéminÉtudes, les auteurs-es

> ÉDITORIAL

RÉFLEXIONS AUTOUR DES « FÉMINISMES ET DES DIVERSITÉS CULTURELLES »

PAR JULIE DEPELTEAU ET STÉPHANIE MAYER
MEMBRES DU COMITÉ DE RÉDACTION DE *FÉMINÉTUDES*

Il y a maintenant un an que le comité de rédaction de *FéminÉtudes* lançait un appel de textes sous le thème « FéminismeS et diversitéS culturelleS ». À ce moment, une année s'était écoulée depuis la saga publique et politique de la Commission Bouchard-Taylor[1]. Le comité avait envie d'offrir un espace de réflexion afin d'aborder les diverses problématiques reliées au post-colonialisme, aux différences culturelles, au multiculturalisme, aux rapports interculturels ainsi qu'aux discours et pratiques féministes majoritaires. Le volet *critique* de cette démarche était central pour le comité de rédaction : nous avions le désir de donner une voix aux personnes critiques des pratiques et discours dominants, et surtout d'offrir une tribune à celles que ces mêmes discours et pratiques affectent afin d'entendre leur parole, mais aussi leur colère. Depuis quelques décennies déjà, les études critiques de l'orientalisme, du post-colonialisme et du racisme prennent de l'ampleur dans divers départements, où les féminismes académiques sont intégrés, afin d'amener chacun.e à questionner la manière dont elles et ils construisent et maintiennent des divisions, des exclusions ainsi que des hiérarchies.

En raison du thème et des perspectives critiques retenus, nous avions deux objectifs pour ce 14e volume de *FéminÉtudes*. Premièrement, écouter les réflexions critiques des intellectuel.le.s et des militant.e.s marginalisé.e.s par les interventions et les théories féministes occidentalocentrées, dans le contexte québécois. Deuxièmement, laisser un espace pour que les étudiant.e.s, les femmes et les féministes majoritaires procèdent à une critique de leur rôle dans le maintien du racisme et d'ombre du colonialisme.

Avant de vous laisser découvrir ce que chacune des trois sections que ce volume de *FéminÉtudes* vous réserve, nous aimerions partager certaines de nos réflexions quant à ses limites et ses faiblesses. D'abord, nous étions conscient.e.s et préoccupé.e.s par les dangers que représente un comité de rédaction culturellement homogène n'ayant pas d'expérience personnelle de racisme dans le cadre d'un thème portant sur les diversités culturelles. Nous voulions éviter une démarche teintée de relents de colonialisme, c'est pourquoi nous avons privilégié des perspectives critiques, en reconnaissant malgré tout qu'elles n'immunisent ni du racisme, ni *d'a priori* coloniaux et qu'il vient un moment où les expériences subjectives du racisme ne peuvent pas être échangées. À ce chapitre, nous croyons avoir réussi à maintenir cette ligne critique en raison de l'hétérogénéité des expériences des auteur.e.s qui ont contribué et aussi par les nombreuses réflexions critiques et novatrices qui sont développées dans ce volume. Ensuite, dans ces pages, vous constaterez à quel point les thématiques abordant les femmes musulmanes, le port des voiles ainsi que l'islamophobie sont surreprésentées par rapport à d'autres. Nous attribuons en partie cet intérêt plus marqué des auteur.e.s à la place que le port des voiles a eu dans les audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor et à la grande visibilité que les médias leur ont accordée. Ainsi, nous croyons que cela a contribué à exacerber et à politiser des tensions culturelles et religieuses au Québec, ce qui a pu amener les auteur.e.s à faire de l'islam et des musulmanes voilées des sujets privilégiés pour leurs exemples empiriques ou leurs études de cas. Cette prépondérance nous amène à regretter que d'autres thématiques demeurent absentes des sujets couverts dans la revue, notamment : le racisme des Québécois.e.s face aux autochtones; le racisme présent dans les politiques économiques, d'éducation, d'immigration, de santé, de gestion de ressources naturelles, etc.; les tensions entourant la politique canadienne du multiculturalisme. Ces critiques relevées face à notre position en tant que comité de rédaction, nous vous présentons avec beaucoup de fierté douze textes d'une grande qualité qui contribueront à la vitalité et la multiplication des réflexions sur les féminismes et les diversités culturelles.

1. La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles a été menée au Québec entre février 2007 et mai 2008.

La première section, intitulée « (Re)production des différences culturelles », donne place aux études de l'itération des identités de groupes et des frontières qui les délimitent. **Joanie Bolduc** s'intéresse à la coproduction des rapports sociaux ethniques et de sexe et démontre que la consécration de l'égalité entre les sexes comme valeur fondamentale au Québec sert un discours raciste divisant « la société québécoise » et « les communautés culturelles » en plus de servir un discours sexiste effaçant les inégalités entre les hommes et les femmes de « la société québécoise ». **Élisabeth Mercier** se penche sur les discours sur l'hypersexualisation, qui établissent une relation d'altérité entre « les valeurs québécoises » et les pratiques sexuelles de certains groupes ethnoculturels minorisés, puis qui présentent ces pratiques comme des menaces aux « valeurs et à l'identité québécoises », que le féminisme de la deuxième vague a contribué à définir. **Marie-Ève Gauvin** présente ses réflexions quant aux défis éthiques soulevés par sa démarche de recherche féministe et interculturelle auprès des *muxes* de Juchitán, nous plongeant ainsi au cœur de la négociation des différences culturelles en situation de recherche académique. **Jonathan Lalande Bernatchez** réalise une recension de l'ouvrage *Casting Out : The Eviction of Muslims from Western Law and Politics* de Sherene Razack afin d'en tirer les conclusions originales pour les pratiques féministes anti-racistes, proposant que celles-ci s'attardent à critiquer le racisme dont sont empreintes les politiques du multiculturalisme plutôt qu'à s'opposer au pluralisme culturel.

La deuxième section, « Gouvernance et inclusion démocratique à l'échelle mondiale », rassemble des textes interrogeant les manières dont les femmes et les féministes peuvent participer aux changements politiques et aux prises de décisions à différents niveaux alors que la mondialisation est bien enclenchée. **Ghislaine Sathoud** nous entraîne au cœur de la réalité des immigrantes, à cheval entre la société qu'elles quittent et la société qui les accueille, et qui composent tout à la fois avec les traditions québécoises et celles d'Afrique centrale de même qu'avec les critiques féministes. **Rhéa Jean** analyse les effets négatifs de la mondialisation néolibérale pour femmes tant à l'égard de leur appauvrissement et de leur marginalisation dans la sphère économique qu'en ce qui concerne les mutations des rapports sociaux de sexe; elle propose une mondialisation des luttes féministes contre les inégalités que renforce la mondialisation néolibérale. **Isabelle de Champlain-Bringué** s'attarde aux violences sexuelles liées au genre (VSLG) dans les camps de réfugié.e.s et questionne la capacité des politiques et des outils d'analyse actuels à répondre aux défis d'inclusion démocratique en contexte de diversités culturelles. **Julie Girard-Lemay** s'intéresse à la manière dont les institutions cosmopolites pourraient permettre aux groupes et aux individus qui les composent de s'insérer dans les processus de prises de décisions démocratiques afin de résoudre des conflits de valeurs entre différents groupes qui engendrent l'exclusion de certain.e.s de leurs membres, notamment les femmes.

La dernière section, « Fragmentation de l'identité et relecture de l'histoire », s'ouvre à des textes qui, chacun à leur façon, proposent de réfléchir sur les manières de (re)conceptualiser les identités individuelles et collectives. **Rosemarie Fournier-Guillemette** effectue une recension de l'ouvrage *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject* de Carole Boyce Davies, qui s'oppose à une approche théorique de l'identité fondée sur l'altérisation – du Même et de l'Autre – afin de proposer des luttes féministes et anti-racistes basées sur des sujets décentrés, fluides et migrants. **Gasser Khalifa** s'intéresse aux traits caractéristiques d'œuvres autobiographiques d'écrivaines arabes, notamment à leur stratégie d'écriture fragmentaire, à la manière dont elles véhiculent des visions des femmes arabes qui diffèrent des visions stéréotypées traditionnelles et à la manière dont l'écriture des auteures arabes lie leurs expériences individuelles au collectif et au politique. **Jacinthe Gillet-Gelly** se penche sur l'œuvre *Cantique des plaines* de Nancy Huston pour s'intéresser à l'identité, à la mémoire collective et à son relai ainsi qu'à la relecture/réécriture de l'histoire par des femmes, des métisses et des autochtones du Canada pour élaborer une critique de l'histoire coloniale et patriarcale. **Julie Depelteau** et **Stéphanie Mayer** présentent une entrevue que leur a accordée Amélie Waddell, qui s'interroge sur le racisme dont sont porteuses les féministes blanches lorsqu'elles ne questionnent pas leurs privilèges issus du racisme et du colonialisme ainsi que leurs manières de maintenir ce système, en particulier dans leurs interventions en travail social.

Le comité de rédaction souhaite que vous apprécierez vos lectures!

LE FÉMININ COMME POINT NODAL DE LA PRODUCTION DES FRONTIÈRES ETHNIQUES AU QUÉBEC

PAR JOANIE BOLDUC
CANDIDATE À LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS AVEC CONCENTRATION ÉTUDES FÉMINISTES À L'UQAM.

Laïcité, langue française et égalité entre les sexes. Telles seraient les valeurs fondamentales de la société québécoise si on en croit les propos martelés par de nombreux et nombreuses participant.e.s à la Commission Bouchard-Taylor à l'automne 2007. Suite à ces débats houleux, nous sommes-nous assez demandé, en tant que société, quels sont les mécanismes qui nous ont poussés à mettre de l'avant la question de l'égalité entre les sexes chez les populations immigrantes alors qu'il est clair que l'égalité est loin d'être atteinte au sein même de la société québécoise? Non. À force de vouloir renforcer l'identité nationale et échapper aux accusations de racisme, on oublie d'analyser les rapports ethniques à l'œuvre lorsque l'on parle d'immigration et de valeurs fondamentales au Québec. Sans vouloir porter des accusations, je me propose ici d'explorer les mécanismes de l'ethnicité et des rapports sociaux de sexe qui sous-tendent des débats publics comme celui de la Commission Bouchard-Taylor.

QU'EST-CE QUE L'ETHNICITÉ?

Colette Guillaumin montre que « race » et ethnie sont deux mots qui finissent, dans le langage populaire, par recouper la même réalité, même si le terme « ethnie » se veut plus détaché d'une politique raciale : « [...] il s'agit de nommer des groupes qui présentent des traits spécifiques différenciés : une langue commune, une histoire partagée (ou le mythe d'une telle histoire), une religion, une nation d'origine (ou un mythe national), etc. » (Guillaumin, 1992 : 13). Cependant, toujours selon Guillaumin, « [i]l n'en reste pas moins que, quel que soit le terme usité pour désigner les groupes, l'appréhension idéologique continue de poser des groupes pourvus d'une « essence » propre, productrice de conduite et de qualités spécifiques inscrites dans la chair et le sang, bref cela même qui, au long du XIXe siècle et du nôtre, répond à la notion de race » (Guillaumin, 1992 : 14). Le fait de poser comme existante une hétérogénéité, ainsi que la différence de pouvoir matériel entre les différents groupes créent une hiérarchie entre les groupes raciaux ou ethniques. Un des lieux de production de la « race » identifiés par Guillaumin est la construction de l'identité nationale et son mythe de l'homogénéité. Et

1. Le procès de travail selon Juteau : « [...] la production de l'ethnicité est indissociable d'une relation d'entretien corporel, physique, affectif, intellectuel, cette dernière constituant un procès de travail, car nous sommes bien en présence d'une suite d'actions enchaînées au sein desquelles sont mis en œuvre des moyens matériels et des moyens intellectuels : *moyens matériels*, à savoir la mère elle-même, son propre corps et ses capacités physiques [...]; *moyens intellectuels*, son cerveau et ce qu'il contient; entre autre l'ensemble des normes propres à son groupe ethnique » (Juteau, 1999 : 94).

> (RE)PRODUCTION DES DIFFÉRENCES CULTURELLES

cette identité nationale se révèle la plupart du temps de manière négative, en réaction à un phénomène qui souvent s'appellera l'immigration. Ainsi, la figure de l'immigrant ou de l'immigrante devient le révélateur par contraste de l'identité nationale (Guillaumin, 1992 : 16). Pour Guillaumin, la catégorisation d'un groupe comme race ou ethnie est donc le résultat d'un processus prenant place dans un rapport matériel inégalitaire.

LES MÉCANISMES DE L'ETHNICITÉ

Dans le même ordre d'idées, Danielle Juteau conçoit l'ethnicité « [...] comme fluide et construite à l'intérieur de relations inégalitaires, comme un rapport social possédant une face externe, rapport à autrui et une face interne, rapport à une histoire et à une origine communes » (Juteau, 2000 : 67). Elle pense ainsi l'ethnicité autour de l'idée d'une frontière qui est construite entre les groupes ethniques, par les groupes ethniques. Pour elle, cette ethnicité n'est pas naturelle ou construite uniquement de l'externe et donc par une catégorisation subie, mais aussi transmise dans un rapport matériel d'éducation et de soins aux enfants, un « procès de travail[1] » réalisé par les mères (ou celles qui les remplacent). C'est par ce travail de socialisation que sont transmis aux enfants leur ethnicité, leur genre et leur classe qui constituent le côté interne de la frontière ethnique (Juteau, 1983).

Chez Albert Bastenier, la formation de la conscience ethnique est un concept central qui permet de mieux saisir comment est construite la face interne de la frontière ethnique. Cette notion s'inspire chez lui de l'analyse de la conscience de classe par Alain Touraine (Bastenier, 2004 : 180). Il s'agit chez un individu de la conscience qu'il a d'appartenir à un groupe particulier, en opposition à d'autres groupes différents du sien. C'est la conscience, chez une personne, d'une norme d'appartenance basée sur la « conscience d'une opposition symbolique » (Bastenier, 2004 : 179). La conscience ethnique est le rapport même qui fait exister la société ethnique. Elle prend naissance lorsque des individus, « [...] à la suite d'expériences communes, perçoivent et articulent leurs intérêts en commun et par opposition à d'autres hommes dont les intérêts diffèrent des leurs », (Bastenier, 2004 : 181) et ce, à partir d'un cadre interprétatif commun préexistant, c'est-à-dire la culture. La conscience ethnique se développe dans une société en conflit où des groupes différents sont mis en présence sur un même territoire et luttent pour des avantages matériels et pour une reconnaissance culturelle. Cette conscience se développe chez les individus sur la base de l'expérience vécue de rapports hiérarchiques multiples (matériels ou symboliques), expérience provoquant l'identification individuelle à un groupe dans le but de modifier ces rapports conflictuels, sur la base de

L'ETHNICITÉ EN QUELQUES POINTS

À PARTIR DE GUILLAUMIN, JUTEAU ET BASTENIER, QUELLES CARACTÉRISTIQUES UTILES POUVONS-NOUS RETENIR AFIN D'ANALYSER LA SITUATION AU QUÉBEC?

> Les groupes minoritaires et les groupes majoritaires sont des groupes ethniques.

> L'ethnicité n'est pas un donné naturel.

> C'est dans un rapport hiérarchique basé sur des rapports matériels et symboliques que l'on voit apparaître des frontières entre les groupes ethniques.

> « La frontière ethnique contient une face interne, rapport à soi, et une face externe, rapport à l'autre. » (Juteau, 2000 : 67)

> La conscience ethnique est le principal moteur de la construction interne de la frontière. Elle est le résultat de l'association des individus sur la base de caractéristiques culturelles communes :

- Dans le cas des minoritaires, l'insatisfaction face à la subordination, la volonté d'agir sur les rapports sociaux et l'agglomération des personnes autour de caractéristiques culturelles communes dont ils peuvent être fiers nourrissent l'apparition de la conscience ethnique.
- Dans le cas de la majorité, la peur de l'envahissement du territoire national, de la perte de droit et de l'effondrement des valeurs communes stabilisatrices, peur basée sur l'expérience de la différence dans de multiples domaines (urbanité, monde du travail, partis politiques, écoles, médias, etc.), contribue à forger la conscience ethnique.

> Les femmes jouent un rôle crucial dans la transmission matérielle des éléments culturels qui serviront de support à l'ethnicité (ou à la conscience ethnique).

- C'est par un travail matériel d'humanisation (socialisation) des enfants (vêtements, nourriture, pratiques religieuses, coutumes, langue, soins corporels, etc.) que les femmes produisent de l'idéel (normes culturelles, ethnicité, genre, etc.).

> La face externe se construit dans un processus de marginalisation ou de dévalorisation des caractéristiques culturelles appartenant aux « autres » :

- Chez les majoritaires, l'universalisation de la culture et des valeurs propres aux sociétés d'accueil produit l'exclusion des manifestations des cultures minoritaires ainsi que l'idée d'une inassimilabilité « naturelle » de la minorité.
- Chez les minoritaires, on peut trouver un rejet ou une dévalorisation de la culture d'accueil.
- Le pouvoir d'assignation de caractéristiques dans un processus de différenciation sociale est plus fort chez le groupe dominant que chez le groupe dominé puisqu'il possède les moyens matériels et symboliques les plus forts.

> Le corps et la sexualité des femmes jouent souvent le rôle de révélateurs de la frontière ethnique.

- L'ethnicité produit un féminin particulier à chaque groupe ethnique.
- Dans ce féminin se concentre une partie du réservoir culturel ethnique, c'est pourquoi les questions touchant les femmes, l'égalité entre les sexes, l'habillement, les mariages et la mixité se trouvent au cœur du conflit ethnique.
- Comme les femmes sont responsables de la transmission de la culture et des valeurs dans le cadre de la famille, leur image doit être symboliquement plus conforme à la doxa identitaire sous peine de dissolution de l'identité ethnique des générations futures.

POUR MOI, LE DRAME AU CŒUR DE LA JONCTION DES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET ETHNIQUES DANS CE DÉBAT EST QUE L'ARGUMENT DE L'ÉGALITÉ ENTRE LES SEXES COMME VALEUR FONDAMENTALE DU QUÉBEC PERMET À LA CLASSE DES HOMMES DE DÉSOLIDARISER LA CLASSE DES FEMMES EN POINTANT COMME MENACE À L'ÉGALITÉ ENTRE LES SEXES LA PRÉSENCE DE L'AUTRE ETHNIQUE.

l'adhésion à un cadre interprétatif commun : la culture et les valeurs. Finalement, c'est la conscience ethnique qui fait exister l'ethnicité (Bastenier, 2004 : 190).

> La conscience ethnique est plus que la simple expression d'une insatisfaction. Elle va jusqu'à l'éventuelle affirmation de ce qui devrait ou pourrait être fait pour que la situation soit autre. Au travers d'un processus d'auto-affiliation à un groupe qui se définit à partir de la même condition et de caractéristiques culturelles ou originaires communes, elle peut en venir à la définition d'une *conscience fière* et d'une action visant à la requalification des rapports sociaux éprouvés comme non-satisfaisants (Bastenier, 2004 : 233).

De plus, Bastenier arrive à illustrer de manière précise à travers quels vecteurs la conscience ethnique se diffuse, autant chez les anciennes et anciens établi.e.s que chez les nouveaux et nouvelles entrant.e.s en donnant plusieurs exemples provenant du contexte européen. Chez les majoritaires, l'attachement à l'État national, la hiérarchisation des quartiers urbains, les thèmes défendus par les partis politiques, le discours médiatique ; chez les minoritaires, la religion, la défense de l'honneur, les symboles identitaires (comme le foulard islamique) et l'*ethnic business* sont autant de lieu où advient l'expérience conflictuelle auto-affiliatrice qui donne naissance à la conscience ethnique (Bastenier, 2004 : 191-302). Bref, Bastenier pose les sociétés d'immigration comme des espaces où prend place un conflit ethnique basé sur un rapport social à la fois matériel et symbolique.

RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL

Les rapports sociaux de sexe constituent la deuxième face du débat sur l'égalité entre les sexes dans les populations immigrantes au Québec. Selon Danièle Kergoat, un rapport social est « une tension qui traverse le champ social [...]. Cette tension érige certains phénomènes sociaux en enjeux autour desquels se constituent des groupes aux intérêts antagonistes » (Kergoat, 2000 : 39). Dans le cas des rapports sociaux de sexe, le groupe des hommes et le groupe des femmes ont des intérêts antagonistes dont l'enjeu est la division sexuelle du travail. Le rapport social de sexe est caractérisé par : a) l'antagonisme de la relation ; b) le fait qu'il n'est pas naturel, et qu'il est donc construit socialement ; c) sa base matérielle et idéelle ; d) sa hiérarchisation ; e) sa transversalité à tout le champ social ; f) sa consubstantialité aux autres rapports sociaux, c'est à dire que tous les rapports sociaux sont de la même nature et qu'ils se produisent et reproduisent mutuellement (Kergoat, 2000 et 2001).

La division sexuelle du travail est l'enjeu à partir duquel se constitue le rapport social de sexe. Cette division inclut le travail professionnel (travail rémunéré) et le travail domestique. « La division sexuelle du travail a pour caractéristiques l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive ainsi que, simultanément, la captation par les hommes des fonctions à forte valeur sociale ajoutée [...]. » (Kergoat, 2001 : 81) Elle est régie par deux principes organisateurs : 1) le principe de séparation ; 2) le principe hiérarchique. C'est-à-dire qu'il y a des tâches « pour les femmes » et des tâches « pour les hommes » et que ces tâches ont une valeur différente (un travail masculin vaut plus qu'un travail féminin). Ces principes sont détachés d'un contenu culturel spécifique et se retrouvent dans toutes les cultures. Les modes d'application de la division sexuelle du travail diffèrent grandement selon l'espace et le temps.

On peut penser, à partir de la définition des rapports sociaux de sexe chez Kergoat, que le contenu et les caractéristiques qui qualifient le travail, le rôle et la place des femmes dans les rapports sociaux de sexe se développent dans le même procès de travail réalisé par les mères pour transmettre l'ethnicité (Juteau, 1999 : 77- 102). On pourrait dire, à partir de ce postulat, que chaque groupe ethnique produit un féminin spécifique, incarné dans des femmes réelles, femmes qui se chargeront ensuite de

transmettre aux enfants, dans le même mouvement, à la fois leur ethnicité *et* leur sexe. Elles ancrent donc de cette manière le contenu et les caractéristiques de la division sexuelle du travail au sein même du processus de production de l'ethnicité, par le soin aux enfants.

L'ÉGALITÉ ENTRE LES SEXES COMME VALEUR FONDAMENTALE AU QUÉBEC: UNE AFFIRMATION À LA JONCTION DES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET DES RAPPORTS SOCIAUX ETHNIQUES

Mais comment au Québec, dans le cadre du débat de la Commission Bouchard-Taylor, peut-on voir apparaître le double mécanisme de co-production des rapports sociaux ethniques et de sexe?

Les rapports ethniques sont plus évidents à débusquer. En effet, l'égalité entre les sexes est affirmée comme caractéristique fondamentale de l'identité nationale québécoise en opposition aux différentes communautés culturelles du Québec qui, elles, auraient seules des pratiques inégalitaires, plus particulièrement les communautés juives et musulmanes. Cette affirmation s'inscrit clairement comme une volonté de montrer une conscience ethnique fière (face interne de la frontière ethnique), rattachée à la construction de l'État québécois dans le contexte de Révolution tranquille. On fait référence à l'histoire du Québec, aux progrès accomplis par nos mères et nos grands-mères, bref à une communauté de valeurs et de culture: à l'ethnicité. On affirme ici à travers le français, la laïcité et l'égalité entre les sexes l'existence d'un groupe ethnique québécois ou d'origine canadienne-française. Ce discours sur l'égalité est opposé aux pratiques dites irréconciliables aux valeurs communes québécoises de certaines populations immigrantes. C'est ainsi que l'on pose comme l'envers de la liberté des femmes québécoises la soumission des musulmanes et la non-mixité des communautés juives, entre autres, construisant ainsi la face externe de la frontière ethnique.

Du côté des rapports sociaux de sexe, la jonction ne se fait pas où l'on pourrait l'attendre, c'est-à-dire au niveau des inégalités effectives présentes dans les différents groupes ethniques du territoire québécois. Pour moi, le drame au cœur de la jonction des rapports sociaux de sexe et ethniques dans ce débat est que l'argument de l'égalité entre les sexes comme valeur fondamentale du Québec permet à la classe des hommes de désolidariser la classe des femmes en pointant comme menace à l'égalité entre les sexes la présence de l'Autre ethnique. Cet argument fait porter aux communautés culturelles le poids de l'inégalité et réussit à faire du combat pour l'égalité entre les sexes et contre la division sexuelle du travail non plus l'enjeu du rapport social de sexe, mais celui du rapport ethnique.

Cet écart, au lieu de porter nos efforts à trouver des similitudes dans les mécanismes de production des rapports sociaux de sexe et ethniques pour coordonner nos luttes féministes, nous pousse à nous enliser dans le conflit ethnique. On en vient ainsi à ne plus combattre la division sexuelle du travail, enjeu du rapport social de sexe sous toutes ses formes culturelles, mais à viser des formes culturelles particulières qui dissimulent notre propre chemin encore à faire. ●

BIBLIOGRAPHIE

BASTENIER, Albert (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique?*, Paris, Presses Universitaires de France, 246 p.

GUILLAUMIN, Colette (1992). « Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, nº 2 (automne), pp.13-23.

GUILLAUMIN, Colette (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir : L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 239 p.

JUTEAU, Danielle (1983). « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéel », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, nº 2, pp. 39-53.

JUTEAU, Danielle (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 226 p.

JUTEAU, Danielle (2000). « Ethnicité et nation », Paris, Presses universitaires de France, *Dictionnaire critique du féminisme*, 2e éd., sous la dir. de Helena Hirata et al., pp. 66-71.

KERGOAT, Danièle (2000). « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », Paris, Presses universitaires de France, *Dictionnaire critique du féminisme*, 2e éd., sous la dir. de Helena Hirata et al., pp. 35-44.

KERGOAT, Danièle (2001). « Le rapport social de sexe : De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion ». *Actuel Marx*, nº 30, pp. 85-100.

KERGOAT, Danièle (2005). « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes ». Paris, La Découverte, Dans *Femmes, genre et société : L'état des savoirs*, sous la dir. de Margaret Maruani, pp. 93-101.

« TROP DE SEXE, C'EST COMME PAS ASSEZ » : LES DISCOURS DE L'HYPERSEXUALISATION DES JEUNES DANS UN CONTEXTE DE DIVERSITÉ CULTURELLE AU QUÉBEC

PAR ÉLISABETH MERCIER

DOCTORANTE EN COMMUNICATION CONJOINTEMENT À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL, À L'UNIVERSITÉ CONCORDIA ET À L'UQAM.

Au Québec comme ailleurs en Occident, l'hypersexualisation, celle des jeunes filles en particulier, suscite depuis quelques années déjà débats et controverses et inspire différentes formes de contrôle. Les effets des médias et la société de consommation sont généralement pointés du doigt comme responsables de la dégradation morale, notamment au plan sexuel, et de la perte de valeurs généralisée soi-disant caractéristiques des jeunes d'aujourd'hui. Cependant, bien que l'hypersexualisation ne fasse pas toujours l'objet de consensus quant à ses causes, ses implications et autres, il semble que le phénomène soit néanmoins pris comme un allant de soi. Il est rarement remis en question, par exemple, en tant qu'ensemble de discours qui s'inscrivent dans différents rapports de pouvoir et qui disent, produisent et reproduisent des savoirs et des « vérités » à propos de la sexualité, des adolescent.e.s, etc. Ainsi, l'analyse de l'hypersexualisation en tant que constructions discursives apparaît pertinente non seulement parce que ces construits passent pour naturels, mais aussi parce qu'ils font quelque chose, qu'ils ont des effets et des conséquences bien réelles, tant sur le plan de la représentation que sur celui de la régulation. L'objectif n'est donc pas ici de nier, ni de confirmer, l'effectivité d'une « hyper » sexualisation dans les médias comme dans la société en général, ni même que cela puisse influencer certain.e.s jeunes, mais bien de mettre en lumière et de questionner les tensions au sein des discours qui font l'hypersexualisation : qui parle au nom de qui, comment sont construites les catégories et les identités et quels sont les enjeux qui traversent ces constructions discursives[1].

Cet article insistera donc sur deux éléments qui sont ressortis d'une analyse des enjeux croisés, des « politiques de représentation » et ses processus de pouvoir (voir Hall, 1997 : 259) qui traversent et caractérisent les discours de l'hypersexualisation. Le corpus analysé était composé du rapport sur l'hypersexualisation déposé en mai 2008 par le Conseil du statut de la femme (CSF), « Le sexe dans les médias : obstacle aux rapports égalitaires », ainsi que de quelques articles de journaux à avoir été publiés dans la foulée de son dépôt et d'un numéro spécial de la *Gazette des femmes* sur l'hypersexualisation des jeunes et des actes d'une journée de réflexion (Actes, 2005) sur le même sujet organisée par le Y des femmes en 2005 et réunissant bon nombre d'intervenant.e.s communautaires, professionnel.le.s de la santé, chercheur.e.s et sexologues. J'ai eu également recours à la série d'articles parue dans le quotidien *Le Devoir* en 2005 et qui constitue un point tournant dans la mise à l'ordre du jour de l'hypersexualisation des ados au Québec. En effet, ces articles avaient fait grand bruit à l'époque et on y réfère encore trois ans plus tard[2].

1. Encore une fois, cela m'apparaît nécessaire puisque ces discours ne sont pas neutres idéologiquement, participant notamment à définir ce qui est moral ou non, et même politiquement, entraînant des conséquences bien réelles sur le plan législatif, du contrôle et de la surveillance. Par exemple l'amendement du *Code criminel* canadien par la loi C-22 du gouvernement conservateur de Stephen Harper haussant l'âge du consentement sexuel de 14 à 16 ans : en plus de criminaliser des pratiques jusque-là légales, cela peut éventuellement entraîner des conséquences sur de nombreux plans dont celui de restreindre l'accès à la contraception et à l'avortement pour les mineures âgées entre 14 et 16 ans.

2. Tous ces textes m'apparaissaient pertinents non seulement parce qu'ils ont eu un écho considérable au sein de la population et des médias québécois mais aussi parce qu'ils ont été produits par les principales institutions et expertises qui portent et font le dispositif de l'hypersexualisation. Ainsi, ces textes sont autant de discours qui contribuent à forger les identités et les sujets de l'hypersexualisation, à légitimer ses savoirs, à en fixer les significations et compréhensions particulières.

(RE)PRODUCTION DES DIFFÉRENCES CULTURELLES

Le premier élément caractéristique des discours de l'hypersexualisation que je présenterai ici est la logique d'altérité ou la construction d'un « Autre » (Hall, 1997). Des processus discursifs d'identification d'« influences extérieures » et de racialisation des pratiques sexuelles qui construisent et portent la menace d'une « colonisation » des pratiques sexuelles, implicitement, celles des filles « blanches de classe moyenne à aisée[3] ». Ces craintes sont bien sûr décuplées à force de diversité culturelle issue de l'immigration dans les villes nord-américaines, à Montréal notamment, et cela est particulièrement marqué chez les jeunes qui y sont de moins en moins « blancs » (voir Grossberg, 2005 : 83).

J'aborderai ensuite l'hypersexualisation mobilisée en tant que menace aux « valeurs québécoises » et plus largement à l'identité nationale, ainsi que ses liens discursifs avec la « non-sexualisation » perçue au sein de certains groupes ethnoculturels minorisés. Je conclurai en questionnant les tensions au sein et autour d'un discours féministe institutionnalisé que l'on pourrait identifier comme étant de la « deuxième vague ». Celui-là même qui s'insurge contre l'hypersexualisation, qui s'arroge la légitimité du féminisme et qui suscite à la fois bon nombre de réticences chez les jeunes femmes en particulier (voir Bailey dans Mensah, 2005) ; celui qui parle dans les médias et ailleurs non seulement au nom du féminisme mais également de celui des femmes, des jeunes filles comme de toutes les *citoyennes* du Québec.

DES SEXUALITÉS « COLONISÉES »

L'expression « colonisation » des pratiques sexuelles revient souvent dans les discours de l'hypersexualisation[4]. Mais les pratiques sexuelles de qui au juste sont-elles colonisées ? Celles des ados bien sûr, des adolescentes surtout, mais plus encore, des adolescentes « blanches » ou québécoises « de souche », de classe moyenne à aisée. Cette fois-ci, ce sont les périphéries qui colonisent les métropoles. Pour preuve, il ne suffit que de se demander *par qui* sont colonisées ces pratiques sexuelles. Une analyse des discours de l'hypersexualisation révèle facilement que c'est par l'industrie, pornographique et publicitaire, mais aussi par ce qui vient d'« ailleurs », par l'Autre. En effet, l'Autre est constamment construit et mobilisé, de façon généralement implicite, dans les discours de l'hypersexualisation. Ce qui témoigne d'une logique d'altérité, teintée d'ethnocentrisme, dans ces discours qui, au Québec, partent pour la plupart d'un point de vue féministe blanc, hétérosexuel, de classe moyenne à aisée. En se basant sur leurs expériences propres, largement légitimées et institutionnalisées, ces féministes produisent les modalités d'une « oppression "générique" des femmes » (trad. libre, Stasiulis, 1999 : 349). L'Autre est donc ici construit en termes d'âge (une sexualité « adulte » imposée aux jeunes) et/ou d'orientation sexuelle (les jeunes filles adoptent des pratiques bisexuelles véhiculées par la pornographie) mais aussi, par exemple, de classe sociale (les jeunes filles de milieux plus pauvres adoptent des pratiques sexuelles précoces)[5].

Un exemple récurrent de ces pratiques venues d'ailleurs est celui de l'« épilation brésilienne », à laquelle on réfère constamment comme preuve de l'influence de l'industrie pornographique sur les adolescentes. Cette pratique d'épilation intégrale du pubis – que l'on retrouve par ailleurs au sein de communautés gaies et lesbiennes depuis longtemps – est fortement dénoncée dans les discours de l'hypersexualisation des jeunes filles et fréquemment présentée comme la parfaite illustration d'une pratique extrême : une « invitation à la pédophilie », une forme d'« infantilisation du corps des femmes », etc. Cela renvoie à un paradoxe au sein des pourfendeu.r.se.s « progressistes » de l'hypersexualisation, se réclamant du féminisme et de la gauche et dénonçant « la récupération de la problématique de la sexualisation précoce des jeunes filles par la droite » (Actes, 2005 : 39) alors qu'ils et elles développent une position « morale » qui ne tient pas, ou très peu, compte de l'*agency* ou de la capacité à agir et à choisir des jeunes femmes et qui va même jusqu'à réveiller les vieux démons de la provocation. « Invitation à la pédophilie », « les filles ne reconnaissent pas leur look comme étant provoquant » (*Idem* : 44), etc. : on admet que des tenues ou des comportements puissent être, en soi, « provocateurs ». Pourtant, l'une des grandes victoires des combats féministes a été la reconnaissance du viol comme un acte de violence envers les femmes et non une simple question de désir ou d'excitation sexuelle, réfutant ainsi l'argument de « provocation » de la part de la victime, en cour notamment.

3. En effet, il apparaît que les discours de l'hypersexualisation sont souvent teintés d'ethnocentrisme, ou d'un « white middle-class bias » (West et Fenstermaker, 1995 : 10), d'hétéronormativité et d'incompréhension intergénérationnelle (Grossberg, 2005).

4. Voir en particulier le rapport du CSF et les actes de la journée de réflexion sur l'hypersexualisation des jeunes filles.

5. Voir notamment les actes de la journée de réflexion sur l'hypersexualisation des jeunes filles et : Université de Montréal (2008). « Les filles de quartiers défavorisés sont plus susceptibles d'avoir des relations sexuelles précoces », *Nouvelles @ UdeM*, 16 septembre 2008. [En ligne]. http://nouvelles.umontreal.ca/content/view/1719/1/

ILLUSTRATION : MARIE-CLAUDE LAMOTHE

Par ailleurs, l'ethnicité, souvent mise en équation avec la pauvreté, le manque d'éducation et la violence dans les discours de l'hypersexualisation, est également une tension bien présente lorsqu'il est question de « colonisation » des pratiques sexuelles. Comme « la pornographie [qui] n'est plus réservée aux ghettos des sex-shops et des salles spécialisées » (Actes, 2005 : 21), les mœurs légères, tenues sexy et autres pratiques « inappropriées » sont sorties « du ghetto » pour coloniser *nos* filles[6]. Ainsi, outre l'industrie pornographique et la publicité, le hip hop, particulièrement le *gangsta rap*, est sans aucun doute compris comme l'un de ces principaux « colonisateurs ». Son influence est jugée néfaste sur les jeunes qui consomment cette « culture » taxée de violence, de sexisme et de consumérisme et qui est associée aux quartiers urbains défavorisés et « noirs » américains. Le terme « gang » lui-même est un puissant « mot-clé racialisé » (trad. libre, Grossberg, 2005 : 82) mobilisé dans la représentation et la régulation des jeunes urbains, principalement « noirs et latinos ». Aussi, le spectre du *gangbang*, souvent défini comme une « orgie organisée par un gang de rue » (Touzin, 2008) et présenté comme le fait d'une ou de quelques jeunes filles « blanches » et de plusieurs garçons « noirs », y est également associé, s'inscrivant dans une longue lignée de « paniques race-sexe[7] » (trad. libre, Stasiulis, 1999 : 362).

ÉCHEC DU FÉMINISME ET ÉCHEC DE LA NATION ?

Au terme d'une analyse, même sommaire, de textes où figurent les discours de l'hypersexualisation des jeunes au Québec, une autre tendance semble se dégager : celle d'une mise en opposition/relation avec la sexualité, ses pratiques et ses représentations, au sein des « minorités ethnoculturelles ». Par exemple, dans une chronique intitulée « Le féminisme en string », la journaliste Rima Elkouri (2008) fait le lien entre le rapport du CSF et un autre article publié la même semaine dans *La Presse* et intitulé « Donner sa main sans choisir », portant sur les mariages forcés de jeunes femmes dans le quartier multiculturel de Parc-Extension à Montréal : « D'un côté, des jeunes filles

6. Encore une fois, les discours de l'hypersexualisation au Québec sont caractérisés par une logique d'altérité qui, le plus souvent de manière implicite, oppose un « nous » « blanc, hétéro et de classe moyenne » à un « leurs » en références aux jeunes issues de groupes ethnoculturels minorisés et/ou de classes sociales défavorisées, peu éduquées, etc.

