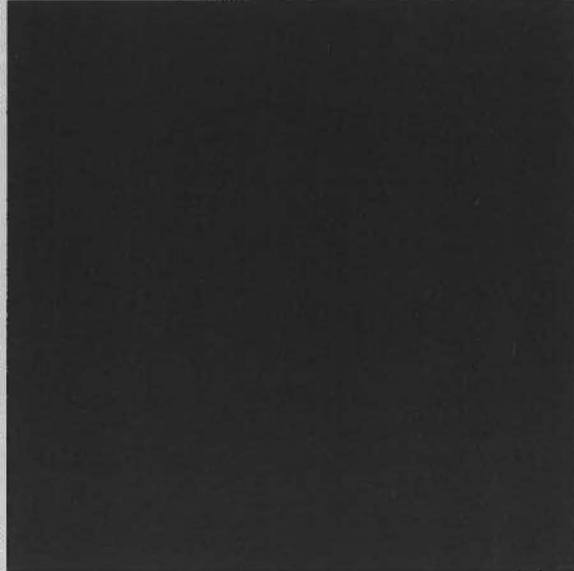


FéminÉtudes

Revue étudiante publiée par l'Institut
de Recherches et d'Études Féministes
Vol.6, #1, 2001, \$2



Identités et altérité :
formes et discours



Éditorial

L'équipe de la revue *FéminÉtudes* est fière, encore cette année, de vous proposer un numéro qui se veut un regard neuf sur les problématiques d'identité de genre. En effet, nous voulions vous offrir un regard pluridisciplinaire sur les identités de genre autour des axes de construction des identités et des rapports entre ces identités. Ce thème, cher aux études féministes et, dans une plus large mesure, aux études sur les femmes, car il « est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur les différences perçues entre les sexes, et [qu'il] est une façon première de signifier les rapports de pouvoir » (Scott, 1988, 181), est traversé par différentes théories et remises en question fort stimulantes depuis quelques années.

Le volume 6 de la revue *FéminÉtudes* est donc le résultat de plusieurs textes de collaboratrices extérieures et des membres du comité de rédaction qui, sans prétendre faire le tour de la question, tente d'ouvrir la réflexion sur les concepts d'identité de genre : leurs capacités et leurs limites d'analyse. Ce nouveau numéro réunit des textes portant sur les thèmes de l'autobiographie, du rapport entre les identités nationale et sexuée et de la transgression des identités. Un dossier, aimablement présenté par la professeure Martine Delvaux, donne un aperçu des questionnements soulevés dans le cadre du cours, *Femmes, colonisation et aliénation*, dispensé à l'hiver 2000. Une rubrique, *Actualités au féminin*, concoctée par les membres du comité est une façon de souligner quelques événements et/ou artisans marquants qui se sont intéressés aux problématiques d'identité de genre. De plus, nous ne pouvions passer sous silence la *Marche mondiale des femmes de l'an 2000* puisqu'elle constitue un événement majeur de la dernière année - et même plus -, et qu'elle permet une analyse intéressante autour du thème proposé. Finalement, une place, quoique discrète, est faite, cette année encore, à des textes de création.

Le comité éditorial de la revue souhaite remercier Lorraine Archambault, agente de recherche et de planification à l'IREF, Louise Cossette, coordonatrice des études à l'IREF et professeure au département de psychologie, pour leur collaboration au sein du comité éditorial, ainsi que l'IREF pour leur soutien constant. Nous tenons également à remercier les nouvelles membres des comités de rédaction et éditorial qui ont donné un nouveau souffle à la revue. En terminant, nous voulons remercier les poètes, Louise Dupré, Sylvie Chenard et Kim Doré qui ont appuyé notre travail en venant prêter voix et textes à notre soirée de poésie en février dernier.

Rappelons que *FéminÉtudes* est une revue étudiante, subventionnée par différentes associations étudiantes de l'UQAM, ainsi que par le Fonds Anita Caron de l'IREF et dont le contenu n'engage que la responsabilité des auteures.

Le comité éditorial

Vol. 6 N°1 - 2001

FéminÉtudes est une revue étudiante publiée par l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) de l'UQAM.

Comité de rédaction :

Rébecca Beauvais (MA. Science politique)
Elise Bergeron (MA. Études littéraires)
Julie Brunet (MA. Études littéraires)
Evelyne L.-Beaugrand (MA. Études littéraires)
Julie Ouellette (Bac. Études littéraires)
Maude Pépin (Bac. Études littéraires)
Annie Riel (Bac. Études littéraires)
Karine Tremblay (Bac. Science politique)

Comité éditorial :

Rébecca Beauvais, Elise Bergeron, Julie Brunet, Evelyne L.-Beaugrand, Lorraine Archambault et Louise Cossette.

Mise en page :

Simon Huot, avec la collaboration de Richard Riopel

Page couverture :

Stéphane Poitras

Impression :

REPRO-UQAM

Tirage :

400 exemplaires
Dépôt légal - Bibliothèque nationale du Québec - 2001

Point de vente :

Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM
Pavillon Thérèse-Casgrain
405, boulevard René-Lévesque Est,
Montréal, local W-4290
(514-987-6587)

En page couverture :

Photos de la *Marche des femmes* de Montréal et *Marche des femmes de l'an 2000* à New York, gracieuseté de Julie Ouellette et Rébecca Beauvais.

Remerciements

Nous tenons à remercier, le Fonds Anita Caron de l'IREF, l'Association étudiante du module de science politique, l'Association des étudiants et étudiantes de maîtrise en science politique, l'Association étudiante du module en histoire, la Faculté des sciences humaines, la Faculté des arts, lettres et communications, et le Centre des femmes de l'UQÀM.

Nos pages vous attendent

Nous cherchons des collaboratrices et collaborateurs pour nos prochains numéros, autant à la rédaction d'articles ou de chroniques qu'à l'illustration (dessins, photographies). De plus, nous sommes également à la recherche de nouveaux membres pour les comités de rédaction et éditorial. Si cela vous intéresse, écrivez-nous à l'adresse suivante :

FéminÉtudes

a/s Institut de recherches et d'études féministes
C.P. 8888, Succ. Centre-Ville
Montréal (Québec)
H3C 3P8
Tél. : 987-6587
feminetudes@etudes.com

Nous serions également heureuses de recevoir vos commentaires, suggestions ou projets d'articles. Tous les courants d'idées féministes, tous les genres littéraires et tous les styles seront considérés puisque nous tenons à ouvrir les débats et à élargir les horizons.

Sommaire

IDENTITÉ

- 4 *Évelyne Ledoux-Beaugrand* (maîtrise, Études littéraires)
L'autobiographie des femmes : entre identité et subjectivité
- 7 *Joanne Lalonde* (chargée de cours, dép. Histoire de l'art)
Figures de l'altérité
- 10 *Maude Pépin* (baccalauréat, Études littéraires)
L'empreinte de l'ange de Nancy Huston ou l'histoire d'un parcours identitaire entre spectralité et corporité
- 14 *Caroline Giguère* (baccalauréat, Études littéraires)
Écrire dans la vérité de moi

RUBRIQUE :

ACTUALITÉS AU FÉMININ

- 18 *Julie Brunet* (maîtrise, Études littéraires)
Madeleine Gagnon : Les femmes et la guerre
- 19 *Julie Ouellette* (baccalauréat, Études littéraires)
L'UQÀM en plein cœur du Red Light : histoire d'un quartier marginal
- 21 *Comité éditorial*
Quelques suggestions culturelles autour des concepts d'identité

DOSSIER :

FEMMES, COLONISATION ET ALIÉNATION

- 22 *Martine Delvaux* (professeure, dép. Études littéraires)
Introduction
- 23 *Elise Bergeron* (maîtrise, Études littéraires)
L'intertextualité ou le palimpseste du silence
- 24 *Mélissa Leclair* (baccalauréat, études littéraires)
La colonisation mère/fille
- 25 *Nathalie Fortin* (baccalauréat, Études littéraires)
Esclaves de représentation
- 26 *Jacinthe Laforte* (baccalauréat, Études littéraires)
Crier le silence, affirmer la négation
- 28 *Annie Riel* (baccalauréat, Études littéraires)
L'uniforme, symbole des rapports coloniaux

DOSSIER :

MARCHE DES FEMMES

- 31 *Rébecca Beauvais* (maîtrise, Science politique)
Entre solidarité et diversité
- 31 *Vivian Barbot Lymburner* (vice-présidente, Fédération des femmes du Québec)
Il faut rester vigilantes
- 32 *Louise Brossard* (maîtrise en sociologie); *propos recueillis par Rébecca Beauvais*
Réflexions autour du mouvement féministe dominant au Québec
- 35 *Julie Brunet* (maîtrise, Études littéraires)
2000 bonnes raisons de marcher et de célébrer
- 36 *Julie Ouellette* (baccalauréat, Études littéraires)
Marcher à New York

CRÉATION

- 38 *Maude Pépin* (baccalauréat, Études littéraires)
Dracula's Museum Blowout!

L'autobiographie des femmes: entre identité et subjectivité

ÉVELYNE LEDOUX-BEAUGRAND

Les ouvrages théoriques féministes regorgent de références à des textes autobiographiques écrits par des femmes. L'autobiographie au féminin occupe une place importante, non seulement dans le domaine de la littérature, là où sa place est justifiée d'emblée, mais aussi du côté des sciences sociales. Il peut sembler étrange que ces textes soient cités dans des ouvrages concernant l'identité ou encore la subjectivité, et devant ces intrusions de l'écriture autobiographique, il est légitime de se demander en quoi ces récits peuvent servir à l'avancement de la pensée féministe.

Le volet théorique du féminisme contemporain entretient des liens étroits avec l'autobiographie au féminin. Quelques fois simplement cités au passage, d'autres fois servant de base à une argumentation, les textes autobiographiques occupent une grande place à l'intérieur du mouvement, venant même parfois ébranler une pratique théorique dont les règles, le positivisme et la pseudo objectivité, relèvent d'un système androcentrique. Cette omniprésence de l'autobiographie, quelle que soit la forme sous laquelle on la retrouve, s'explique, entre autre, par l'idée fortement mise de l'avant au début des années soixante-dix que le privé est politique. Ainsi, le texte autobiographique se révèle (ou plutôt se révélait, comme nous le verrons plus loin) être une source directe de connaissance de la vie «privée» des femmes. Les premières théoriciennes féministes qui se sont intéressées à l'autobiographie des femmes ont dû

recenser des textes qui avaient été jusqu'alors ignorés par l'institution littéraire et les critiques de l'autobiographie, dont le corpus était constitué presque exclusivement d'écrits d'hommes. Elles ont utilisé ces récits autobiographiques pour théoriser la réalité des femmes et pour fonder, comme l'explique Florence Howe, une identité féminine :

Je commence par l'autobiographie car c'est là, dans la perception que nous avons de nos propres vies, que le lien entre féminisme et littérature s'établit. Ce que nous apprenons de nos propres vies est, évidemment, une donnée fondamentale pour la littérature et ses critiques.¹