7. En effet, la race comme le genre et la sexualité sont des éléments qui se retrouvent fréquemment à l'origine de « paniques morales » (Thompson, 1998), c'est-à-dire d'écarts significatifs entre perceptions et réalité(s) – par exemple, le sentiment d'insécurité augmentera au sein de la population malgré des statistiques attestant de la baisse constante du nombre de crimes violents. Fortement alimentés par les médias, les épisodes de panique morale s'articulent à des régimes de représentation et de régulation, pouvant ainsi être considérés comme « les symptômes possibles de tensions sociales et culturelles plus larges » (trad. libre, Thompson, 1998 : p. ix).

J'AVANCE DONC QUE L'HYPERSEXUALISATION PREND UNE RÉSONANCE PARTICULIÈRE AU QUÉBEC, DANS LE CADRE D'EFFORTS D'AFFIRMATION NATIONALE DANS UNE CONJONCTURE MARQUÉE PAR LA DIVERSITÉ CULTURELLE ET L'INSÉCURITÉ, MAIS AUSSI PAR L'INSTITUTIONNALISATION D'UN CERTAIN FÉMINISME ET SON INSCRIPTION DANS UN « DISCOURS MORALISTE OU NATIONALISTE AFFIRMANT *L'ORIGINE* ET *L'UNITÉ* DE L'IDENTITÉ NATIONALE ». (BHABHA, 2007 : 124)

prisonnières de traditions sexistes, ici même à Montréal. De l'autre, des jeunes filles officiellement libres devenues prisonnières soi-disant consentantes de cette dictature moderne de la séduction à tout prix » (Elkouri, 2008).

Ainsi, l'hypersexualisation ou l'« idéologie de la séduction » dont les jeunes filles *d'ici* ne pourraient s'extraire est comprise de façon récurrente comme le « plus grand échec du féminisme » (Elkouri, 2008) qui n'aurait pas su empêcher ou contrer le phénomène. À l'inverse, ce que nous pourrions qualifier de perception de « non-sexualisation » de certains groupes minoritaires ethnoculturels (de religion musulmane en particulier) est reçue comme une *menace* aux valeurs de la « nation » québécoise gagnées notamment par les luttes féministes passées. Et si le string est le signe d'un « extrême », celui de l'hypersexualisation, le voile islamique est sans aucun doute le signe privilégié de l'autre « extrême » : le marqueur visible d'une « non-sexualisation » voire d'une sexualité refusée aux femmes[8]. Deux extrêmes et, à chaque pôle du spectre, deux formes d'oppression des femmes. Dans le premier cas, les « oppresseurs » de *la* femme blanche sont les médias, les pairs, les hommes, l'industrie, etc., et dans le second cas, ceux qui portent l'oppression *des autres femmes* sont la famille, la religion, les pères et les frères. D'un côté, il y aurait *trop* d'intégration à la culture de consommation dominante et d'incorporation de ses codes et, de l'autre, refus d'intégration à la société d'accueil et « repli identitaire » devant les *valeurs* de celle-là.

Par ailleurs, à travers le dispositif de l'hypersexualisation, le « sujet ado » se comprend comme un.e surconsommateur.trice, soumis.e à un trop plein de sexualité dans les médias et ainsi dépourvu.e de morale sexuelle comme de valeurs en général. Des discours généralement victimisants qui refusent aux filles comme aux garçons une grande part de leur « agentivité » ou de leur capacité à agir. La notion même de consentement est mise en doute, alors que l'on fait primer les « influences indues » ou encore « l'aliénation » sur le libre-arbitre. Cette idée de « non-choix » se retrouve également lorsqu'il est question de la « non-sexualisation » perçue chez certains groupes ethnoculturels : il ne peut y avoir consentement « éclairé » au port du voile ou au mariage des filles de minorités ethniques et religieuses qui *cèdent* nécessairement aux pressions familiales, surtout celles exercées par les hommes de la famille. Et il en va de même pour les jeunes filles hypersexualisées qui elles, *cèdent* systématiquement, plutôt que ne consentent, aux pressions des médias, de la société de consommation, des pairs, etc.[9]

8. Bien sûr, cette répression de la sexualité incarnée par le voile qui couvre et qui cache les corps des femmes peut également être envisagée comme une forme de sexualisation. Il n'empêche que par la dissimulation ou la « sous-exposition » de leurs corps, ces femmes relèguent la sexualité à la sphère privée ou domestique, tout en rendant visibles dans l'espace public des règles strictes de divisions et de relations de genres (voir Scott, 2007).

9. En effet, la notion même de consentement est fréquemment remise en question, voire occultée, dans les discours de l'hypersexualisation : « Si le consentement semble parfois libre, du moins en l'absence d'évidentes contraintes physiques, est-il pour autant libre de pression et d'influence indues? Par ailleurs [...] tout porte à croire qu'il ne serait pas éclairé. » (CSF, 2007 : 54) Ainsi, plutôt que de consentir, les adolescentes « céderaient » nécessairement aux pressions et influences extérieures, des médias, du marketing, etc. Mais si « céder n'est pas consentir », quand alors y a t il consentement? Qui se charge de définir et de *normaliser* le consentement? À la lumière de cette analyse, il ne pourrait probablement pas y avoir de consentement *normal* ou « éclairé » d'une adolescente à un trip à trois, une fellation ou au port d'un string par exemple. Le consentement normal ne pourrait ainsi se comprendre que dans certaines circonstances, en fonction d'âge, de genre, de pratiques sexuelles et de tenues vestimentaires, normalisées et bien circonscrites par différents « experts » (médecins, psychologues, sexologues, législateurs, etc.).

Je manque d'espace ici pour développer plus en profondeur ces associations discursives entre l'« hypersexualisation » et la « non-sexualisation » de certains groupes définis en termes d'ethnicité, de pratiques culturelles et/ou religieuses, les femmes musulmanes portant le voile tout particulièrement. Il s'agit néanmoins d'une réflexion qui gagnerait à être approfondie, l'intérêt d'un tel travail analytique étant, me semble-t-il, d'autant plus marqué dans la conjoncture québécoise. Car en effet, si de nouvelles angoisses ou « paniques sexuelles » (Rubin, 2002 : 66) apparaissent lors de périodes marquées par de « fortes tensions sociales » (*Ibid.*), celle de l'hypersexualisation ne fait pas exception à la règle, répondant de contextes marqués par l'anxiété identitaire tant au niveau national (crise des accommodements raisonnables, définition du « Nous » québécois, etc.) qu'occidental (crainte des intégrismes religieux, surtout islamistes, guerre en Afghanistan justifiée en partie « au nom » des femmes, etc.).

J'avance donc que l'hypersexualisation prend une résonance particulière au Québec, dans le cadre d'efforts d'affirmation nationale dans une conjoncture marquée par la diversité culturelle et l'insécurité, mais aussi par l'institutionnalisation d'un certain féminisme et son inscription dans un « discours moraliste ou nationaliste affirmant *l'origine* et *l'unité* de l'identité nationale » (Bhabha, 2007 : 124). En effet, la conjoncture québécoise a ceci de particulier que le mouvement féministe de la « deuxième vague », celui qui a pris son envol dans les années 1960-70 (voir Mensah, 2005), y a été largement institutionnalisé : Conseil du statut de la femme, Fédération des femmes du Québec, Ministère de la condition féminine, centres universitaires et programmes d'études féministes, etc. Il a ainsi acquis et s'est arrogé la *légitimité* non seulement de parler dans les médias et ailleurs au nom des femmes (de tous âges et de toutes origines), mais aussi de contribuer à définir et à entériner *a posteriori* les valeurs et les croyances formant l'« identité québécoise ». Une logique d'homologation de *certaines* valeurs féministes servant notamment la construction et l'inclusion de « citoyennes désirées » qui, idéalement, seraient ni hypersexuées, ni voilées[10].

CONCLUSION

Différents enjeux s'entrecroisent et sont articulés par les discours sur l'hypersexualisation des jeunes au Québec. Ils participent notamment de l'essentialisation de la catégorie « adolescent.e » comme de certains marqueurs identitaires (âge, genre, ethnicité, classe sociale, éducation, etc.) qui prédisposeraient *naturellement* à une vulnérabilité face à l'hypersexualisation, aux conséquences jugées néfastes des images médiatiques à caractère sexuel, d'une apparence sexy comme de pratiques sexuelles « précoces ». Par ailleurs, de nombreuses associations discursives se font dans et par les discours sur l'hypersexualisation entre l'hypersexualisation de *nos* jeunes et la non-sexualisation des *leurs*, c'est-à-dire par la différenciation et la mise en opposition d'un Autre construit en termes d'ethnicité, de pratiques religieuses, de diversité culturelle, etc. Enfin, *l'hyper* et la *non* sexualisation sont comprises comme des menaces aux « valeurs » de la société québécoise qu'un certain féminisme, associé aux luttes des années 1960 à 1980 et depuis largement institutionnalisé, a en partie contribué à définir.

Ainsi, l'un des éléments qui ressort de l'analyse proposée est celui d'un discours féministe, institutionnalisé et légitimé, qui se fait au nom des *femmes* mais qui, malgré de « bons sentiments », en vient souvent à discréditer les *filles*. Ce féminisme aborde la sexualité et les rapports sociaux à travers la seule lunette du sexisme et à partir d'une position « privilégiée », c'est-à-dire celle de femmes, et non d'adolescentes, généralement éduquées, « blanches », de classe moyenne à aisée. Il participe ainsi d'un discours qui se base sur bon nombre de préceptes moraux ainsi que sur des produits culturels parfois mal compris (le hip hop ou la mode vestimentaire par exemple) et qui, surtout, s'articule au détriment d'une quelconque agentivité des jeunes femmes (comme des jeunes hommes), de la prise en compte de leur libre-arbitre comme de leurs différentes réalités, allant jusqu'à proposer ou cautionner différentes formes de contrôle et de surveillance bien concrètes. Quant aux ados elles-mêmes, elles peuvent difficilement prétendre à quelques stratégies de résistance ou d'affirmation identitaires puisqu'elles sont généralement dépourvues de leur propre parole, d'une voix, dans les médias notamment. Ainsi, il semble que le féminisme dit de la

10. Bien qu'un peu provocatrice, ma formulation se veut d'abord et avant tout un clin d'œil à l'organisation française « Ni putes, ni soumises », qui a par ailleurs fait l'objet de nombreuses critiques, notamment postcoloniales, l'accusant d'agir comme « appareil idéologique d'État » et d'être un « *ersatz* de féminisme, stigmatisant et excluant et les "putes" et les "soumises" (entendez : les voilées) » (Bouteldja, 2007). Voir aussi Bilge (2008) qui rappelle que les femmes voilées demeurent comprises comme le talon d'Achille de l'intégration musulmane à la République française. De plus, suite à mon analyse de plusieurs textes portant sur l'hypersexualisation des jeunes et se réclamant du féminisme, il m'est clairement apparu qu'un idéal de citoyenneté y était construit, entre autres, dans les termes d'une sexualisation des femmes qui serait « ni trop, ni trop peu ». La récente prise de position de la FFQ « pas d'obligation et pas d'interdiction » du port de signes religieux au sein de la fonction publique québécoise, bien qu'elle offre de prime abord un autre son de cloche, de celui du CSF notamment, ne me semble pas réfuter ce constat général ne serait-ce qu'en raison de la controverse soulevée par cette position qui a été fortement décriée par plusieurs acteurs dont bon nombre de féministes. Voir notamment Sisyphe.org pour un portrait du débat.

(RE)PRODUCTION DES DIFFÉRENCES CULTURELLES

« deuxième vague » suscite davantage d'oppositions et de rejet de la part de plusieurs jeunes filles. Et nous pourrions aisément supposer qu'il en va de même pour certaines femmes issues de « minorités » ethnoculturelles, pouvant ne pas se sentir adéquatement représentées par ces voix qui affirment médiatiser ou relayer la leur[11]. Il en va de même pour la définition de la citoyenneté et de l'« identité » québécoise, à laquelle ce féminisme a grandement contribué. Fragile et constamment remise en question, notamment par sa confrontation de l'immigration mais aussi d'une nouvelle génération qui ne semblent pas comprendre l'ensemble de ces valeurs de la même manière, cette « identité citoyenne idéale » est vécue comme contraignante par plusieurs : ce sont toutes les femmes qui devraient s'adapter et si elles n'y parviennent pas, il est du devoir de la société de les y aider. Comme dans le cas de l'hypersexualisation des jeunes, *enfants de la nation* et mineur.e.s au sens de la loi, qui est à combattre puisqu'elle va à l'encontre des valeurs qui font *la* femme québécoise, cette « aide » peut se traduire par différentes mesures de contrôle et de surveillance : codes vestimentaires ou imposition d'un uniforme scolaire, censure dans les médias, restriction de l'accès des jeunes à l'internet et aux webcams, etc.

Cela rejoint les critiques fréquemment formulées à certaines féministes associées à la « deuxième vague » de ne pas prendre en compte la diversité et la complexité d'une « collectivité qu'elles prétendent représenter » (trad. libre, Stasiulis : 347). Pourrions-nous supposer que, en partie, les générations de femmes et de filles qui ont suivi ce féminisme, comme certaines femmes de groupes ethnoculturels minorisés, n'osent pas ou refusent carrément de se dire féministes parce qu'elles ne se reconnaissent pas et ne se sentent pas incluses dans l'appellation « féministe » elle-même, dont la définition a été largement associée à et appropriée par le féminisme de la deuxième vague? Une définition hégémonique du féminisme qui, notamment, semble leur enlever l'autonomie et le pouvoir qu'elles ressentent profondément comme étant acquis?

De nombreuses auteures associées à une « troisième vague » féministe tentent ainsi d'offrir une perspective et une définition alternatives du féminisme prenant en compte tant la consommation, la culture populaire, les usages médiatiques et technologiques que divers points de vue, origines culturelles et économiques, etc. Un féminisme qui, par exemple, plutôt que de plaider en faveur de la censure et d'un contrôle parental accru, encourage l'appropriation du web et des nouvelles technologies par les femmes, jeunes ou moins jeunes. Un féminisme qui prend également en compte la diversité des réalités économiques, culturelles et autres, ainsi que la multiplicité des situations d'oppression et des relations de pouvoir. Un féminisme axé sur la capacité d'action, de pensée critique et de force politique plurielle des femmes mais aussi sur le plaisir, la consommation ou la production de culture populaire. Il peut ainsi encourager un cyberféminisme plutôt que de seulement mettre en garde contre les cyber-prédateurs, ou encore, reconnaître le hip hop féministe plutôt que de simplement condamner le *gangsta rap*. Mais, encore une fois, pour que les jeunes femmes d'aujourd'hui comme toutes les femmes aux origines et aux réalités culturelles et économiques diverses puissent parvenir à se reconnaître et à trouver leur place au sein du féminisme – qu'il soit de la troisième vague ou autre –, il faudrait d'abord cesser de leur refuser la(les) possibilité(s) de s'affirmer en dehors des normes et des pratiques sexuelles et citoyennes moralement et socialement *légitimes* : formes de sexualisation appropriées, bonnes pratiques de consommation, comportements sexuels sains, etc. ●

11. À ce sujet, voir les critiques des black feminists et féministes antiracistes, de la théorie intersectionnelle et postcoloniale, dont l'incontournable article de Gayatri Spivak (1988) : « Can the Subaltern Speak? ».

BIBLIOGRAPHIE

AGAMBEN, Giorgio (2006/2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?* (traduit par Martin Rueff), Paris : Payot et Rivages.

Conseil du statut de la femme (2008). *Le sexe dans les médias : obstacle aux rapports égalitaires*. Québec : Conseil du statut de la femme, 109 p.

BHABHA, Homi K. (1994/2007). *Les lieux de la culture* (traduit par Françoise Bouillot), Paris : Payot et Rivages.

BILGE, Sirma (2008). « Between Gender and Cultural Equality » dans Isin, E. et al. (éds.), *Recasting the Social in Citizenship*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 142-175.

BOUTELDJA, Houria (2007). « De la cérémonie du dévoilement à Alger (1958) à Ni Putes Ni Soumises : l'instrumentalisation coloniale et néo-coloniale de la cause des femmes », *Les mots sont importants*, juin 2007. [En ligne]. http://lmsi.net/spip.php?article320

CHOUINARD, Marie-Andrée (2005a). « AdoSexo – Porno.com », *Le Devoir*, édition du lundi 18 avril 2005. [En ligne].
http://www.ledevoir.com/2005/04/18/79658.html

CHOUINARD, Marie-Andrée (2005b). « Ados au pays de la porno », *Le Devoir*, édition du samedi 16 et du dimanche 17 avril 2005. [En ligne].
http://www.ledevoir.com/2005/04/16/79553.html

CHOUINARD, Marie-Andrée (2003). « Au chapitre de l'uniforme scolaire – Une hypersexualisation du vêtement », *Le Devoir*, édition du samedi 13 et du dimanche 14 septembre 2003. [En ligne].
http://www.ledevoir.com/2003/09/13/36018.html.s

Code criminel S.R. C-46. Art. 150(1) et (2); Art. 159 du [En ligne].
http://lois.justice.gc.ca/fr/showdoc/cs/C-46/bo-ga:s_1//fr#anchorbo-ga:s_1

ELKOURI, Rima (2008). « Le féminisme en string », *La Presse*, édition du mardi 10 juin 2008.

FOUCAULT, Michel (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Gordon, Colin (éd.), Brighton : The Harvester Press.

Fédération des Femmes du Québec. Site de la FFQ. [En ligne].
http://www.ffq.qc.ca/

Gazette des femmes (2007). « Extrait », *La Gazette des femmes*, Novembre-décembre 2007. [En ligne].
http://gazettedesfemmes.com/extrait/?F=ex_2007_11-12&rub=1

GOLDFARB, Lilia et Nora KEBBOUCHE (2005). *Actes de la journée de réflexion sur la sexualisation*, Montréal : YWCA, Centre des Femmes de l'UQAM, 57 p.

GROSSBERG, Lawrence (2005). *Caught in the Crossfire: Kids, Politics, and America's Future*, Boulder : Paradigm.

HALL, Stuart (1997). *Representations and Signifying Practices*, Londres : The Open University et Sage.

HALL, Stuart (1997). « Representation & the Media », transcriptions *Media Education Foundation*, 22 p. [En ligne].
http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=409

HALL, Stuart (1996). « On Postmodernism and Articulation »; « For Allon White: Metaphors of Transformation », dans Morley, D. et K-H. Chan (éds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres : Routledge.

JIWANI, Yasim (2005). « Tween Worlds : Race, Gender, Age, Identity and Violence », dans Mitchell, C. et J. Reid-Walsh (éds), *Seven Doing on Seventeen, Tweens Studies in the Culture of Girlhood*, New York : Peter Lang, pp. 173-190.

LACOURSIÈRE, Ariane (2008). « Sexe et ados : entre prudence et audace », *La Presse*, édition du mercredi 30 janvier 2008.

MENSAH, Maria Nengeh (dir.) (2005). *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal : les Éditions du remue-ménage.

ROBITAILLE, Antoine (2005). « Les jeunes libéraux sont contre le string à l'école », *Le Devoir*, édition du mardi 2 août 2005. [En ligne]
http://www.ledevoir.com/2005/08/02/87432.html

RUBIN, Gayle et Judith BUTLER (2002). *Marché au sexe*, trad. de l'américain par Éliane Sokol, Paris : Epel.

Sisyphe. org. [En ligne]. http://sisyphe.org/

SCOTT, Joan W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton & Oxford : Princeton University Press.

SPIVAK Gayatri (1988). « Can the Subaltern Speak? » dans Nelson C. et L. Grossberg (éds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago : University of Illinois Press, pp. 271-313.

STASIULIS, Davia K. (1999). « Feminist Intersectional Theorizing » dans Li, Peter S. (éd.), *Race and Ethnic Relations in Canada, second edition*, Oxford : Oxford University Press, pp. 347-397.

STOLER, Ann Laura (1997). « Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in Twentieth-Century Colonial Cultures » dans McClintock, A. et al (éds) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis : U. of Minnesota Press, pp. 344-373.

THOMPSON, Kenneth (1998). *Moral Panics*, New York : Routledge.

TOUZIN, Caroline (2008). « Bien des filles trouvent ça « cool » de se prostituer », *La Presse*, édition du dimanche 5 octobre 2008.

Université de Montréal (2008). « Les filles de quartiers défavorisés sont plus susceptibles d'avoir des relations sexuelles précoces », *Nouvelles @ UdeM*, 16 septembre 2008. [En ligne].
http://nouvelles.umontreal.ca/content/view/1719/1/

WEST, Candace et Sarah FENSTERMAKER (1995). « Doing Difference », dans *Gender & Society*, 9, 1, pp. 8-37.

EXERCICE RÉFLEXIF SUR MA RECHERCHE SUR LE TERRAIN : UNE RENCONTRE AVEC LES *MUXES*-FEMMES ACTIVISTES DE JUCHITÁN AU MEXIQUE

PAR MARIE-ÈVE GAUVIN
CANDIDATE À LA MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL AVEC CONCENTRATION EN ÉTUDES FÉMINISTES À L'UQAM.

Ma recherche de maîtrise s'intitule « Acceptation ou tolérance du troisième genre au Mexique moderne : rencontre avec les *muxes*-femmes activistes de Juchitán ». Celle-ci porte sur le « troisième genre » présent dans la société zapotèque et métisse de Juchitán et revêt un intérêt particulier pour quiconque souhaite appréhender les phénomènes culturels et sociaux à travers les perspectives féministes du constructivisme sexe/genre et celles de l'action collective pour le changement social.

Entre février et mai 2009, j'ai vécu trois mois à Juchitán de Zaragoza, une petite ville située au Sud-Ouest de l'État d'Oaxaca au Mexique. J'y ai réalisé la collecte de données qui consistait en une observation participante appuyée d'une dizaine d'entrevues individuelles semi-dirigées. De manière spécifique, mon sujet explore les impacts de l'activisme des *muxes*[1] qui s'identifient en tant que femmes sur la tolérance familiale et sociale à leur égard.

La rédaction de cet article me permet d'effectuer un retour critique sur ce type de recherche auquel je viens tout juste de m'initier et qui s'est déroulé dans un environnement où mes repères culturels et mes *a priori* ont été largement déstabilisés. Je présenterai donc un aperçu du processus de recherche entamé depuis le choix du thème. Je relaterai certains des enjeux que sous-tendaient une adaptation méthodologique constante. Les liens créés et la familiarité développée avec l'objet et les sujets de cette rencontre interculturelle m'ont en effet forcée à revoir périodiquement mon échéancier et mes objectifs de collecte, mon questionnaire d'entrevue, etc.

Je souhaite qu'à la lumière de mon récit les lecteurs et les lectrices prennent conscience de l'éventail des possibilités qui s'offrent à eux et à elles quand vient le temps d'arrêter leur choix sur un sujet de recherche. Mon expérience m'a amenée à réfléchir aux limites importantes que représentent les recherches en sciences sociales dont les résultats s'appuient uniquement sur un corpus théorique. Ma rencontre avec les *muxes* m'a permis de renforcer mes convictions quant à l'incontournable nécessité d'allier la théorie à la pratique pour être en mesure d'explorer, de décrire ou d'évaluer les rapports sociaux et leurs contextes.

Tout au long de mon séjour sur le terrain, j'ai dû faire face à plusieurs tensions, dont une large part découlait des différences culturelles entre les participantes et moi. J'avais tout organisé pour aller à leur rencontre et créer les liens qui permettraient une collecte de données riche. Par ailleurs, je devais simultanément apprendre à « maîtriser » les règles de rigueur méthodologique. L'un des questionnements ayant traversé l'expérience sur le terrain servira de fil conducteur à la rédaction de ce texte. *Est-il possible, dans le cadre d'une recherche féministe et interculturelle, de concilier la création de liens authentiques avec les participantes, tout en respectant les règles qui assurent la rigueur méthodologique garant d'une analyse et de résultats crédibles*?

1. J'éprouve beaucoup de difficultés avec l'utilisation « d'un » genre quand vient le temps de parler et d'écrire à propos des *muxes*. Je ne souhaite ni les désigner en utilisant exclusivement le « ils », ou le « elles », sauf si j'évoque spécifiquement les *muxes* qui s'identifient comme femmes, pour lesquelles je féminise. Malgré que cette forme alourdisse quelque peu le texte, j'emploierai la forme ils/elles. Cela illustre bien l'intérêt que revêt cette identité définitivement hybride pour aborder la multitude « des » genres.

LE CHOIX D'UN SUJET EXOTIQUE ET PASSIONNANT, MAIS DIFFICILE À DOCUMENTER

Quand j'ai fait le choix de ce sujet de mémoire, je souhaitais qu'il me permette de concilier trois passions : la culture de l'organisation communautaire dans une perspective féministe de travail social ; les réalités des groupes marginalisés sur la base de leur identité de genre, de leur orientation et/ou de leurs pratiques sexuelles ; le travail de terrain, qui me permettrait de vivre une nouvelle expérience interculturelle. Une session entière de lectures, de tergiversations et de discussions animées avec ma directrice a été nécessaire avant que mon choix ne s'arrête sur la communauté *muxe* de Juchitán. Je suis aujourd'hui convaincue que pour mener à bien l'ambitieux processus d'un mémoire de maîtrise, il faut que le sujet nous captive vraiment.

Mon premier contact avec les *muxes* datait de 1998. Un séjour initiatique de coopération internationale réalisé au Mexique et plus spécifiquement à Juchitán m'avait alors amenée à me questionner sur la présence d'individus ouvertement travestis dans ce milieu. Étrangement, pour des raisons que je ne m'expliquais pas, ces derniers ne semblaient pas souffrir de discrimination. Du moins, le simple fait qu'ils puissent se rendre visibles et s'impliquer sans contraintes apparentes représentait un phénomène que je n'avais observé nulle part ailleurs, ni au Québec, ni dans le reste du Mexique. Quelques années plus tard, un article paru dans le *National Geographic* a piqué mon intérêt et est venu partiellement lever le voile sur le phénomène du « troisième genre », toléré à l'intérieur de la société zapotèque de Juchitán. Cette révélation fut significative et me revint à l'esprit quand vint le temps, à l'automne 2007, d'identifier un sujet potentiel de recherche.

Ce thème est extraordinaire pour quiconque s'intéresse aux sociétés, qui en fonction de contextes historique, culturel, économique et social spécifiques, ont autorisé et/ou valorisé la présence d'individus dont le genre et l'orientation sexuelle ne correspondent pas au modèle « hétérosexiste » dominant. Avant même que la question de recherche se précise, je souhaitais observer comment s'opère la construction du système sexe/genre dans la société zapotèque de Juchitán. J'avais donc ici un point d'ancrage théorique. Il me fallait l'orienter de manière à ce que la dimension de l'intervention sociale et de ses pratiques d'action collective puissent être explorées. De prime abord, il n'est pas facile d'effectuer des recherches documentaires rigoureuses sur une réalité sociale méconnue qui, de surcroît, affecte des petites communautés situées géographiquement à l'extérieur de nos frontières nationales. Le premier défi consistait à me documenter suffisamment afin d'améliorer ma connaissance de la communauté *muxe* de Juchitán. Par la suite, j'allais d'une part explorer les manières et les raisons pour lesquelles ce groupe singulier avait eu besoin de mobiliser ses membres pour revendiquer des changements sociaux, et d'autre part, les modes de mobilisation qu'il a déployés.

DE L'ANTHROPOLOGIE AU TRAVAIL SOCIAL, QUELQUES DIFFÉRENCES DE PERSPECTIVES ET DE QUESTIONNEMENTS

La démarche de documentation du sujet fut certes laborieuse. La recherche par mots clefs dans les logiciels des principales bibliothèques universitaires (francophones et anglophones) et de la Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ) demeurait stérile. C'est en faisant des recherches sur Internet que je suis parvenue à trouver un article tiré de la thèse de doctorat d'une anthropologue qui avait passé presque 10 ans, par intervalles réguliers, sur le terrain. Il s'agissait des textes de Marinella Miano Borruso[2] qui, à l'instar de d'autres auteur.e.s, réalisateurs-trices de documentaires et journalistes (aussi trouvés « en ligne »), l'ayant précédée ou suivie, m'ont permis d'affiner mes connaissances et ma compréhension de la réalité sociale de la communauté *muxe*.

Si au fil des lectures des réflexions émergeaient, je réalisais que ma formation en travail social soulevait des questionnements auxquels les auteur.e.s ne s'étaient pas attardé.e.s ou auxquels elles et ils n'avaient pas pu répondre en raison de leur propre bagage théorique et de la focalisation de la recherche que celui-ci sous-tendait. Les historiens.ne.s, les ethnologues et les anthropologues décrivaient avec une clarté pénétrante les traditions, les codes sociaux, les rites, la distribution des rôles et des tâches, bref l'organisation de la quotidienneté et des systèmes qui la régulent. La thèse de Borruso fut particulièrement révélatrice en raison du fait que cette femme, féministe, était sensible à l'articulation des rôles de genres dans la société zapotèque de Juchitán, et qu'elle en étudiait les liens entre l'identité ethnique et le processus de modernisation.

2. Pour les fins de cet article, je n'aborderais pas spécifiquement la réalité des *muxes* de Juchitán, mais plutôt les prémices du processus de recherche ainsi que les défis méthodologiques et éthiques de la collecte de données. Dans un futur rapproché, j'espère que le dépôt de mon mémoire offrira aux lectrices et lecteurs une exploration actualisée des effets des actions collectives des *muxes* qui s'identifient femmes, sur l'attitude, à leur égard, de leur famille et de la société. Pour l'heure, elles et ils pourront consulter en ligne l'article « Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades » de Marinella Miano Borruso (2002) qui trace un portrait passionnant de cette singulière communauté : http://www.equidad.org.mx/ddeser/seminario/internas/lecturas/lect-sexual/gaystrasbambalinas.pdf .

Cependant, la description des faits que ces auteur.e.s avaient observés ne m'aidait pas à comprendre comment les transformations sociales[3] affectaient les relations entre les femmes, les hommes et les *muxes*, ni comment les nouvelles problématiques sociales qui en découlaient étaient à l'origine des pratiques d'action collective émergentes. Les différentes hypothèses historiques et sociologiques expliquant les raisons de la tolérance particulière des « juchitec@s »[4] à l'égard du troisième genre variaient. La thèse essentialiste en appelant à « la volonté de Dieu » et reflétant la parole des familles comptant un fils, « né » *muxe*, fournissait, en mon sens, une explication folklorique.

Par ailleurs, les arguments appuyant la construction sociale du genre[5] rejoignaient mes perspectives théoriques. En effet, mes recherches portaient sur les transformations de l'identité *muxe*

3. Ces transformations sociétales sont générées, entre autres, par l'accès aux médias de masse et par la multiplication des échanges culturels qui véhiculent de nouveaux modèles et de nouveaux besoins, par le passage d'une économie plus communautaire et collectiviste à une économie de marché plus capitaliste, etc.

4. Habitant.e.s de *Juchitán*. L'arrobase « @ » est utilisé par les féministes hispanophones pour désigner à la fois le masculin et le féminin dans un mot, qui sont respectivement désignés par une terminaison en « o » et un « a ».

5. Il s'agirait d'une société matrifocale, c'est-à-dire qui se caractérise par la centralité du rôle des femmes et des mères. Ces dernières représentant un modèle à reproduire et le pouvoir qu'elles occupent stimule, permet et protège l'inversion du genre des garçons. Marinella Borruso explique qu'à l'intérieur de cette société, il existe une position intermédiaire située entre celle des femmes et celle des hommes, qui serait créée par un espace ouvert par les premières pour les *muxes*. Cet espace que vient occuper le troisième genre dans la culture zapotèque a été qualifié « d'homosexualité institutionalisée ». En ce sens, le *muxe* ne représente pas une figure exceptionnelle ou hors-norme, sinon une composante propre de cette société. Une option « naturelle » du panorama ambiant, qui est socialement construite et acceptée (Miano Borruso, 2001 ; Bennholdt-Thomsen, 1997).

au cours des trois dernières décennies. Elles étaient importantes et traduisaient une forme d'émancipation et de revendication identitaire fascinante. Par exemple, un nombre croissant de *muxes* ne se contente plus d'être simplement associé.e.s au genre féminin en partageant leurs milieux de vie, leurs tâches et leurs rôles sociaux, mais en performent physiquement le genre au quotidien, se choisissent un prénom féminin, bref elles[6] s'identifient comme femmes. Ces nouvelles formes d'expressions identitaires plus marquées semblaient susciter la répression sociale, et le cadre de tolérance à l'égard des *muxes* s'en trouvait ébranlé. Mes lectures de certains articles théoriques et journalistiques ainsi que des résumés de conférences nationales (au Mexique) ou internationales m'ont permis de constater que c'est au début des années 1990 que les *muxes* et les femmes de Juchitán ont commencé à s'organiser et à former des groupes, des collectifs et des associations plus formelles dans le but de participer à l'effort de lutte au VIH-Sida. D'autres informations me laissaient croire qu'elles et qu'ils étaient aussi « resauté.e.s » avec le mouvement de défense des droits des peuples indigènes et afro-caribéens, de même qu'avec celui de défense des droits et de reconnaissance des lesbiennes, gais, bisexuel.le.s, transgenres et transsexuel.le.s (LGBTT). J'avais ici un filon qui allait me permettre d'aborder ma question de recherche sous l'angle des effets de la mobilisation collective des *muxes* qui s'identifient comme femmes sur la tolérance familiale et sociétale à leur endroit.

UN SÉJOUR PRÉLIMINAIRE SUR LE TERRAIN ; L'INDISPENSABLE FAMILIARISATION QUI PERMET D'APPRÉHENDER LES DÉFIS DE LA COLLECTE

Je me suis rendue à Juchitán au mois d'août 2008, afin d'y réaliser un séjour préliminaire de recherche. Cette judicieuse stratégie me permit d'appréhender des défis importants auxquels j'aurais à faire face dans le cadre du séjour prolongé de collecte des données. Il y avait tout d'abord des difficultés inhérentes à l'usage d'une langue étrangère qui, malgré mon assez bonne maîtrise de l'espagnol, allait réduire la fluidité des échanges. De plus, ma position « divulguée » de chercheure « étrangère », en plus de poser une barrière hiérarchique entre les sujets et moi, évoquait chez certaines *muxes* le souvenir d'expériences négatives dans le cadre de leur participation à des projets antérieurs. Enfin, certaines refuseraient de me donner une entrevue si je ne leur promettais pas, en échange, une somme d'argent ou l'assurance d'une éventuelle visibilité prestigieuse. Cela posait problème, puisque je n'avais pas de budget de recherche. De plus, la délicate question de la diffusion des résultats au Mexique, quoique représentant pour moi et pour elles une préoccupation majeure, n'allait certainement pas mener à la reconnaissance de quiconque en particulier puisque je devais assurer l'anonymat des participantes. Au mieux, la publication d'un article et la présentation des résultats finaux dans le cadre d'une conférence internationale allait permettre de susciter l'intérêt des publics québécois, mexicain ou provenant d'ailleurs.

Cette première visite d'une dizaine de jours fut néanmoins l'occasion de développer des contacts précieux avec certain.e.s allié.e.s qui facilitèrent la mise en branle du projet. J'avais gardé des liens avec Rodrigo, un militant très actif, qui travaille avec les groupes et associations *muxes* et je savais que je pourrais compter sur lui pour la préparation et l'organisation de ma collecte de données. Ma première visite me permit aussi de faire une mise à jour des informations collectées dans la littérature. Je constatais à quel point, en l'espace de six ans – la thèse de Miano Borruso datait de 2002 –, plusieurs transformations sociales s'étaient produites. Par exemple, un nombre plus important de *muxes* s'identifiait comme femmes et ce phénomène engendrait des conflits entre femmes et *muxes* ainsi qu'à l'intérieur même de la communauté du « troisième genre ». De plus, les groupes, collectifs et associations s'étaient multipliés et certains avaient disparu. Cette réalité, à l'instar de celles vécues dans le milieu communautaire au Québec, était tributaire de la non-récurrence des subventions que les bailleurs de fonds, nationaux ou internationaux, octroient « par projet ». Malheureusement, en plus de compromettre la pérennité d'initiatives identifiées par les collectivités et visant à améliorer leurs conditions de vie, ce mode de financement génère des tensions et des conflits entre les associations, les groupes et collectifs locaux et étatiques. Ces derniers en viennent à se quereller mutuellement et y dépensent du temps et de l'énergie qui, en principe, devraient servir les causes qui les animent.

Enfin, les difficultés et irritants étaient aussi créés par les différences culturelles relatives à la notion du temps, à la ponctualité dans le cadre de rendez-vous pour une entrevue ou encore se rapportant à la perception de nos positions respectives : moi, Canadienne, donc « aisée financièrement », étudiante à la maîtrise et chercheure ; elles, *muxes*, Zapotèques mexicaines, donc « défavorisées et sujets de recherche sous observation ».

6. En parlant des *muxes* qui s'identifient comme femmes, j'utilise le féminin afin de respecter leur choix d'identité de genre.

LES DÉFIS DE LA COLLECTE DES DONNÉES : IDENTIFIER NOS DEVOIRS, SAVOIRS ET POUVOIRS...

Devoir reconnaître ma propre subjectivité dans l'interaction et mesurer comment mon expérience et ma position teintent mon interprétation de la réalité observée.

C'est dans ce contexte bien particulier que j'ai dû apprendre à cheminer pour mettre en œuvre les objectifs de la collecte de données. Le cadre théorique ainsi que les dimensions méthodologiques indultes par les perspectives féministes et d'action collective, je le réalisais, marquaient ma compréhension des phénomènes observés et imprégnaient la manière dont j'entrais en relation. Les connaissances acquises représentaient donc des données subjectives, « biaisées », car elles étaient construites dans l'interaction de la rencontre et cette dernière sous-tendait des contextes et des degrés d'aisance chaque fois différents. Nancy Scheper-Hughes (1992) citée dans un article de Virginia Olesen (1994 : 165), évoque le poids du « soi culturel » dans son énumération des biais à reconnaître dans les démarches féministes de recherche qualitative.

> Nous ne pouvons nous débarrasser du « soi culturel » que nous amenons avec nous sur le terrain pas plus que nous ne pouvons nous dépouiller des yeux, des oreilles et de la peau par le biais desquels nous recueillons nos perceptions intuitives du nouvel et étrange monde dans lequel nous nous sommes introduits[7]. [Traduction libre] (Scheper-Hughes (1992) citée dans Virginia Olesen, 1994 : 165)

En tant que chercheure féministe, j'avais choisi d'aller à la rencontre des *muxes* qui s'identifient comme femmes dans le but de faire entendre leur voix. Je souhaitais donc que celle-ci soit la plus authentique possible. Cependant je sentais bien qu'en raison de nos positionnements de genre, d'ethnie et de classe sociale différents, de même qu'en fonction de nos motivations respectives et contextes de rencontre variables, certaines pouvaient choisir de ne pas s'ouvrir à moi.

Devoir concilier la distance entre mes postures théoriques et les réponses émanant du terrain

C'est en tant que féministe et travailleuse sociale que j'étais alliée à la rencontre d'un groupe dont les identités marginales m'interpellaient vivement. Malgré les difficultés, je centrais mon travail de recherche sur l'écoute des personnes *muxes* et sur l'établissement d'un dialogue basé sur notre intersubjectivité. Je souhaitais demeurer fidèle à mes positions théoriques tout en m'ouvrant aux différentes perspectives que ces dernières m'apportaient. Elles représentaient après tout les expertes sur leur terrain. D'ailleurs, leurs récits confrontaient souvent mes *a priori* en les réfutant ou en me fournissant des explications qui ne concordaient pas avec ceux-ci. Par exemple, contrairement à mon hypothèse de départ, une majorité d'entre elles ne parvenait pas à identifier de changements au niveau de l'attitude de la société et de leur famille à leur égard depuis qu'elles s'impliquaient dans des actions collectives. Je réalisais, en écoutant l'enregistrement des entrevues, que par ma façon de formuler les questions ou de suggérer des réponses, je cherchais inconsciemment à confirmer mes hypothèses premières. Il me semblait que je finissais par leur mettre des idées dans la tête ou des mots dans la bouche et, qu'en somme, les données collectées étaient teintées par mon obstination. Par ailleurs, je comprenais que notre entrevue leur donnait une opportunité d'aborder des questions auxquelles elles n'avaient jamais réfléchi auparavant, et que ceci pouvait expliquer le peu d'arguments présentés.

J'étais aussi consciente que, pour plusieurs raisons, l'analyse qu'elles faisaient de certaines dimensions de leur situation demeurait limitée et que les termes que j'employais dans les questions que je formulais n'étaient pas bien compris. Par exemple, dans le cadre de mes interactions avec les *muxes* qui s'identifient femmes, j'utilisais le terme « *muxe*-mujer » (*muxe*-femmes) plutôt que « *muxe* qui s'identifient femmes ». Cette façon de les nommer visait à éviter la confusion, certaines d'entre elles parlant bien mieux le zapotèque que l'espagnol et la grande majorité présentant un niveau de scolarité très bas. Cette réalité interférait dans leur compréhension de certaines expressions et/ou concept que j'employais. Je compris assez rapidement que le concept d'identité, notamment, posait problème, puisqu'elles ne le comprenaient pas. J'estimais par ailleurs que l'expression *muxe*-femme comportait l'avantage de contribuer à la reconnaissance de leur identité de genre choisie. En effet, je compris que, pour plusieurs d'entre elles, j'étais la première à les nommer « *muxe*-femme ». Ce qui s'inscrivait, selon moi, dans les objectifs de participation à la transformation des rapports sociaux. En effet, selon Dagenais :

> Une première caractéristique de la recherche féministe, qui la distingue de la recherche traditionnelle, est sa double dimension : elle représente à la fois un projet socio-politique de transformation des rapports sociaux et un projet scientifique d'élaboration de connaissance. (Dagenais, 1987 citée dans Ouimet et Tremblay, 2000 : 8)

7. Traduction libre : « We cannot rid ourselves of the cultural self we bring with us into the field any more than we can disown the eyes, ears and skin through which we take in our intuitive perceptions about the new and strange word we have entered. »

Il me fallait donc trouver un équilibre entre, d'une part, le respect de mon cadre théorique et d'une certaine rigueur méthodologique et, d'autre part, ma volonté d'incorporer les informations collectées, celles qui émanaient de mes observations sur le terrain aux contacts des *muxes* et de la société de Juchitán en général.

Devoir jongler avec l'ambivalence entre la distance et la familiarité

Cette immersion culturelle me confrontait aussi au danger de me laisser absorber par la rencontre et tomber dans un relativisme absolu. C'est-à-dire laisser les idées, les impressions et les valeurs des *muxes* redéfinir les critères d'analyse retenus. Une telle attitude de ma part risquait d'ébranler les fondements même de mon projet, son but, ses objectifs et même son cadre théorique. La familiarité avec les participantes créait aussi des attentes chez certaines. Il m'est arrivé de sentir une pression quant au devoir de leur « rendre hommage » et de produire une représentation positive des effets de l'activisme *muxe* dans l'analyse des données et la diffusion des résultats. Aurais-je à masquer certains éléments moins reluisants de leur réalité au nom du respect de la confiance qu'elles m'ont accordés?

Je demeurais consciente de mes différents positionnements identitaires et de mon rôle d'observatrice dans le cadre de la recherche, mais je souhaitais aussi prendre part à l'action. Je devais me rapprocher des *muxes* dans chacune des sphères de leur quotidien afin de mieux comprendre comment leur identité était construite à travers leurs interactions, mais aussi comment leur participation à des actions collectives affectait la formation de leur identité et la perception de leur famille et de la société à leur égard. Cependant, cet objectif créait une ambivalence entre deux positionnements possibles : « observer l'action » et « prendre part à l'action », qui en venaient mutuellement à se chevaucher. Je réalisais à quel point j'avais de la difficulté à laisser les gens rencontrés, qu'ils soient *muxes* ou non, exprimer des jugements négatifs à l'égard des muxes qui s'identifient femmes. Pourtant, ma position d'observatrice et de chercheure requérait une minimisation des réflexes de défenderesse des droits et de la parole des *muxes* afin de faciliter la collecte des idées et attitudes à l'origine des discriminations et des préjugés dont sont victimes les participantes.

Par ailleurs, ma posture théorique postmoderne, de même que les dimensions méthodologiques de l'observation participante, suggéraient le nécessaire rapprochement, voire la dissolution de la distance entre l'observatrice que j'étais, et celles que j'observais. Je souhaitais que nous puissions développer un rapport égalitaire favorisant le dialogue, la coopération et la reconnaissance mutuelle.

> L'auteur postmoderne tente de dissoudre cette déconnexion entre l'observateur et l'observé. Le trope ou la figure de "l'observation participante", qui saisit l'ambivalence entre distance et familiarité, est remplacé par celui du "dialogue", démontrant "la nature coopérative et collaboratrice de la situation ethnographique" [...][8]. [Traduction libre] (Tyler, S.A., 1986 : 126, cité dans Paul Atkinson et Martyn Hammersley, 1994 : 256)

8. Traduction libre : « The postmodern author seeks to dissolve that disjuncture between the observer and the observed. The trope of "participant observation", which captures ambivalence of distance and familiarity, is replaced by one of "dialogue", showing "the cooperative and collaborative nature of the ethnographic situation". »

> L'épistémologie de l'observation participante repose sur le principe d'interaction et sur la "réciprocité des perspectives" entre acteurs sociaux. Ainsi, sa rhétorique est égalitariste : on considère que l'observateur et l'observé habitent tout deux un champ social et culturel partagé, que leurs cultures respectives sont différentes mais égales, puis qu'en vertu de leur humanité commune, ils sont capables d'une reconnaissance mutuelle. [...][9]. [Traduction libre] (Atkinson, Paul et Martyn Hammersley, 1994 : 256)

Malgré la tension qui se posait entre mon désir de rapprochement ou de familiarité et celui du devoir de me détacher émotionnellement de l'objet et des sujets, je compris que les dimensions de mon identité (Canadienne, étudiante à la maîtrise et chercheure) m'assuraient, souvent malgré moi, une position d'extériorité.

Devoir concilier l'authenticité des liens créés avec ma position de chercheure

J'ai rapidement pris conscience du fait que les *muxes* se sentaient sous la lunette de la recherche quand nous étions en relation et ce, même si nous partagions un moment quelconque de divertissement. Je ressentais, parfois plus clairement, l'effet de ma position de pouvoir – celle qui scrute, note et analyse – sur la participante qui, elle, était pleinement consciente de devoir répondre et agir conformément à ses intérêts ou à ceux de sa communauté, dans le cadre des éventuels résultats de cette recherche. Par exemple, les *muxes* ont longtemps eu le réflexe de vouloir camoufler les conflits personnels et/ou professionnels qui les divisaient (compétition de beauté et dans les rapports de séduction, conflits inhérents à l'avancement professionnel de certain.e.s et aux luttes pour l'obtention des financements, etc.).

Pouvoir mettre à profit le temps dont on dispose et notre position d'extériorité.

Heureusement, mon séjour prolongé sur le terrain m'a donné le temps de créer des liens, d'observer les situations avec plus de profondeur, et ceci m'a permis d'accéder à une collecte de données plus authentique. Je réalisais que puisque j'étais d'abord entrée en contact avec une partie de la communauté d'activistes, les autres refusaient de me rencontrer. Or, il était primordial que mon échantillon soit représentatif de la communauté de *muxes*-femmes activistes qui, par ailleurs, demeurait très restreinte. C'est finalement grâce à la confiance que m'ont accordée des *muxes* qui ne s'identifient pas comme femmes et de certaines femmes non *muxes*, en lien avec ces regroupements, que je suis parvenue à m'immiscer dans le camp « adverse » et à faire valoir l'importance de recueillir tous les points de vue. Je me suis même retrouvée dans la délicate position de médiatrice qui recevait les critiques des unes sur les autres. Je réalisais à quel point ces conflits interféraient et affectaient la qualité de leur travail d'activistes. J'ai donc décidé de transformer l'évènement prévu pour la présentation de mes résultats préliminaires de recherche en tentative de rapprochement des groupes opposés.

Savoir impliquer les participantes dans les différentes étapes de la collecte des données

L'un des objectifs importants de cette recherche visait à offrir l'espace aux participantes pour qu'elles puissent se prononcer sur ses orientations. J'ai donc investi beaucoup d'énergie afin de recueillir leurs impressions sur le contenu et le déroulement des entrevues. Ils et elles m'ont aussi guidé dans le recrutement des participantes selon les critères prédéterminés. Certain.e.s ont facilité mon intégration dans le milieu et organisé mes rencontres d'entrevues. Enfin, ils et elles ont participé à la planification et pris la parole lors de l'évènement organisé pour la diffusion des résultats préliminaires. Cette façon de procéder était conforme aux valeurs des perspectives féministes et d'action collective qui guidaient ma démarche. J'avais souhaité estomper le lien hiérarchique entre les participantes et moi, les amener à réfléchir à leurs expériences et à savoir en parler, bref les encourager à prendre part à ce projet qui, ultimement, devait refléter leur réalité.

Et après...devoir respecter nos engagements de diffusion des données.

La fin de la démarche sur le terrain annonçait le retour à Montréal et l'amorce de l'analyse des données, de la rédaction puis de la diffusion. Si je ne doute pas que cette recherche culminera par le dépôt de mon mémoire, une inquiétude m'habite. Effectuer une recherche portant sur des communautés éloignées comporte le danger que les données recueillies servent davantage mes intérêts et ceux de la société québécoise, où elles risquent d'être plus largement diffusées, que ceux des participantes qui ont contribué à les générer. Cette crainte, les *muxes* me l'ont d'ailleurs exprimée haut et fort, car si plusieurs recherches, documentaires et couvertures médiatiques se sont intéressés à leur communauté, la diffusion des produits finaux les a souvent choquée, ou elles n'ont jamais vu la couleur de ceux-ci. Ainsi, tout en leur expliquant mes bonnes intentions j'avais le devoir d'être honnête et de nommer les limites de la recherche, en termes d'envergure et de possibilités de diffusion et de retombées.

9. Traduction libre : « The epistemology of participant observation rests on the principle of interaction and the "reciprocity of perspectives" between social actors. The rhetoric is thus egalitarian: observer and observed as inhabitants of a shared sacial and cultural field, their respective cultures different but equal, and capable of mutual recognition by virtue of a shared humanity. »

CONCLUSION

Au terme de mon expérience et des réflexions qui ont été posées dans cet article je crois qu'il est possible qu'une recherche féministe et interculturelle parvienne à concilier les objectifs de création de liens authentiques avec les participantes et celui du respect des règles qui assurent la rigueur méthodologique garant d'une analyse et de résultats crédibles. J'ai toutefois réalisé qu'une telle démarche, surtout dans le cadre d'une première recherche, représente des défis importants. Elle suppose en effet que la chercheure, en processus d'apprentissage, parvienne à la fois à s'acclimater à la réalité d'un terrain extrêmement confrontant au plan de la rencontre interculturelle, qu'elle apprenne à travailler avec des outils méthodologiques nouveaux, et qu'elle sache partager équitablement son temps entre le travail intellectuel et l'observation sur le terrain.

À l'heure où je termine cet article, près de deux mois ont passé depuis mon retour au Québec. Je dois admettre que malgré l'expérience extraordinaire que cela a représentée, j'éprouve certaines difficultés à m'y replonger pour amorcer le travail d'analyse et de rédaction. Je suis consciente que ces trois mois ont été extrêmement intenses et que les données recueillies sont si foisonnantes que le travail d'analyse en est angoissant. En cela, bien des chercheur.e.s ayant effectué des recherches impliquant des sujets participant.e.s, relatent les deuils qu'ils ont dû faire en laissant de côté une proportion importante des témoignages collectés.

Enfin, je souhaite que ce résumé de ma démarche puisse éclairer les chercheur.e.s quant aux dilemmes éthiques que ce type de projet représente. Néanmoins, j'espère que je serai parvenue à illustrer le formidable potentiel d'apprentissage interculturel à la fois théorique et pratique qu'il représente. ●

Je tiens à remercier le comité de rédaction de FéminÉtudes *car c'est à leur demande que je rédige cet article. Leur intérêt manifeste pour ma démarche me motive à amorcer un exercice réflexologique sur l'expérience que j'ai vécue dans le cadre de ma recherche sur le terrain.*

BIBLIOGRAPHIE

ATKINSON, Paul et Martyn HAMMERSLEY (1994). « Ethnography and Participant Observation » dans *Handbook of Qualitative Research*, sous la dir. de Morman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln, pp. 248-261 Thousand Oaks : Sage Publications.

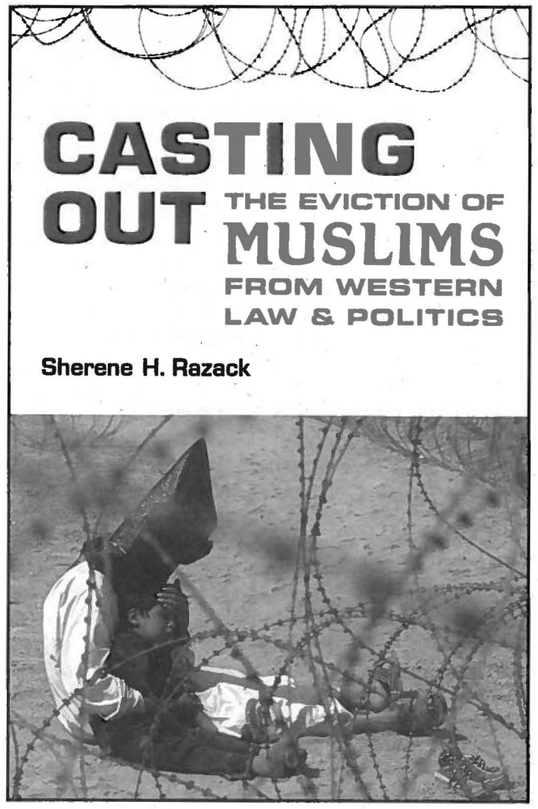
OLESEN, Virginia (1994). « Feminisms and Models of Qualitative Research » dans *Handbook of Qualitative Research*, sous la dir. de Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln. Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 158-174.

OLLIVIER, Michèle et Manon TREMBLAY (2000). *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*. Paris, L'Harmattan. 256 p.

MIANO BORRUSO, Marinella (2002). « Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades" » In *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tuhentepec*, sous la dir. de Marinella Miano Borruso, pp. 149-186 Mexico, Conaclulta, INAH.

LES FEMMES MUSULMANES, LA PENSÉE RACIALE ET L'ÉTAT D'EXCEPTION : UNE RECENSION DE L'OUVRAGE *CASTING OUT* DE SHERENE H. RAZACK

PAR JONATHAN LALANDE BERNATCHEZ
CANDIDAT À LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE À L'UQAM.



> Le racisme vulgaire, primitif, simpliste prétendait trouver dans la biologie, les Écritures s'étant révélées insuffisantes, la base matérielle de la doctrine. [...] Ce racisme qui se veut rationnel, individuel, déterminé génotypique et phénotypique se transforme en racisme culturel. L'objet du racisme n'est plus l'homme (sic) particulier mais une certaine forme d'existence. À l'extrême on parle de message, de style culturel. Les « valeurs occidentales » rejoignent singulièrement le déjà célèbre appel à la lutte de « la croix contre le croissant ». (Fanon, 2006 : 40)

Dans son plus récent ouvrage, *Casting Out : The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Sherene H. Razack propose de s'interroger au sujet de certaines catégories qui circulent dans le discours public et à leurs effets dans le contexte d'urgence qui marquent la période qui suit le 11 septembre 2001. À travers une série de textes publiés à l'origine séparément, la sociologue féministe de l'Université de Toronto examine trois figures qui imprègnent les discussions sur la culture, la politique et le droit dans la plupart des pays d'Europe et d'Amérique du Nord. Ces trois sujets sont « the dangerous muslim man », « the imperilled Muslim woman » et celui que rendent possible les deux premiers, « the civilized European » (Razack, 2008 : 5). Dans l'analyse de Razack, il s'agit des trois protagonistes qui figurent dans le discours du « choc des civilisations », qu'elle étudie sous divers aspects et tel qu'énoncés par différents acteurs. Ce discours participe à ce qu'elle a appelé la culturalisation du racisme, une forme contemporaine de pensée raciale.

Plus qu'une contribution nouvelle et importante à l'étude du racisme, il y a un second pan à la thèse que développe Razack dans *Casting Out*. Elle soutient que l'appareil raciste que constitue le discours du « choc des civilisations », dans le contexte de la

« guerre contre la terreur », devient l'assise sur laquelle s'appuient des mesures d'exception visant les personnes musulmanes. Elle en fait notamment la démonstration à travers l'étude de l'argumentation qui est déployée, puis acceptée et réitérée par les tribunaux, pour justifier, au Canada, l'utilisation des certificats de sécurité contre des individus de religion musulmane.

Sans aborder dans leur ensemble toutes les études de cas qui apparaissent dans *Casting Out* et sans explorer chacune des dimensions du travail de Razack, dans les pages suivantes, il sera principalement question de différentes facettes de l'analyse que l'auteure fait du racisme contemporain. Par la suite, quelques pistes seront mises de l'avant pour tenter de voir comment les travaux de Razack peuvent permettre de resituer les réflexions féministes autour des questions liées aux différences culturelles et aux politiques du « multiculturalisme ».

Tout d'abord, notons que l'analyse présentée par Razack dans *Casting Out* est guidée par certaines positions théoriques et méthodologiques, qu'elle avait développées auparavant dans son livre *Looking White People in the Eyes*. Dans les deux ouvrages, il est question d'une « interlocking approach ». Il s'agit du cadre théorique élaboré par Razack pour étudier la position de certains sujets en rapport à différentes formes d'oppression s'imbriquant les unes dans les autres. L'objectif énoncé par Razack est de développer un langage conceptuel permettant de penser les relations hiérarchiques existant entre les femmes (Razack, 1999 : 11). Si elle repousse ainsi les analyses qui conçoivent que les femmes sont toutes oppressées de la même manière, Razack essaie également de dépasser les « approches additives ». Les métaphores linéaires de formes d'oppressions qui se croisent et se superposent se révéleraient inadéquates pour comprendre comment celles-ci s'imbriquent et dépendent l'une de l'autre. En ce sens, Razack va jusqu'à dire : « I suggest that the systems [of oppression] are each other and that they give content to each other. » (Razack, 2008 : 62) Dans cette perspective, il est impossible de formuler et de décrire dans l'abstrait la forme que prend une situation d'oppression. Le travail empirique devient donc une nécessité. Comme le formule Razack: « To move beyond essences, we have to do the work around how subjectivity is constituted and how systems of domination are reproduced. » (Razack, 1999 : 14)

Malgré cette exigence de tenir compte de la complexité de chaque situation, Razack concède que dans chaque analyse il doit y avoir un point d'entrée. Dans le cas de *Casting Out*, il s'agit du racisme et, plus largement, de la pensée raciale telle qu'elle s'articule dans le contexte contemporain. C'est dans les termes suivants que l'auteure décrit ce qu'est la pensée raciale : « Race thinking is a structure of thought that divides up the world between the deserving and the undeserving according to descent. » (Razack, 2008 : 8) Or, ce type de pensée peut très bien être exprimé dans un langage de la culture et des valeurs. Comme le rappelle Fanon en exergue, c'est même de cette manière que fonctionne le plus souvent l'infériorisation raciale depuis plus de la moitié d'un siècle. Les travaux de Razack pointent dans la même direction (Razack, 2008 : 173; Razack, 1999 : 19). Sous cette forme, la pensée raciale opère à travers une double assertion. D'abord, à l'aide d'une conception grossière et simpliste de la culture, celle-ci commence par tracer une frontière étanche entre deux ensembles culturels conçus chacun comme homogènes. Deuxièmement, ce type de pensée fait appel à un langage qui les positionne de façon hiérarchique. Cette pensée raciale est affirmée et réitérée d'une façon banale à travers des énoncés comme « We have reason; they do not. We are located in modernity; they are not. » (Razack, 2008 : 10) Par la suite, ce discours est utilisé pour expliquer l'action d'individus de « culture différente ». Il prend ainsi la forme d'un dispositif puissant qui civilise le « Nous » et le déresponsabilise complètement de « Leurs » actions. Il forclôt également la nécessité d'expliquer ou de comprendre par l'analyse sociologique les actions qui ont été posées. Comme l'exprime Razack : « Race thinking does not have to make sense, since its coherence derives from the force of the narrative line that they are not like us. » (Razack, 2008 : 57)

Si le racisme comporte toujours une dimension genrée importante, celui qui, dans le contexte de la « guerre contre la terreur », prend « les musulman.e.s » pour objet fonctionne principalement en investissant les catégories de genre. Dans *Casting Out*, Razack montre que le discours raciste du « choc des civilisations » se construit et s'organise autour de la figure de l'« imperilled Muslim woman ». En décrivant la logique de ce discours qui est à l'œuvre aujourd'hui, l'auteure écrit :

> The close connection between assertions of cultural difference and racism has meant that in white societies the smallest reference to cultural differences between the European majority and Third World peoples (Muslims in particular) triggers an instant chain of associations (the veil, female genital mutilation, arranged marriages) that ends with the declared superiority of European culture, imagined as a homogeneous composite of values including a unique commitment to democracy and human rights, and to the human rights of women in particular. (Razack, 2008 : 89)

TOUT AU LONG DE *CASTING OUT*, RAZACK MONTRE QUE C'EST AUTOUR DU CORPS DE CES FEMMES QUE L'« OCCIDENT » CONSTRUIT SON CARACTÈRE MODERNE ET SIGNIFIE « *LA* CULTURE » DES PERSONNES MUSULMANES COMME PRÉ-MODERNE.

Dans cet extrait, les principaux marqueurs de différence et d'infériorité concernent le corps des femmes musulmanes. Tout au long de *Casting Out*, Razack montre que c'est autour du corps de ces femmes que l'« Occident » construit son caractère moderne et signifie « *la* culture » des personnes musulmanes comme pré-moderne. Aux yeux de Razack, la même stratégie raciste était à l'œuvre dans le contexte colonial : elle servait alors à justifier la surveillance et la stigmatisation des hommes musulmans. Dans le contexte de l'après 11 septembre 2001, elle sert essentiellement les mêmes fins (Razack, 2008 : 17).

Une part importante des analyses contenues dans *Casting Out*, concerne la participation de certaines féministes au discours du « choc des civilisations ». Sans aller dans le détail des cas étudiés par Razack, soulevons le caractère problématique et dangereux, surtout pour les femmes musulmanes, de l'utilisation de ce schéma par les féministes. Tout d'abord, pour l'auteure, la posture qui consiste à vouloir sauver les femmes musulmanes de leur culture est inquiétante parce qu'elle a pour effet de représenter les femmes « occidentales » comme « émancipées » et, du même coup, les nations auxquelles elles appartiennent comme « civilisées ». Dans ces conditions, la violence faite aux femmes dans ces pays apparaît comme une contingence et son caractère systématique est perdu (Razack, 2008 : 86). Ensuite, ce discours pose problème pour les femmes musulmanes parce qu'il fonctionne en construisant une distance énorme entre deux positions et contraint ces femmes à choisir l'une d'elles. Or, l'alternative devant laquelle elles sont placées est brutale : d'un côté, elles accréditent et renforcent le racisme et la stigmatisation envers les musulman.e.s, de l'autre, elles risquent de se retrouver seules et isolées face à des pratiques oppressives. En ce sens, Razack écrit : « Where gender is relied upon in this way, Muslim women find themselves stranded between the patriarchs of their own community and the empire's bombs. » (Razack, 2008 : 18) Dans le contexte où le discours raciste du « choc des civilisations » vient justifier des formes de surveillance et de répression exceptionnelles, les conséquences de ce choix s'amplifient. Également, le racisme vécu par les musulman.e.s vient exacerber la violence dirigée contre les femmes (Razack, 2008 : 109). En outre, Razack insiste sur les effets de ce type de discours féministe à l'époque de la « guerre contre la terreur ». Elle écrit ainsi : « Post 9/11, to put both gender and culture back into context, to see Muslim women less as sisters awaiting our help into modernity and more as subjects whose lives are profoundly affected by the West's bid for empire, Western feminist will need to be deeply aware of the historical record. And we will have to refuse to come into being as subjects against women constituted as culturally different. » (Razack, 2008 : 105)

Dans *Casting Out*, des pistes importantes sont mises de l'avant pour lutter contre les violences faites aux femmes musulmanes en évitant d'utiliser des stratégies empreintes de racisme. Schématiquement, disons que, pour Razack, il est nécessaire que ces formes de résistance ne soient pas extérieures à ceux et celles qui s'identifient comme musulman.e.s. Le type de stratégie vu précédemment polarise et, donc, crée une situation dans laquelle il devient difficile pour des personnes musulmanes de remettre en question les récits patriarcaux que certain.e.s mettront de l'avant (Razack, 2008 : 136). Pour Razack, il est nécessaire que des narrations différentes puissent émerger. Elle écrit entre autres que, dans nos sociétés actuelles d'Europe et d'Amérique du Nord, face à des narrations patriarcales : « [...] perhaps the best response [...] might well [be] to flood the market with alternative stories of culture, rather than grant the conservative religious narrative the legitimacy it won by feminists opposing it outright in the name of secularism. » (Razack, 2008 : 168)

L'une des dimensions essentielles du travail de Razack est l'emphase mise sur la nécessité d'étudier comment s'articulent dans la pratique différentes formes de subjectivités et différents systèmes d'oppression. Cette démarche permet de pallier à des problèmes touchant à certaines théorisations de l'intersectionalité (Conaghan, 2009 : 41). D'abord, elle rend possible une analyse « vraiment multidimensionnelle » qui évite ce vocabulaire qui

appartient au champ lexical de la cartographie et qui se contente de soulever que des formes d'oppression différentes qui se superposent. Ensuite, l'approche de Razack permet également, dans une certaine mesure, de restituer à l'analyse une dimension historique qui dépasse les simples constats d'inégalités. Notons qu'en essayant de résumer les propositions fondamentales que met de l'avant Razack dans *Casting Out*, cette dimension originale du travail de l'auteure a été largement éclipsée.

S'il est manifeste que les travaux de Razack ont une portée majeure pour les réflexions sur le racisme contemporain et pour les pratiques féministes, il est aussi important de souligner que ses analyses rendent possible des manières nouvelles d'aborder certaines questions centrales pour les théories féministes. C'est principalement le cas pour les réflexions autour de la culture et, plus particulièrement, celles qui concernent le pluralisme et les différences culturelles. Par exemple, en prenant pour objet une position théorique maintenant courante, Razack écrit : « [...] when multiculturalism (in the form of respect for cultural differences) is identified as reason-why so little is done about forced marriage, we can become less attentive to how racism shapes service provision and how racism often masquerades as respect for culture. » (Razack, 2008 : 142). Beaucoup d'analystes ont tendance à représenter comme antinomiques les positions féministes et les politiques du « multiculturalisme ». Dans certains cas, ce type de posture théorique se conclut avec un rejet du pluralisme culturel comme valeur normative et par le repli sur une forme de monisme culturel. Or, dans ses travaux, Razack insiste sur le fait que les politiques « multiculturelles » peuvent facilement permettre et même encourager les formes de racisme culturel dont il a été question plus tôt. Dans ces circonstances, les violences faites aux femmes sont « culturalisées » pour par la suite être justifiées. À titre d'exemple, Razack soulève la manière dont la police, au Canada, traite les cas de violence conjugale faite aux femmes autochtones. Elle note que souvent ils blâment la victime pour ce qui lui arrive en arguant que la violence serait propre à la culture ou au mode de vie des autochtones (Razack, 2008 : 143). Dans ses travaux, Himani Bannerji fait un constat semblable à celui de Razack, bien que plus tranché, en ce qui a trait aux politiques du « multiculturalisme », notamment au Canada. Elle écrit :

> Due to its selective modes of ethnicization, multiculturalism is itself a vehicle for racialization. It establishes anglo-Canadian culture as the ethnic core culture while "tolerating" and hierarchically arranging others around it as "multiculture". [...] Frequently, in the name of cultural sensitivity and respect, the state does not address violence against women when it occurs among the multiculturally defined "ethnic" communities. Its is rumoured that the accused's behavior is part of "their culture", and that "they" are traditional, fundamentalist, and uncivilized. (Bannerji, 2000 : 78)

Pour une analyse semblable qui s'intéresse à ce type de racisme et qui le situe sur la longue durée dans l'histoire canadienne on peut également se référer à l'ouvrage récent de Sunera Thobani, *Exalted Subjects : Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Ainsi, à la suite des analyses de Razack et des autres auteures évoquées, il est possible de dire qu'il serait sans doute plus adéquat pour les stratégies féministes de lutter contre le racisme prenant la forme de politique « multiculturelle » plutôt que contre l'idée du pluralisme culturel en tant que tel. Pour finir, notons que Razack n'adopte pas la position problématique qui consiste à poser des critères universels de ce qu'est l'oppression des femmes ; elle adopte plutôt une position qui reconnaît la diversité des pratiques culturelles, mais qui insiste sur le fait que la culture n'est pas figée et qu'aucune tradition n'est intrinsèquement patriarcale. ●

BIBLIOGRAPHIE

BANNERJI, Himani (2000). *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto: Canadian Scholars' Press.

CONAGHAN, Joanne (2009). « Intersectionality and the Feminist Project in Law ». Dans *Intersectionality and Beyond : Law, Power and the Politics of Location*. Sous la dir. de Emily Grabham et al., New York: Routledge.

FANON, Frantz (2006). « Racisme et culture ». Dans *Pour la révolution africaine : Écrits politiques*. Paris : La Découverte.

RAZACK, Sherene H (2008). *Casting Out : The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*. Toronto: University of Toronto Press.

RAZACK, Sherene H (1999). *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto: University of Toronto Press.

THOBANI, Sunera (2007). *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

ÊTRE IMMIGRANTE ET FÉMINISTE : COMMENT RÉUSSIR À CONCILIER INTÉGRATION ET LUTTES FÉMINISTES ?

PAR GHISLAINE SATHOUD
TITULAIRE D'UNE MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE ET EN RELATIONS INTERNATIONALES À L'UQAM.

Qu'est-ce que le féminisme ? Les féminismes aux quatre coins de la planète se ressemblent-ils ? Qu'en est-il du féminisme en Afrique ? Comment les Africaines se positionnent-elles dans l'ébullition des luttes féministes ? Et du côté des Africaines de la diaspora, l'immigration a-t-elle une influence sur leur désir d'émancipation ? Voilà autant de questions importantes auxquelles devraient s'intéresser ceux et celles qui souhaitent en savoir davantage sur la condition des femmes africaines. Surtout, il est primordial d'approfondir cette réflexion pour comprendre les luttes dans la diaspora africaine. En effet, à l'heure où l'immigration des femmes africaines évolue à un rythme accéléré, il est intéressant jeter un regard sur les conditions de vie de ces migrantes dans leur lieu de résidence.

D'ailleurs cette féminisation de l'immigration est observée à la fois à l'intérieur du continent et à l'extérieur du continent : « En 2005, 47 pour cent des 17 millions d'immigrants en Afrique étaient des femmes – pourcentage en hausse par rapport aux 42 pour cent qu'elles représentaient en 1960. L'accroissement était plus marqué en Afrique orientale et en Afrique occidentale. Tandis que la plupart des femmes africaines circulent au sein du continent, quelques-unes se rendent aussi en Amérique du Nord et en Europe : par exemple, les femmes représentent 85 pour cent de tous ceux qui migrent de Cap-Vert vers l'Italie. » (UNFPA, 2006 : 2)

Il convient de préciser un point important : qu'elles viennent d'Est ou d'Ouest, du Nord ou du Sud, les Africaines sont confrontées à des situations similaires en ce qui concerne l'intégration à la société d'accueil. Malgré cela, dans ce texte, nous allons nous limiter aux femmes en provenance de la région d'Afrique centrale. Mais, il est très important de mentionner que les difficultés évoquées peuvent également se retrouver dans les autres communautés. Effectivement, la pomme de discorde entre le camp en faveur des coutumes et celui revendiquant la prise en compte de l'émancipation des femmes est d'abord et avant tout un refus catégorique d'admettre des premiers de collaborer avec les seconds pour promouvoir l'égalité des sexes. C'est le principal sujet qui soulève la polémique. Les autres clivages se greffent autour de cette principale question. Et c'est en ce sens que des Africaines originaires de d'autres régions que celle ciblée dans ce texte pourraient aisément se retrouver dans les tribulations vécues par leurs congénères d'Afrique centrale et vice versa.

Aussi, comment ces Africaines installées au Québec affrontent-elles les différences culturelles ? Disons d'emblée que, pour beaucoup de ressortissants et ressortissantes d'Afrique, le féminisme revêt une connotation péjorative du fait que les valeurs prônées par cette théorie, notamment l'émancipation des femmes s'oppose aux coutumes léguées par les ancêtres. Soulignons toutefois que, pour ce qui est de la condition féminine, à travers tout le continent africain, les coutumes sont hélas semblables. Donc, les femmes sont maintenues *ad vitam aeternam* dans une situation de subalterne : elles sont traitées tour à tour comme des citoyennes de seconde zone, comme des mineures, et ce, quel que soit leur âge ! Il faut avouer que le constat est accablant : coutumièrement parlant, les velléités d'émancipation féminine sont fortement déconseillées, voire même sévèrement réprimandées. Cette mentalité est présente également dans la diaspora car d'aucuns s'arrogent le droit de perpétuer les coutumes, de juger les femmes qui remettent en question l'ordre établi. Comme le clament haut et fort – et avec raison ! – les militantes pour les droits des femmes réunies à travers diverses organisations, certaines coutumes sont vieillottes, elles ne devraient plus s'appliquer de nos jours. Par exemple, au Congo-Brazzaville, les veuves subissent une violence inouïe de la part de la belle-famille qui lui impose un nouveau mariage avec un des leurs. Outre cela, pendant le deuil la veuve est humiliée de diverses

manières : on lui demande de pleurer, de chanter, tout est mis en œuvre pour la dénigrer. Ceci dit en passant, ce rite ancestral s'exécute dans plusieurs autres pays africains. Pour tirer la sonnette d'alarme, de nombreuses femmes unissent leurs efforts, s'organisent en associations et dénoncent les injustices commises envers les femmes au nom des coutumes, sans oublier bien sûr de souligner l'importance d'inclure les femmes dans les instances décisionnelles.

Par ailleurs, l'Afrique centrale a été et est encore le théâtre de guerres violentes. Les femmes dénoncent non seulement le viol qui est fréquemment utilisé comme arme de guerre, mais aussi elles luttent pour instaurer la paix, pour participer aux négociations sur cette question cruciale. Il sied de rappeler une victoire des organisations féministes qui, par le biais de la solidarité féministe internationale, ont bénéficié du soutien des femmes du monde. En 2010, la troisième action de la Marche internationale des femmes s'achèvera au Kivu, afin de souligner qu'il est plus que temps d'en finir avec la guerre pour sécuriser les femmes et les enfants, qui sont les premières victimes de ces atrocités.

Nous adhérons pleinement au discours de plusieurs organisations onusiennes et celles locales vouées à la cause des femmes qui soutiennent que la condition féminine s'est largement améliorée en Afrique. Effectivement, des statistiques publiées régulièrement par plusieurs organismes présentent un net progrès concernant l'accès à la scolarité des filles. À titre d'exemple, un rapport du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) pose un regard positif sur la situation en République centrafricaine : « [...] On note une nette amélioration du taux de scolarisation des filles. Ce qui réduit sensiblement l'écart entre les filles et les garçons. Si cette tendance se poursuit, la RCA peut approcher le pari d'atteindre la parité dans l'enseignement de base. » Ces constats encourageants sont également tangibles dans des domaines comme la défense des droits juridiques des femmes et l'accessibilité au marché du travail. D'ailleurs, ces victoires s'étendent sur bien d'autres terrains, confirmant clairement la différence avec l'obscure situation d'antan.