Le sujet universel et l'exclusion des femmes

Si les textes autobiographiques écrits par des femmes sont complètement écartés des premières théories de l'autobiographie, c'est que l'institution littéraire n'accorde pas d'identité aux femmes. La conception de l'identité qui prévaut chez les premiers théoriciens de l'autobiographie est celle du sujet universel, c'est-à-dire un sujet dont les frontières sont bien définies, stables et imperméables aux influences extérieures. Le texte autobiographique sert alors à révéler la véritable essence de son auteur, à montrer comment ce dernier a su se développer pleinement, malgré les embûches que la société n'a cessé de semer sur son parcours... L'individu qui a le privilège de posséder une identité propre est celui qui fait preuve de sa capacité à dépasser la collectivité, à s'élever au-dessus de la masse, comme l'explique Bronwyn Davies : «To "follow the crowd" is to have failed to establish one's own identity. To stand apart and to assert

oneself in the face of the crowd is to have had particular success as an individual²». Et ce qui conduit l'individu à une telle réussite, c'est sa raison qu'il utilise pour faire des choix que l'on dit éclairés. Il devient évident que les conditions sociales particulières dans lesquelles vivent les femmes ne permettent qu'à un très petit nombre d'entre elles d'avoir le sentiment de posséder un «moi». Déjà, on les considère naturellement trop émotives et trop irréflechies pour effectuer des choix. On ne leur accorde donc pas le statut d'individu. Dans cette perspective, leurs écrits ne peuvent avoir aucune valeur puisqu'ils ne sont pas le fruit d'un individu adulte. La conception du sujet universel, c'est-à-dire un homme, blanc, occidental et de surcroît bourgeois, ainsi que le cadre autobiographique mis en place par les théoriciens, ne permettent pas, comme le montre Susan Stanford Friedman, d'apposer le générique «autobiographie» à des textes signés de la main d'écrivaines : «The emphasis on individualism as the necessary precondition for autobiography is thus a reflection of privilege, one that excludes from the canons of autobiography those writers who have been denied by history the illusion of individualism³».

La construction d'une identité féminine

En réaction à cette exclusion, on a voulu définir une identité féminine, montrer que les femmes possèdent aussi une identité, même si celle-ci ne se développe pas de la même façon que chez les hommes. On a vu dans

l'autobiographie au féminin le lieu parfait pour théoriser le développement de cette identité. Si on a d'abord misé sur les caractéristiques formelles qui distinguaient les textes autobiographiques de femmes et trouvé ainsi les signes d'une identité différente, on a vite constaté, comme l'explique Germaine Brée, que l'on faisait fausse route :

Women scholars here are no exception, tending when they do not overlook the gender issue merely to reverse the criteria in use : if male autobiographical writing is seen as teleological and linear, female is described as fragmented and circular; if male is defined as using rhetoric of assertion, female is defined as using a rhetoric of seduction, and so on.⁴

Mettant l'accent sur les différences formelles, on a voulu saisir les traces d'une identité féminine dans l'écriture. Cependant, cette simple opposition s'avère fausse : oui, des femmes écrivent des autobiographies linéaires et téléologiques et oui, des hommes choisissent d'écrire leur récit autobiographique sous forme de fragments. En outre, cette franche séparation ne fait que remettre de l'avant l'idée de nature, laissant supposer que le sexe de l'auteur influe directement sur son écriture. Ainsi, plutôt que de miser sur les caractéristiques formelles, on s'est tourné vers la fonction du texte autobiographique qui est devenu le lieu d'affirmation et de partage d'une identité. Les textes autobiographiques de femmes s'adressent souvent à d'autres femmes et cherchent ainsi à établir une communauté, à fonder une identité féminine : «In taking power of words, of representation, into their own hands, women project onto history an identity that is not purely individualistic. Nor is it purely collective. Instead, this new identity merges the shared and the unique⁵». Nommés *autogynographies*⁶ par certaines théoriciennes, ces textes de femmes servent d'exemples et constituent un corpus sur lequel s'appuie la critique féministe. Cela se fait dans un double mouvement : l'autobiographie nourrit les théoriciennes et, de ces nouvelles

théories, il devient alors possible de comprendre les enjeux de l'autobiographie au féminin : «The very sense of *identification*, *interdependence*, and *community* that Gusdorf dismisses from autobiographical selves are key elements in the development of a woman's identity, according to theorists like Rowbotham and Chodorow⁷». La recherche d'une identité femme est légitime en soi, mais cette identité, théorisée uniquement sur la base du genre, dénie les différences. Déjà, nommer un groupe « femme » impose une certaine unité, effaçant ainsi les différences à l'intérieur de ce groupe au seul profit de l'identité de genre.

Critique de l'identité

Si l'identité de genre est vivement contestée, c'est qu'elle a d'abord été construite par des féministes occidentales. Les femmes issues de communautés marginalisées par leur race, leur culture ou leur orientation sexuelle, dénoncent la vision naïve du «sisterhood» qui nie les différences et cherchent même parfois à les taire sous prétexte d'une action politique et d'une lutte commune. On a fait face aux mêmes problèmes du côté de l'analyse de l'autobiographie au féminin. Le genre, dans les textes de femmes issues de communautés marginalisées n'est pas toujours mis de l'avant, la race ou l'identité sexuelle prenant une plus grande importance aux yeux de ces femmes. Non seulement ces textes autobiographiques obligent-ils les théoriciennes à se pencher sur la prévalence de l'identité de genre lorsqu'il est question d'écriture autobiographique, mais ils soulèvent aussi la question du «moi». Selon Joan Scott, l'autobiographie est devenue un moyen de reproduction et de transmission de connaissances dont l'expérience des femmes est la source première. En s'appuyant ainsi sur l'expérience partagée par les femmes pour fonder une identité

féminine, on tend à recréer un binarisme homme/femme basé sur une identité de genre plutôt que sur une identité de sexe :

The evidence of experience, whether conceived through a metaphor of visibility or in any other way that takes meaning as transparent, reproduces rather than contests given ideological systems – those that assume that the facts of history speak for themselves and, in the case of history of gender, those that rest on notions of a natural or established opposition between sexual practices and social conventions. [...] Talking about experience in these ways leads us to take the existence of individuals for granted (experience is something people have) rather than to ask how conceptions of selves (of subjects and their identities) are produced⁸.