Par contre, il reste encore un très long chemin à parcourir afin de permettre à une large majorité des femmes établies en Afrique de bénéficier de ces gains, ne serait-ce qu'à cause de la prévalence des coutumes sexistes présentées comme des vérités absolues. Dans le registre des obstacles à l'émancipation des femmes, il faut également inscrire l'insécurité. Les guerres répétitives qui ont eu lieu dans plusieurs pays en Afrique centrale ont des incidences directes sur la condition des femmes en raison des violences qui se produisent sur la sphère publique pendant les guerres et leurs retombées dans le quotidien des victimes. Tout compte fait, la confiscation des droits des femmes savamment entretenue par quelques indécrottables réfractaires, ceux qui veulent maintenir les femmes en situation de dépendance, ne devrait pas ralentir leurs élans, bien au contraire !

Au fond, en Afrique comme en Occident, les Africaines subissent l'influence des coutumes. Par exemple, au niveau de la diaspora, la question du partage des tâches ménagères est une source de conflit dans les couples. Il en est de même pour l'épanouissement professionnel des femmes : certains hommes voient l'intégration professionnelle de leur épouse comme une véritable atteinte à leur dignité, particulièrement lorsque ceux-ci ne réussissent pas les mêmes exploits. Conséquence : au nom d'un conservatisme coutumier extrémiste la lutte pour l'émancipation des femmes devient en quelque sorte un fléau à combattre. Voilà qui montre bien quelques-uns des obstacles auxquels se heurtent quotidiennement celles qui réclament des droits et ce, autant dans leur milieu natal que dans leur environnement d'adoption.

Alors comment concilier les traditions et l'émancipation des femmes ?

À PROPOS DES REVENDICATIONS DES AFRICAINES

Rappelons un point important : on retrouve à travers l'Afrique des habitudes propres à une région qui ne s'appliquent pas nécessairement partout. Par exemple, l'excision ne se pratique pas dans tous les pays. On pourrait en dire autant au sujet des « interdits alimentaires ». Cette pratique, coutume largement contestée actuellement, qui consistait à sommer les femmes, au nom des traditions, de ne pas consommer certains aliments qui sont décrétés arbitrairement comme étant des exclusivités masculines, existait seulement dans quelques pays.

Néanmoins, malgré ces distinctions, il n'en demeure pas moins qu'à travers toute l'Afrique les femmes subissent des discriminations sexistes : les filles ne bénéficient pas des mêmes droits que les garçons. Plus révoltant encore, ces inégalités commencent en bas-âge et durent toute la vie ! Ces différences sont perceptibles aussi bien dans la sphère publique que dans la sphère privée : dans la vie familiale comme dans la vie professionnelle, les filles et les femmes ont des restrictions, ce qui n'est pas le cas pour les garçons et les hommes. Par exemple, concernant la scolarisation des filles, bien que l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) mène un travail de fond pour favoriser l'éducation des filles et la bataille doit se poursuivre. En fait, certains pays, notamment ceux en guerre, enregistrent

actuellement une dégradation de toutes les infrastructures où la scolarisation des filles était jusqu'alors systématique. Selon le rapport, « [s]ur les 17 pays subsahariens où les taux de scolarisation ont baissé dans les années 1990, 6 sont des États touchés par un conflit armé majeur ou s'en relevant (l'Angola, le Burundi, le Libéria, la République démocratique du Congo, la Sierra Leone et la Somalie) et, sur les 14 pays présentant un IPS dans la scolarisation très faible, compris entre 0,6 et 0,84, 3 sont actuellement plongés dans un conflit (le Burundi, la Côte d'Ivoire et le Libéria) et 2 s'en relèvent (l'Éthiopie et le Mozambique). »

Le moins que l'on puisse dire, c'est que les Africaines ont de bonnes raisons de s'opposer à la marginalisation justifiée par le droit coutumier. Il est fort regrettable qu'elles n'aient pas la liberté de pouvoir parler en leur propre nom. Ce sont toujours les autres (père, oncle, conjoint, etc.), des hommes qui décident à leur place alors qu'il s'agit de leur vie. Mais que font-elles face à cette situation? Que font-elles pour changer la donne? En fait, elles font de grands efforts pour briser les stéréotypes! Leurs luttes sont connues : elles veulent en finir avec la violence, dénoncer les violences sexuelles pendant les conflits armés, participer activement à la politique; en tout cas, la liste des revendications est longue.

Bref, ces militantes ont des exigences, réclamant tant sur la sphère publique en accédant aux instances décisionnelles que sur la sphère privée. Elles affichent clairement leurs intentions sans se préoccuper des détracteurs qui veulent imposer leur vision, pour maintenir la domination exercée sur les femmes. À cela, il faut ajouter la manipulation et la désinformation pour « travestir » les luttes pour l'émancipation des femmes; les détracteurs veulent coûte que coûte réduire les femmes au silence, dénigrent celles qui ne correspondent pas au profil voulu par les coutumes. Donc, les militantes ont mauvaise presse, elles sont affublées de plusieurs identités : « rebelles » (dans le sens le plus péjoratif du terme), « immorales » et tant d'autres qualificatifs, tous aussi humiliants les uns que les autres.

Il convient également de souligner que les traditions africaines sont régies par d'infinis principes : le respect des aînés, la soumission aux parents, la soumission au mari et bien d'autres recommandations sont présentées comme des valeurs léguées par les ancêtres, donc des vérités absolues, des préceptes obligatoires, des instructions indiscutables. Or, certains de ces préceptes là, et ils sont très nombreux, tout en imposant des règles drastiques à la population féminine (soumission,

PAR CONSÉQUENT, IL SERAIT HAUTEMENT SOUHAITABLE QUE LES FEMMES D'AFRIQUE CENTRALE AU QUÉBEC S'INVESTISSENT PLEINEMENT ET TOTALEMENT DANS LA CONQUÊTE DE LEURS DROITS. IL FAUT QU'ELLES SE SERVENT DES OUTILS LÉGAUX EN LEUR POSSESSION, TOUS LES OUTILS, POUR RÉPONDRE AUX EXIGENCES IMPOSÉES PAR L'ENVIRONNEMENT DIFFÉRENT DANS LEQUEL ELLES ÉLISENT DOMICILE.

polygamie, rites humiliants du veuvage, etc.), défavorisent aussi l'épanouissement des femmes. Si depuis des millénaires ces traditions subsistent, il est tout à fait évident que de plus en plus, des militantes montent sur le ring pour briguer des droits, affrontant ainsi ceux qui veulent maintenir le statu quo et imposer des comportements sexistes, des humiliations, bref toutes sortes de violences à l'égard des femmes. De ce fait, selon l'opinion populaire, les militantes pour les droits des femmes sont en quelque sorte des récalcitrantes qui s'en prennent à une puissante organisation : la tradition. Il faut donc avoir du cran pour entreprendre une telle action.

Finalement, quels sont donc les défis du côté des immigrantes? Quels sont les changements qui s'effectuent, consciemment ou inconsciemment, dans le cheminement des femmes d'Afrique centrale au Québec ? Comment définissent-elles le féminisme? Sont-elles proches de leurs consœurs installées dans en Afrique? Se rapprochent-elles des femmes de la société d'accueil? Sont-elles sur un axe différent pour se réapproprier leur liberté? Que veut dire le féminisme pour ces femmes? Les immigrantes se trouvent dans un perpétuel chevauchement entre la société d'origine et le pays d'accueil.

LES IMMIGRANTES AFRICAINES ET LE COMBAT DES FEMMES

D'emblée, on pourrait croire que les Africaines installées au Québec vivent sous un meilleur jour que celles vivant dans leur pays d'origine, qu'elles sont protégées par la juridiction du pays d'accueil. Un tel pressentiment est normal d'autant plus qu'elles sont loin des coutumes rétrogrades que ne cessent de dénoncer énergiquement certaines associations féminines à travers tout le continent africain. Pourtant, dans la réalité, l'empreinte des coutumes est bien perceptible dans la diaspora. L'immigration est, on ne le dira jamais assez, un chambardement pour les immigrants et les immigrantes, quelles que soient les raisons justifiant le départ du pays d'origine, peu importe ces différences; les Africains et les Africaines font face aux mêmes défis pour apprivoiser les mœurs de la société d'accueil, pour se familiariser à d'autres us et coutumes, ce qui n'est pas toujours une tâche aisée. Force est d'admettre qu'il n'est pas toujours évident de s'adapter à un nouveau mode de vie. Certaines pratiques de la société d'accueil sont aux antipodes des traditions du pays d'origine (on se confie généralement à la famille plutôt que de faire intervenir le service social, le seuil de tolérance de la violence est élevé et certaines formes de violences, telle que la violence verbale ne sont pas admises comme étant nuisibles pour les victimes).

De quelle manière les femmes immigrantes peuvent-elles trouver des ajustements pour garder la fibre féministe? Les combats des féministes en terre d'accueil sont-ils semblables à ceux des femmes dans leur société d'origine? Et les immigrantes, subissent-elles des discriminations particulières? Il se dessine un panorama sombre quand vient le temps de parler de la condition des Africaines, de leurs droits et de leurs luttes quotidiennes. Alors, d'une manière générale, où en est-on concernant les luttes des Africaines, toutes localisations confondues? Quelle est la place des femmes dans les familles immigrantes?

LES IMMIGRANTES FACE AUX INSTRUMENTS INTERNATIONAUX DE PROTECTION DES DROITS DES FEMMES

Il faut souligner que les immigrantes sont affaiblies par un terrible pressentiment de culpabilité, ayant peur de donner l'impression d'opter pour la culture du pays d'accueil en tournant le dos à celle des ancêtres. Elles ont la chance de vivre dans un environnement favorable à l'émancipation des femmes, du moins comparativement au sort imposé dans certains pays. Étonnamment, ces acquis qui auraient pu être des atouts se transforment en difficultés. Ainsi, les choses prennent malheureusement une tournure inattendue. De surprise en surprise, de changement en changement, ces femmes s'éloignent, bien évidemment inconsciemment, des femmes d'où elles viennent, de cette détermination de changer la vie des femmes, oubliant le credo d'ensevelir les coutumes rétrogrades.

Mais, contre toute attente, de bouleversantes mutations changent la donne… En même temps, elles ont d'autres combats, des combats qui se profilent avec leurs expériences distinctes. En réalité, les immigrantes peuvent apporter des changements positifs dans leur vie et elles doivent y travailler. Théoriquement, elles ont des lois et des outils à leur portée, pourtant, dans les faits, elles ne s'en servent presque pas parce que ces droits sont qualifiés de blasphèmes contre les lois ancestrales! La meilleure illustration de cette ambiguïté est certainement le caractère caricatural infligé aux services sociaux, au service de police, particulièrement le 911. Nul besoin de rappeler que l'utilisation de cet outil est un sacrilège, principalement lorsque l'usagère est une femme qui tente de sortir des griffes de la violence : un paradoxe troublant! L'intervention du service de police pour mettre fin à un conflit de couple est vue comme une ingérence dans la vie privée, surtout qu'en Afrique, et ce, partout, ce rôle est assigné à la famille plutôt qu'à une institution publique.

Or, ces immigrantes ne peuvent pas vivre indéfiniment de la même manière que dans leur environnement d'origine. Rappelons que certaines personnes continuent de traiter les femmes avec des comportements lourds de mépris, témoignant ainsi leur détermination à les maintenir dans une situation d'infériorité vis-à-vis des hommes. On a vraiment du mal à croire que de tels comportements perdurent. Une chose est sûre, la solitude des femmes immigrantes, du fait qu'elles vivent loin du réseau familial, fragilise leurs luttes. L'isolement est un terrain propice à l'apparition de violence conjugale. Par conséquent, il serait hautement souhaitable que les femmes d'Afrique centrale au Québec s'investissent pleinement et totalement dans la conquête de leurs droits. Il faut qu'elles se servent des outils légaux en leur possession, tous les outils, pour répondre aux exigences imposées par l'environnement différent dans lequel elles élisent domicile. Si l'absence de la parenté se fait sentir avec acuité tant au niveau des tâches ménagères qu'au niveau des responsabilités maternelles, il est primordial de compenser ce manque en trouvant des solutions adaptées à la situation de l'heure, plutôt qu'en se référant aux coutumes qui, elles, sont édifiées dans un contexte différent.

À titre comparatif, en Afrique – et la pratique est courante sur toute l'étendue du continent –, les femmes bénéficient de l'assistance de la famille pendant la grossesse et après l'accouchement. On pourrait dire sans exagération que cette assistance, qui s'accompagne aussi de plusieurs astuces léguées à la mère pour lui apprendre, à partir de l'expérience des aînées à concilier sa vie de nouvelle mère à ses autres activités, est un moyen efficace de se mettre à l'abri de la dépression post-partum qui guette les femmes après l'accouchement. Malheureusement, les immigrantes perdent cet atout, et cette mutation bouleverse radicalement les habitudes tant de la mère que du couple.

Contrairement au pays d'origine où les tâches ménagères et la prise en charge des enfants sont réservées aux femmes, dans un contexte migratoire, il devient indispensable de repenser les choses pour assurer du confort à tous les membres de la famille. Justement, cette réalité fait resurgir des réactions controversées : tandis que les uns encouragent l'adaptation à ces changements, les autres – et ils sont plus nombreux, y compris des femmes d'ailleurs – contestent et ce, avec la dernière énergie ces usages qui n'existent pas dans le pays d'origine, refusent de pratiquer des mœurs nouvelles. Et les réfractaires aux changements avancent des arguments comme le déni de la culture ancestrale pour convaincre les autres à vivre comme dans le pays d'origine.

Au fond, cette opposition est présente à plusieurs niveaux. Nombreux sont ceux et celles qui ne vivent qu'en rapport avec la culture d'origine, faisant fi de la différence de contexte environnemental et des changements inévitables pour le bien de tous et toutes. Un constat s'impose : dans bien des cas, les immigrants et immigrantes perpétuent des us et coutumes oubliées depuis belle lurette dans leur pays d'origine. Effectivement dans le pays d'origine, beaucoup de choses changent, certaines coutumes sont d'ailleurs fortement réprimandées. ●

BIBLIOGRAPHIE

SATHOUD, Ghislaine (1996). *Les femmes d'Afrique centrale au Québec*, Paris : L'Harmattan.

SATHOUD, Ghislaine (1997). *Le combat des femmes au Congo-Brazzaville*, Paris : L'Harmattan.

SATHOUD, Ghislaine (1998). *L'Art de la maternité chez les lumbu du Congo au Congo-Brazzaville*, Paris : L'Harmattan.

Organisation des nations unis pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO). « Rapport mondial de suivi sur L'EPT 2003-2004 » [En ligne] http://portal.unesco.org/education/fr/ev.php-URL_ID=24155&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Programme des nations unies pour le développement (PNUD). (2007) « Les OMD en Centrafrique » [En ligne] http://www.cf.undp.org/omd_8obj.htm

United nation population fund (UNFPA) (2006). « Le phénomène migratoire par région : l'Afrique » Dans *État de la Population Mondiale 2006 : Dossier de presse* [En ligne] http://www.unfpa.org/swp/2006/presskit/index_fre.htm

VATZ LAAROUSSI, Michèle (2001). *Le familial au cœur de l'immigration : les stratégies de citoyenneté des familles immigrantes au Québec et en France*, Paris : L'Harmattan.

MONDIALISATION ET TRAVAIL DES FEMMES : PERSPECTIVE FÉMINISTE

PAR RHÉA JEAN
DOCTORANTE AU DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE.

Cet article propose d'analyser la mondialisation néolibérale en tant que processus de renforcement des inégalités entre hommes et femmes (et de la féminisation de la pauvreté), et vise l'élaboration d'alternatives permettant de lutter contre ces inégalités et de favoriser une mondialisation des luttes féministes. Les rapports sociaux de sexes et les stéréotypes sexuels sont non seulement affectés par la mondialisation, mais sont également à la base de stratégies proposées par les principaux acteurs de la mondialisation néolibérale, c'est-à-dire la Banque mondiale, l'Organisation mondiale du commerce, le Fonds monétaire international et les multinationales. Cet article abordera certaines conséquences négatives de la mondialisation pour les femmes, en particulier pour celles des pays du « Sud ». (Les terminologies « Nord » et « Sud » sont utilisées dans le cadre de cet article, même si ces expressions demeurent imparfaites pour traduire les différences économiques entre certaines régions du monde : ainsi, les pays de l'ex-URSS peuvent être répertoriés dans la catégorie « Sud » même s'ils sont plutôt culturellement et géographiquement occidentaux alors que, à l'inverse, l'Australie fait partie des pays du « Nord », malgré sa position géographique.)

Parmi ces conséquences de la mondialisation sur les femmes, on retrouve des emplois mal rémunérés et difficiles dans les secteurs industriels (par exemple, dans les *sweatshops*), ainsi que dans le secteur informel (particulièrement lié au *caring*, comme les nourrices et les travailleuses domestiques), poussant des milliers de femmes à l'immigration, clandestine ou pas. Une autre conséquence négative de cette mondialisation néolibérale s'avère être le développement d'une industrie du sexe qui profite de cet appauvrissement des femmes pour offrir une diversité de femmes « exotiques » et pour développer le tourisme sexuel. Ajoutons à ce portrait peu reluisant de la situation des femmes le travail dit « invisible » (non rémunéré) des femmes en matière de travail domestique et de soin des enfants dans leur propre ménage, qui demeurent encore sous leur responsabilité dans la majorité des cas. Je propose d'aborder ces différentes problématiques à travers une perspective philosophique féministe en soulignant la dimension créatrice que l'on peut insuffler à la mondialisation, en visant l'égalité entre hommes et femmes, la lutte pour le droit et le respect des individus, ainsi que la lutte contre l'exploitation sexuelle.

TRAVAIL SOUS-PAYÉ ET LE TRAVAIL INFORMEL

La situation d'appauvrissement des pays du Sud est due en grande partie aux désastres sur les plans humain, politique, économique et écologique causés par le colonialisme et l'endettement des pays du Sud. Selon Alison Jaggar, cette dette devrait être effacée, étant donné le fait que les pays du Nord ont grandement profité des ressources naturelles et humaines des pays du Sud. Cet endettement a amené le FMI et la Banque mondiale à imposer des politiques d'ajustement structurel forçant les pays du Sud à ouvrir leur marché aux multinationales et à délaisser leurs petites entreprises agricoles, amenant ainsi ces pays à une dépendance vis-à-vis des pays du Nord. Ces politiques d'ajustement structurel impliquent également des coupures importantes au niveau des services sociaux (Jaggar, 2002 : 125).

Les femmes sont particulièrement affectées par ces politiques néolibérales. Ainsi, les multinationales implantées dans les pays du Sud emploient majoritairement des femmes. Selon Pyle et Ward, les multinationales préfèrent la main d'œuvre féminine parce qu'elles la considèrent plus docile et moins portée à se révolter contre la sous-rémunération, les longues heures de travail, le manque de sécurité et les effets néfastes de leur environnement de travail sur leur santé (Pyle et Ward, 2003 : 467). Marta Kolarova, quant à elle, explique que les femmes travaillant dans les *sweatshops* ont de la difficulté à s'organiser et à faire

valoir leurs droits pour s'opposer à leurs mauvaises conditions de travail (Kolarova, 2006 : 1250). Il faut dire également que ces compagnies n'hésitent pas à déménager lorsque leurs employées commencent à revendiquer des conditions de travail plus humaines. De plus, le fait que ces femmes travaillent souvent pour des sous-contractants leur permet difficilement d'affronter leur employeur réel. En plus de la fragilité économique et l'usure prématurée vécues par ces travailleuses, souvent jeunes, on constate la présence fréquente d'agressions et de harcèlement sexuels dans ces compagnies, s'ajoutant à une pression exercée sur les travailleuses pour qu'elles soignent leur apparence (Kolarova, 2006 : 1249; Freeman, 2001 : 1024).

Après avoir « pompé » dans les populations les plus fragilisées, ces multinationales les rejettent au bout de quelques années, pour aller pomper ailleurs. Selon Lautier, « [l]a mondialisation peut être interprétée comme un emballement de plus en plus frénétique de ce mécanisme » (Lautier, 2006 : 57). Le secteur informel devient alors, pour beaucoup de ces femmes, leur seul circuit alternatif de survie. Dans ce secteur informel, on retrouve des revendeuses de produits de consommation, mais surtout des travailleuses du *care*, principalement des travailleuses domestiques et des nourrices, ainsi que des personnes dans l'industrie du sexe (dont il sera question ultérieurement).

Les travailleuses migrantes du *care*, offrant leurs services aux familles aisées des pays du Nord, proviennent souvent des pays du Sud, délaissant leur propre famille pour s'occuper de celles des autres, tout en envoyant des sommes d'argent à la famille qu'elles ne voient plus. Cette situation profite à la fois aux pays du Nord comme aux pays du Sud, mais au détriment de la vie et du bien-être de ces travailleuses. Ainsi, les pays du Nord y voient une opportunité pour les familles de classes aisées dont les deux parents travaillent à temps plein : les travailleuses domestiques et les nourrices effectuent alors le travail traditionnellement dévolu à l'épouse pour un salaire permettant à ces familles de continuer leur train de vie (loisirs, consommation, etc.). Quant aux pays du Sud, ils en retirent des bénéfices à travers l'envoi de sommes d'argent dans ces pays par ces travailleuses (Sassen, 2006 : 70). Mais ce travail, en plus des bouleversements familial et émotif qu'il suscite chez ces travailleuses, ne présente pas des conditions de travail adéquates dans la majorité des cas : salaire médiocre, longues heures de travail (souvent épuisantes dans le cas des travailleuses domestiques), difficulté de s'organiser pour faire valoir leurs droits (étant donné l'isolement des travailleuses), sans compter le harcèlement sexuel qu'elles peuvent parfois vivre. Certaines de ces travailleuses étant illégales, il apparaît encore plus difficile de faire valoir leurs droits (Sassen, 2006 : 82).

LE TRAVAIL INVISIBLE

Le travail invisible des femmes n'est pas une caractéristique particulière des femmes des pays du Sud, car les femmes des pays du Nord font également face à cette non reconnaissance de leur travail. Ainsi, le soin des enfants et le travail domestique des femmes ne sont pas rémunérés lorsqu'ils sont effectués au sein de leur propre ménage (mais, il l'est pourtant, comme on l'a vu plus haut, lorsqu'il est effectué par quelqu'un d'autre). Cela est basé sur le stéréotype sexiste qui veut que cela soit la responsabilité « naturelle » des femmes.

Cette situation est vécue de façon encore plus injuste dans les pays du Sud. Ainsi, comme nous le mentionnions, les politiques d'ajustement structurel que le FMI et la Banque mondiale imposent aux pays du Sud ont amené des coupures importantes au niveau des services sociaux (ainsi qu'une réduction de la taille de l'État). Les conséquences majeures de ces coupures se trouvent dans l'augmentation du fardeau des femmes : ainsi, étant très souvent « responsables » du soin des enfants et des aînés, elles doivent pallier au manque de ressources dans les services sociaux. Le temps consacré au travail « invisible » réduit alors leur disponibilité au travail à l'extérieur (Jaggar, 2002 : 129). Travail qui, rappelons-le, est généralement sous-rémunéré, puisque l'on considère encore (y compris dans les pays du Nord) que le salaire de la femme est un salaire d'appoint et que l'on prend pour acquis que les femmes sont dépendantes d'un salaire masculin plus élevé (Kolarova, 2006 : 1247). Or, non seulement ce stéréotype de l'homme pourvoyeur rend les femmes dépendantes des hommes pour assurer leur survie, mais il appert que le nombre de familles monoparentales avec une femme comme chef de famille est en augmentation partout (Falquet, 2006 : 21).

Ajoutons à ce fardeau des femmes du Sud alliant travail salarié et travail invisible une difficulté financière à s'approvisionner, pour elles et leurs enfants, en biens, en nourriture (elles ne peuvent généralement plus compter sur une agriculture familiale, les ressources naturelles étant accaparées par les multinationales ou détruites lors de conflits armés) et en médicaments (souvent trop chers pour les populations du Sud). Il en résulte des problèmes divers, entre autres la malnutrition et le travail invisible ou salarié des enfants (accompagné souvent par un arrêt prématuré de la scolarité, particulièrement dans le cas des fillettes) (Jaggar, 2002 : 124-126). Si dans les pays du Nord on ne retrouve pas nécessairement l'ensemble de ces problématiques, on en retrouve tout de même une bonne partie dans les milieux plus pauvres : pensons à la situation des mères monoparentales peu scolarisées et des « aidantes naturelles ». Ainsi : « In the global

ILLUSTRATION MARIE-CLAUDE LAMOTHE

South, cuts in public health services have contributed to a rise in maternal mortality; in the global North, making hospitals more « efficient » has involved discharging patients earlier – to be cared for at home by female family member. » (Jaggar, 2002 : 125)

Ce travail invisible (non rémunéré) des femmes permet de consolider le pouvoir des hommes qui en bénéficient. La mondialisation a eu pour conséquence d'exacerber ces inégalités entre hommes et femmes par des politiques néolibérales augmentant le fardeau des femmes et diminuant le recours des femmes à des ressources humaines et naturelles essentielles à leur qualité de vie et à celle de leurs enfants.

LE TRAFIC DES FEMMES ET LA PROSTITUTION

Un autre secteur informel, encore plus controversé, est celui du trafic sexuel des femmes et de la prostitution. Selon Jules Falquet, la mondialisation a vu s'exacerber la figure stéréotypée des *femmes de service*, alors que les *hommes en armes* constitueraient la figure stéréotypée masculine. On ne peut aborder cette question sans considérer les inégalités structurelles entre à la fois les pays du Nord et du Sud et les hommes et les femmes. Le secteur de l'industrie du sexe ne peut être compris uniquement comme un phénomène d'appauvrissement des femmes : il est sous-tendu également par un enrichissement des hommes (du Nord, surtout), un pouvoir accru de groupes criminels présents au Nord comme au Sud (créant des alliances au niveau international), ainsi qu'une augmentation de soldats et de mercenaires dans les pays ayant des guerres civiles ou des bases militaires (américaines, onusiennes ou autres). Les milieux criminels et militaires représentent parfois les issues les plus lucratives de certains jeunes hommes issus de milieux pauvres, victimes de la restructuration opérée par la mondialisation néolibérale (Falquet, 2006 : 24-26). L'augmentation de ces différents hommes armés (parfois armés de leur pouvoir financier ou politique ou « armés » simplement de leur sexe!) amène l'exacerbation d'une culture machiste d'exploitation sexuelle des femmes, allant du viol de guerre à la consolidation d'une industrie du sexe lucrative (Falquet, 2006 : 27-28).

Il faut savoir également que cette exploitation massive des femmes dans l'industrie du sexe est favorisée par les politiques néolibérales en contexte de mondialisation, encore une fois à travers les politiques d'ajustement structurel imposées par les FMI et Banque mondiale. Ainsi : « Le FMI et la Banque mondiale proposent des prêts importants aux pays les plus étranglés par la dette pour développer leurs infrastructures dans les domaines du tourisme et du "divertissement". Or, c'est favoriser presque inévitablement une de ses composantes les plus "dynamiques", le tourisme sexuel. » (Falquet, 2006 : 31) Un rapport de l'Organisation International du Travail recommande d'ailleurs explicitement aux gouvernements des pays de l'Asie du sud-est de retirer des bénéfices de l'industrie du sexe (Lim, 1998). Ce tourisme sexuel n'échappe pas aux pays du Nord, à la fois par la clientèle que leurs citoyens masculins représentent dans le tourisme sexuel des pays du Sud, et par l'implantation de lucratives industries du sexe dans les pays du Nord, alimentées en bonne partie par les femmes « exotiques » des pays du Sud, offrant alors une diversité des corps demandée par la clientèle masculine (Poulin, 2004).

S'il faut s'inquiéter du trafic des femmes à l'échelle mondiale, il ne faut pas pour autant banaliser, comme le font plusieurs défenseurs du travail du sexe, la prostitution issue de la population locale (il y d'ailleurs également un trafic de femmes au niveau local). Ainsi, selon Dorchen A. Leidholdt, de la Coalition Against Trafficking in Women (CATW), la prostitution et le trafic sexuel ne sont pas des concepts opposés et partagent des caractéristiques communes : pauvreté, jeunesse, statut inférieur dans le pays où ces personnes sont exploitées, historique d'abus et peu de support de leur famille (ce sont même souvent

AINSI, LES PAYS DU NORD Y VOIENT UNE OPPORTUNITÉ POUR LES FAMILLES DE CLASSES AISÉES DONT LES DEUX PARENTS TRAVAILLENT À TEMPS PLEIN : LES TRAVAILLEUSES DOMESTIQUES ET LES NOURRICES EFFECTUENT ALORS LE TRAVAIL TRADITIONNELLEMENT DÉVOLU À L'ÉPOUSE POUR UN SALAIRE PERMETTANT À CES FAMILLES DE CONTINUER LEUR TRAIN DE VIE.

les personnes prostituées qui deviennent le principal support familial). De plus, les clients de l'industrie du sexe exploitent les personnes prostituées, qu'elles soient trafiquées ou non, de manière interchangeable et dans un but similaire. Enfin, selon Leidholdt, les prostituées locales et trafiquées travaillent souvent dans les mêmes lieux et les mêmes conditions (Leidholdt, 2004). Évidemment, certains facteurs rendent la vulnérabilité des femmes trafiquées plus grande : situation d'illégalité, contrôle et violence des trafiquants et des clients, envoi d'argent à la famille et réticence à recourir à de l'aide (par peur d'être renvoyées dans leur pays). Mais la différence entre la situation des personnes prostituées au niveau local et celle des femmes victimes de trafic en est une davantage de degré plus que de nature. Elles répondent toutes à une demande masculine d'exploitation sexuelle des femmes.

ALTERNATIVES PROPOSÉES POUR AMÉLIORER LA SITUATION DES FEMMES

On peut dégager de ce constat plusieurs convergences dans la situation des femmes au niveau mondial. Bien sûr, la situation d'une femme chef d'entreprise au Canada a peu à voir avec la situation d'une veuve en Inde, bannie de la société. Néanmoins, il existe un continuum d'oppression des femmes : l'inégalité salariale, le travail invisible et l'exploitation sexuelle demeurent des constantes. Critiquer la mondialisation néolibérale est une des tâches les plus urgentes des chercheures féministes.

Différentes alternatives sont également proposées par les groupes de femmes d'ici et d'ailleurs. Les stratégies sont diverses et le niveau de remise en question des structures néolibérales est variable. Il nous faut, comme société, trouver des solutions concrètes pour les femmes, tout en ne perdant pas de vue le projet d'une société égalitaire entre hommes et femmes : « [l]'élément utopique a toujours fait bouger l'élément idéologique » (Ricœur, 1997 : 411). De plus, il nous faut éviter les solutions simplistes et identiques à des problématiques variées. Ainsi, il n'est pas rare que des auteurs, tels que Alison Jaggar, associent le « service sexuel » des femmes au travail invisible des femmes : l'idée est alors de faire un parallèle entre un « service sexuel » et un service domestique, pouvant être rémunéré ou « invisible ». En faisant ce parallèle, on pourrait voir la rémunération du « service sexuel » comme étant une reconnaissance du travail des femmes et, donc, comme une évolution de leur situation. Or, si on considère que le travail domestique et le soin des enfants doivent être reconnus et rémunérés à leur juste valeur, la question du « service sexuel » pose, par contre, un tout autre problème et sa rémunération a davantage comme conséquences le renforcement des inégalités entre les sexes au niveau de la sexualité (la femme serait ainsi au *service* de l'homme) et la non-reconnaissance de la sexualité autonome des femmes comme source d'identité et de plaisir. Ainsi, on ne considère pas que les maris effectuent un « service sexuel » à leur épouse, alors qu'il est fréquent que l'on considère la sexualité de l'épouse de cette façon.

De plus, s'il ne faut pas hésiter à se battre pour de meilleures conditions de travail, pour l'équité salariale, pour la syndicalisation des entreprises employant des femmes et pour la reconnaissance du travail invisible, il faut également se battre pour des rapports égalitaires entre hommes et femmes et pour que les femmes se réapproprient leur sexualité, qui ne devrait être ni achetable, ni exploitable. Différents organismes luttent présentement contre le trafic des femmes et contre l'exploitation sexuelle dans l'industrie du sexe, dont la Coalition Against Trafficking in Women (CATW), au niveau international, dans une perspective abolitionniste dénonçant l'achat de *services sexuels* : « Pour les militants de la CATW, toute tentative de lutter contre la traite des êtres humains n'incluant pas un volet destiné à diminuer la demande de prostitution est incomplète. » (LaRochelle, Ouellet, Pelletier et Trudel Bellefeuille, 2009 : 226) Des initiatives de la société civile, avec une campagne de sensibilisation, devrait accompagner les efforts des gouvernements pour aider les victimes de la traite. Au Canada, le projet de loi S-218 pourrait permettre aux victimes de la traite d'accéder plus facilement à la citoyenneté canadienne.

Les différentes figures du travail des femmes dans un contexte de mondialisation, telles que présentées ici, montrent l'impact des politiques néolibérales sur les inégalités entre les sexes, sur le non-respect des droits humains fondamentaux et sur les migrations forcées. On retrouve ces problématiques autant dans le travail du *care*, dans l'industrie du sexe, dans les *sweatshops* et dans le travail informel. De plus, la perpétuation de l'invisibilité des charges familiales des femmes rendent encore plus difficiles ces conditions. Pour Suzanne Bergeron, les luttes et les résistances féministes doivent se déployer autant au niveau des mouvements sociaux locaux qu'au niveau transnational, et autant au niveau de la sphère privée que de la sphère publique : « Women's interventions regarding structural adjustment often include a renegotiation of boundaries, such as those dividing the global-local and public-private. » (Bergeron, 2001 : 994)

En plus de proposer l'élimination de la dette des pays du Sud, Alison Jaggar, propose une mondialisation des luttes féministes visant une justice mondiale prônant l'égalité entre les sexes (la Marche mondiale des femmes pourrait en être une manifestation). Cela ne va cependant pas sans créer d'accrochages : les groupes féministes des pays du Sud évoquant souvent une forme de colonialisme des féministes occidentales envers leurs « sœurs » du Sud (Jaggar, 1998). Malgré les ajustements que cela suppose de part et d'autre, il appert qu'il faut davantage faire ressortir les convergences que les divergences afin de lutter contre les inégalités entre les sexes exacerbées par la mondialisation. Selon Penny Enslin, la solidarité féministe transnationale peut constituer une force non négligeable dans la lutte pour la justice sociale : « Indeed feminists in the most powerful countries can be said to have a duty to be politically active, given the scope and influence of their countries' political order in the wider world. » (Enslin, 2006 : 66) Cette solidarité, que propose Iris Marion Young (Young, 2002; Enslin, 2006 : 65) en dénonçant le chauvinisme occidental, doit nous faire réaliser qu'il y a, au Nord comme au Sud, à la fois des inégalités persistantes entre les sexes et, également, des stratégies de résistances féministes et altermondialistes. ●

BIBLIOGRAPHIE

BERGERON, Suzanne (2001). « Political Economic Discourses on Globalization and Feminist Politics », *Signs*, vol. 26, n° 4 : 983-1006.

ENSLIN, Penny (2006). « Democracy, Social Justice and Education: Feminist Strategies in a Globalising World », *Educational Philosophy and Theory*, vol. 38, n° 1 : 57-67.

FALQUET, Jules (2006). « Hommes en armes et femmes "de services" : tendances néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail », *Cahiers du genre*, n° 40 : 15-37.

FREEMAN, Carla (2001). « Is Local : Global as Feminine : Masculine? Rethinking the Gender of Globalization », *Signs*, vol. 26, n° 4 : 1007-1037.

JAGGAR, Alison M. (1998). « Globalizing Feminist Ethics », Hypatia, vol. 13, n° 2 : 7-31.

JAGGAR, Alison M. (2002). « A Feminist Critique of the Alleged Southern Debt », *Hypatia*, vol. 17, n° 4 : 119-142.

KOLAROVA, Marta (2006). « Gender and Globalisation : Labour Changes in the Global Economy », *Czech Sociological Review*, vol. 42, n° 6 : 1241-1257.

LaROCHELLE, Dominique, Sabrina OUELLET, Joanie PELLETIER, Janie TRUDEL BELLEFEUILLE, (2009). « Le rôle de la société civile dans la lutte contre la traite des femmes et des enfants au Mexique et au Cambodge », dans Mélanie CLAUDE, Nicole LaVIOLETTE et Richard POULIN (dir.), *Prostitution et traite des êtres humains, enjeux nationaux et internationaux*, L'Interligne : 219-242.

LAUTIER, Bruno (2006). « Mondialisation, travail et genre : une dialectique qui s'épuise », *Cahiers du genre*, n° 40 : 39-65.

LEIDHOLDT, Dorchen A. (2004). « The Demand and the Debate », disponible sur le site http://action.web.ca/home/catw/attach/LeidholdtSpeechOct03.doc , consulté le 18 août 2008.

LIM, Lin Lam (1998). *The Sex Sector. The Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia*, Geneva, OIT.

POULIN, Richard (2004). *La mondialisation des industries du sexe*, L'Interligne.

PYLE, Jean L., Kathryn B. WARD (2003). « Recasting our Understanding of Gender and Work during Global Restructuring », *International Sociology*, vol. 18, n° 3 : 461-489.

RICOEUR, Paul (1997). *L'idéologie et l'utopie*, Seuil.

SASSEN, Saskia (2006). « Vers une analyse alternative de la mondialisation : les circuits de survie et leurs acteurs », *Cahiers du genre*, n° 40 : 67-89.

YOUNG, Iris Marion (2002). « The Rhetoric of Women's Rights in the "War on Terrorism" », Paper presented to Metropolis 2002 Conference, Sept 10, Oslo.

VIOLENCES SEXUELLES ET LIÉES AU GENRE AU SEIN DES CAMPS DE RÉFUGIÉ.E.S TENSIONS ET CONTRADICTIONS AU CŒUR DE L'HUMANITAIRE.

INTÉGRATION DE LA PROBLÉMATIQUE DE GENRE AU SEIN DE L'AIDE INTERNATIONALE HUMANITAIRE QUANT AUX TRANSFORMATIONS IDENTITAIRES ET À LEUR DIVERSITÉ.

PAR ISABELLE DE CHAMPLAIN-BRINGUÉ
CANDIDATE À LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE AVEC CONCENTRATION EN ÉTUDES FÉMINISTES À L'UQAM.