L'expérience ne fonde pas l'identité de genre. C'est plutôt l'identité de genre (encore attribuée selon le sexe) qui détermine l'expérience. La plupart des femmes autobiographes narrent des situations similaires, ont vécu des expériences qui se ressemblent, non pas parce que des liens fondamentaux et naturels les unissent, mais parce qu'elles occupent une place semblable dans la société. Les femmes n'ont peut-être rien en commun, si ce n'est l'oppression qu'elles subissent justement parce qu'on les considère comme un groupe homogène.

Le sujet autobiographe

Si le texte autobiographique ne sert pas à transmettre une expérience féminine et à fonder une identité, quel est son rôle et comment peut-on le lire ? Les nouvelles approches de l'autobiographie au féminin ne délaissent pas complètement la notion de genre. Celle-ci demeure d'une grande importance pour l'analyse de textes, mais sa place n'est y plus aussi centrale. D'autres facteurs, comme le lieu d'origine, la culture et l'orientation sexuelle influencent la construction de l'identité. À l'instar de Shari Benstock⁹, qui croit qu'il faut cesser de considérer comme acquise la question de l'identité dans l'autobiographie des femmes, les nouvelles théories se penchent sur la

conception et la représentation de l'identité dans l'écriture autobiographique, plutôt que de chercher dans ces textes la preuve de l'existence d'une identité propre aux femmes. Toute représentation de l'identité est nécessairement liée, de quelque façon que ce soit, avec l'idéologie. Prenant racine dans les théories postmodernes, une nouvelle conception de l'individu a vu le jour. Celui-ci n'y est pas un être autonome qui s'oppose aux influences de la société, mais un individu pris dans un tissu de relations sociales, constitué à la fois par les pratiques sociales, les discours et sa propre subjectivité. Le «je» devient un terrain où diverses idéologies, parfois contradictoires, agissent toutes à la fois :

language cannot transparently reveal an essential and unified historical subject; rather, the speaking subject, historically situated and positioned in multiple and contradictory discourse, places the «I» in the world in positions conceptually possible in language¹⁰.

Repoussant la tentation de croire en une identité commune à toutes les femmes, la notion de subjectivité permet, mieux que la notion d'identité de genre, de saisir les enjeux des textes autobiographiques écrits par des femmes. Cependant, si cette dernière se trouve décentrée, elle n'est pas pour autant rejetée. L'identité de genre reste un élément clé de la pensée féministe, nécessaire à l'action politique et à la revendication de changements sociaux. Plutôt que de considérer l'identité femme comme une donnée immuable, il faudrait, à l'instar de Denise Riley, comprendre l'identité «as temporary and strategic, for identities can only be held for a time, both individually and collectively¹¹».

NOTES

1 Citée par Mauguère, Bénédicte, in *Traversée des idéologies et exploration des identités dans les écritures de femmes au Québec (1970-1980)*, New York, Peter Lang, 1997, p. 181.

2 Bronwyn, Davies, «The concept of Agency», in *A body of Writing*, Walnut Creek (CA), AltaMira Press, 1999, p. 57.

3 Stanford Friedman, Susan, «Women's Autobiographical Selves : Theory and Practice» in Benstock, Shari (dir.), *The Private Self*, Chapel Hill, Londres, University of Carolina Press, 1988, p. 39.

4 Brée, Germaine, «Autogynography» in *Studies in Autobiography*, Olney, James (dir.), New York et Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 172.

5 Stanford Friedman, Susan, *op. cit.*, p. 40.

6 Le vocable *autogynographie* est d'abord utilisé par Donna Stanton dans «Autogynography : Is the Subject Different?», un article paru en 1984. Stanton désigne par ce terme des textes que des femmes écrivent à propos d'elles-mêmes. Elle cherche ainsi à légitimer un nouveau genre littéraire, se démarquant de l'autobiographie traditionnelle, écrite par des hommes. Le mot est par la suite repris, entre autres, par Germaine Brée, qui en fait le titre d'un article, qu'elle publie en 1988, dans *Studies in Autobiography*.

7 Stanford Friedman, Susan, *op. cit.*, p. 38.

8 Scott, Joan W., «Experience» in Smith, Sidonie et Watson, Julia (dir.), *Women, Autobiography, Theory, A Reader*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, p. 59 et 61.

9 Benstock, Shari, «The Female Self Engendered : Autobiographical Writing and Theories of Selfhood» in Watson Brownley, Martine, Kimmich, Allison B. (dir.), *Women and Autobiography*, Wilmington (Delaware), Scholarly Resources, 1999, p. 12.

10 Bergland, Betty, «Postmodernism and the Autobiographical Subject : Reconstructing the Other» in Ashley, Kathleen, Gilmore Leigh et Peters, Gerald (dir.), *Autobiography and Postmodernism*, Boston, University of Massachusetts Press, 1994, p. 131.

11 Citée dans Robinson, Sally, *Engendering the subject : Gender and Self-Representation in Contemporary Women's Fiction*, New York, State University of New York Press, 1991, p. 5.