La question des migrations forcées est un sujet d'actualité de grande importance. Plus encore, ce phénomène est largement féminisé : les femmes et les filles représentent près de 80 pour cent des bénéficiaires des programmes d'assistance du HCR (UNHCR, 1990 et 2003). Les violences sexuelles et celles liées au genre[1] (VSLG[2]) que subissent nombre de femmes et de jeunes filles[3] au sein même des camps de réfugié.e.s sont une triste réalité bien connue du personnel onusien et des diverses ONG qui œuvrent sur le terrain. Cependant, sur la scène politique, cette problématique révèle un manque sévère d'analyse approfondie de la situation. La pérennité, voire l'augmentation des VSLG[4], est en soi un constat d'échec des instances humanitaires à développer des solutions efficaces pour prévenir ces violences.

Le thème de cette revue s'inscrit donc dans une volonté d'actualisation et d'introspection de la réflexion féministe à la lumière des « nouveaux » enjeux globaux dûs aux diverses mutations du système mondial, qu'il s'agisse de la mobilité transnationale, des mutations environnementales ou des pluralismes identitaires. En ce sens, les théories postcoloniales et multiraciales ont grandement enrichi les analyses féministes critiques. Ma participation à cette réflexion se situe dans cette même lignée, soit la volonté d'adapter nos outils d'analyse à ces nouvelles réalités. À cette fin, une approche féministe critique des questions sécuritaires, identitaires et de l'intervention humanitaire servira, entre autres, à décortiquer les principaux enjeux entourant les VSLG et de tenter de répondre aux défis d'inclusion qu'ils posent dans un contexte de diversité culturelle. Cela permettra de questionner les a priori – androcentristes – épistémologiques, conceptuels et analytiques des discours dominants, pour ensuite mieux discerner les failles et les contradictions internes des politiques actuelles. Idéalement, une recherche plus approfondie de la problématique des VSLG dans un espace de confinement établirait un pont entre les théories féministes postcoloniales, poststructuralistes, transnationales et intersectionnelles. Car une analyse fondée uniquement sur les dynamiques genrées ne permet pas de vraiment saisir le caractère performatif des relations de genre et de leurs intersections identitaires.

Certes, la brièveté de cet article ne permet pas de cibler un camp de réfugié.e.s spécifique. Il importe toutefois de souligner le caractère particulier de chaque camp, de par la diversité de

1. Cette expression résulte de ma libre traduction de la terminologie anglaise *Sexual and Gender Based Violence*. Malgré la traduction française du HCR en « violence sexuelle et sexiste », je persiste à utiliser le terme violence de genre, car j'estime que le terme « sexiste » ne traduit pas adéquatement l'ensemble complexe des rapports de pouvoir genrés, à tous les échelons (individuel, structurel, etc.).

2. Il s'agit d'un acronyme personnel.

3. Loin de vouloir nier les violences que subissent les hommes et les jeunes garçons réfugiés, le propos de cette recherche s'attarde davantage aux réalités vécues par les femmes et les jeunes filles réfugiées.

4. Comme je l'expliquerai plus loin, il est très difficile de répertorier les cas de VSFG, en raison du silence généralisé qui les entoure.

sa composition sociale et des acteurs.trices humanitaires, de sa localité et de sa temporalité. Ils n'en sont pas moins réunis par une triste réalité, parmi d'autres, qui les frappe tous : les violences sexuelles ou liées au genre, touchant en forte majorité les femmes et les filles, pour lesquelles l'impunité semble être la règle.

UN BREF SURVOL

Le Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (HCR) recense plus de 31 millions de réfugié.e.s et de populations déplacées (IDP) sous sa protection[5]. La situation de réfugié affecte différemment l'être humain, selon qu'il est homme ou femme. Ce n'est qu'en 1985, soit 35 ans après sa création, que le Comité exécutif du HCR reconnaît officiellement cette réalité et prend position. Depuis, diverses politiques d'intégration du genre (*Gender Mainstreaming*) ont été formulées. J'y reviendrai un peu plus loin. À la suite des scandales de violences sexuelles perpétrées par les Casques bleus durant les années 1990, l'ONU, se devant de donner l'exemple, s'est empressée d'élaborer des politiques fermes de tolérance zéro et de lutte contre ces violences sexuelles.

Malgré tout, à l'échelle mondiale, les VSLG et les diverses formes d'oppression ne sont pas en décroissance. La situation des femmes et des filles réfugiées est particulièrement alarmante, et l'impunité des agresseurs au sein des camps, qu'ils soient réfugiés ou travailleurs humanitaires, demeure récurrente. Les recours juridiques offerts dans les camps sont peu développés, et ceux-là mêmes chargés de les offrir sont parfois complices de ces actes de violence. Qui plus est, les plaintes rapportées de violence sexuelle ne reçoivent pas toujours une réponse favorable, les organisations internationales humanitaires et/ou les pays d'accueil, n'étant pas toujours ouverts, outillés ou entraînés pour gérer ce genre de crimes.

Dans ce contexte, il importe de garder à l'esprit que les VSLG sont le reflet intrinsèque d'une distribution inégale du pouvoir, tout comme il ne faut pas concevoir le genre comme l'unique variable définissant ces rapports de pouvoir. Les différences d'âge, de classe sociale, d'appartenance ethnique ou raciale, de santé (VIH-SIDA par exemple) sont autant de variables qui entrecoupent les rapports genrés et qui orientent les diverses formes de discrimination et de violence perpétrées dans les camps. À cela s'ajoutent, bien évidemment, les violences structurelles inhérentes à l'encampement, qui vont à l'encontre des droits de la personne, comme la liberté de circulation, l'autonomie alimentaire, le droit à un travail, etc.

L'ENCAMPEMENT

L'analyse des politiques de l'encampement (Harrell Bond et Verdirame, 2005), soit la biopolitique des camps, constitue un point de départ central à notre compréhension de la complexité des dynamiques sociales et politiques qui s'y jouent. Cette analyse nous permet d'être mieux outillé.e.s quant à nos appréhensions des violences perpétrées dans le contexte de l'encampement, en lien avec les politiques, les programmes et les stratégies mises en place par le HCR.

Les camps de réfugié.e.s sont, par définition, des espaces extraterritoriaux, situés au-delà des frontières nationales dont viennent les réfugié.e.s. L'identité de ces réfugié.e.s est tout d'abord caractérisée par une perte de citoyenneté, une situation de « sans-État », confiné.e.s qu'ils sont dans des espaces de « hors-lieu », pour reprendre l'expression foucaldienne. Cette extra-territorialité est une fausse représentation puisque ces lieux sont localisables, situés au sein d'espaces nationaux mais auxquels, d'un point de vue politico-juridique, ils n'appartiennent pas. Cette fiction du « non-droit » traduit bien la volonté implicite des États de se déresponsabiliser quant à ces « indésirables » et souligne par le fait même l'ambiguïté politique et juridique de la gestion des réfugié.e.s (Agier, 2008).

« Le camp de réfugiés est la structure d'un rapport direct du pouvoir à la vie. » (Genel, 2004) Puisque la violence est une manifestation directe des rapports de pouvoir, il est intéressant de se pencher sur l'ensemble des mécanismes à l'œuvre dans le biopouvoir (le pouvoir sur la vie… et sur la mort) du gouvernement humanitaire (Agier, 2008 : 298), selon les théories développées par Foucault (1976) et Agemben (1995 et 1998). En bref, le droit de vivre au sein des camps est accordé selon l'appartenance à des catégories assignées (le ou la réfugiée, le ou la déplacée, la personne en zone d'attente, etc.) qui sont elles-mêmes sous-divisées en plusieurs catégories distinctes de vulnérabilité « qui finissent par créer une hiérarchie du malheur » (Agier, 2008 : 315). Cette partition jette les bases de la mise en œuvre du biopouvoir de l'humanitaire. Dans un tel contexte biopolitique, nous pouvons nous interroger avec justesse sur le potentiel de prise de décision ou de résistance qui s'offre aux personnes réfugiées, notamment aux femmes, dont l'identité semble constamment renvoyée à un statut désincarné de victime.

Citoyenneté niée, exclusion politique et juridique locale : à quels droits ont accès les personnes réfugiées si elles sont dépossédées

5. Dernières données de 2009.

DANS UN ENVIRONNEMENT AUSSI FRAGILE ET PARTICULIER QUE SONT LES CAMPS DE RÉFUGIÉ.E.S, L'INFLUENCE HUMANITAIRE SUR LES RELATIONS DE GENRE EST MAJEURE : ELLE PEUT MÊME EN ACCENTUER LES SITUATIONS D'OPPRESSION.

de leurs droits civiques? L'incorporation des questions de droits humains au sein des politiques du HCR illustre l'imbrication progressive des questions de droits de la personne à ceux des réfugié.e.s. Mais comme nous venons de le voir, la situation d'exception qu'est l'encampement pose certaines contradictions aux mandats du HCR dont « le but premier [...] est de sauvegarder les droits et le bien-être des réfugiés » (UNHCR *En Bref*). Le concept de « sécurité humaine », associé ici aux cas des réfugié.e.s, mérite lui aussi une attention particulière, révélant des rapports de pouvoir profondément genrés et racialisés. De quelle (in)sécurité parle-t-on? Qui possède le pouvoir d'(in) sécuriser, de protéger? De plus, il est dangereux de définir la sécurité à un ensemble universel, soit celle de l'Humanité. Par exemple, les insécurités vécues par les femmes sont fort complexes, en raison de leurs aspects visibles et invisibles. Comment alors mesurer et rendre compte de ce qui demeure invisible, comment répondre adéquatement aux besoins particuliers de chaque individu, comment envisager l'égalité et l'inclusion en tenant compte de la diversité et de la transformation des variables identitaires? La sécurité humaine et le respect des droits humains n'ont pas de lien de causalité, puisqu'ils présupposent une neutralité de genre.

LES VIOLENCES

En matière normative, la Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF/CEDAW), adoptée par l'Assemblée générale en 1981 et ratifiée par 179 pays, la Déclaration des Nations Unies sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes (1993), comblant certaines lacunes de la CEDAW, la Résolution 1325 du Conseil de Sécurité (2000) ou encore le Statut de Rome de la Cour Pénale Internationale (1998), sont autant d'instruments internationaux – non pas sans défauts, à savoir trop centrés sur les droits négatifs – visant à punir et à prévenir les VSLG et à mettre fin aux inégalités touchant une majeure partie de la population mondiale. Cependant, l'application de ces conventions demeure problématique, talon d'Achille du droit international et plus largement du système international.

Selon les Articles 1 et 2 de la Déclaration des Nations Unies sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes (1993), la violence liée au genre englobe, sans s'y limiter, les formes de violence suivantes :

> (a) La violence physique, sexuelle et psychologique survenant **dans la famille**, et qui inclut les brutalités, l'exploitation sexuelle, les agressions sexuelles à l'encontre des enfants dans leur foyer, la violence liée à la dot, le viol conjugal, les mutilations génitales féminines et autres pratiques traditionnelles préjudiciables pour les femmes, la violence extraconjugale et la violence liée à l'exploitation.
> (b) La violence physique, sexuelle et psychologique survenant **au sein de la communauté**, incluant le viol, les agressions, le harcèlement et l'intimidation sexuels sur les lieux de travail, dans les institutions d'enseignement et ailleurs, la traite des femmes et la prostitution forcée.
> (c) La violence physique, sexuelle et psychologique **perpétrée ou tolérée par l'État** ou les institutions, en quelque lieu qu'elle s'exerce. (UNHCR, 2003 : 11)

Parmi les violences les plus généralisées dans les camps de réfugié.e.s, il faut citer celles d'ordre conjugal, qui se manifestent de manière économique, physique ou psychologique. Plusieurs facteurs expliquent ces violences, mais il faut tout d'abord comprendre que la situation d'encampement provoque de profonds bouleversements des rôles sociaux, surtout de genre. Au sein de la famille, les rôles changent. Certains hommes développent un complexe d'infériorité, et deviennent violents afin de réaffirmer le pouvoir perdu. Ils se retrouvent sans travail, perdant ainsi dans la plupart des cas leur statut de pourvoyeur. Parfois, ce sont les femmes qui dénichent un travail rémunéré dans le camp, lequel leur procure un certain statut au sein de la sphère familiale, mais qui alimente d'autant les risques de violence à leur égard. Les cas de polygamie sont aussi des sources de tensions entre les couples, ainsi que les problèmes d'alcool. D'autre part, la question de la distribution des cartes alimentaires est assez problématique. Elles sont en général délivrées aux hommes, aux femmes lorsqu'elles sont seules ou *cheffes* de famille. Mais face aux

ILLUSTRATION : MARIE-CLAUDE LAMOTHE

rapports de pouvoir inégalitaires que procure la détention de cette carte, il devient de plus en plus coutume de la délivrer aux femmes. Celles-ci ne trouvent toutefois pas la solution efficace, car cela les expose encore à des violences.

Enfin, un autre facteur mérite considération : l'isolation dans laquelle les réfugiées se retrouvent, suite à une fuite éventuelle, ayant perdu leur appui social et familial d'origine. Ces déstructurations familiales et communautaires entraînent une absence de sanctions sociales des violences conjugales. L'autorité est transférée aux acteurs humanitaires[6], mais envers lesquels les femmes entretiennent une forte méfiance, d'autant plus que ces violences sont rarement sanctionnées, créant ainsi le climat d'impunité précédemment évoqué (Szczepanikova, 2005 : 295).

Les camps constituent donc un espace fortement genré et racialisé, où les rôles et les identités de genre sont constamment soumis à des mutations. De plus, les comportements des travailleurs humanitaires envers les personnes réfugiées sont déterminés par leurs propres « grilles d'intelligibilité », à savoir des présomptions socialement et historiquement inculquées des rôles de genre (Hyndman, 2004 : 201).

Bien d'autres situations de violence et de dynamique d'exclusions se déroulent dans les camps, qu'ils s'agissent de « sévices sexuels et d'enlèvements de femmes réfugiées auxquels se livrent, par exemple, les gardiens des camps et des zones d'installation » (HCR, 2004), des cas de prostitution et d'exploitation sexuelle en échange de nourriture ou de privilèges, de l'exclusion des personnes atteintes du VIH-SIDA, etc.

En parallèle avec toutes ces formes de violence, le contexte dans lequel elles s'exercent est souvent caractérisé par une diversité culturelle, ethnique ou religieuse au sein des camps. Les héritages culturels, ainsi que les multiples expériences conflictuelles, sont autant de bagages qu'emportent avec eux les réfugié.e.s, influençant d'autant leur comportement. Cette réalité vient complexifier et bouleverser les rapports sociaux, compliquant l'application de mesures préventives qui veulent à la fois respecter les diversités sociales, culturelles et religieuses, et promouvoir l'égalité de genre.

---

6. Un bon exemple de rapport genré!

RÉFORMES HUMANITAIRES

Afin de répondre aux nombreuses critiques qui lui ont été adressées, notamment concernant son « devoir de protection », le régime humanitaire s'employa en 2005 à mettre sur pied une importante réforme de ses modes de fonctionnement. Ces récentes initiatives du HCR visant à renforcer la sécurité des réfugié.e.s ont par ailleurs débouché vers un élargissement des mandats et compétences des organisations humanitaires, en passant par la consolidation d'une coopération multilatérale. D'où l'adoption, par le Comité exécutif pour les affaires humanitaires (OCHA) de l'ONU, d'une réforme de l'approche de responsabilité sectorielle (*Cluster Approach*), introduite en 2005. Cette réforme fut élaborée afin de combler les lacunes de protection des réfugié.e.s et de renforcer l'efficacité des interventions humanitaires, par la création de partenariats entre les différents acteurs-clés humanitaires et un départage officiel des rôles et des responsabilités de ces derniers dans les divers secteurs d'intervention. En quoi ces « améliorations » fonctionnelles répondent-elles de manière plus adéquate aux VSLG au sein des camps de réfugié.e.s?

Concept à la mode, le renforcement d'une analyse intégrée de l'égalité de genre (*Gender Mainstreaming*) fut évidemment intégrée à cette réforme humanitaire. Plus récemment, soit en 2004, le HCR a fièrement développé une approche intégrée de l'âge, du genre et de la diversité (*Age, Gender and Diversity Mainstreaming – AGDM*). Mais l'expression en elle-même semble déjà contradictoire. *Grosso modo*, cette nouvelle approche vise à intégrer les critères d'âge, de genre et de diversité dans l'ensemble des programmes, politiques et opérations, pour que tous puissent également bénéficier de ces activités et éviter de perpétuer l'inégalité (McKenna, 2005). Reflétant une méconnaissance des dynamiques de genre et leur imbrication systémique, sa prétention à résoudre les causes de VSLG et des discriminations demeure fort contestable, et force est d'admettre son échec. L'AGDM, si louables que soient ses intentions, demeure problématique, voire néfaste (effets pervers), lors de sa traduction en gestes concrets. Jusqu'à quel point ces visées d'égalité et d'inclusion sont-elles réellement élaborées en tenant compte de l'imbrication des rapports sociaux de sexe, de classe, de « race », de caste, de religion, etc., qui transcendent non seulement les rapports individuels genrés, mais aussi ceux entretenus par les structures humanitaires? Le danger d'un glissement vers un essentialisme, une naturalisation des sexes, par le biais d'un discours dualiste et homogénéisant, semble bien présent.

Dans un environnement aussi fragile et particulier que sont les camps de réfugié.e.s, l'influence humanitaire sur les relations de genre est majeure : elle peut même en accentuer les situations d'oppression.

QUELQUES RÉFLEXIONS...

> Un camp est un espace de déterritorialisation, [...] un lieu d'exclusion et de regroupement. [...] Envisager les camps d'un point de vue biopolitique permet de mieux comprendre les horreurs qui s'y déroulent. (Pickels, 2001 : 143)

Cela nous permet aussi de mesurer la difficulté des quêtes de justice, d'autonomisation, de prises de décisions représentatives de la diversité sociale et culturelle du camp, d'inclusion au sein de la gestion du camp sur tous les plans. En matière de lutte contre les VSLG, comment le HCR prétend-il pouvoir appliquer une stratégie d'intégration globale des variables de genre, d'âge et de diversité au sein de ses programmes d'assistance et de protection, alors qu'il reconnaît à la fois la particularité de chaque camp, que les rôles sociaux et traditionnels y sont en constante mutation, quand ils ne disparaissent carrément ou sont parfois renforcés?

Ce bref article n'a brossé qu'un portrait général des principaux enjeux concernant les VSLG, et bien d'autres, qui méritent attention, n'ont pas été abordés. Si des transformations institutionnelles ne sont pas envisagées sérieusement pour traiter les inégalités de genre[7], les efforts actuels de protection et d'assistance aux réfugiées resteront vains, puisqu'ils ne s'attardent pas aux causes réelles et profondes des systèmes d'inégalité, d'oppression et d'exclusion. L'emploi du concept de « genre », ainsi que celui de « diversité », apparaissent plutôt comme des instruments technocratiques et dépolitisés, tout comme on assiste à une gestion technocrate de l'humanitaire. Il est donc primordial de soustraire les femmes et les filles réfugiées du statut traditionnel de victimes, de groupe vulnérable, et de les inclure intégralement au processus décisionnel, aux débats et aux structures politiques concernant la gestion de leur milieu de vie. Certes, le tableau n'est pas entièrement noir : dans certains camps, des stratégies de résistance et d'actions politiques ont été observées parmi les réfugié.e.s, et quelques mesures ont favorisé et aidé la participation pleine et entière des femmes à la gestion de leur camp. Mais encore une fois, il faudrait vérifier de quelles femmes il s'agit : est-ce que les minorités ethniques, ou encore les femmes atteintes du VIH-SIDA, ont accès à ces sphères de pouvoir? Une étude de ces « projets-pilotes » s'avérerait intéressante, afin d'en examiner les stratégies et les incidences.

Finalement, il serait peut-être approprié de rappeler les engagements du HCR envers les réfugié.e.s qui sont : le retour dans le pays d'origine, l'intégration dans le pays d'accueil ou la réinstallation dans un pays tiers. Le fait que bon nombre de camps se complaisent dans la durée, vingt, voire trente ans, témoigne éloquemment du fait que l'humanitaire coûte bien moins cher que l'investissement dans les programmes d'aide au développement ou à la reconstruction. ●

7. Et, bien sûr, des autres rapports de pouvoir.

BIBLIOGRAPHIE

AGIER, Michel (2008). *Gérer les indésirables – Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion.

BUIJS, G. (1993). *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities*, Oxford et Providence: Berg.

CHAN, K. B. et LOVERIDGE, D. (1987). « Refugees "in Transit": Vietnamese in a Refugee Camp in Hong Kong », *International Migration Review*, Vol. 21, pp. 745–759.

COCKBURN, C. (2004). « The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace », dans Giles, W. et Hyndman, J. (eds) *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*, Berkeley, Los Angeles, et Londres : University of California Press.

ENLOE, C. (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*, Berkeley: University of California Press.

GENEL, Katia (2004). « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », revue *Methodos*, nº 4.

GILES, W. et HYNDMAN, J. (2004). « Introduction: Gender and Conflict in a Global Context », Giles, W. et Hyndman, J. (eds) *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*, Berkeley, Los Angeles, et Londres : University of California Press.

HARRELL-BOND, B. et VERDIRAME G. (2005). *Rights in Exile: Janus-Faced Humanitarianism*, Berghahn Books, New York.

HYNDMAN, J. (2004). « Refugee Camps as Conflict Zones: The Politics of Gender », Giles, W. et Hyndman, J. (eds) *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*, Berkeley, Los Angeles, et Londres : University of California Press.

INDRA, D. M. (1999). *Engendering Forced Migration: Theory and Practice*, New York : Berghahn Books.

KORAC, M. (2004). « War, Flight, and Exile: Gendered Violence among Refugee Women from Post-Yugoslav States », dans Giles, W. et Hyndman, J. (eds) *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*, Berkeley, Los Angeles, et Londres : University of California Press.

LALIBERTÉ-BERINGAR, Danièle (2002). « Problématique du genre dans les situations de détresse : le cas des réfugiés en Afrique », *Refuge: Canada's Periodical on Refugees*. North York, York University, Centre for Refugee Studies, Vol. 20, Nº 4.

MCKAY, Susan et MAZURANA, Dyan (2004). *Where are the Girls? Girls in Fighting Forces in Northern Uganda, Sierra Leone and Mozambique: Their Lives during and after War'*, *International Centre for Human Rights and Democratic Development*. Rights & Democracy, Montréal.

MCKENNA, Megan (2005). *Placing Refugees at the Center of Decision Making*, Women's Commission for Refugee Women and Children, New York. [En ligne] http://www.womenscommission.org/archive/05/articles/mon_dev1005.php

MOSER,C. et Clark F. (2001). *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, Londres : Zed Books, 2001.

NASH, Jennifer C. (2008). « Re-thinking intersectionality », *Feminist Review* nº 89, pp. 1–15.

PICKELS, Antoine (2001). *À la lumière des sans-papiers*, Paris, Éditions Complexe.

PIMA, J.S. (2001). *The role of UNHCR in upholding human rights of refugees in Tanzania*, University of Dar es Salaam, 2001.

SEGAL, Lynne (2008). « Gender, war and militarism: making and questioning the links », *Feminist Review*, nº 88, pp. 21–35.

SZCZEPANIKOVA, Alice (2005). « Gender Relations in a Refugee Camp: A Case of Chechens Seeking Asylum in the Czech Republic », *Journal of Refugee Studies*, 2005, vol. 18, nº 3, pp. 281-298.

TURNER, S. (2004). « New Opportunities: Angry Young Men in a Tanzanian Refugee Camp », dans Essed, P., Frerks, G. et Schrijvers, J. (eds) *Refugees and the transformation of Societies: Agency, Policies, Ethics and Politics*, New York et Oxford : Berghahn Books.

UNHCR (1990). « UNHCR Policy on Refugee Women ». [En ligne] http://www.unhcr.org/protect/PROTECTION/3ba6186810.pdf

UNHCR (2005). « Rapport sur les cinq engagements du Haut Commissaire à l'égard des femmes réfugiées » [En ligne] http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/excom/opendoc.pdf?tbl=EXCOM&id=42ada4262

UNHCR (2006). « The State of the World's Refugees 2006 », Oxford University Press. [En ligne] http://www.unhcr.org/publ/PUBL/4444d3c81a.html

UNHCR (1992). « A framework for people-oriented planning in refugee situations taking account of women, men and children. A practical planning tool for refugee workers », Genève.

UNHCR (2003). « Sexual and Gender-Based Violence against Refugees, Returnees and Internally Displaced Persons ». [En ligne] http://www.unhcr.org/protect/PROTECTION/3f696bcc4.pdf

The IASC Taskforce on Gender in Humanitarian Assistance (2005). « Guidelines for Gender-based Violence Interventions in Humanitarian Settings ». [En ligne] http://www.unhcr.org/protect/PROTECTION/453492294.pdf

DIVERSITÉ CULTURELLE ET INCLUSION DÉMOCRATIQUE DES FEMMES À L'ÉCHELLE MONDIALE

PAR JULIE GIRARD-LEMAY
DOCTORANTE AU DÉPARTEMENT
DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ
DE MONTRÉAL.

Le principe d'inclusion démocratique selon lequel toute personne a droit à un ordre politique qui lui garantit une égale opportunité de participation peut servir à justifier à la fois une centralisation et une décentralisation des lieux politiques de décision à l'échelle mondiale. L'inclusion serait nécessaire afin que toutes personnes puissent influencer, *ceteris paribus*, les processus décisionnels traitant de questions qui les affectent (Held, 1995). Plusieurs théories cosmopolites se sont éloignées d'une conception de la souveraineté exclusive aux États nationaux et ont défendu l'idée d'une souveraineté dispersée, d'un système global de gouvernement multicentrique et cela, afin que les personnes de partout à travers le monde puissent prendre part à la résolution des problèmes qui les affectent (Pogge, 2006; Held, 2005). Dans cette perspective, ce n'est plus exclusivement le critère de territorialité qui sert à déterminer qui a l'autorité décisionnelle, mais le fait d'être affecté par un enjeu particulier.

Dans ce court texte, la question à laquelle je tenterai de répondre consiste à savoir quel critère d'inclusion permettrait à la fois de donner une voix aux divers groupes affectés par des enjeux globaux sans nier celle de certain.e.s de leurs membres, dont les femmes. Il s'agit d'aborder le problème de la relation entre les différents groupes mondiaux ainsi que celle avec leurs sous-groupes respectifs. Mon intention est de défendre l'idée que les institutions cosmopolites favoriseraient l'expression des divers groupes et la participation des femmes à l'échelle mondiale **(I)** si le principe d'inclusion démocratique reposait sur l'idée de grou rellement définis et **(II)** si l'obligation d'inclusion était distribuée de manière différenciée à travers une multitude d'espaces démocratiques. En guise de conclusion, nous verrons comment cette approche démocratique cosmopolite nous permet d'envisager des solutions légitimes aux conflits de valeurs entre divers groupes et au problème d'exclusion de certain.e.s membres à l'intérieur même de ces groupes.

I. LE CRITÈRE D'INCLUSION DÉMOCRATIQUE

David Held identifie un critère permettant de circonscrire l'ensemble des personnes qui devrait être inclus aux procédures décisionnelles à l'échelle mondiale. Ce critère a trois niveaux : les personnes dont les intérêts sont significativement et légitimement affectés par une question politique et qui devraient être prioritairement incluses sont, d'abord, celles dont « les besoins et intérêts vitaux sont concernés (cela va de la santé au logement) ». Puis, celles dont « la capacité à participer aux activités économiques, culturelles et politiques de leur communauté » est touchée. Enfin, celles dont la décision aura un impact sur « les styles de vie ou l'étendue du choix de consommation » (Held, 2005 : 175). Ce critère d'inclusion soulève des problèmes d'interprétation des trois niveaux ainsi que de leur relation entre eux. Cela risque de causer une judiciarisation de la procédure démocratique et fort probablement de limiter la participation de certains groupes de personnes à l'évaluation des intérêts affectés. En outre, le critère d'inclusion que propose Held nous permet de préciser l'intensité de l'affection des personnes, mais reste silencieux sur l'identification des groupes de personnes possiblement affectés.

Un critère d'inclusion fondé sur la notion de groupe social structurel, « *structural social group* », permet de répondre à cette lacune. Une telle notion repose sur une description relationnelle de la structure sociale à l'échelle mondiale (Kahane, 2002 : 259-260). Selon cette description, les identités, valeurs et intérêts des personnes dépendent de leur appartenance à un groupe. Toutefois, ces appartenances sont conçues de manière multiple et changeante. Dans cette perspective et contrairement à l'individualisme méthodologique, le groupe est antérieur à l'individu. Cependant, l'identité, les valeurs et intérêts ne peuvent être réduits à la communauté. Par conséquent, les rapports de pouvoir jouent un rôle important dans la détermination sociale des groupes, car les relations entre groupes de même

ILLUSTRATION : MARIE-CLAUDE LAMOTHE

qu'à l'intérieur des groupes influencent le sens que revêtiront les identités, valeurs et intérêts des membres et non-membres. D'un point de vue relationnel, les normes démocratiques, telles que celle d'inclusion, devraient reconnaître les groupes de personnes tout en concevant un espace où leur transformation est possible.

Cette double exigence de reconnaissance et de transformation conduit à une redéfinition du sujet politique sur lequel les différents paliers de pouvoir mondial devraient s'ériger. D'une part, l'individu ne peut pas être la seule unité car, à lui seul, l'individu ne rend pas compte des identités, valeurs et intérêts des groupes auxquels il appartient. D'autre part, les nations ne peuvent pas non plus être la seule unité au fondement du pouvoir cosmopolite, car elles ne permettent pas de comprendre les relations entre les groupes de personnes à l'intérieur même de ce type de groupe. Les groupes structurels devraient en plus des individus et des nations être inclus, précisément parce qu'ils rendent compte de la relation entre les individus et les différents groupes auxquels ils appartiennent ou n'appartiennent pas.

Le groupe structurel est constitué d'un ensemble de personnes qui occupe une position sociale similaire déterminée par les institutions et les relations sociales (Young, 2000 : 97). Pensons aux femmes, aux gais, aux enfants ou aux aîné.e.s. Tous ces groupes sont le fruit d'effets de différenciation que créent les institutions et les relations sociales. Autrement dit, la structure de la société situe différemment les personnes, les regroupant ainsi. Cette structure offre différentes possibilités d'action aux différents groupes. Ainsi, les possibilités des femmes, des gais, des enfants ou des aîné.e.s sont conditionnées par l'ensemble des effets de différenciation de la structure d'une société (Young, 1990 : 45-46). La différenciation structurelle s'opère de trois façons (Renault, 2004 : 198-204). Premièrement, l'effet des normes institutionnelles est de regrouper les personnes en coordonnant leurs actions. L'effet est ici d'autoriser ou de contraindre certains groupes de personnes en reconnaissant ou non leurs compétences à agir. Deuxièmement, les relations sociales configurent les attentes des groupes de personnes. Ces attentes sont la source de standards de conformité : être conforme signifie avoir une conduite adaptée aux attentes qu'instaurent les relations sociales. Cette différenciation détermine donc des rôles sociaux et une division fonctionnelle de la société. Enfin, la différenciation s'opère par la socialisation des groupes de personnes. L'expérience sociale diverge selon les lieux de socialisation, lesquels forgent les conceptions de la vie bonne et les moyens jugés nécessaires pour la réaliser.

Ces trois types d'effets de différenciation sont interreliés. Dans les faits, l'ensemble des institutions et des relations sociales, par leurs multiples interactions, structure la société mondiale en groupes de personnes. La somme des effets de différenciation contraint structurellement certains groupes plus que d'autres. Par exemple, les enfants ne peuvent pas voter et ne peuvent pas contracter. Longtemps les femmes ont été structurellement contraintes comme les enfants. De telles contraintes à l'égard des femmes sont, aujourd'hui, jugées injustes car elles créent une inégalité structurelle entre les hommes et les femmes. Une inégalité structurelle survient donc lorsque deux personnes qui occupent une position sociale similaire n'ont pas les mêmes opportunités (Young, 2000 : 98).

Regardons l'exemple du salaire des femmes pour illustrer davantage ce point. Il est encore fréquent qu'à tâche égale, les femmes gagnent moins que les hommes dans leur milieu de travail. Il s'agit là d'une inégalité injuste qui peut s'expliquer de la façon suivante. D'abord, les pratiques salariales sont fondées sur une division informelle du travail. Les relations de travail d'antan ont posé des standards salariaux différenciant les tâches dites « féminines » des tâches dites « masculines ». Ensuite, les normes formelles établissant les échelles salariales ont été déterminées en fonction de cette discrimination de genre. Maintenant, les personnes qui effectuent des tâches historiquement « féminines » reçoivent une rémunération inférieure. Ainsi, tous les groupes de personnes qui occupent aujourd'hui de tels emplois vivent la même inégalité structurelle et les femmes occupent, encore aujourd'hui, la majorité de ces tâches dites « féminines ».

LES GROUPES FAISANT L'OBJET D'INÉGALITÉS STRUCTURELLES INJUSTES DEVRAIENT ÊTRE PRIORITAIREMENT INCLUS AUX INSTITUTIONS DÉMOCRATIQUES PARCE QUE LES NORMES ET PRATIQUES SOCIALEMENT RECONNUES DÉFAVORISENT LEUR PARTICIPATION À LA SOCIÉTÉ MONDIALE COMPARATIVEMENT À D'AUTRES QUI SONT POURTANT DANS UNE POSITION SOCIALE SIMILAIRE. CETTE INCLUSION EST UNE CONDITION ESSENTIELLE AU POUVOIR DE PARTICIPATION POLITIQUE DES FEMMES.

En somme, les groupes faisant l'objet d'inégalités structurelles injustes devraient être prioritairement inclus aux institutions démocratiques parce que les normes et pratiques socialement reconnues défavorisent leur participation à la société mondiale comparativement à d'autres qui sont pourtant dans une position sociale similaire. Cette inclusion est une condition essentielle au pouvoir de participation politique des femmes, car les femmes de partout sur la planète ont, à position sociale similaire, moins d'opportunités de participation démocratique que les hommes.

Le problème de l'inclusion démocratique est alors double : il faut penser l'inclusion formelle des groupes structurels et la condition démocratique de leur transformation afin d'envisager une égalisation des possibilités d'action de chacun.e. Autrement dit, il faut concevoir la reconnaissance par les institutions cosmopolites des groupes structurellement exclus et l'émergence de nouvelles identités, valeurs, et pratiques par une activité démocratique décentralisée, voire informelle. Une solution possible consiste à penser la remise en question, la délibération et la contestation de ces identités, valeurs et intérêts par une distribution différenciée de l'obligation d'inclusion à travers une multitude d'espaces démocratiques.

II. UNE DISTRIBUTION DIFFÉRENCIÉE DE L'OBLIGATION D'INCLUSION À TRAVERS UNE MULTITUDE D'ESPACES DÉMOCRATIQUES

L'activité démocratique signifie davantage si elle repose sur un « jeu combiné entre, d'un côté, la formation institutionnalisée de l'opinion et de la volonté et, de l'autre, les communications publiques informelles » (Habermas, 1998 : 83-84). Cette idée repose sur une division du travail d'autodétermination entre des publics formellement institués et des publics informellement organisés, allant de l'association privée aux médias de masse en passant par les groupes d'activistes. Les fonctions des espaces publics informels sont multiples. Les deux fonctions les plus souvent reconnues sont l'expression et l'évaluation des différentes demandes et revendications des groupes de personnes ainsi que l'imputabilité des décideurs. Le débat public devrait à la fois servir à influencer les décisions des institutions de même qu'à vérifier si les jugements pratiques issus de la délibération démocratique sont respectés. La publicité des débats de l'arène politique formelle serait donc une condition importante à la réalisation de la fonction de chien de garde de l'espace public informel.

L'espace public peut également jouer un rôle dans la transformation même des normes sociales. Il s'agit là de la fonction plus créative de l'espace public où des idées et des pratiques alternatives se développent et s'implantent (Young, 2000 : 178). Dans cette perspective, l'espace public se divise en une pluralité de sites qui lui permettent de remplir différentes fonctions pouvant à la fois augmenter la légitimité des décisions institutionnelles et favoriser la transformation sociale par l'expression de points de vue dissidents et la mise en œuvre de nouvelles conventions. En ce sens, ces espaces sont autant de lieux où les groupes structurellement situés peuvent s'exprimer, juger les normes et pratiques existantes ainsi qu'en développer des différentes. Ces espaces sont donc des endroits où sont mises en place de nouvelles façons d'être et de faire (Fraser, 2005).

L'activité démocratique ainsi définie sera favorisée si l'obligation d'inclusion est distribuée à l'échelle mondiale à travers une multitude d'espaces publics. La notion de solidarité différenciée permet cette distribution en exigeant l'inclusion formelle aux institutions cosmopolites des groupes structurellement exclus ainsi qu'en reconnaissant le rôle essentiel des multiples sites démocratiques à divers niveaux organisationnels.
Cette notion de solidarité différenciée exige un engagement envers la justice globale qui ne s'assoit pas sur une identité ou

valeur particulière. L'idée de solidarité requiert qu'au-delà des différences culturelles nous devrions nous préoccuper des effets de nos choix, car ils ont des effets sur les relations sociales à l'échelle du globe; sur ceux et celles qui, au premier regard, ne semblent pas être en relation avec « nous » (Young, 2000, 222). Les différents groupes de personnes affectés par des enjeux communs sont solidairement liés dans la mesure où ils se reconnaissent mutuellement la capacité de s'autodéterminer.

C'est alors que l'idée de différenciation prend une importance capitale pour éviter toute réification de l'identité de certains groupes de personnes. La solidarité différenciée reconnaît les liens particuliers que partagent certains groupes sans poser que ce lien doit nécessairement s'étendre à l'ensemble de ces membres. Il ne suffit pas d'être tolérant à la diversité identitaire pour reconnaître la capacité d'autodétermination de l'autre. Il faut plutôt entrer en relation démocratique avec les personnes qui ont des perspectives différentes. En ce sens, la notion de solidarité différenciée conduit à la multiplication des dialogues; elle engage à la diversification des relations à l'intérieur et à l'extérieur des divers groupes de personnes. Ce faisant, elle nous permet de croire que les identités, valeurs et intérêts seront questionnés, discutés et modifiés.

Pour que la notion de solidarité différenciée conduise à la multiplication des dialogues et à la transformation sociale, il faut d'abord que l'obligation d'inclusion démocratique incombe aux institutions. Les personnes ne peuvent à elles seules faire la promotion de ces « multilogues » entre groupes de personnes à l'échelle mondiale. La mise en œuvre des principes et procédures démocratiques requiert un pouvoir de coordination et d'implémentation que les institutions cosmopolites peuvent assurer (Young, 2000 : 250)[1].

Le principe de subsidiarité, selon lequel les niveaux inférieurs de décision devraient être les lieux décisionnels privilégiés si les niveaux supérieurs ne peuvent pas agir plus efficacement (Held, 2005 : 173), s'accorde avec cette première idée. Cependant, il apparaît préférable de reconnaître l'obligation d'inclusion à une pluralité de niveaux organisationnels parce que les effets des choix institutionnels sont difficilement prévisibles. Il ne suffit donc pas de se demander quels groupes seront les mieux placés pour répondre à une question politique particulière, mais plutôt de reconnaître les groupes d'emblée exclus des instances. La conception de la démocratie cosmopolite a tout avantage à reconnaître la capacité d'autodétermination aux différents groupes dont la structure mondiale ne permet pas, ou pas suffisamment, leur participation aux procédures décisionnelles. Cela afin que les personnes affectées par une question commune puissent participer à la décision.

Pour que la notion de solidarité différenciée conduise à la diversification des relations démocratiques entre les membres de mêmes groupes tout autant qu'entre les groupes, il faut que l'obligation d'inclusion leur incombe également. Cela signifie que les groupes eux-mêmes devraient reconnaître la diversité des personnes qui les constituent même si, de l'extérieur, d'autres groupes ont tendance à les caractériser de façon homogène (Young, 2000 : 225). Cette idée recoupe celle de non-discrimination des personnes peu importe leur différence, mais revêt un sens démocratique particulier : la solidarité différenciée affirme la capacité d'autodétermination de toutes les personnes. Cette reconnaissance octroie à toutes les personnes des différents groupes le statut de participant à part entière, lequel est nécessaire, mais pas suffisant, pour que ces personnes puissent définir elles-mêmes leurs identités, valeurs et intérêts (Fraser, 2005)[2].

La distribution de l'obligation d'inclusion, au-delà des centres cosmopolites, vers de multiples espaces publics propres aux groupes nous permet d'affirmer le pouvoir de revendication et d'opposition des groupes à l'échelle mondiale et de reconnaître pleinement la capacité d'autodétermination de tous leurs membres. Si l'arène politique est pensée au-delà des institutions et s'étend aux espaces informels et à leurs contextes culturels, les femmes des différents groupes auront la chance de voir leurs multiples voix reconnues. Si la solidarité différenciée distribue l'obligation d'inclusion au-delà des institutions, les femmes des différents groupes à travers le monde auront la possibilité de prendre par et pour elles-mêmes les décisions qui les concernent. Dans ces conditions, l'inclusion démocratique des femmes pourra servir de critère permettant de juger de la légitimité de certaines pratiques culturelles.

III. CONCLUSION

Certaines féministes soutiennent que des pratiques culturelles comme la polygamie ou le port du voile sont discriminatoires à l'égard des femmes, car elles ne respectent pas les valeurs d'autonomie et d'égalité (Okin, 1999; Nussbaum, 1999). Ces féministes arrivent à la conclusion que reconnaître les groupes qui ont de telles pratiques a pour effet de maintenir la domination

1. Le format de ce court texte ne me permet pas de discuter des technicités procédurales qui sont pourtant d'une grande importance lorsqu'il est question des conditions de l'inclusion démocratique. Pensons par exemple à la détermination du rôle consultatif ou décisionnel des groupes inclus à la procédure ou encore aux règles devant guider la délibération démocratique.

2. Parmi les autres conditions nécessaires à l'exercice de l'autodétermination, il faut bien sûr penser à la distribution des biens comme le revenu, les soins et l'éducation.

des femmes. Elles défendent alors une inclusion fondée sur un individualisme rigoureux et une interprétation séculaire des droits de la personne. Cette position s'enracine dans une pensée politique large qui défend les principes du libéralisme politique, c'est-à-dire la protection prioritaire des libertés individuelles, sans nécessairement faire la promotion des principes et procédures démocratiques (Deveaux, 2005).

L'inclusion démocratique à l'échelle mondiale peut être un dispositif nous permettant d'envisager des solutions légitimes aux conflits de valeurs entre divers groupes et au problème d'exclusion de certain.e.s membres à l'intérieur même des groupes, comme les femmes. Prenons le cas du port du voile qui, par la migration des groupes de personnes engendrée par la mondialisation de la structure d'action, soulève de nombreuses questions tant au niveau régional qu'au niveau national ou international. La question est de savoir quels seraient les effets d'une politique cosmopolite qui interdirait, par exemple, le port du voile parce que ce signe propre à certains groupes serait la marque d'une domination masculine.

Deux types de conséquences sont identifiables. Premièrement, une telle politique mise de l'avant par les institutions cosmopolites aurait pour conséquence de préjuger de la moralité de certaines pratiques propres à certains groupes et conséquemment de les subordonner aux valeurs et pratiques d'autres groupes. Autrement dit, le débat public serait préalablement marqué par un rapport hiérarchique entre groupes, les situant de manière inégale dans la délibération sur des choix communs. Deuxièmement, une telle politique aurait pour effet d'exclure des institutions les femmes qui adhèrent à cette pratique, leur enlevant du coup la possibilité de participation démocratique, au niveau formel à tout le moins (Fraser & Honneth, 2003 : 41).

À l'inverse, une obligation d'inclusion fondée sur les groupes structurellement exclus pourrait justifier l'inclusion formelle des femmes portant le voile dans la mesure où cette pratique les défavorise, c'est-à-dire si à position similaire avec une autre personne qui ne porte pas le voile ces femmes ont moins de possibilités de participer au débat démocratique. L'inclusion aux institutions communes des femmes voilées aurait pour effet, d'une part, de ne pas subordonner les groupes adoptant cette pratique aux autres groupes la refusant. Elle favoriserait ainsi l'échange entre ces groupes en évitant de les placer de manière inégale. D'autre part, la reconnaissance formelle des femmes voilées mettrait de l'avant la diversité des membres des groupes adhérant à la pratique du port du voile.

De plus, une obligation d'inclusion distribuée de manière différenciée au-delà des relations formelles entre les groupes vers des espaces internes aux groupes aurait pour effet de créer davantage d'espaces où pourraient s'exprimer des voix divergentes quant à certaines pratiques propres au groupe comme le port du voile. Ces espaces démocratiques permettraient aux femmes elles-mêmes de décider de porter ou non le voile. Pour ces raisons, une politique cosmopolite d'inclusion démocratique reconnaîtrait et ferait davantage la promotion de la capacité d'autodétermination de toutes les femmes si elle se fondait sur le critère d'exclusion structurelle des groupes plutôt que sur la défense exclusive ou prioritaire des libertés individuelles. ●

Je tiens tout particulièrement à remercier la professeure Ryoa Chang du département de philosophie de l'Université de Montréal pour ses précieuses remarques ainsi que le comité de lecture de la Revue FéminÉtudes.

BIBLIOGRAPHIE

DEVEAUX, M. (2005). « A Deliberative Approach to Conflicts of Culture » dans Eisenberg, A., Spinner-Halev, J. (dirs.), *Minorities within Minorities*, Cambridge, Cambridge University Press.

FRASER, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.

FRASER, N. & HONNETH, A. (2003). Redistribution or Recognition?, London, Verso.

HABERMAS, J. (1988). *L'espace public*, Paris, Payot.

HABERMAS, J (1998). *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard.

HELD, D. (1995). *Democracy and the Global Order*, Stanford, Stanford University Press.

HELD, D. (2005). *Un nouveau contrat mondial*, Paris, Les Presses Science Po.

KAHANE, D. (2002). « Délibération démocratique et ontologie sociale », *Philosophique* 29/2, pp. 251-86.

NUSSBAUM, M. (1999). *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.

OKIN, S. (1999). « Is Mulculturalism Bad for Women? » dans Cohen, J., Howard, M., Nussbaum, M. (dirs), *Is Mulculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.

POGGE, T. & Horton, K. (2008). *Global Ethics*, St-Paul, Paragon House.

POGGE, T. & Horton, K. (2006). *Wold Poverty and Human Rights*, Cambridge, Policy Press.

RENAULT, E. (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte.

YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

YOUNG, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

MIGRATION ET IDENTITÉ : SUR LES TRACES DE CAROLE BOYCE DAVIES

PAR ROSEMARIE FOURNIER-GUILLEMETTE
CANDIDATE À LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES À L'UQAM.

« MANY WOMEN SPEAK, HAVE SPOKEN, ARE SPEAKING BUT ARE RARELY HEARD. » (DAVIES, 1994 : 21)

Comment envisager la construction de son identité lorsqu'elle s'entrechoque avec toutes les autres? Simone de Beauvoir a bien démontré, dans *Le deuxième sexe*, que la femme est l'Autre de la pensée occidentale masculine platonicienne, tout comme l'est le Noir, le Latino, l'Indien. Mais que faire de la femme noire, latina ou indienne? Comment envisager la construction de son identité? On pourrait s'imaginer qu'il est facile pour les mouvements de défense des minorités de s'unir dans la défense des plus marginalisés, mais tant s'en faut. En effet, les luttes sociales des marginalisés ont tendance, souvent à cause de leur orthodoxie, à multiplier les catégories et à ainsi défavoriser la lutte en la fragmentant. À travers la pensée de Carol Boyce Davies, je tenterai ici d'exposer comment il est possible de se défaire du rationalisme à tiroirs pour concevoir autrement les luttes des minorités.

Le croisement des théories postcoloniales et féministes a donné lieu à une surmarginalisation d'une classe de femmes, exclues des cercles féministes blancs et des mouvements de libération nationaux, dont l'identité est indéfinissable, mouvante et mixte. En effet, le Même, le Soi, est défini, lisse, bien classé, alors que l'Autre est tout ce dont ne tient pas compte la définition, un trou dans la pensée, un non-lieu dans un non-dit. Comme le mentionne Judith Butler, « tous les systèmes sociaux sont vulnérables à leurs marges et toutes les marges sont, en conséquence, considérées comme dangereuses » (Butler, 2005 : 253). L'Autre étant donc l'indéfini et le dangereux, comment, dans cette perspective, cerner une problématique unifiante, alors que l'unité est justement l'élément manquant?

Carole Boyce Davies s'est intéressée à cette question dans le livre *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*. Puisant dans son histoire et celle de sa mère, parsemant son texte de courtes narrations pour illustrer son propos, Davies tente de remettre radicalement en question les notions d'identité, de communauté et de théorie. Elle envisage la littérature des femmes noires comme une re-connexion, une rencontre, sans l'analyser comme une marge : « If we see Black women's subjectivity as a migratory subjectivity existing in multiple locations, then we can see how their work, their presences traverse all of the geographical/national boundaries instituted to keep our dislocations in place » (Davies, 1994 : 4). Davies veut défaire la pratique théorique de la définition par opposition qui caractérise l'approche des minorités

FRAGMENTATION DE L'IDENTITÉ ET RELECTURE DE L'HISTOIRE

– le Même et l'Autre – afin de les aborder de face, en pleine lumière, comme une identité mouvante, migrante et plurielle, sans se plier au pouvoir conservateur des frontières et des concepts, puisque, comme le remarque Deepika Bahri, « on ne peut plus partir du principe que les problèmes sont nettement délimités par les frontières nationales » (Bahri, 2006 : 102).

Davies fait aussi appel aux théories performatives de Butler pour illustrer sa vision de la multiplicité identitaire des femmes noires :

> If following Judith Butler, the category of woman is one of performance of gender, then the category Black woman, or woman of color, exists as multiple performances of gender and race and sexuality based on the particular cultural, historical, geopolitical, class communities in which Black women exist. (Davies, 1994 : 8)

L'auteure avance que l'identité des femmes noires ne peut être aisément catégorisée, ni mise en boîte, et doit être envisagée autrement.

Pour ce faire, elle commence par déconstruire la terminologie par laquelle on désigne la marge – la majorité étant par ailleurs amorphe et sans nom –, la désignant comme inadaptée, inadéquate. Davies se penche particulièrement sur les termes « Black », « African American », « Carribean » et leurs dérivés, démontrant que la force de catégorisation de ces concepts mine le développement d'une identité propre. Par exemple, le mot « Carribean », dérivé de « Carib Indian », ne provient d'aucune langue alors parlée par les autochtones ; il remplace un autre dénominatif, « West Indies », lui-même trace d'une erreur de Colomb. C'est une désignation qui provient entièrement de l'extérieur, qui clôt une identité sans même que l'intéressé soit consulté (Davies, 1994 : 11).

Le concept de nation apparaît sous la plume de Davies comme un générateur de problèmes d'identité par son pouvoir délimitant : « We may want to go further and ask, as a number of feminist scholars are beginning to do, if the concept of "nation" has not been a male formulation » (Davies, 1994 : 12). En effet, l'État est une institution de pouvoir qui, à l'instar de l'Église et de la famille, a été historiquement dominée par les hommes et adaptée à leurs besoins. Aussi, l'auteure remarque l'utilisation par les mouvements nationalistes de l'image de la mère – « Mother Africa », « Mother India » –, avec tout son poids symbolique de ventre reproducteur du Même, sans pour autant qu'un nombre significatif de femmes réelles deviennent des leaders politiques. Pour de nombreuses femmes noires aux prises avec une identité multiple et un parcours souvent migratoire, comme toute personne à qui une place dans le monde public est refusée, le concept de nation est vide de sens. Dechaufour souligne d'ailleurs ceci :

> Le féminisme postcolonial désigne non pas une aire géographique correspondant aux pays ayant arraché leur indépendance aux mains des colonisateurs, mais plutôt à une relecture critique et anticolonialiste des effets qu'ont occasionnés le colonialisme et l'impérialisme sur les rapports sociaux de sexe. (Dechaufour, 2008 : 108).

Le féminisme postcolonial est donc détaché des luttes nationalistes, celles-ci étant des luttes qui contribuent à mettre en place des frontières.

La Caraïbe semble pour Davies un laboratoire intéressant pour observer les identités en mouvance, comme elle le remarque elle-même : « Also, the multiple peoples and languages of this part of the world offer us interesting postmodernist ways of seeing identity » (Davies, 1994 : 12). L'auteure remarque aussi que les identités caribéennes sont souvent multiples, issues de migrations et très disséminées en diasporas. La manière dont les frontières ont été déterminées par les conquérants a donc contribué à mettre en place des identités fragmentaires.

C'est cette fragmentation de l'identité des femmes noires d'origine africaine qui amène Davies à considérer que la littérature issue de ce groupe en est une de reconnexion et de reconstruction. Par exemple, le roman de Toni Morrison, *Beloved*, met à l'épreuve de nombreuses frontières : l'espace, le temps, l'histoire, la langue, la corporéité et la conscience (Davies, 1994 : 17) ; Davies attribue ce dépassement des lignes à l'identité de l'auteure, une femme noire. Ensuite, s'appuyant sur le fait que, dans les mouvements sociaux minoritaires, de nombreuses dissensions empêchent les femmes noires de s'unir, Davies affirme que la solution est le « re-membering », un mouvement de corps et de conscience qui cherche la solidarité dans la différence. Elle propose donc d'analyser la littérature des femmes noires sous l'angle de l'identité multiple, du dépassement des frontières et de l'ouverture à une pratique différente de la théorie.

Davies veut étudier la littérature des femmes noires dans une perspective internationale : bien évidemment, l'écriture des Noires américaines sera considérée, tout comme celle des femmes noires caribéennes, africaines, ainsi que celle de toutes les femmes constituant la diaspora noire sur tous les continents. Elle démontre aussi une volonté d'englober toutes les femmes de couleur : Amérindiennes, Asiatiques, Moyen-Orientales et toutes les autres. Sous le signe de la migration identitaire, concept qu'elle identifie comme son apport personnel à la recherche, elle identifie quelques lignes directrices qui caractérisent les œuvres de son corpus.

D'abord, Davies souligne l'importance des concepts de maison – « home » – et d'exil : « So, discourses of home and exile are central to any understanding of the politics of location. But it is the way both home and exile are constructed as flat, monolithic categories that demands the multiple articulations of class, race, gender, sexuality and other categories and identities. » (Davies, 1994 : 20) Démontrant que les lieux d'appartenance et d'exil sont multiples et mouvants, elle retient que ceux-ci ne témoignent pas de la diversité des situations, puisqu'ils reconduisent le cloisonnement des catégories géographiques. De plus, pour de nombreuses écrivaines noires, la famille, la maison, la communauté et la nation sont synonymes de souffrance et d'exil en soi (Davies, 1994 : 22), comme l'illustre ce poème de Siu Won Ng, intitulé « Just Another Woman », qu'elle cite :

> Papa said don't
> so I don't tell
> I keep it all
> dug deep in my head…
> I try to scream
> I scream inside
> it hurts too much
> to silent cry –
> my throat is choked
> I hurt it so
> from silent moans
> deep down my throat.
> (Ng, S.D. : 29)

Ce poème témoigne aussi de l'importance de l'analyse qu'a proposée Gayatri Spivak dans « Can the subaltern speak? », où l'auteure souligne que, pour les femmes noires et de couleur, il n'existe aucune plateforme où s'exprimer : bien que ces femmes parlent, personne ne les entend, car personne ne les écoute.

Les identités multiples de ces femmes engendrent des œuvres polyrythmiques et polyphoniques, dont la diversité foisonnante appelle une critique elle aussi décentrée et dépourvue de frontières : « one must recognize power and dominance and the ways in which sometimes critical or creative work can assume colonizing postures and invasiveness in relation to the materials with which one works » (Davies, 1994 : 23). Davies propose alors de repenser la théorie comme le corpus, en tentant de sortir de la pensée des frontières. Une critique postcoloniale est donc à l'œuvre dans la littérature des femmes noires, en réponse à l'hégémonie de la famille, de la maison et de la communauté. Davies estime qu'il faut éviter de considérer ces femmes comme à l'intersection marginale du genre et de la race, mais plutôt, en tenant compte de la remise en question des frontières et des catégories à l'œuvre dans leur écriture, dans une critique antihégémonique (Davies, 1994 : 25).

Davies lance un appel à la mobilisation, à la recherche d'une pensée rassembleuse sans être unificatrice et aplanissante. Rejoignant l'esprit de bell hooks qui, dix ans plus tôt, dénonçait la domination des femmes blanches au sein du mouvement féministe, elle affirme que les métarécits du féminisme doivent être mis à l'épreuve (Davies, 1994 : 29). Toutefois, elle se démarque de hooks en tentant résolument de sortir du cadre des catégories, puisque celles-ci condamnent à une fixité qui est synonyme d'oppression.

Se situant dans une perspective définitivement poststructuraliste et postcolonialiste, le livre de Davies se démarque par une approche différente de celle de l'étude des littératures nationales. Son apologie de la multiplicité et de la différence montre une vision éclatée des luttes féministes et raciales, qui ont une malheureuse tendance à la ramification infinie, et offre une voie nouvelle à l'engagement politique. ●

BIBLIOGRAPHIE

BAHRI, Deepika (2006). « Le féminisme dans/et le postcolonialisme », dans *Penser le postcolonial*, sous la dir. de Neil Lazarus, trad. de l'anglais par Christophe Jaquet et Hélène Quiniou. Paris : Éditions Amsterdam, pp. 301-330.

BEAUVOIR, Simone de (1986). *Le deuxième sexe*, tome 1 : *Les faits et les mythes*. Paris : Gallimard, 408 p.

BUTLER, Judith (2005). *Trouble dans le genre*, trad. de l'anglais par Cynthia Kraus. Paris : La Découverte, 283 p.

DAVIES, Carole Boyce (1994). *Black Women, Writing and Identity*. Londres et New York : Routledge, 229 p.

DECHAUFOUR, Laeticia (2008). « Introduction au féminisme postcolonial », dans *Nouvelles questions féministes*, vol. 27, nº 2, 2008, pp. 99-110.

hooks, bell (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge : South End Press, 181 p.

NG, Siu Won, « Just another woman », dans *Feminist Art News*, vol. 4, nº 2, p. 29.

SPIVAK, Gayatri (1988). « Can the subaltern speak? », dans *Marxism and the Interpretation of Culture*, sous la dir. de Cary Nelson et Lawrence Grossberg. Urbana et Chicago (Illinois) : University of Illinois Press, pp. 271-313.

L'ÉCRITURE AUTOBIOGRAPHIQUE AU FÉMININ DANS LE MONDE ARABE : ENJEUX D'ASSIMILATION ET DE DISSIMULATION

PAR GASSER KHALIFA
STAGIAIRE AU POSTDOCTORAT AU DÉPARTEMENT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES DE L'UQAM.

Les œuvres autobiographiques des écrivaines arabes sont beaucoup plus récentes qu'en Occident. Nous ne trouvons aucune œuvre de ce genre dans la littérature arabe classique. Dans la culture arabe, les femmes ont longtemps été confinées dans la pratique de l'oralité, la figure de Shéhérazade, bien que personnage de fiction, en étant le modèle reconnu. Même dans la littérature moderne, les auteurs masculins les ont enfermées dans certains modèles, comme celui d'Amina, la femme soumise dans la trilogie de Naguib Mahfouz. Comment les femmes parviennent-elles, après cette longue tradition de l'oralité et dans une culture qui rejetait l'expression du moi féminin, à accéder au droit d'écrire leur vie et de s'exprimer en tant que sujet?

En effet, la venue des femmes à l'écriture dans le monde arabe, particulièrement à l'autobiographie, a représenté un défi. La culture arabe, qui interdit le dévoilement des secrets, cherche à maintenir la femme inaccessible. Le fait de dire « je » pour une femme arabe « est probablement intolérable pour ceux dont les mentalités sont demeurées traditionnelles » (Dejeux, 1991 : 27). Cependant, Béatrice Didier affirme que « plus la société empêchait les femmes de dire « je », plus elles l'écrivaient dans leurs œuvres » (Didier, 1981 : 19). Nous cherchons donc à montrer les manières qu'ont les auteures arabes d'écrire leur vécu dans un contexte qui censure l'écriture de moi.

Certaines critiques féministes considéraient auparavant les images de soi proposées dans les autobiographies féminines comme uniformes. Estelle Jelinek remarque à ce sujet :

> The identity image is similar throughout women's autobiographies. In contrast to the self-confident, one dimensional self-image that men usually project, women often depict a multidimensional, fragmented self-image colored by a sense of inadequacy and alienation, of being outsiders or *other*; they feel the need for authentification, to prove their self-worth. At the same time and paradoxically, they project self-confidence and a positive sense of accomplishment in having overcome many obstacles to their success whether it be personal or professional. (Jelinek, 1996 : xiii)

L'image de soi peut néanmoins varier, selon nous, tout comme le degré d'aliénation dont souffrent les femmes. Considérons le contexte arabe, à travers ce passage issu de l'incipit de l'autobiographie de Fadwa Touqan : « J'émergeai de l'obscurité de l'utérus dans un monde non préparé à me recevoir. Ma mère avait essayé de se débarrasser de moi pendant les premiers mois de sa grossesse. Malgré des tentatives répétées, elle avait échoué. » (Touqan, 1989 : 12) Il s'agit là d'une entrée en matière violente, où la narratrice se définit d'emblée comme un être condamné. Le commentaire qu'en fait Stefan Wild en dit long sur la spécificité du contexte arabe : « This is a classical beginning for many autobiographies written by women. Society considers the birth of a girl a catastrophe in itself. In a way, Fadwa Touqan's whole life story lies in this opening sentence » (Wild, 1998 : 94). Les difficultés qu'affrontent les femmes dans le contexte arabe semblent donc être une composante déterminante de leur écriture. En prenant la plume, les écrivaines arabes tentent de briser le silence qui leur était imposé, avec une authenticité violente dans leur écriture.

Lorsque nous parlons des récits autobiographiques de femmes arabes, nous n'entendons pas le terme « autobiographie » dans son sens occidental où l'auteur se livre à la confidence et s'identifie clairement comme le narrateur et le personnage principal, car la culture arabe ne permet pas à la femme de divulguer publiquement des secrets intimes. L'aveu de fautes et les confidences intimes que les femmes écrivains évoquent dans leur autobiographie sont différents selon leur culture : si la femme occidentale peut parler explicitement de ses relations sexuelles, la femme arabe ne peut même pas les évoquer, même s'il s'agit de relations maritales. La crainte de faire face à la société et d'assumer la responsabilité de leur écriture personnelle a poussé plusieurs écrivaines à utiliser des moyens détournés pour parler de leurs expériences personnelles, tels l'anonymat ou le pseudonymat. D'autres, par pudeur, ont demandé que leurs confidences soient publiées après leur mort. Ghada Al-Samman, par exemple, a avoué qu'elle se sentait incapable d'écrire son autobiographie ou même l'histoire de sa vie sous une forme romanesque :

> J'avais déjà rédigé un projet autofictionnel dont les événements se déroulaient à Damas, ma ville natale, mais je ne l'ai pas publié parce que je craignais la dévalorisation de mon texte de la part des critiques masculins qui pourraient sous-entendre qu'écrire l'histoire de sa vie ne constitue, pour une femme, qu'une autre sorte de littérature féminine. (Badr, 1996 : 225)

Cela montre le manque de reconnaissance envers ce genre littéraire de la part des critiques qui qualifient l'écriture autobiographique des femmes de médiocre et qui la considèrent inférieure à celle de leurs confrères masculins. Écrire son autobiographie et accéder à cette position publique n'est donc pas facile pour une femme arabe.

Si les études critiques de l'autobiographie au féminin en Occident sont très nombreuses, aucune étude approfondie n'a encore examiné les caractéristiques de l'autobiographie au féminin dans le monde arabe, où elle été marginalisée à la fois dans sa dimension sexuelle et dans sa dimension politique. Dans un court article intitulé « De l'autobiographie féminine », Mohamed Al-Bahiry estime que l'autobiographie au féminin dans le monde arabe « demeure toujours un projet incomplet » et met l'accent sur « l'absence de ce genre d'écriture féminine, ou du moins sa rareté par rapport à l'autobiographie masculine » (Al-Bahiry, 1998 : 30).

L'étude de l'écriture autobiographique des femmes arabes appelle certaines précisions. Tout d'abord, le premier indice d'une écriture autobiographique étant un « je » clairement assumé, cette forme d'expression a été difficile à atteindre – et reste donc rare – parce que, dans la culture arabe, les femmes ont longtemps été définies par des symboles ou des classifications plutôt que par leur nom propre. La seconde remarque porte sur la place de la femme dans la tradition littéraire. Le corps de la femme était considéré comme une source d'inspiration pour plusieurs poètes, dont Antara Ibn Shadad, Imriou Al-Kayes, Jamil Bousayna, etc. La poésie pré-islamique ayant conféré à la femme un statut d'objet, les traditions sociales et littéraires ont continué à éclipser son identité. Comment la femme pouvait-elle trouver une identité propre dans un langage essentiellement masculin? Si les critiques arabes évoquent un ensemble de motifs qui poussent les autobiographes à raconter leur histoire personnelle – clarifier des prises de position, redresser des torts, s'excuser, se venger ou encore se soumettre à des exigences religieuses –, l'oppression que les femmes ont subie au cours des siècles est omniprésente dans leurs créations littéraires. Dans son autobiographie, Fadwa Touqan a décrit tout cela avec franchise, sinon avec rancœur : « Dans cette maison, et à l'intérieur de ses hauts murs qui emprisonnent les femmes, j'ai perdu le plaisir de mon enfance, de mon adolescence et d'une grande partie de ma jeunesse. » (Touqan, 1989 : 11) Si l'on se fie à ce témoignage de Touqan, il est évident que les écrivaines du monde arabe ont une manière différente de dire les choses et d'écrire l'histoire de leur vie : leur situation sociale particulière détermine leur écriture et la distingue à bien des égards de celle des Européennes.

Dans le contexte arabe, l'image de la femme soumise a toujours été le stéréotype imposé par la société. Fadwa Touqan résume le phénomène dans son œuvre autobiographique :

> La femme doit oublier l'existence du mot « non » dans la langue, sauf dans le cas où elle témoignerait qu'« il n'y a pas d'autre divinité, sauf Allah » dans ses prières, alors que le mot « oui » est la formule qui lui est inculquée à répétition depuis sa naissance pour qu'elle devienne par la suite accrochée à ses lèvres tout au long de sa vie. (Ibidem : 39)

Les écrivaines arabes ont-elles accepté cette image de la femme passive? Il est permis d'en douter, car une révolte pointe contre cette soumission dans la plupart des œuvres féminines à tendance autobiographique. Les auteures arabes ressentent aussi de la solidarité à l'égard des autres femmes et se considèrent leur porte-parole. De leurs écrits se dégage une révolte contre l'autorité. L'écart entre les aspirations des femmes à la liberté et à l'émancipation et ce qu'elles vivent réellement explique bien les tensions qu'on observe dans les autobiographies au féminin, tensions qui peuvent aboutir à la dissimulation :

> Autobiography reveals gaps, and not only gaps in time and space or between the individual and the social, but also a widening divergence between the manner and the matter of its discourse. That is, autobiography reveals the impossibility of its own dream: what begins on the presumption of self–knowledge ends in the creation of a fiction that covers over the premises of it's construction (Benstock, 1988 : 11).

L'AVEU DE FAUTES ET LES CONFIDENCES INTIMES QUE LES FEMMES ÉCRIVAINS ÉVOQUENT DANS LEUR AUTOBIOGRAPHIE SONT DIFFÉRENTS SELON LEUR CULTURE : SI LA FEMME OCCIDENTALE PEUT PARLER EXPLICITEMENT DE SES RELATIONS SEXUELLES, LA FEMME ARABE NE PEUT MÊME PAS LES ÉVOQUER, MÊME S'IL S'AGIT DE RELATIONS MARITALES.

Pareille tentative de reconstruction du soi se heurte au contexte socioculturel et à certains tabous – religieux, sexuels, sociaux et politiques. Reste à examiner ce que nous considérons comme les spécificités du cadre arabe de l'autobiographie au féminin : les stratégies de dissimulation employées par les écrivaines dans un tel contexte de tension, puis le rôle que la collectivité joue pour ces auteures. Nous nous pencherons enfin sur le métissage des genres dans leur écriture.

LES STRATÉGIES DE DISSIMULATION

Dans le monde arabe, écrire une expérience personnelle, dévoiler ce qui relève de l'intimité ou ce qui touche à la famille, aux relations entre les sexes et à l'amour constitue une transgression et est mal perçu par la société, comme le souligne Monique Gadant :

> Parler de soi, parler en public, écrire en termes personnels est pour une femme une double transgression : en tant qu'individu abstrait alors qu'elle est en réalité l'objet même de tous les interdits, celle dont on ne doit pas parler, celle qu'on ne doit pas voir, celle qu'on n'est pas censé connaître, qui doit passer inaperçue. Aussi, la femme qui parle d'elle-même parle du privé, du monde secret que l'homme ne doit pas dévoiler. (Gadant, 1989 : 94)

Par conséquent, publier un récit qui parle de soi, pour une femme, va à l'encontre des mœurs et défie l'interdit. En effet, la censure (sociale, politique ou religieuse) et la présence implicite d'un lecteur arabe exercent une influence décisive sur la création du récit autobiographique, influence qui pèse sur le choix des faits rapportés dans le récit, en particulier sur ceux ayant trait à la vie intime. Anna Rocca souligne que l'écriture autobiographique pour une femme arabe se heurte avec le contexte socio-culturel en raison de certains interdits auxquels les auteures arabes doivent accorder beaucoup d'attention :

> L'écriture autobiographique pour une femme arabe doit se confronter à plusieurs limites d'origine culturelles : d'abord, l'interdiction de prendre la parole en tant qu'individu ; ensuite, l'interdiction d'écrire en tant que femme ; enfin l'interdiction de parler d'amour. L'écriture qui dit l'amour et le désir sera en effet celle qui aura le plus de mal à se déployer dans son œuvre. (Rocca, 2004 : 1).

En général, certaines femmes, pour ne pas dire la majorité, évitent sciemment de traiter ouvertement et de façon directe de sujets interdits. Bien qu'elles s'expriment à la première personne et décrivent des expériences plus ou moins authentiques, leurs textes ne portent pas la mention « autobiographie », mais se donnent différentes appellations, comme « récit », « journal », « recueil de nouvelles », « roman », « mémoires », ce qui cause une certaine ambiguïté et embrouille à dessein le lecteur.

En ce qui concerne l'identité auteure/narratrice/personnage dans les récits personnels arabes, on peut constater que les écrivaines se distancient de leurs personnages en employant plusieurs stratégies narratives qui leur permettent de s'écrire et de critiquer la société. Ainsi, dans l'œuvre de Radwa Ashour, (*Fantômes*, 1999), il s'agit d'un double « je » : l'auteure s'identifie à ses deux personnages, Radwa et Shagar. Quant à Al-Zayyat, dans *La porte ouverte*, elle évoque sa propre expérience personnelle, traite de son engagement politique et de sa relation avec son mari, et donne à sa protagoniste un autre nom (Layla). C'est aussi le cas pour *Je suis vivante!* de Leila Balabaki, *Deux femmes dans une* de Nawal Al-Saadaoui et *Voyageuse dans les blessures* de Gilan Hamza. Les auteures y relatent certaines expériences personnelles, mais dans les trois cas, les protagonistes portent un nom différent de celui de l'auteure. C'est donc par la projection sur un autre personnage et par le détour de la fiction que le « je » au féminin s'avance, masqué. D'autres usent d'une stratégie différente pour conserver une distance avec leurs propos tout en racontant des faits de leur vie personnelle : elles changent la voix narrative du « je » en « elle ». Voilà pourquoi les éléments autobiographiques dissimulés sous une forme fictionnelle sont si fréquents dans les récits des femmes arabes. Cette forme leur donne du courage, elle permet de dévoiler beaucoup plus qu'avec la forme traditionnelle d'un « je » assumé. C'est précisément ce que fait Al-Zayyat quand elle parle du corps ou critique le régime politique dans *La porte ouverte* et *Perquisition*. Quant aux auteures francophones Farida Belghoul et Leila Houari, elles se distancient, même si leur lectorat est occidental, du « je » en employant le « elle » pour parler du corps et autres sujets tabous, dans *Georgette* et *Zeida de Nulle part*.

Les récits à tendance autobiographique des femmes arabes combinent aspects personnels et événements extérieurs dans des proportions variables. Leurs textes rapprochent le lecteur de l'expérience vécue par leur caractère intimiste, en dépit d'un contexte extrêmement lourd. Mais, selon nous, la grande spécificité de l'autobiographie féminine arabe, au-delà de la transgression des tabous, réside dans la conscience du groupe manifesté par ces femmes – à qui pourtant la société refuse l'expression directe de leur intimité.

LE POIDS DU GROUPE

L'écriture des auteures arabes reflète leur souci pour la collectivité et pour l'ensemble de la cause des femmes arabes. Aussi, l'autobiographie au féminin dans le monde arabe constitue presque une autobiographie collective, où « la femme dépasse son expérience personnelle pour englober celle de toute une société » (Mehanna, 2002 : 52). Tahani Omar constate que la femme arabe est touchée autant par « les événements quotidiens internes qu'externes : ceux qui bouleversent son univers immédiat (guerre/défaite/victoire) ou qui la touchent par les médias (l'Intifada en Palestine) » (Omar, 1991 : 71). La grande majorité des autobiographies féminines du monde arabe comporte une bonne dose de patriotisme et de nationalisme, assez pour que des critiques la qualifient de « collectographie », d'« autobiographie collective plurielle » ou encore d'« autosociobiographie » (Mehanna, 2002 : 44). L'histoire récente du monde arabe – marquée par la colonisation, les guerres et les défaites – favorise une littérature où les écrivaines sortent de leur quête individuelle pour se joindre à une quête collective. Souvent, l'histoire personnelle de l'auteure s'inscrit dans le cours plus large de l'histoire de son pays. La liberté individuelle dépend par conséquent de celle de la patrie.

Latifa Al-Zayyat, Nawal Al-Saadaoui, Ingy Aflaton, Safinaz Kazim, Salwa Bakr et Fathiyya Al-Asaal, entre autres, ont contribué activement à l'indépendance de leur pays par leur lutte pour la justice sociale. Al-Zayyat publie des œuvres imprégnées par la révolte sociale et politique, dont *La porte ouverte*, *La vieillesse et autres nouvelles* et *Perquisition*. Nawal Al-Saadaoui, dans *Mes mémoires à la prison des femmes*, se sert de son séjour en prison pour parler de l'histoire de l'Égypte et critique ouvertement les positions politiques de Nasser et Sadate. Un patriotisme précoce se manifeste chez certaines auteures, par exemple dans *L'écriture prise au collet* (1994) de Safinaz Kazim. Elle raconte avec fierté comment sa sœur et elle ont lutté contre l'occupation anglaise de l'Égypte en portant des badges rouges sur lesquels était inscrit « L'évacuation par le sang ». Comme Latifa Al-Zayyat, Kazim raconte l'affrontement du pont Abas entre étudiants et soldats, la révolution de 1952 et la Guerre des Six Jours. Zuhayra Al-Biyali débute son œuvre (*Une capitale sans retouches*, 1986) avec une évocation de son enfance et de ses études secondaires. Mais le récit politique se double chez elle d'une ambition critique : elle pointe du doigt les erreurs des politiciens qui gouvernent son pays. Elle entremêle à son expérience individuelle des événements politiques : révolution de 1952, « Guerre d'usure », guerre de 67, etc. Autre exemple : dans *Fantômes* de Radwa Ashour, la narratrice/auteure s'identifie à deux personnages principaux. Radwa, la professeure de littérature anglaise, raconte l'expérience personnelle de l'auteure, tandis que Shagar, la professeure d'histoire, relate des événements importants du monde arabe (le massacre de Deir Yassin, l'occupation de la Palestine, etc.). Cette œuvre est considérée comme un miroir renvoyant à la fois l'image de l'histoire personnelle de l'auteure et l'histoire collective du monde arabe. De même, les Palestiniennes Sahar Khalifa, avec *Mémoires d'une femme irrationnelle* (1986), et Fadwa Touqan, avec *Voyage montagneux, voyage difficile*, revendiquent toutes deux la libération de leur pays. Il ne s'agit pas là seulement de récits personnels, mais de la biographie de tout un peuple et de sa lutte contre l'occupant. Les événements politiques et historiques constituent la toile de fond des événements personnels chez ces deux auteures. De même, *L'amour, la Fantasia* de l'Algérienne Assia Djebar décrit la confrontation entre les Français et les Algériens depuis la conquête de 1830 jusqu'à l'Indépendance. Enfin, dans ses *Mémoires* (1993), Ingy Aflatoun a voulu raconter sa vie à travers son engagement politique et sa carrière de peintre. Ce souci du collectif qui s'étend, on le voit, jusqu'à la patrie elle-même, constitue un dénominateur commun à l'écriture autobiographique des femmes arabes. Cela la distingue de l'autobiographie des femmes européennes, puisque les femmes arabes naissent et vivent dans des pays ayant souffert de la domination coloniale. Jacqueline Arnaud remarque à propos de la femme arabe que « [son] sentiment d[']appartenance au groupe est beaucoup plus grand que

FRAGMENTATION DE L'IDENTITÉ ET RELECTURE DE L'HISTOIRE

celui de sa consœur européenne » (Arnaud, 1986 : 285). La plupart de ces textes autobiographiques situent l'individu dans son environnement social et historique. La quête identitaire ne peut donc se concevoir qu'à travers une situation précise dans un contexte socioculturel déterminé, d'une part, et dans le cadre de l'histoire globale, d'autre part.