Figures de l'altérité

JOHANNE LALONDE

Plusieurs artistes vidéastes ont travaillé sur la représentation des sexes en vidéo, notamment à travers diverses figures de travestissement, tendance que l'on nomme depuis «video drag». C'est notamment le cas du vidéaste torontois Colin Campbell dont le travail présente un intérêt marqué pour le thème de l'identité, plus particulièrement, celui de l'identité sexuelle, abondamment traité dans sa production. On retrouve dans plusieurs de ses vidéogrammes des personnages de travestis qui interrogent ouvertement les questions du genre et de l'identité sexuelle.

En effet, depuis sa première héroïne, *The Woman from Malibu* (1977-1978)¹, le vidéaste a produit plusieurs modèles autour du paradigme de l'alter ego féminin et ce, jusqu'à son plus récent personnage, Colleena, de la série *Rendez-vous* (1997-2000), opérant comme synthèse des diverses figures incarnées par l'artiste.

Le vidéaste insiste sur le déguisement et sur l'artificialité de la transformation de l'artiste masculin vers le personnage féminin. Son travail propose une réflexion sur l'édification sociale des catégories féminin/masculin et remet en question l'exclusivité de leurs propriétés. Il opère ainsi une véritable transfiguration du sexuel en proposant des images parodiques qui critiquent la répartition de ces pouvoirs, phallocentriques ou encore hétérocentriques. Figures de la mixité sexuelle, les héroïnes de Campbell sont fortement polémiques car elles remettent en question l'exclusivité et le binarisme des classifications de genres.

L'intérêt pour les questions de l'identité sexuelle, chez Campbell, trouve son origine dans une réflexion

sur l'identité subjective très tôt explorée par l'artiste. L'autoreprésentation et l'utilisation de matériel biographique sont rapidement devenus des leitmotivs importants et ce, dès ses premières œuvres². L'artiste puise dans son réservoir d'expériences, la matière à fiction, mais la biographie implique une dimension nécessairement fausse, la représentation ne peut pas être la réalité. Le portrait doublement médiatisé (photo et vidéo) que Campbell donne de lui-même est fictif. Le Colin du vidéogramme est un personnage artificiel, un double vidéo, figure qui sera par la suite largement utilisée.

Dans *Janus* (1973, 20 minutes), le moi scindé préfigure l'altérité des personnalités féminines considérées comme moyens d'exposer différentes visions de son monde, l'alter ego vidéo. Dot Tuer a déjà suggéré que les pratiques de travestissement vidéo («video drag») témoignaient d'un désir du féminin comme désir d'altérité³. La représentation donnée dans la figure du travesti donne un point de vue intériorisé de l'autre sexe par une appropriation partielle de ses caractères. Le travesti transfigure ainsi le sexuel.

C'est en ce sens que doit être comprise la notion d'alter ego vidéo qui définit parfaitement, selon moi, la tradition des héroïnes chez Campbell. Par le dédoublement, la scission du moi, l'alter ego est l'autre étranger à moi-même à qui je suis lié. Le féminin est ici exploré en dehors du binarisme radical de l'exclusivité des catégories sexuelles. L'alter ego vidéo construit par Campbell témoigne du phénomène de vacillation entre les pôles féminin et masculin. Campbell transite entre les

identités du devenir multiple, sans se fixer complètement sur l'un ou l'autre des territoires sexuels, jouant sur un moi et un moi autre. *The Woman from Malibu* est le premier des modèles d'alter ego féminin qui perpétue les formes de l'autoportrait vidéo exploitées par l'artiste. Mon intention est de souligner ici cette dimension d'autoreprésentation que reflète précisément le traitement du travestissement⁴.

Tout au long de ses prestations, Campbell conservera des marqueurs anatomiques masculins forts (la voix, la pilosité apparente, l'absence de poitrine) et se présente comme «she-male», la figure travestie exploitant le plus ouvertement la représentation subversive de l'identité de genre car elle conjugue des caractères masculins et féminins. L'image demeure saillante, image vocale, à travers la performance même de Mildred, la protagoniste de *The Woman from Malibu*. Il y a, chez Mildred, toutes les formes de l'alter ego qui deviendront par la suite récurrentes : «she-male» conservant des éléments communs avec le sujet Campbell⁵, appropriations du féminin par le biais de marqueurs culturels, vidéo de type confessionnel et scission du moi exposée par les propos sur le travestissement. Ce dernier amplifie le dédoublement apparent dans l'alter ego vidéo. Campbell ne se contente pas d'explorer un autre aspect «féminisé» de sa personnalité, mais commente également, le processus de travestissement, redoublant ainsi la première scission du moi déjà présente dans l'alter ego.

Le spectateur se trouve face à deux univers complémentaires et antinomiques où l'artiste oscille entre deux positions. Tantôt il est Mildred,

tantôt il est Colin devenant Mildred. C'est encore une fois d'une structure transitoire dont il est question ici, les différents tableaux de la représentation oscillent entre les deux images de l'artiste, privilégiant parfois le personnage, d'autres fois la figure de l'acteur, pour finalement rompre la cohérence de la fiction diégétique. Cela conduit en définitive à questionner le travail sur l'identité et l'effet de réalité dans l'œuvre de Campbell. Dès les premières productions d'art vidéo, les artistes ont remis en question la prétendue transparence de la télévision. Ils jouent sur l'ironie, installent une distance face à la vraisemblance et soulignent fermement la dimension construite du discours vidéo. Un des enjeux des vidéogrammes de Campbell est précisément de questionner la capacité du médium à transmettre une réalité objective. Du moins, tente-t-il constamment de produire une fissure dans l'illusion de la représentation ou dans l'effet de réalité.

En général, les travestis fabriquent une image et un comportement de genre, en contraste avec leur identité sexuelle biologique. Campbell choisit d'incarner une figure banale de femme américaine qu'il crée par des voies factuelles (comportements, gestes, éléments de costumes) et verbales contradictoires où les catégories de genre se retrouvent sans cesse permutées. Il existe différents types de travestissement parmi les grandes catégories répertoriées par Richard Docter⁶ dont l'objectif ultime n'est pas le transsexualisme. Les trois types génériques suivants sont les plus fréquemment cités : «drag queens», mode d'appellation «slang» désignant les prostitués travestis, élargi par la suite pour les travestis en général, ainsi que ceux oeuvrant dans le monde du spectacle, par exemple les «drag show» ; «female impersonators», rôles adoptés par ces personnalités féminines souvent parodiques et représentant la féminité

par des types conventionnels - stéréotypes ; il ne s'agit pas de reproduire le comportement d'une femme en particulier mais plutôt d'imiter une catégorie artificielle (le féminin) comme si cette dernière se présentait de manière homogène ; «she-males», comme le nom l'indique ces travestis portent ouvertement les attributs des deux sexes.

Lorsqu'on considère, au sein de ces différentes pratiques, la dualité féminin/masculin du point de vue de la répartition des rapports de pouvoir, le pôle masculin se présente la plupart du temps comme entité de contrôle et occupe une position hiérarchique supérieure. Newton fait remarquer que ce privilège hiérarchique est en fait relativement fragile quant à l'image donnée de la masculinité, dans la mesure où, par exemple, un seul élément féminin réussit à faire basculer l'identité masculine d'un personnage. Les pratiques parodiques liées au travestissement, telles que les présentent les personnificateurs féminins, exploitent les frontières ténues entre les pôles masculin et féminin et soulignent la dimension fabriquée des catégories de genre qui apparaissent affranchies du déterminisme sexuel. En ce sens, ces propositions visent une transgression des codes sexuels légitimés. Le cas est encore plus flagrant chez le «she-male» qui est bisexué et présente des marqueurs de genre très prononcés des deux sexes. Il ne tente pas de camoufler les marqueurs biologiques masculins (barbe ou pilosité de la poitrine et bien sûr le pénis) par dessus lesquels ils placent, en général, de flamboyants ornements féminins (maquillage, accessoires, vêtements). Le «she-male» manipule ouvertement les codes sexuels et se présente comme une figure subversive : il joue sur son identité double.

Se référant à la tradition de travestissement en vidéo, Chris Straayer⁷ raffine la catégorie «she-man»⁸, pour appuyer la dimension de pouvoir

donnée à la figure mixte lorsque l'anatomie masculine se présente comme autorité sexuelle. Le «she-man» a complètement subordonné les éléments féminins à sa puissance masculine. Cette dernière contraste avec la dimension émasculée qui pouvait persister autour de la figure du «she-male». Dans l'œuvre du vidéaste Campbell, le travestissement reste toujours évident. Le personnage de *The Woman from Malibu* ne se présente jamais comme une «drag queen», mais porte à la fois des caractères appartenant aux deux sexes. En ce sens, le personnage est beaucoup plus près du «she-male» mais n'a pas le pouvoir attribué au «she-man», ni son potentiel sexuel. Au contraire, la dimension sexuée de la *Woman from Malibu* se trouve plutôt annulée dans l'ambiguïté de son identité de genre.

J'ai déjà mentionné que l'aspect physique de Mildred était similaire à celui de Colin. Tout se passe comme si, à travers le brouillage des genres, la nature mâle de l'artiste persistait par la voix et le corps. En ce sens, le personnage est similaire au «she-male» car la masculinité de son corps n'est pas niée. Il est peut-être encore plus proche du «she-man» qui exploite le potentiel érotique du corps masculin. Celui-ci demeure présent et ne se trouve pas inféodé aux marqueurs culturels du genre. Il existe en lui-même, dans une masculinité active au sein de l'expérience du monde et, par extension, dans l'expérience du genre. C'est là que se trouve la richesse de la représentation donnée par Campbell. Le corps masculin n'y est pas considéré comme un outil passif, ni même comme un matériau facilement modelable. Sa présence indomptée installe une fissure dans la vraisemblance de la représentation.

Les trois autres personnages féminins incarnés par l'artiste, Robin⁹, Anna¹⁰ ou Colleena¹¹, se construisent selon le modèle de la *Woman from Malibu*. Une visée

rétrospective permet de constater une évolution dans les images féminines utilisées par Campbell. Sa première héroïne, Mildred, est une femme américaine moyenne et dépendante au caractère psychologique instable. Ce premier personnage se distingue culturellement de la personnalité de l'artiste. Robin et Anna représentent des modèles transitoires, les figures féminines se développent davantage, s'affranchissent peu à peu, s'épanouissent à travers leurs activités professionnelles et innove dans leurs expériences amoureuses. Le dernier personnage, Colleena, *alter ego* féminin ouvertement revendiqué, est largement biographique et inspiré directement du mode de vie de Campbell.

J'insisterai en terminant sur l'aspect parodique du travail de Campbell. La parodie, ainsi que le mentionne Linda Hutcheon¹², est une forme d'imitation comportant une distance critique ironique. Elle est une « transcontextualisation », une répétition avec variations, et ne comporte pas nécessairement une dimension ridiculisant le référent parodié, ce qui la distingue du burlesque. La parodie ne détruit pas son objet, mais en donne plutôt une réinterprétation parfois critique et subversive, parfois plus conservatrice. La parodie implique donc une structure organisée et reconnue, un référent légitimé, et la transgression de cette structure qui devient par son œuvre dénaturalisée et « transcontextualisée ». C'est donc par la mise à jour et par la transgression de cette forme légitimée qu'opère la distance critique propre à la parodie. Cet aspect est particulièrement important lorsque l'on réfléchit à l'impact subversif de la parodie des genres chez les travestis.