Si plusieurs s'affichent comme patriotes, d'autres explorent la spécificité des problèmes féminins et des expériences personnelles féminines dans leur contexte culturel. C'est pour cette raison que le « je » qui se forge dans ces récits personnels se transforme parfois en « nous » ou en « elles » : le « je » ne tient plus et laisse place à une identification aux autres femmes, cela dans le but de raconter non seulement une expérience individuelle, mais aussi les expériences d'autres femmes. Dans bien des cas, la quête d'une seule femme devient donc celle de toutes les femmes qui l'entourent. Ainsi Eqbal Baraka, dans *Journal d'une employée* (1993), explique les difficultés auxquelles elle fait face dans son travail, exprimant un problème collectif vécu par nombre de femmes. Fathayya Al-Assal, dans *Le giron de la vie*, relève la dimension universellement humaine de son histoire personnelle avec le récit d'une enfance rendue difficile par la censure sociale et familiale imposée aux jeunes filles de son âge. Elle dénonce par exemple le fait que sa famille l'a empêchée de poursuivre ses études primaires, de même que son frère aîné l'a punie en lui coupant les cheveux parce qu'elle avait osé regarder par la fenêtre. Ces expériences, quoique très personnelles, rendent bien compte de la condition féminine générale de l'époque. Latifa Al-Zayyat, de son côté, exprime dans *Perquisition* le dilemme psychologique qui déchire plusieurs femmes. Elle relate une expérience personnelle négative, celle de l'infidélité de son mari, puis expose le choix pénible qui attend toute femme arabe confrontée à la même situation : maintenir le mariage ou bien demander le divorce et en subir les conséquences.

Chez certaines écrivaines, l'expression du soi semble donc s'attacher à un humanisme qui contient à la fois le « nous », le « je » et le « elle ». L'écriture au féminin dans le monde arabe constitue ainsi une tentative de réconcilier l'individu et la collectivité, ou du moins de réduire l'écart entre les deux. Si l'on voit dans *Perquisition* Al-Zayyat utiliser le « je » d'une femme à la recherche d'elle-même, c'est dans une perspective où l'affirmation de soi passe par celle des autres : « Elle était née de la communion avec la foule, et c'était grâce à la chaleur et à la reconnaissance de la foule. » (Al-Zayyat, 1996 : 100)

LE MÉLANGE DES GENRES

La particularité du contexte arabe se manifeste également par les stratégies d'écriture employées. En ayant souvent recours à l'écriture fragmentaire, les écrivaines modifient la conception de l'autobiographie de manière à l'adapter à la situation spécifique de la femme, à son expérience de l'effritement et du déchirement. Si les autobiographes arabes s'efforcent dans leurs récits de raconter l'histoire de leur vie en en faisant un tout cohérent, les femmes, elles, se refusent à fondre leurs textes dans le moule d'une unité organique, peut-être parce qu'elles sont conscientes, comme le constate Eugène Vance, du fait que « ni la conscience, ni le langage ne se soumettent facilement à la clôture » (Vance, 1973 : 164).

En effet, nombre de récits personnels arabes ne respectent pas un ordre chronologique et linéaire. Dans *Le giron de la vie*, Fathiyya Al-Asal divise son autobiographie en deux parties dont les temps sont mélangés : d'une part, l'adolescence, le mariage, le divorce ; d'autre part, le temps présent (le moment de la rédaction) et les divers événements du quotidien. Par ailleurs, Nawal Al-Saadaoui, Radwa Ashour, Fadwa Toukan, May Telemissany, Assia Djebar, Leila Balabaki, entre autres, choisissent une composition fragmentaire lors de l'écriture de leurs œuvres autobiographiques. Certaines auteures divisent leurs œuvres en chapitres, tandis que d'autres les découpent en séquences brouillées chronologiquement. Autre particularité : le retour fréquent dans la narration de certains événements et de certains souvenirs distingue la plupart des œuvres autobiographiques des romancières arabes citées. L'écriture fragmentée, d'après Shérine Abou Al-Nagaa, est considérée comme « un avantage qui donne au discours féminin une richesse, car le soi féminin occupe une place intermédiaire entre le public et le privé en franchissant les frontières qui les distinguent » (Abou Al-Nagaa, 2002 : 171). Mais l'intérêt principal de l'écriture en fragments réside à notre avis dans le fait qu'elle constitue la porte d'entrée d'un métissage des genres littéraires au sein de l'œuvre. Dans la plupart des cas qui nous occupent ici, une étiquette générique unique ne suffirait pas à définir l'œuvre. Que nous lisions sur la couverture le mot *roman*, *récit*, *mémoires*, *journal*, *recueil de nouvelles* ou *conte* importe peu : dès que nous entrons à l'intérieur du texte, nous faisons face à un genre mixte, car les auteures mélangent volontairement les genres en créant des textes composites et polyphoniques. Par exemple, on trouve le sous-titre *Roman* sur la couverture de *La porte ouverte* et *Le propriétaire de la maison* de Latifa Al-Zayyat, de *Donyazad* de May Telemissany, de *L'ombre sultan* et *L'amour, la fantasia* d'Assia Djebar, et de *Capitale sans retouche* de Zohira al Biyalye. Dans d'autres œuvres, nous remarquons le sous-titre *Recueil*

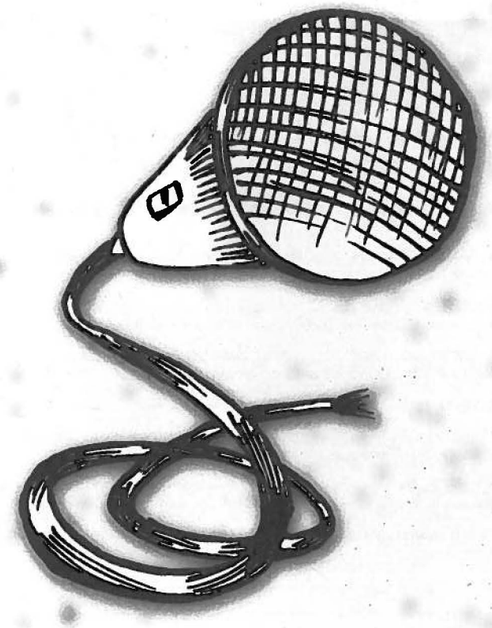


ILLUSTRATION : MARIE-CLAUDE LANOTHE

de nouvelles, comme dans celle de Latifa Al-Zayyat, *La vieillesse et autres histoires*, ou *L'écriture au collet* de Safinaz Kazim.

Cependant, les similitudes avec la vie réelle des auteures confèrent à ces œuvres une dimension autobiographique importante. Avec une lecture attentive de plusieurs de ces ouvrages, il est facile de faire des parallèles entre la vie de l'héroïne et celle de l'auteure. Divers repères biographiques sont lisibles et des personnages identiques peuplent la vie de l'auteure, par exemple la figure du mari[1]. L'amour, la fantasia se veut un roman, mais dans le texte, Assia Djebar évoque sa propre vie et emploie le terme « autobiographie » pour désigner son projet. Dans ce livre, elle ne relate pas seulement des souvenirs d'enfance, mais bien toute l'histoire récente de l'Algérie. Enfin, d'autres écrivaines mettent de l'avant leurs voyages et racontent leurs expériences du choc entre les cultures. Ainsi, Radwa Ashour a parlé de ses années d'études post-secondaires aux États-Unis dans son ouvrage (*Le voyage*, 1983). Il en est de même dans *Mémoires d'une fille égyptienne aux États-Unis* (1983) de Karima Kamal. On peut aussi citer Nawal Al-Saadaoui dans *Mes voyages autour du monde* (1968).

Il est un dernier trait participant de ce métissage qui distingue la plupart des textes féminins dans le monde arabe et abolit les frontières entre l'imaginaire et le réel : le mélange entre oralité et littérature. Les écrivaines ont en effet été influencées par le genre du conte qui imprègne l'imaginaire féminin. La figure déterminante de Shéhérazade dans les *Mille et une nuits* marque de son sceau cet imaginaire. Si la poésie dans la tradition orale arabe est considérée comme le genre favori des hommes, il est possible d'affirmer que le conte populaire est le mode d'expression féminin par excellence. On peut d'ailleurs constater ce mélange de genres dans *Perquisition* d'Al-Zayyat. Faisant du conte populaire leur domaine de prédilection, les femmes sont enclines à mélanger ce genre oral à la littérature, ce que fait Al-Zayyat en relatant l'histoire de ses grands-parents et en décrivant la maison de son enfance, transportant le lecteur en un lieu mythique. Dans son œuvre, on trouve ainsi tout un héritage de contes, de proverbes et de chansons populaires. On peut le constater aussi dans l'œuvre de Mona Rajab qui s'inspire du titre du vieil héritage culturel *Mille et une nuits* et qui intitule son autobiographie (*Ma vie en mille et un jours*, 1979). May Telemissany intitule son œuvre autobiographique *Donyazad*, prénom de la sœur de Shéhérazade des *Mille et une nuits*. C'est ainsi qu'elle crée un champ de textes ambivalents jouant explicitement sur le double registre de l'authentique et de la fiction.

En outre, le métissage des genres s'accompagne parfois d'un métissage des langues. Plusieurs auteures sont passées par la langue du colonisateur afin de s'exprimer avec une plus grande liberté et une plus grande créativité. C'est le cas des écrivaines maghrébines pour qui dire « je » dans une autre langue que leur langue maternelle ouvre une distanciation qui les aide à parler d'elles-mêmes, à aborder des sujets tabous et à enfreindre la tradition qui limite leur parole. Mais même quand les femmes écrivent en français, leur identité nationale et la culture arabe traversent leurs textes par des descriptions de scènes qui peuvent paraître étranges aux lecteurs non avertis, comme les fêtes, les hammams populaires, les coutumes variées et les habitudes locales. Ce fait symbolique, selon Mehanna, « est une indication de la présence de la langue arabe dans le texte écrit en français » (Mehanna, 2002 : 55). S'exprimant dans une langue étrangère, ces écrivaines ont pu parler plus ouvertement et plus facilement du corps féminin, thématique difficile à aborder en arabe. Dans cette perspective, la relation qu'entretiennent les écrivaines de

1. Dans *Ayyam ma Salah Jahin* ([*Mes jours avec Salah Jahin*], 1987) de Mona Qattan, dans *Donyazad* de May telemisany ou dans *Le propriétaire de la maison* et dans *La vieillesse et autres histoires* de Latifa Al-Zayyat.

langue maternelle arabe avec les langues empruntées aux colonisateurs nous semble digne d'intérêt. On pourrait tout autant traiter de la langue seconde comme outil d'émancipation que comme élément d'un éventuel métissage linguistique.

Compte tenu des différences entre les cultures, le rapport des femmes avec le monde est particulièrement conditionné par la représentation de la féminité dans une société et par la place qui lui est réservée. Cela explique pourquoi un acte peut être considéré comme une transgression dans une culture déterminée – dans le cas d'Al-Zayyat, une critique du régime politique et social et le tabou du corps – mais pas dans une autre. Nous observons donc comment chaque écrivaine se décrit elle-même en tant que femme et décrit les autres femmes présentes dans sa vie. Cet autoportrait révélera un consentement ou bien une résistance aux normes établies par la société. Lionnet affirme à ce sujet :

> We women are so diverse and live in such varied cultural, racial and economic circumstances that we cannot possibly pretend to speak in a single voice [...]. Women's voices do not, and will never constitute a « minority discourse » [...]. This book was written from the deep conviction that it is the foregrounding of our *differences* as women which can ultimately unite us as a powerful force of resistance against all repressive systems of ideology (Lionnet, 1989 : xi).

En définitive, les écrivaines arabes, cherchant leur voie vers la liberté, ont compris que le pouvoir des mots, surtout l'écriture de *Soi*, était incomparable pour entreprendre une thérapie individuelle et collective, pour témoigner d'une vision du monde, et le transformer.

En somme, écrire une autobiographie transforme la femme-objet en femme-sujet. Cette recherche, qui comportait plusieurs traits originaux, peut être considérée comme un jalon pour mieux faire connaître la littérature arabe en Occident, et la littérature féminine en particulier. ●

BIBLIOGRAPHIE

ABOU AL-NAGAA, Shérine (2002). *Nissayi am Nasaoui*, [*Féminin ou féministe*], Le Caire, Al-haya al-misriyaa lilkitab.

AL-BAHIRY, Mohamed (1998). « *Min al-sirah al-zatiyya al-nisaiyya* » [De l'autobiographie au féminin], *Fousoul*, vol. 4, nº 16 (printemps 1998), pp. 30-32.

AL-BAHIRY, Mohamed (1973). *Al-maraa wa al-gins* [*La femme et la sexualité*], Le Caire, Dar al-mostakbal.

AL-SAADAOUI, Nawal (1961). *Mazakarat tabiyba* [*Mémoires d'une médecin*], Le Caire, Dar Al-maarif.

AL-SAADAOUI, Nawal (1977). *Ial wadjh al-arri lil mara al arabiyya* [*Le visage mis à nu de la femme arabe*], Beyrouth, Institut arabe de la publication.

AL-ZAYYAT, Latifa (1992). *Perquisition ! : Carnets intimes*, Le Caire, Dar Al-hilal, Traduction française par Richard Jacquemond, Paris, Actes Sud, 1996.

ARNAUD, Jacqueline (1986). *Les discours étrangers*, Alger, O.P.U.

BADR, Aza (1996). « L'écrivaine arabe peut-elle avouer et écrire son autobiographie ? », Al-qahera, nº 162 (mai 1996), pp. 253-258.

BENSTOCK, Shari (dir.publ.) (1988). *The private Self: Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

DEJEUX, Jean (1994). *La littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Kharthala.

DIDIER, Béatrice (1981). *L'écriture-femme*, Paris, P.U.F.

GADANT, Monique (1989). « La permission de dire Je », *Peuples méditerranéens*, nº 48-49, juillet-décembre.

GILMORE, Leigh (1994). *A Feminist Theory of Women's Self-Representation*, Ithaca et London, Cornell University Press.

GILMORE, Leigh, « The Mark of Autobiography : Postmodernism, Autobiography, and Genre », voir Ashley, Kathleen, Leigh Gilmore et Gerland Peters (dir. publ.), pp. 3-18.

JELINEK, Estelle C, (dir. publ.) (1980). *Women's Autobiography : Essays in Criticism*, Bloomington, Indiana University Press.

JELINEK, Estelle C, (dir. publ.) (1986). *The Tradition of Women's Autobiography : From Antiquity to the Present*, Boston, Twayne.

LIONNET, Françoise (1989). *Autobiographical Voices : Race, Gender, Self-Portraiture*, Ithaca, Cornel University Press.

MEHANNA, Gharaa (2002). « Al-sirah al-zatiyya fi sighat al-moanas », [L'autobiographie au féminin], *Alif*, nº 22 (2002), pp. 44-57.

OMAR, Tahani (1988). « Narrer le récit féminin », dans *Actes du colloque international de narratologie et rhétorique dans la littérature française et arabe*, Le Caire, 4-6 avril 1988, pp. 157-167.

OMAR, Tahani (1991). « La poétique de la différence à travers des écrits de femmes », Horizon, nº 1 (1991), pp. 66-104.

ROCCA, Anna (2004). « Père-fille : écriture et interdit dans l'autobiographie d'Assia Djebar », *Peuples et monde*.

TOUQAN, Fadwa (1989). *Rihlaa jabaliyya rihla saaba* [*Voyage montagneux : voyage difficile*], Le Caire, Dar alsakafa aljadida.

VANCE, Eugène (1973). « Le moi comme langage : Saint Augustin et l'autobiographie », *Poétique*, nº 14 (1973), pp. 164-177.

MÉTISSAGE ET FÉMINISATION DE L'HISTOIRE – LA QUÊTE MÉMORIELLE DES FEMMES DANS *CANTIQUE DES PLAINES* DE NANCY HUSTON

PAR JACINTHE GILLET-GELLY
CANDIDATE À LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES.

Dans son article intitulé *Le féminisme dans/et le postcolonialisme*, Deepika Bhari soutient que les théories féministes et postcoloniales sont préoccupées par les mêmes questions de représentation, de voix et de marginalisation ainsi que par les rapports qu'entretiennent politique et littérature (Bahri, 2006 : 304). Bien qu'usant parfois de stratégies différentes, il semble que les deux théories militent toutes deux pour le dévoilement d'une autre mémoire collective et d'une version de l'histoire qui serait réécrite par ceux dont la parole fut trop longtemps opprimée. La redéfinition de l'identité du sujet se situe ainsi au centre de leurs préoccupations. Cette question identitaire traverse également une partie de l'œuvre de Nancy Huston, romancière et essayiste politisée qui s'est distinguée, entre autres, par son engagement féministe auprès du Mouvement de Libération de la Femme (MLF). Dans son roman *Cantique des plaines*, l'auteure tente de féminiser l'histoire de l'Ouest canadien en militant pour le dévoilement d'une autre mémoire. Par la réécriture de l'histoire, elle nous propose une version des faits où le génocide qui provoqua la mort de millions d'indigènes lors de la colonisation du Canada est dénoncé par le discours des deux héroïnes féminines du roman. Tout comme en témoigne Laurence Fillaud-Jirari dans son article intitulé *La dialectique des postcolonialismes et des nationalismes : les récits mémoriels autour de l'immigration au Canada et au Québec*, la situation postcoloniale du Canada est complexe et cela implique l'émergence de différents récits mémoriels concurrents (Fillaud-Jirari, 2004 : 46). On assiste donc à une hiérarchisation de ces formes d'appropriation du passé. En effet, peu de livres d'histoire témoignent du fait que l'on dénombrait plus de 18 millions d'Indien.ne.s sur le territoire avant le génocide et qu'on n'en compte plus que 300 000 descendant.e.s (Larochelle, 2001 : 14). Notons qu'ici, afin d'éviter toute confusion, le mot « Indien » est employé au sens « d'Amérindien », puisqu'il en est ainsi dans le roman et dans les extraits qui seront cités. Dans cette étude, nous nous attarderons à la façon dont les deux personnages féminins mis en scène par Nancy Huston unissent leurs voix afin de pallier l'échec de la parole mémorielle de l'homme et déconstruisent ainsi le discours dominant à l'aide de stratégies propres aux théories féministes et postcoloniales. Dans un premier temps, nous nous attacherons à définir le relais de l'écriture qui s'effectue dès l'incipit du roman, permettant ainsi à la narratrice de s'approprier le récit mémoriel. Dans un second temps, nous observerons de quelle façon s'effectue le métissage de l'histoire par l'influence de la femme indigène sur l'homme qui incarne le pouvoir patriarcal. Finalement, dans un troisième temps, nous analyserons l'échec de la parole mémorielle de l'homme, qui ne parviendra pas à accomplir le devoir de mémoire dont il est investi.

LE RELAIS DE L'ÉCRITURE

À son décès, Paddon, le protagoniste masculin, lègue à sa petite-fille Paula un manuscrit presque illisible. Le texte est raturé à plusieurs endroits et le sens de certains extraits inachevés se fait difficile à comprendre. Toute sa vie durant, Paddon a caressé le projet ambitieux d'écrire un essai philosophique sur le temps, mais le temps lui a échappé, et avec lui la mémoire. L'homme ne réussira jamais à écrire son essai et cet échec le hantera toute sa vie. Alors qu'elle n'avait qu'une dizaine d'années, Paula, sensible à la détresse de son grand-père, lui a donc promis de l'aider à terminer son livre. Évidemment, vu son jeune âge, elle ne comprenait pas toute la portée de ses paroles. Aujourd'hui adulte, elle sait toutefois qu'elle devra prendre le relais de l'écriture. C'est ainsi que s'ouvre le roman de Huston : pour pallier l'échec de la parole de l'aïeul, Paula devra réécrire l'histoire, celle de

FRAGMENTATION DE L'IDENTITÉ ET RELECTURE DE L'HISTOIRE

Paddon, bien sûr, mais aussi celle de l'Ouest canadien. Elle admet toutefois d'emblée que, l'histoire étant trouée, les vides du texte devront être comblés par la fiction, par son geste créateur : « Il me faudra beaucoup de temps et de culot et d'imagination (Huston, 1993 : 16) [...] tu ne peux continuer de vivre que dans mes mots. » (Huston, 1993 : 59) Dans ce choix narratif, on peut certainement déceler une réflexion de l'auteure sur l'écriture de l'histoire et sur la part de subjectivité inévitable qu'implique cette tentative. Car si la version masculine de l'histoire se veut objective, Nancy Huston cherche plutôt à démontrer que sa forme n'est pas figée et qu'on ne pourra la réécrire qu'en laissant émerger les multiples voix qui la définissent.

En somme, la mission de Paula consiste à réécrire, dans des mots qui lui sont propres, cette histoire qu'on n'a jamais racontée, mais dont elle est « certaine qu'elle a eu lieu » (Huston, 1993 : 19). Afin d'interroger le passé, elle interpelle directement Paddon, ce « tu » mystérieux qui se précise peu à peu, entre les lignes. Dans son étude sur la voix métisse dans le roman de l'infidélité, Pamela V. Sing s'est penchée sur la narration particulière de *Cantique des plaines*. Elle affirme : « Tout en réinventant le *tu* qu'elle adresse à son grand-père, la narratrice qui dit *je* s'invente également en tant que détentrice du Verbe conjugué au féminin. » (V. Sing, 1998 : 29) En effet, Paula s'érige en femme libre, nous rappelant son statut de « bâtarde » – elle est le fruit d'une aventure hors mariage, dont le père est pour ainsi dire inconnu – pour signifier cette liberté. Elle manifeste dès lors une certaine volonté de prendre possession de son écriture en formulant différemment la forme romanesque traditionnelle. Non seulement recourt-elle à la fiction pour raconter l'histoire, mais elle déconstruit également le récit linéaire en racontant la vie de Paddon dans un ordre chronologique fragmenté. La narratrice se donne ainsi une grande liberté : elle se permet d'interrompre le récit et de le reformuler à sa guise. Du présent de sa narration, elle commente l'histoire qui se précise sous sa plume, en y ajoutant parfois des extraits de cantiques canadiens ou de chansons indiennes, ou en attirant l'attention du narrataire en jouant avec la typographie du texte. La trame narrative se fait également complexe : les voix se superposent dans un récit où passé et présent se répondent.

Par ailleurs, dans son récit, Paula nous raconte l'arrivée de ses ancêtres sur la terre albertaine. Ceux-ci y sont venus dans l'espoir de trouver de l'or et de s'approprier des richesses. Lorsqu'elle dépeint les actes sauvages de la colonisation, la narratrice recourt souvent à l'ironie. L'extrait suivant en témoigne bien : « [Les Peaux-Rouges] étaient soit parqués dans des réserves, soit engagés comme aide-domestiques dont l'uniforme obligatoire n'était pas un tablier blanc amidonné et joliment noué autour de la taille mais un boulet et une chaîne joliment accrochée à leur pied gauche. » (Huston, 1993 : 17) Un autre personnage féminin unira bientôt sa voix à la sienne afin de déconstruire le discours dominant, en usant également de l'ironie. Il s'agit de Miranda, la maîtresse de Paddon, une femme métisse bafouée dans l'identité de son peuple. En symbolisant la collusion entre patriarcat et colonisation, celle-ci se voit doublement marginalisée. Tout comme Paula, Miranda utilise l'antiphrase afin de dépeindre la colonisation et les bons principes religieux au nom desquels ils se justifient : « Ce missionnaire à la con avait déjà passé trente ans de sa vie à nous améliorer, il parlait notre langue, il avait le doigt sur notre pouls mourant, il est venu discuter avec nous en apportant deux cent livres de thé et de sucre. » (Huston, 1993 : 56) Par ailleurs, l'ironie est souvent utilisée, dans le récit des deux femmes, lorsqu'elles font un parallèle entre le génocide indien et l'évangélisation des Haïtien.ne.s, à laquelle participe activement Elizabeth, la sœur de Paddon. Elles dénoncent ainsi diverses formes de colonialismes, l'ironie leur permettant de se distancier de l'horreur afin de mieux la dénoncer.

De plus, sous l'écriture de Paddon, Miranda demeure insaisissable. Elle n'accèdera à la parole que sous la plume créatrice de Paula, qui lui prêtera la focalisation du récit à maintes reprises. En effet, alors que les extraits qui traitent de Paddon sont toujours racontés par Paula à la troisième personne, lorsqu'il est question de Miranda, c'est un « je » qui s'exprime. Paula lui redonne une voix qui lui est propre. Certains extraits sont même chantés dans la langue maternelle de l'Indienne. Le récit de Miranda n'est pas marqué par un changement textuel fort : la forme du texte reste la même, il y a peu de guillemets et d'écriture en italique. Ainsi, on glisse subtilement d'une narratrice à une autre et les deux voix se confondent. Miranda devient donc un alter ego de Paula en influant sur la langue et la forme même du roman. Par l'union de leurs deux voix, les deux voix féminines s'approprient le récit afin de réécrire une histoire qu'elles jugent déficiente.

LE MÉTISSAGE DE L'HISTOIRE

Dans son étude intitulée *(D)écrire la transgression des femmes*, Hafid Gafaïti s'est penchée sur la façon dont les écrivaines usent de la transgression littéraire comme d'un acte politique leur permettant de dépasser un système d'opposition binaire. L'une de ces stratégies de transgression est liée à l'idée de métissage en tant que lieu de l'indéterminé. Ce concept permet de démystifier les essentialismes, qu'ils soient raciaux, sexuels, géographiques ou culturels (Gafaïti, 2005 : 13). Ainsi, avant que Paddon ne fasse la rencontre de Miranda, le métissage revêt une connotation négative parce qu'il s'accomplit dans la violence. En effet, le seul moment où l'homme fréquente des femmes indiennes, c'est lorsqu'il rencontre les « tristes corps las et parcheminés des putes indiennes » qu'il quitte avec « un frisson de dégoût » (Huston, 1993 : 32). Toutefois, sa rencontre avec Miranda viendra bouleverser ses valeurs. Paula affirme à ce sujet : « c'était comme si Miranda te fécondait, comme si elle versait en toi des graines qui bourgeonnaient constamment en gestes et en pensées inattendues » (Huston, 1993 : 140). De plus, Miranda n'a rien du personnage féminin traditionnel. Elle se dit peintre et menuisière. C'est une femme active, une femme au « corps criblé de balles » dont la mère est le résultat du viol d'un homme blanc sur une femme indienne. Comme nous le rappelle Bahri lorsqu'elle cite Sharpe dans son étude, le viol interracial est un trope très chargé et impliqué dans la gestion de la révolte (Bahri, 2006 : 303). Par cette mention allusive aux origines de la jeune femme, Huston nous rappelle son double caractère marginal et les violences envers le corps féminin qui se sont perpétuées à travers l'histoire. Bien que Paddon et Miranda se soient rencontrés dans la sexualité, cette dernière demeure en pleine possession de son corps. Elle choisit même d'avorter de l'enfant de Paddon sans l'en avertir, à l'aide de vieilles méthodes que se transmettent les femmes indiennes. Ainsi, Miranda refuse de subir toute forme d'oppression coloniale ou patriarcale. Tout comme Paula, elle symbolise le pouvoir créateur féminin. Si elle peint, c'est pour se raconter, pour ne pas que l'histoire oublie : « Mes toiles, c'est comme de petits lambeaux de nos maisons en peau, maintenant qu'on n'a plus le droit de les habiter », dit-elle (Huston, 1993 : 60). Paddon incarne l'homme blanc typique et il enseigne, de surcroît, l'histoire au lycée. De plus, tout comme son propre père le faisait, il perpétue la domination patriarcale : il relègue son épouse Karen aux rôles traditionnels. Celle-ci est confinée à l'intérieur, où elle s'occupe du ménage, de la cuisine, et de l'éducation des enfants. En bonne chrétienne, elle se montre passive et docile envers son mari, même lorsque celui-ci fait preuve de violence. En effet, Paddon se donne le droit de lever la main sur sa femme et ses enfants. Il est un mauvais père et un mauvais mari : il incarne donc le discours dominant que l'on tend à déconstruire. On peut donc affirmer que grâce au personnage de Miranda, on assiste à une nouvelle valorisation du métissage puisqu'un personnage des « marges » éduque le « centre ».

L'ÉCHEC DE LA PAROLE MÉMORIELLE DE L'HOMME

Le projet intellectuel de Paddon se révélera également un échec. À plusieurs reprises, l'homme délaisse ses responsabilités familiales sous le prétexte qu'il doit se consacrer à l'écriture, mais jamais il ne parviendra à terminer son livre. Pourtant, la parole de Miranda le bouleversera quant à ses valeurs et croyances, et il nous est permis de croire que le nouveau discours mémoriel qui émerge à travers l'Histoire que raconte la jeune femme sur son peuple lui apportera enfin l'inspiration tant désirée. En effet, celle-ci montre à Paddon que l'histoire que l'on raconte dans les livres ne tient compte que du point de vue du colonisateur et, sous l'influence de Miranda, l'homme semble comprendre combien il est important que l'humanité redéfinisse sa mémoire collective. Dans son manuscrit, on peut lire : « Mais nous, on peut remonter en arrière – sans quoi ce n'était pas la peine de nous doter d'un cerveau aussi complexe. L'humanité n'est rien d'autre que cela. » (Huston, 1993 : 63) Une ombre au tableau viendra toutefois affecter le récit mémoriel de Miranda et, par le fait même, la conviction du protagoniste masculin. La jeune femme est atteinte d'une maladie dégénérative qui affecte sa motricité et sa mémoire. Miranda souffrant désormais d'amnésie, Paddon devient le seul témoin de cette autre version de l'histoire et se voit investi d'un devoir de mémoire : « Je parviendrai à écrire notre œuvre », promet-il à sa maîtresse (Huston, 1993 : 145). Paddon manifeste d'abord une certaine volonté de passer de la parole à l'acte, bien que toutes ses tentatives finiront en échec. Alors que

sa sœur prône les bienfaits de la mission d'évangélisation à laquelle elle prend part en Haïti, il aimerait qu'ils affrontent leurs points de vue. Il s'avère toutefois incapable de lui parler, sinon en rêves. Par ailleurs, le récit se clôt sur le seul acte de bravoure que Paddon ait tenté, toujours en vain. Un jour, alors qu'il enseigne au lycée, il décide de raconter la vraie histoire du père Lacombe. Ce personnage historique a joué un rôle important dans la colonisation de l'Ouest canadien et Miranda l'a souvent dépeint comme étant l'un des hommes ayant contribué à l'oppression de ses ancêtres. Évidemment, dans la « belle version » de l'Histoire qui est habituellement enseignée, celui-ci est présenté comme un héros national. Les parents des élèves sont ainsi très choqués en apprenant ce qu'a pu dire Paddon à son sujet. Ils portent plainte auprès de la direction, et lorsqu'il comprend que son poste est compromis, Paddon, plutôt que de se battre, retire ses paroles. En fait, il en vient même à ne plus croire ce qu'il a dit. À ce sujet, Paula affirme : « Tu t'efforças de te sentir inébranlable et héroïque, imperméable à toute attaque, satisfait de savoir que tu avais pris le parti de la vertu et de la vérité contre l'injustice. Mais tu ne parvenais pas tout à fait à y croire. [...] Peut-être t'étais-tu trompé et sérieusement trompé. Peut-être la défaite des Indiens était-elle inévitable. » (Huston, 1993 : 243) Plus la mémoire de Miranda s'efface, plus Paddon se met à douter de tout ce qu'elle lui a dit. Après la mort de celle-ci, il ne parviendra jamais à terminer son manuscrit, ni à accomplir son devoir de mémoire. Jamais il ne reparlera de Miranda à quiconque, sinon à sa petite-fille en choisissant de lui léguer son texte inachevé. Tout comme en témoigne cette réflexion de Paula, il semble être incapable de se souvenir : « Le premier fragment de pensée originale que tu aies couché par écrit. Tu l'as appris à l'âge de dix-sept ans grâce à une femme et encore à trente-six ans grâce à une femme mais tu n'arrêtais pas de l'oublier, n'est-ce-pas Paddon? » (Huston, 1993 : 229)

CONCLUSION

À la lumière de ces analyses, on peut affirmer que Nancy Huston, par son roman *Cantique des plaines*, tend vers une déconstruction du patriarcat et de l'histoire coloniale. Pour ce faire, elle use de diverses stratégies propres aux théories féministes et postcoloniales, en posant la question du pouvoir et de la subjectivité à travers le langage, en redonnant aux femmes le pouvoir créateur de s'approprier le récit et de réécrire l'histoire afin de pallier à l'échec flagrant de la parole mémorielle de l'homme. De plus, elle met en scène une femme métisse qui résiste à toute forme de domination et qui tente d'instaurer un dialogue entre les cultures. En somme, Nancy Huston permet aux voix opprimées de prendre la parole et de redéfinir leur statut identitaire.

Par ailleurs, l'inscription de Nancy Huston au sein des écrivain.e.s postcoloniaux.ales peut sembler controversée. En effet, on peut se demander de quel droit celle-ci écrit au nom du peuple indien opprimé alors qu'elle est une Canadienne blanche de souche. Il me semble que l'on peut déceler au sein même du texte certaines stratégies visant la légitimation de l'auteure en ce sens, notamment par ses choix narratifs. En effet, tout comme sa narratrice, l'écrivaine questionne la version de l'histoire qu'on lui a toujours racontée : elle remet en cause le rôle qu'y ont joué ses ancêtres. Tout comme Paula, la réécriture sous-tend pour elle une part de fiction et de subjectivité, puisque la voix qu'elle tente de faire émerger n'est pas la sienne. Bien que certains faits historiques justifient son propos, elle ne prétend pas détenir une vérité. Il semble qu'elle tente plutôt de comprendre en cherchant derrière les apparences et en invitant son lecteur à se montrer vigilant et critique devant les faits qu'on tente de lui imposer. Pour toutes ces raisons, il nous semble juste d'affirmer que Nancy Huston s'impose comme étant une écrivaine féministe et postcoloniale dont les préoccupations correspondent à celles qui nous intéressent ici. Il aurait été pertinent, par ailleurs, de considérer le fait que l'auteure ait elle-même traduit son roman de l'anglais au français, se livrant ainsi à un autre exercice de réécriture. La romancière a dû s'approprier la langue française en adaptant son texte et il semble qu'une fois de plus, par son travail de traduction, elle ait tenté de questionner le geste d'écriture, en le mettant au service d'une quête identitaire et d'une relecture de l'histoire. ●

BIBLIOGRAPHIE

BAHRI, Deepika (2006). « Le féminisme dans/et le postcolonialisme. » Dans *Penser le postcolonial*, sous la dir. de Neil Lazarus, pp. 301-330. Paris : Éditions Amsterdam.

FILLAUD-JIRARI, Laurence. « La dialectique des postcolonialismes et des nationalismes : les récits mémoriels autour de l'immigration au Canada et au Québec », In *Conflits de mémoire*, sous la dir. de Véronique Bonnet, pp. 45-56. Paris : Karthala, Coll. « Hommes et sociétés ».

GAFAÏTI, Hafid (2005). « D'écrire la transgression des femmes. » Dans *Femmes et écriture de la transgression*, sous la dir. de Hafid Gafaïti et Armette Crouzière-Igenthron, pp. 9-38. Paris : L'Harmattan.

HUSTON, Nancy (1993). *Cantique des Plaines*, Paris : J'ai lu, 250 p.

LAROCHELLE, Corinne (2001). *Corinne Larochelle présente « Cantique des plaines »* de Nancy Huston. Montréal : Leméac, 83 p.

SING, Pamela V. (1998). « La voix métisse dans le roman de l'infidélité chez Jacques Ferron, Nancy Huston et Marguerite-A Primeau. » *Francophonies d'Amérique*, nº 8 (1998), pp. 23-37.

ENTREVUE AVEC AMÉLIE WADDELL : ÊTRE CRITIQUE DU RACISME DANS LES FÉMINISMES

PAR STÉPHANIE MAYER
CANDIDATE À LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE AVEC CONCENTRATION EN ÉTUDES FÉMINISTES À L'UQAM.
ET JULIE DEPELTEAU
CANDIDATE À LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE À L'UQAM.