En effet, dans le cas du travestissement, le référent n'est plus nécessairement une autre œuvre, mais plutôt une série de types légitimés servant à délimiter les genres. Pour les travestis, le référent parodié est le

code commun naturalisé, c'est-à-dire une série d'artifices ou de comportements acquis qui se présentent comme conditionnés par le sexe et donc, par extension, de la nature. Le travestissement parodique remet en question la prétendue naturalité des catégories sexuelles en pointant à la fois la dimension construite de ces dernières et le contexte naturalisant où elles sont souvent présentées. C'est d'ailleurs là son plus grand pouvoir de subversion. Ainsi comprise, la parodie des sexes déjoue notre principal schéma cognitif, celui des classifications exclusives, pour une philosophie de l'interstice encore difficile à circonscrire.

NOTES

1 Il s'agit des vidéogrammes: *The Woman from Malibu*, *The Temperature in Lima*, *Culver City Limits*, *Last seen wearing et Hollywood and Vine*.

2 Notamment : *True/False*, *Janus* et *This is an edit, this is real*.

3 Tuer, Dot, « Video in Drag : Trans-sexing the feminine », *Parallogramme*, vol. 12, no 3 fév.-mars 1987, p.26.

4 Bruce Ferguson avait déjà observé les germes de la *Woman from Malibu* dans le personnage d'Art Star, *Sackville I'm yours* (1972), voir « Colin Campbell : otherwise wordly », Colin Campbell media works, Winnipeg Art Gallery, 1991.

5 Ces éléments peuvent aller des marqueurs anatomiques jusqu'à l'homonymie.

6 Docter, Richard F., *Transvestites and Transsexuals*, N.Y. London, Plenum Press, 1988.

7 Straayer, Chris, *Deviant Eyes, Deviant Bodies. Sexual Re-orientations in Film and Video*, N.Y., Columbia University Press, 1996.

8 Le « she-man » est une figure fortement bisexuée plutôt qu'androgynous où les attributs du sexe et de la sexualité féminine sont complètement intégrés par le « performer ».

9 Robin est l'héroïne de *Modern Love* (1979) et *Bad Girls* (1980).

10 Anna est l'héroïne de *Dangling by their Mouths* (1981).

11 Colleena est l'héroïne de *Rendez-vous* (1997).

12 Hutcheon, Linda, *A Theory of Parody*, N.Y. et Londres, Nethuen, 1985.

L'empreinte de l'ange de Nancy Huston : l'histoire d'un parcours identitaire entre spectralité et corporéité

MAUDE PÉPIN

« Rien ne s'écrit sans quelque exil¹ », dit Kristeva, l'écriture ne pouvant, selon elle, être possible sans quelque nécessaire mise à distance du langage : « Habiter un autre sol, laisser pousser d'autres racines, ré-inventer son histoire en rendant étrange le familial et étranger le familial. Soit en écrivant sa langue maternelle au milieu d'une langue étrangère [...], soit en changeant carrément de langue² ».

C'est ce que font Kristeva, cette femme bulgare qui vit en France et écrit en français, et Nancy Huston, Canadienne anglaise qui écrit aussi « dans la même différente langue qu'elle³ ». Mais de cet exil, volontaire, artistique ou esthétique pour certain-es écrivain-es, qu'en est-il pour ceux qui le vivent, souvent malgré eux, pour des raisons personnelles, politiques, socioéconomiques ou humanitaires ? Et si « l'exil implique une explosion de l'ancien corps⁴ », comment l'identité, perceptive et désirante, peut-elle en arriver à se construire à travers cette transplantation forcée en sol inconnu ? Comment l'Étranger, Juif, Allemand, Algérien ou femme, en arrive-t-il à « sur-vivre » en France, où « nulle part on n'est mieux étranger⁵ », ou ailleurs ? Voilà quelques-unes des questions que pose *L'empreinte de l'ange* de Nancy Huston, à travers la double vie de son héroïne allemande immigrée à Paris, divisée entre son mariage avec un Juif français, son fils franco-allemand et son histoire d'amour avec un Juif hongrois.

Toutes ces identités sont doubles, mouvantes : chacun se cherche et se construit par et à travers l'autre, à la recherche d'un compromis possible, d'un espace-temps viable entre frontières sans territoire, souvenirs troubles et avenir incertain.

Mais pour Saffie, l'héroïne marginalisée par sa condition de femme, d'étrangère, d'épouse adultère et de mère absente, cette quête identitaire d'un ici et d'un maintenant passe nécessairement par une réappropriation de son corps nié, violé, socialisé, vampirisé, hystérectomisé. *L'Empreinte de l'ange* ou comment l'intouchable laisse sa marque : c'est son histoire à elle, le récit de son parcours entre spectralité et corporéité que nous tenterons ici de saisir, d'écrire, « avec le texte plutôt que sur le texte⁶ », dans un langage hybride, en mêlant nos mots à ceux des autres, psychanalystes, linguistes ou écrivaines du féminin.

Dès l'incipit du roman, « Elle est là, Saffie. On la voit. Face blanche. Ou pour mieux dire, blafarde⁷ ». Elle a tout l'air d'une revenante, cette jeune Allemande qui frappe à la porte du flûtiste Raphaël Trala-Lepage pour lui offrir ses services de bonne-à-tout-faire. Une « sur-vivante », en fait. Rescapée des ruines de son pays brisé par la guerre : « Her testimony is her body, and ultimately the body can only be apprehended through all the senses of another body⁸ ». L'ennui, pour Raphaël du moins, ce maître du souffle, c'est qu'il sera incapable de véritablement sentir ce corps de femme qu'il désire déjà.