AMÉLIE WADDELL A DÉPOSÉ EN 2007 SON MÉMOIRE DE MAÎTRISE À L'ÉCOLE DE TRAVAIL SOCIAL DE L'UNIVERSITÉ MCGILL[1]. ELLE S'EST INTÉRESSÉE AU MAINTIEN DU RACISME AU QUÉBEC PAR LE CONSTRUIT SOCIAL DE LA BLANCHEUR ET DE LA SUPÉRIORITÉ BLANCHE EN EXAMINANT LES DISCOURS DU CAPITALISME, DU PATRIARCAT, DES SCIENCES, DU CHRISTIANISME ET DES NATIONALISMES. A. WADDELL A ACCEPTÉ DE NOUS ACCORDER UNE ENTREVUE POUR METTRE À PROFIT LES CONCLUSIONS DE SON MÉMOIRE DE MAÎTRISE ET LES RÉFLEXIONS QU'ELLE A EUES DEPUIS POUR LES FÉMINISMES, TANT THÉORIQUES QUE PRATIQUES. DANS CETTE ENTREVUE, NOUS NOUS SOMMES ATTARDÉES AUX APPORTS DES CRITIQUES DU RACISME DANS LES INTERVENTIONS EN TRAVAIL SOCIAL. DANS UN PREMIER TEMPS, NOUS AVONS DEMANDÉ À A. WADDELL DE DÉFINIR CE QUE SONT LES ÉTUDES POSTCOLONIALES, LES CRITICAL WHITE STUDIES, LES CRITICAL RACE STUDIES PUIS LA BLANCHEUR. DANS UN SECOND TEMPS, À LA LUMIÈRE DE SON MÉMOIRE, NOUS AVONS VOULU QU'AMÉLIE NOUS EXPLIQUE CE QU'EST LE RACISME ET LA RACIALISATION ET COMMENT IL SE MANIFESTE AU SEIN DES FÉMINISMES. ENFIN, ELLE NOUS A INDIQUÉ CE QUE SONT POUR ELLE LES APPORTS DU CONCEPT DE BLANCHEUR AUX THÉORIES ET AUX PRATIQUES FÉMINISTES.

S. M. : AMÉLIE, QUE SONT LES ÉTUDES POSTCOLONIALES?

A. W. : Je définirais les études postcoloniales comme une relecture de l'histoire qui vise à déconstruire la vision coloniale dominante. Il s'agit de critiquer la construction sociale de l'*autre* colonisé par l'Occident ainsi que les rapports de domination qui demeurent. Dans la vision coloniale l'*autre* était en position de subordination et ce, dans « son meilleur intérêt ». Donc tout le savoir sur les colonies et les colonisé.e.s était produit et retenu par l'homme blanc, hétérosexuel, catholique. Ce sont ces hommes blancs qui ont écrit l'histoire telle que nous l'avons apprise. Ashcroft[2], un auteur qui a co-édité un recueil de textes postcoloniaux, dit que le postcolonialisme est basé sur le fait historique de la colonisation européenne. De ce fait découlent des discussions critiques sur la migration, l'esclavage, l'élimination des peuples, la résistance, la représentation, la différence, le concept de race et de genre... L'analyse postcoloniale souligne l'aspect capital des impacts matériels et psychosociaux que le colonialisme a eus sur différentes populations. Selon cet auteur, il est important d'étudier tous ces éléments, mais il faut aussi limiter l'utilisation de ces termes à l'expérience coloniale et postcoloniale. Enfin, je crois qu'il faut faire attention de ne pas utiliser ce terme à outrance, car il perd de son poids, parce qu'on parle de relations de pouvoir.

S. M. : COMMENT ES-TU ENTRÉE EN CONTACT AVEC LES ÉTUDES POSTCOLONIALES ET LES AUTEUR.E.S QUI ONT FAIT L'OBJET DE TES RECHERCHES?

A.W. : J'ai commencé à me questionner sur le rôle qu'avait la blancheur et sur les relations postcoloniales alors que je travaillais en maison d'hébergement pour femmes en situation de violence conjugale. Les intervenantes étaient surtout blanches, puis les

1. Waddell, Amélie. *Breaking the Shell of Whiteness : Naming Whiteness in Québec.* McGill theses. Thesis (M.S.W.), 2007.

2. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds). *The Post-Colonial Studies Reader.* London : Routledge, 2006.

femmes qu'on recevait étaient pour la plupart racisées. Cette maison se disait spécialisée pour les femmes immigrantes, mais je trouvais qu'il y avait beaucoup de racisme dans nos interactions. En fait, il n'y avait aucun espace pour critiquer et examiner le racisme que nous pouvions avoir dans nos interventions. Quand je questionnais ces pratiques en réunion d'équipe, j'étais ensuite rencontrée en privé par la directrice, puis là on parlait de la durée de mon contrat, des évaluations à venir… Finalement, j'ai été renvoyée de l'organisation. J'ai été vraiment choquée de constater qu'en tant que féministes nous n'étions pas capables de critiquer nos pratiques et nos privilèges, mais surtout l'impact que ceux-ci pouvaient avoir dans nos méthodes d'intervention. J'avais compris le féminisme comme étant anti-oppressif, un mouvement participant au changement social. J'ai été très déçue.

À ce moment-là, j'étais à la maîtrise en travail social. Mon projet portait sur les femmes réfugiées vivant avec le VIH/SIDA. J'ai décidé de changer la direction de mes études en m'intéressant à ce que veut dire être Blanche, aux manières dont nous maintenons le racisme dans notre quotidien ainsi que dans nos interventions. Je me suis intéressée à comment, comme blanc.he.s, nous reproduisions les rapports postcoloniaux.

S. M. : QUE SONT SPÉCIFIQUEMENT LES *CRITICAL WHITE STUDIES*?

A. W. : Les *critical white studies* ont émergé des *critical race theories*, lesquelles apparaissent dans les années soixante-dix et cherchent à comprendre le concept des races ainsi que de racisme. Les théories critiques de la race comprennent les races comme étant des construits sociaux et analysent le racisme en examinant les bénéfices matériaux et psychologiques que ce système offre aux populations socialement définies comme blanches. Ces théories critiquent les méthodes occidentales de production du savoir. La majorité de la littérature qui porte sur les « races », le racisme et la colonisation a été produite à partir d'une perspective d'homme blanc hétérosexuel. Il s'agit donc de la reproduction des rapports de pouvoir dans la description de l'*autre*; comment moi, en tant que blanche, puis-je savoir ce qu'une personne racisée peut vivre? Ces études reconnaissent l'expérience quotidienne du racisme comme une forme importante de savoir et discutent du processus de racisation dans l'histoire coloniale ainsi que ses impacts au quotidien.

Les *critical white studies* quant à elles examinent la blancheur en tant que système de domination. Les Blanc.he.s sont examiné.e.s comme participant activement au maintien du racisme et de ses privilèges. La blancheur ayant été construite comme la norme, elle n'est jamais examinée comme source de racisme. La littérature portait surtout sur les personnes racisées ou sur les effets du racisme sur ces dernières. Mais la responsabilité des Blanc.he.s dans le maintien des inégalités n'était pratiquement jamais nommée. On ne questionne pas comment, en tant que Blanc.he.s, on maintient le système du racisme, dont la blancheur est la clef de voûte. Les *critical white studies* examinent entre autres comment le système est maintenu, comment les rapports de force sont structurés et mis en actes à l'intérieur des systèmes du racisme et de la blancheur. Ces études nous confrontent en nous invitant à examiner nos responsabilités dans le maintien du racisme. Comme Blanc.he.s, il est essentiel d'examiner les privilèges qui nous sont donnés par les systèmes du racisme et de la blancheur afin de pouvoir participer à la re-construction de rapports plus égalitaires.

S. M. : COMMENT DÉFINIRAIS-TU CE CONCEPT DE BLANCHEUR?

A.W. : La blancheur est un construit social qui émerge dans le processus de colonisation et de création des races. Les races n'ont pas toujours existées : le concept de race apparaît vers les 15e et 16e siècles et il est central dans le colonialisme et l'esclavagisme. La race a légitimé l'esclavage des Noir.e.s et des Autochtones ainsi que le vol de leurs ressources et de leurs terres. C'est dans ce contexte que la race apparaît et que le concept de la supériorité blanche est utilisé dans les rapports de pouvoir. Durant cette période, la race apparaît dans les différents discours du capitalisme, du patriarcat, des sciences, du christianisme et des nationalismes. Chacun des grands discours issus de ces systèmes va utiliser la race à son profit.

S. M. : EST-CE QUE LES THÉORICIENNES QUI SONT BLANCHES DÉFINISSENT LE CONCEPT DE BLANCHEUR DE LA MÊME MANIÈRE QUE CELLES QUI NE SE DÉFINISSENT PAS COMME BLANCHES?

A. W. : Ça dépend des théoriciennes; celles qui se sont intéressées à la blancheur par les études critiques, je dirais que oui. Je pense à Ruth Frankenberg, je pense à Peggy McIntosh... elles

vont définir les concepts de blancheur et de racisme en termes de pouvoirs et de privilèges, et cela ressemble à différentes auteures racisées comme bell hooks, Beverly Daniel Tatum ou Audre Lorde. Mais si on sort de ce champ d'études, il peut y avoir des différences sur la manière de définir le racisme, par exemple, entre féministes blanches et féministes racisées. Ce que je constate de différent, c'est le questionnement qu'on fait de notre position de domination dans nos rapports avec les personnes racisées.

S. M. : QUE SONT LES PRIVILÈGES BLANCS?

A. W. : Les privilèges blancs ce sont des avantages structurels qui font en sorte qu'on a du pouvoir dans différentes situations et qu'on ne s'en rend pas nécessairement compte. McIntosh[3] avait écrit une liste de cinquante différents privilèges. Par exemple, en tant que Blanche, si je vais dans un magasin, le personnel ne va pas me suivre parce qu'on assume que je vais voler. Cela fait partie des privilèges blancs.

S. M. : COMMENT PENSES-TU QUE CES PRIVILÈGES SE MANIFESTENT AU QUOTIDIEN?

A. W. : Avec la facilité de la vie. On ne pense pas à ces petits moments qui rendent notre vie tellement plus facile! J'aime comment McIntosh décrit cette situation, comme un sac à dos plein d'outils que je transporte, mais je ne réalise pas vraiment que j'ai ces outils. Sauf que je les utilise et les mets à profit dans mon quotidien. De la même façon que les hommes ont moins peur de rentrer chez eux la nuit, sans nécessairement penser que c'est un grand privilège de faire cela sans se préoccuper de leur sécurité et de leur intégrité sexuelle. On reste dans un quotidien plus anecdotique, mais je pense à d'autres privilèges plus importants. Par exemple, historiquement les droits de propriété que nos ancêtres ont acquis et sur lesquels reposent notre statut social actuel sont le résultat de l'exploitation des personnes racisées et du vol de leurs terres. Tout le capitalisme qui a été bâti en Amérique du Nord repose sur l'esclavage et le vol des ressources naturelles. Donc les privilèges blancs, c'est beaucoup plus que de ne pas trouver un pansement de la couleur de sa peau : c'est aussi dans tout l'accès aux ressources matérielles, aux institutions et aux savoirs.

S.M. : PEUX-TU EXPLIQUER CE QU'EST L'INTERNALISATION DE SUPÉRIORITÉ BLANCHE?

A.W. : Dans toutes nos identités, nous internalisons un mode de conduite. En tant que Blanche socialisée dans le système du racisme, j'ai appris à altériser les personnes racisées. Par exemple, les personnes blanches sont surreprésentées dans les postes de pouvoir et d'autorité, alors que les personnes marginalisées, dont les populations racisées, sont surreprésentées dans des postes où elles occupent des positions subordonnées. De plus, dans les médias les personnes racisées sont peu représentées. Bien que cette situation se soit améliorée, les représentations des personnes racisées sont fréquemment très problématiques dans les médias, où elles sont trop souvent démonisées. Il a y aussi la façon dont nous apprenons l'histoire. On m'a enseigné que mon peuple est arrivé en Amérique du Nord et qu'il a civilisé les personnes autochtones. Tout cela m'apprend que mon peuple est supérieur. Ce n'est que bien des années plus tard que j'ai eu accès à une éducation critique m'informant du génocide des Autochtones ainsi que de l'appropriation des terres et des ressources autochtones par le Canada. Donc, je pense que le colonialisme se reproduit spécifiquement dans les interactions individuelles, mais aussi de façon structurelle dans la distribution des ressources et du pouvoir. Je crois que l'internalisation des différents systèmes de domination est vraiment insidieuse puisqu'il est difficile d'en prendre conscience, plus particulièrement quand ces systèmes nous placent dans des positions privilégiées. En fait, tant que nous ne prendrons pas conscience que le racisme est un système de domination duquel nous faisons partie et dont nous assurons le maintien, il n'y aura pas de changements significatifs dans nos attitudes et comportements. On peut s'en laver les mains et continuer à se dire : « Le racisme c'est seulement des préjugés, puis moi je n'ai pas de préjugés envers les personnes de couleur, donc je ne suis pas raciste et il n'y a pas de racisme au Québec. » Mais je crois qu'en tant que Blanches nous avons intériorisé cette supériorité, cette suprématie blanche et qu'il faut qu'on procède à sa déconstruction. Il serait essentiel qu'il y ait des petits drapeaux rouges qui s'agitent lorsqu'on a une pensée ou qu'on voit un comportement raciste. Il faut s'impliquer en tant que Blanches dans la

3. McIntosh, Peggy. « White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack » In. *White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women's Studies*. Wellesley, MA : Wellesley College, Center for Research on Women, 1988.

discussion et dans le processus de déconstruction et de dénonciation du racisme. Mais la déconstruction et la dénonciation du racisme ne sont pas des actions suffisantes d'après moi. Toujours faut-il se mobiliser afin de s'engager dans un processus de redistribution des ressources et du pouvoir, ce qui nous confronte davantage avec nos privilèges.

S.M. : COMMENT EN TANT QUE BLANCHES POUVONS-NOUS PROCÉDER À L'IDENTIFICATION DE NOS PROPRES PRIVILÈGES ?

A.W. : Je pense qu'on peut faire des lectures. Par exemple, on peut lire McIntosh dont j'ai parlé plutôt. Je pense que cela aide à mettre des mots sur certaines de nos expériences. Ensuite, je pense que l'on doit avoir des réflexions sur les privilèges structurels au niveau de la répartition des différentes ressources. Il suffit de se demander où nous serions dans notre vie si nous n'avions pas eu tous ces privilèges. Nous avons beaucoup de discussions à avoir entre Blanches sur ce que nous faisons pour maintenir ce système. Je pense qu'un des obstacles à l'émancipation, d'une certaine façon, c'est la culpabilité. En fait, cette culpabilité ne doit pas nécessairement être partagée avec les personnes racisées. Personnellement, je crois que celles-ci ne doivent pas entendre, vivre ou gérer notre culpabilité. De la même façon dont je ne veux pas écouter la culpabilité des hommes sur la condition des femmes. Mais je veux que les hommes examinent leurs privilèges et qu'ils prennent position. J'aspire à ce que les rapports de pouvoir changent. Ainsi, je pense qu'entre Blanches nous devons discuter de notre racisme afin d'entreprendre des actions concrètes en faveur de la redistribution des ressources, des privilèges et du pouvoir.

S. M. : DANS LE CADRE DE TON CHEMINEMENT DE MAÎTRISE, AINSI QUE LORS DE LA RÉDACTION DE TON MÉMOIRE, COMMENT AS-TU ÉTÉ CONFRONTÉE PAR LES DÉFINITIONS QUI SONT FAITES DU RACISME ?

A.W. : Dans les entrevues que j'ai faites avec des étudiant.e.s, je leurs demandais comment elles/ils définiraient le racisme. Leur définition parlait du rapport à l'*autre* de couleur, mais n'incluait pas les aspects structurels du racisme. Lorsque la dimension temporelle était abordée, les étudiant.e.s disaient que le racisme avait toujours existé, et qu'il sera probablement toujours présent... alors que le racisme n'a pas toujours été présent comme système de domination. Je crois que les nombreuses façons insidieuses de maintenir et de reproduire le racisme dans notre quotidien ne sont pas examinées et que celui-ci est trop souvent réduit à une notion individuelle. Lorsque nous discutons de préjugés, même si nous reconnaissons que les préjugés sont socialement construits, il reste que c'est quelque chose d'individualisée et qu'il est possible de s'en déresponsabiliser. Cela m'apparaît problématique car je crois que nous nous déresponsabilisons du racisme justement en ne le regardant pas comme un système de domination auquel on contribue, qu'on maintient et duquel on retire des bénéfices.

S. M. : COMMENT DÉFINIRAIS-TU LE PROCESSUS DE RACISATION ?

A.W. : Le processus de racisation des personnes de couleur s'est développé durant la modernité, avec la colonisation. Au cours des 15e et 16e siècles, le concept des différentes races apparaît comme justificatif de la colonisation. Ce processus crée une altérité aux colonisateurs blancs et permet la déshumanisation de l'*autre* de couleur. Ce processus est complexe et, afin de l'analyser, j'ai examiné son émergence et son instrumentalisation dans différents systèmes dont le christianisme, le capitalisme et le patriarcat.

Durant la colonisation de l'Afrique et des Amériques, les peuples de ces régions n'étaient pas altérisés à cause de la couleur de leur peau mais à cause leur statut de non-chrétiens. Le Christianisme ayant construit l'identité Noire comme étant sauvage et anormale, la mise en esclavage massive et cruelle des Africain.e.s noir.e.s durant les 16e et 17e siècles aurait initialement été justifiée par leur exclusion du christianisme. Selon certain.e.s auteur.e.s tel.le.s que Jones et Jordan[4], ce n'est que vers la fin du 17e siècle et durant le 18e siècle que la couleur de la peau des Africain.e.s a été utilisée afin de justifier la croyance en leur infériorité. Des explications religieuses ont alors été formulées afin de justifier la croyance en la supériorité blanche. La racisation des *autres* non-chrétiens a donc permis le vol des terres et l'appropriation du corps et du labeur des personnes noires, ce qui a servi la croissance du système capitaliste.

4. Jones, J. Back to the Future with *The Bell Curve*: Jim Crow, Slavery, and G, In R. Delgado & J. Stefancic (eds.), *Critical White Studies : Looking Behind the Mirror* (pp. 179-185). Philadelphia : Temple University Press, 1997. Jordan, W. *White Over Black : American Attitudes Towards the Negro*. Baltimore : Penguin Books, 1968.

Malcom X a dit : « Il n'y a pas de capitalisme sans racisme[5] ». La racisation des personnes de couleur et la mise en esclavage des Africain.e.s ont permis le passage à la modernité d'après Gilroy[6]. En effet, le racisme a servi de moteur au développement du capitalisme puisque lors de l'arrivée des colons en Amérique du Nord, il y avait une quantité importante de terres à exploiter et peu de colons pour effectuer tout ce labeur. De plus, à cette époque, les colons ne voulaient pas travailler pour d'autres puisqu'ils possédaient déjà une terre où il y avait beaucoup de travail à faire. L'esclavage a donc grandement contribué aux colons parce qu'ils ont pu exploiter, par le biais du labeur de ces esclaves, les abondantes ressources naturelles. De plus, la racisation des personnes noires a eu des impacts importants sur les lois de propriété au 17e siècle, impacts toujours présents. Par exemple, les Blancs pouvaient *posséder* des Noir.e.s alors que ces derniers ne pouvaient pas acquérir de propriété. Donc, en tant que Blanc.he.s, nous continuons à profiter des ressources naturelles ainsi que des richesses qui en découlent depuis des siècles.

Les autorités coloniales, intéressées par la protection des « ressources coloniales » et par le maintien de leur autorité, exploitaient une force de travail genrée et racisée. Initialement, lorsque les colons sont arrivés, ils étaient encouragés à vivre en concubinage avec les femmes autochtones. Ces métissages se sont produits en Amérique du Nord, mais également dans d'autres colonies anglaises. Cet arrangement social était bénéfique aux colonies puisque les besoins des colons étaient pris en charge par les femmes autochtones. Ces dernières aidaient les colons à apprendre les langues locales, s'occupaient des travaux domestiques et satisfaisaient leurs besoins sexuels. Par contre, cette organisation est devenue problématique lorsque ces femmes ont donné naissance à des enfants métissés. Est-ce que ces enfants allaient être considérés comme des colons et bénéficier des privilèges coloniaux ou allaient-ils être repoussés des colonies et des privilèges qui y étaient reliés ? Les autorités coloniales ont résolu cette problématique en envoyant des femmes blanches dans les colonies. Ainsi, les femmes de couleur et leurs enfants métissés ont été abandonnés.

En fait, les femmes de couleur ont été objectifiées et instrumentalisées au profit des hommes blancs. Ces dynamiques d'exploitation sont toujours présentes au Canada. Nous n'avons qu'à examiner le Programme Fédéral des Aides Familiales Résidentes afin de constater la reproduction des rapports coloniaux[7]. Dans ce programme, des femmes racisées – principalement des Philippines – sont importées afin d'aider des familles blanches avec leurs enfants. Plusieurs Philippines vivant dans la pauvreté se voient obligées de laisser leur famille et leurs enfants derrière elles afin de venir s'occuper des enfants canadiens dans l'espoir d'obtenir un statut permanent à la suite de deux années de travail.

S.M. : QUELS TYPES DE MANIFESTATIONS RACISTES RENCONTRE-T-ON AUJOURD'HUI AU QUÉBEC ?

A.W. : Je crois que le racisme est encore très présent au Québec. Nous n'avons qu'à examiner les inégalités persistantes dans la distribution des ressources ainsi que dans l'accès au pouvoir afin de constater que les structures de notre société sont toujours racistes. Cependant, il m'arrive souvent, dans des discussions avec des ami.e.s de couleur qui ont habité dans d'autres régions du monde, de me faire dire qu'elles/ils vivent moins de racisme au quotidien au Québec qu'ailleurs. Je pense que le racisme au Québec pourrait être qualifié de subtil, mais il demeure très présent. Il suffit de penser aux évènements récents avec Freddy Villanueva[8]. Je pense aussi à un stage que j'ai fait dans un Centre jeunesse. Je travaillais avec un jeune garçon de huit ans qui venait d'immigrer au Canada et qui voulait être Blanc. Il avait huit ans, mais il avait déjà compris qu'au Canada, si tu es Blanc, tu as plus de pouvoir ! Et cet enfant n'avait pas de notions des différentes couleurs avant d'arriver au Canada. Cela m'avait percutée et me revient souvent en mémoire. Évidemment, en comparaison avec des manifestations plus explicites de racisme en France, il est possible d'avancer que celui-ci se manifeste de façon plus implicite au Québec où une certaine culture sous-entend que c'est mal d'être raciste. Plusieurs personnes ne vont pas exprimer leurs réflexions racistes clairement, mais plutôt de façon insidieuse par des gestes d'évitement ou des blagues. Tout de même, le racisme structurel au Québec est évident dans l'accès aux institutions, au savoir, à la santé, aux services sociaux, aux logements, aux emplois, etc.

5. Cité par : Waddell, Amélie. *Breaking the Shell of Whiteness Naming Whiteness in Québec*. McGill theses. Thesis (M.S.W.), 2007, p. 14.

6. Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*. Cambridge : Harvard University Press, 1993.

7. Gouvernement du Canada (2009). « Travailler temporairement au Canada : Le Programme des aides familiaux résidants », *Citoyenneté et Immigration Canada* [En ligne] http://www.cic.gc.ca/FRANCAIS/travailler/aides/index.asp

8. Un jeune adolescent assassiné dans le cadre d'une intervention de routine du Service de police de la Ville de Montréal dans le quartier Montréal-Nord à l'été 2008.

J.D. : EN CENTRE D'INTERVENTION, AS-TU IDENTIFIÉ DES MANIFESTATIONS DE RACISME, NOTAMMENT DE LA PART DES INTERVENANT.E.S, FACE AUX PERSONNES QUI VENAIENT CHERCHER DE L'AIDE?

A.W. : En travail social, je crois qu'il manque une importante réflexion critique quant au rôle que la blancheur d'une intervenante peut avoir lors d'interventions interculturelles. Je crois qu'il est plutôt rare que les intervenantes se questionnent sur leur blancheur et leur apport au racisme. Il est facile de reproduire la relation coloniale dans l'espace clinique, relation dans laquelle je suis la « bonne Blanche » qui offre des services et des ressources aux personnes racisé.e.s, mais qui ne questionne pas son rôle dans l'oppression des personnes racisé.e.s. Les manifestations de racismes dans l'intervention sont multiples. Je pense à l'infantilisation des femmes racisé.e.s en intervention par exemple, ou à la minimisation des valeurs dites « plus traditionnelles » au profit d'une autonomie et d'une indépendance définies par les intervenantes blanches. Avoir une approche antiraciste signifie le questionnement constant de nos modes d'intervention ainsi que la prise de conscience de notre propre racisme.

Je ressens de la résistance dans les milieux féministes à explorer nos privilèges de Blanches. De plus, si je regarde les espaces où nous allons en tant que féministes, je constate que malheureusement ceux-ci sont encore principalement blancs. Cela fait état d'un manque d'ouverture. Si nous faisions une critique plus pointue dans laquelle nous examinions nos attitudes, comportements et réflexions, nous pourrions prendre conscience du racisme que nous maintenons et qui provoque une division entre les femmes de Montréal. Je pense qu'il y aurait moyen de solidifier la lutte et les liens entre nous.

S.M. : L'HOMOGÉNÉITÉ DES ESPACES FÉMINISTES EST SELON TOI L'UNE DES MANIÈRES DONT S'EXPRIMENT CETTE RÉSISTANCE ET CE MANQUE D'OUVERTURE CHEZ LES FÉMINISTES QUÉBÉCOISES?

A.W. : Je pense que c'est un signe parmi d'autres. Il y a une importante division entre les femmes blanches et les femmes racisées, notamment au niveau des organisations. Par exemple, la marche des femmes, le 8 mars, est faite séparément : il y a vraiment deux organisations. Il y a la Fédération des femmes du Québec (FFQ) et les femmes de diverses origines. De plus, étant en contact avec ces femmes, j'ai souvent eu l'écho qu'elles ne se sentent pas écoutées, que leurs réalités ne sont pas prises en compte, que leur colère n'est pas reçue. Pourquoi devraient-elles alors se joindre aux grandes organisations tenues par des femmes blanches? Par ailleurs, je fais partie du collectif du *Mouvement contre le viol et l'inceste* et nous avions une discussion lors de notre dernière rencontre au sujet d'une demande de la FFQ. La Fédération veut se positionner sur le débat sur le port des objets ostentatoires dans les institutions publiques, plus particulièrement au niveau du port du voile. Les femmes racisées disent qu'elles ne veulent pas avoir ce débat, car cela ne va que les diviser davantage. Or, la FFQ demande à ce que les organisations prennent position. Je pense que ça c'est extrêmement problématique. Qu'est-ce qui fait que la FFQ ne demande pas des positions sur d'autres sujets? Il y avait une femme qui disait : « Vous n'avez pas pris position sur le débat "prostitution/travail du sexe" parce que ça vous divise entre femmes blanches… puis là, vous nous demandez de nous diviser entre femmes racisées sur le port du voile! » Je trouve que cela fait état de la non-écoute qu'il y a encore au Québec parmi les féministes.

S.M. : QUE PENSES-TU QUE LE CONCEPT DE *WHITENESS* PEUT APPORTER AUX ÉTUDES FÉMINISTES?

A.W. : Je pense que cela peut apporter une auto-critique, une auto-réflexion et un dialogue plus égalitaire avec les femmes racisées. Mais avant tout, cela permet d'entendre leur colère (comme disait Audre Lord : « Écoutez ma colère! »). En tant que Blanches, nous devons lire leurs textes et écouter leurs réflexions afin de prendre position. Explorer sa blancheur et ses effets permettra de contribuer à un réel changement social. Cette démarche pourra nous aider à trouver notre position en tant qu'alliées. En intégrant l'étude du concept de *whiteness* dans le cursus féministe, avec tout le reste de la théorie critique, on peut aborder davantage l'imbrication et l'articulation des différents systèmes de domination. En fait, on ne peut pas demander aux hommes d'examiner leurs privilèges sans que nous-mêmes nous procédions à l'examen de nos propres privilèges en tant que Blanches. Et surtout, le fait de ne pas se questionner met sous silence d'autres femmes.

CONCLUSION

En somme, justes et pertinentes, les études critiques de la blancheur amènent leur lot d'interrogations, de réflexions et de critiques, à la fois pour les milieux académiques étudiant le racisme et pour d'autres milieux qui s'intéressent à diverses formes d'oppressions, notamment les études féministes. Il nous semble tout indiqué de mettre en valeur ces études critiques qui sont trop souvent marginalisées dans le champ des études féministes occidentales. L'intérêt récent des féministes pour les critiques postcoloniales a été accompagné d'une dénonciation de l'homogénéisation des femmes au profit d'une unité unidimensionnelle qui masque différentes manifestations de racisme et d'exclusion, qu'elles soient épistémologiques ou pratiques. Les discours totalisants ont été critiqués afin de laisser émerger diverses voix dévoilant de nouvelles réalités et expériences du genre jusqu'alors encore inconnues par les féministes blanches.

Ainsi, accueillir et reconnaître l'enchevêtrement de divers systèmes d'oppression et leur intersectionnalité permet aux féministes de mieux saisir les dynamiques sociales qui maintiennent les positions issues des privilèges, qu'ils soient capitalistes, coloniaux, hétérosexuels, patriarcaux, etc. En cela, la démarche intellectuelle d'Amélie Waddell montre que, malgré que les études féministes soient des perspectives critiques, à l'affût des prétentions à l'universel, celles-ci ne semblent pas avoir intégré totalement une démarche critique du racisme et des privilèges de la blancheur. Il semble donc possible de tirer deux leçons à la lumière de cette entrevue pour les milieux féministes intellectuels et militants au Québec. D'une part, il faut apprendre en tant que féministes à appréhender le racisme comme un système social de domination structurant des relations de pouvoir et des privilèges et non pas seulement comme des attitudes et des comportements individualisés. D'autre part, les milieux académiques féministes doivent laisser une plus grande place à ces études critiques dans les cursus afin de rendre accessibles ces réflexions aux étudiant.e.s. De la même manière qu'il apparaît inacceptable de constater que les études féministes soient marginalisées dans les différentes disciplines en sciences sociales, il est tout aussi inadmissible que les réflexions postcoloniales sur le racisme et les privilèges de la blancheur ne soient intégrées aux études féministes. Une ouverture des milieux féministes québécois à la réflexivité sur les savoirs produits et à la critique des pratiques féministes permettrait de drainer les attitudes, les tendances et les comportements racistes et coloniaux, afin de consolider les diverses possibilités de coalitions et de solidarités entre les féministes. Cela permettrait d'enrichir les luttes féministes des expériences des féministes auparavant marginalisées, de les écouter et de reconnaître leurs expériences. Les féministes doivent lutter pour l'atteinte de l'égalité entre les hommes et les femmes, mais elles/ils doivent aussi lutter constamment pour l'égalité des militant.e.s (théoriques ou pratiques), ce qui passe nécessairement pour nous par les critiques du racisme et des privilèges de la blancheur. ●

QUELQUES RÉFÉRENCES POUR SUSCITER LES RÉFLEXIONS…

DORLIN, Elsa, (ed.) (2007). *Black Feminism : Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris : L'Harmattan.

FRANKENBERG, Ruth (1993). *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

FANON, Franz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.

GANDHI, Leela, (1998). *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York : Columbia University Press.

hooks, bell (1984). *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston, MA : South End Press.

LORDE, Audre (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. The Crossing Press feminist series. Trumansburg, NY : Crossing Press.

MAILLÉ, Chantal (2007). « Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois », *Recherches féministes*, vol. 20, nº 2, 2007, pp. 91-111.

MOHANTY, Chandra Talpade (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. London : Duke University Press.

RAZACK, Sherene (1998). *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto : University of Toronto Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2006). *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*. New York, Routledge, 2006 [1988].

TATUM, Beverly Daniel (1997). *"Why Are All the Black Kids Sitting Together in the Cafeteria?" and Other Conversations About Race*. New York : BasicBooks.

THOBANI, Sunera (2007). *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto : University of Toronto Press.

FÉMINÉTUDES >

Revue étudiante issue d'une initiative de l'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM

NUMÉROS PRÉCÉDENTS DE *FÉMINÉTUDES*

« FEMMES SUR LA SCÈNE PUBLIQUE : VISIBILITÉS SUBVERSIVES »
FéminÉtudes, volume 13, numéro 1, septembre 2008.

« FÉMINISMES DE DEMAIN : ENJEUX ET DÉFIS »
FéminÉtudes, volume 12, numéro 1, septembre 2007.

« FEMMES ET MILITANTISME »
FéminÉtudes, volume 11, numéro 1, octobre 2006.

« FEMMES ET ÉGALITÉ »
FéminÉtudes, volume 10, numéro 1, octobre 2005.

« FEMMES ET POUVOIRS À LA CONQUÊTE DES TERRITOIRES »
FéminÉtudes, volume 9, numéro 1, octobre 2004.

« JEUNES ET SOCIÉTÉ : KALÉIDOSCOPE D'UNE GÉNÉRATION »
FéminÉtudes, volume 8, numéro 1, décembre 2003.

« FEMMES ET SEXUALITÉ(S) »
FéminÉtudes, volume 7, numéro 1, juin 2002.
Épuisé

« IDENTITÉS ET ALTÉRITÉS : FORMES ET DISCOURS »
FéminÉtudes, volume 6, numéro 1, mars 2001.

« LES FEMMES ET L'ART : DE MUSES À CRÉATRICES »
FéminÉtudes, volume 5, numéro 1, mars 2000.
Épuisé

« FEMMES DU SIÈCLE »
FéminÉtudes, volume 4, numéro 1, avril 1999.

« UNE REVUE À SOI »
FéminÉtudes, volume 3, numéro 1, avril 1997.

« TERRE(S) DES FEMMES ? »
FéminÉtudes, volume 2, numéro 1, avril 1996.

« LA VAGUE ANTI-FÉMINISTE »
FéminÉtudes, volume 1, numéro 1, avril 1995.
Épuisé

POUR OBTENIR UN EXEMPLAIRE DE L'UNE DES PUBLICATIONS PRÉCÉDENTES, VEUILLEZ VISITER NOTRE SITE WEB : WWW.IREF.UQAM.CA/REVUEFEMINETUDES

OU ENCORE JOIGNEZ L'INSTITUT DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES FÉMINISTES (IREF) PAR TÉLÉPHONE AU 514-987-6587. L'IREF EST SITUÉ AU VA-2200.

MERCI À CELLES ET CEUX QUI ONT APPORTÉ LEUR CONTRIBUTION À CE NUMÉRO

L'équipe de *FéminÉtudes* tient à remercier les auteur.e.s qui ont participé à cette quatorzième édition. Sans vos idées et votre engagement féministe, cette revue n'existerait pas. Nous aimerions remercier également toutes les personnes de notre entourage qui ont apporté sans cesse leur aide et leur soutien au projet, pour la correction des textes et la promotion de la revue. Finalement, nous aimerions remercier Lorraine Archambault et Céline O'Dowd, dont les ressources, l'aide et la patience contribuent à rendre ce projet possible, année après année.

Enfin, c'est grâce à vous qui nous lisez si nous pouvons, à chaque année, produire une revue d'une grande qualité qui alimente les réflexions et les débats sur les enjeux des féminismes.

À vous toutes et à vous tous, MILLE FOIS MERCI !

I R E F
Institut de recherches et d'études féministes
UQÀM

L'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM a pour mission de promouvoir et de développer la formation et la recherche féministes dans une perspective interdisciplinaire. Il constitue un regroupement de plus de 324 membres professeures, chercheures, chargées de cours, professionnelles, étudiantes et étudiants de l'UQAM ainsi que des membres associées.

Au chapitre de la formation, l'Institut propose plusieurs programmes pluridisciplinaires en études féministes : un **certificat**, une **concentration de 1er cycle** et une **concentration de 2e cycle**. À compter de l'hiver 2009, une **concentration de 3e cycle** sera en vigueur dans les programmes de doctorat en études littéraires, science politique, sciences des religions et sociologie. Soixante-cinq cours dans une quinzaine de disciplines sont offerts en collaboration avec les départements de l'UQAM et rejoignent annuellement 1,500 étudiantes et étudiants.

Plus de 50 professeures-chercheures et de nombreuses équipes de recherche mènent des travaux de recherche sur les femmes, les féminismes et les rapports sociaux de sexe. Leurs thématiques portent notamment sur : citoyenneté, engagement social, démocratie ; sexualités, violences, inégalités.

Le champ des recherches féministes à l'UQAM est également enrichi par une pratique novatrice de partenariat avec des groupes de femmes qui se concrétise notamment par des formations, des expertises et des recherches-actions. Cette pratique partenariale prend particulièrement forme à travers l'Alliance de recherche IREF/Relais-femmes sur le mouvement des femmes au Québec et le Protocole UQAM/Relais-femmes.

RENSEIGNEMENTS
www.iref.uqam.ca
(514) 987-6587
VA-2200

JOIGNEZ-VOUS À NOTRE ÉQUIPE !

> LA REVUE *FÉMINÉTUDES* EST CRÉÉE, RÉALISÉE ET ÉDITÉE PAR UNE ÉQUIPE MULTIDISCIPLINAIRE FORMÉE, LE PLUS SOUVENT, D'ÉTUDIANT.E.S EN ÉTUDES FÉMINISTES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL. PROJET DYNAMIQUE ET TRIBUNE POUR LES FÉMINISTES DE TOUS LES HORIZONS, *FÉMINÉTUDES* PERMET D'EXPRIMER ET DE DIFFUSER DES IDÉES ACTUELLES SUR DES RÉALITÉS VARIÉES.

> CHAQUE ANNÉE, AFIN DE MENER À BIEN UN NOUVEAU VOLUME DE LA REVUE, L'ÉQUIPE SE RENOUVELLE. *FÉMINÉTUDES* VOUS LANCE DONC UNE INVITATION POUR LE PROCHAIN NUMÉRO, QUI MARQUERA LE 15E ANNIVERSAIRE DE LA REVUE !

> QUE VOUS DÉSIRIEZ ÉCRIRE UN ARTICLE, CRÉER UNE ŒUVRE, CORRIGER LES TEXTES OU FAIRE PARTIE DU COMITÉ DE RÉDACTION, VOUS ÊTES INVITÉ.E.S À VOUS JOINDRE À NOUS DÈS OCTOBRE 2009 !

COMMUNIQUEZ AVEC NOUS >

- REVUE.FEMINETUDES@UQAM.CA
- WWW.IREF.UQAM.CA/REVUEFEMINETUDES
- FÉMINÉTUDES (IREF-UQAM) C.P. 8888. SUCC. CENTRE-VILLE, MONTRÉAL (QUÉBEC) H3C 3P8