D'entrée de jeu, Saffie se présente à nous non pas par ce qu'elle est, mais par ce qu'elle fait : femme de ménage, son identité est entièrement définie par sa fonction, par ce qu'elle lave, époussette, cuisine... comme si elle ne pouvait être rien d'autre qu'une travailleuse immigrée et, du reste, étrangère :

n'apparten[ant] à aucun lieu, aucun temps, aucun amour. L'origine perdue, l'enracinement impossible, la mémoire plongeante, le présent en suspens. L'espace de l'étranger est un train en marche, un avion en vol, la transition même qui exclut l'arrêt. De repères, point. Son temps ? Celui d'une résurrection qui se souvient de la mort d'avant, mais manque la gloire d'être au-delà : juste l'impression d'un sursis, d'avoir échappé⁹.

Car Saffie est bel et bien une étrangère : de nulle part, sans famille, sans histoire, du moins pour Raphaël, étranger qu'il est à son exil, à sa souffrance, à son corps souillé, à son enfance violée par les soldats ennemis. Mais si « l'étranger est un écorché sous sa carapace d'activiste ou d'infatigable¹⁰ » travailleur immigré, nous n'avons pas encore accès, pas plus que Raphaël d'ailleurs, à sa fragilité, aux écorchures de son identité, tant sexuelle que nationale. Malgré cette carapace, « c'est comme si elle était invisible, un fantôme¹¹ » : c'est qu'elle n'habite pas vraiment son corps. Elle doit être ailleurs, hors d'elle sans doute, condamnée qu'elle est à la spectralité, depuis qu'on s'est approprié son corps d'enfant. Bien qu'on dise qu'un corps féminin défloré est irrémédiablement perméable¹², celui de Saffie, par son caractère fantomatique, semble au

contraire d'une étanchéité alarmante, complètement imperméable aux sensations du monde extérieur.

Or, tant la psychanalyse que la linguistique et la phénoménologie nous ont démontré comment la sensation nous lie aux autres et au monde en nous renvoyant aux trois modes grammaticaux (acteur, temps, espace) :

le temps a une origine qui est en nous, et c'est à partir de là que se construit l'image d'une temporalité qui ordonne les événements, internes et externes, en des séries parallèles et contradictoires. [...] [De même] l'espace inhérent au monde extérieur aurait son origine dans une projection de notre espace interne, espace que nous nous emploierions alors à nier. Le même raisonnement, poussé plus loin, s'applique à chaque sens isolé comme à l'espace sensoriel en général¹³.

Les déictiques sont intrinsèquement liés entre eux et nécessaires à la perception sensorielle; inversement, sans corps-sujet, point de temps ni d'espace : privés de support interne, ils ne peuvent s'actualiser dans la projection. Saffie semble donc condamnée à errer, sans ancrage possible dans l'ici-maintenant de l'énonciation, ni même de la perception. En fait, le corps est un «représentant métonymique de cet espace que nous appelons la réalité¹⁴» : sans ancrage dans le monde, le corps se perd du côté de l'irréel.

«Pourtant, elle est bien réelle¹⁵» : si réelle que, sitôt engagée, Raphaël, charmé sans doute par son masque de féminité, entreprend de la séduire. Il l'attire dans son lit, la déshabille, la prend : elle se laisse faire, se donne sans résister, sans rien prendre non plus. Comme les femmes entrant dans une mascarade de la féminité, Saffie se soumet «à l'économie dominante du désir, pour essayer de rester quand même sur le «marché». Mais c'est du côté de ce dont on jouit et non de ce qui jouit¹⁶». De jouissance, Saffie n'en a point, pas plus d'ailleurs que de mots pour la dire. Elle rappelle à Raphaël la poupée de Hans Bellmer, «ligotée, triturée, démembrée et remembrée de mille manières, toujours souriante, neutre, glaciale»¹⁷. Corps-objet, Saffie



Luna, octobre 1998
Marielle Demercq
Épreuve argentique

est reléguée au paraître : hors langage, hors désir, dans la fixité d'un sourire sans âme. Il ne la marie pas moins, sa petite poupée docile, qui sait rendre sa maison si propre, en se disant : ce n'est rien, ça lui passera. C'est qu'il n'a pas compris, le brillant flûtiste, qu'à marier une « femme-fonction », bonne à tout faire, on obtient certes une épouse « fonctionnelle », mais pas nécessairement vivante :

En effet les femmes n'ont une place, l'a-t-on assez souligné, que dans l'image qu'on se fait d'elles, le rôle auquel on les accule. Et on leur a appris à être insensible à tout ce qui n'est pas cette image, ce rôle. Ainsi n'étant rien et pourtant forcées aux faux-semblant du paraître, forcées de penser à elles-mêmes de cette manière stérile et épuisante dans un curieux et vain mélange d'indulgence et de haine pour soi, livrées à une solitude sans cesse violée puis tout entière refaite par la violation, elles se trouvent séparées du réel sans cesser de lui appartenir¹⁸.

Mais Raphaël, obnubilé par son amour pour Saffie (ou par sa méconnaissance des femmes) ne pense pas à ces choses-là. Aussi s'étonne-t-il de la sentir si absente, si dénuée de passion, insensible ou indifférente : impénétrable.

Dans un de ses rares moments de lucidité, il remarque qu'« elle lui a jeté son corps en pâture sans rien partager de son histoire, son passé, la musique de son âme¹⁹ ». Il n'a accès à rien d'autre qu'à son corps : il l'aime en apparences. Elle ne l'aime pas. On pourrait même dire qu'elle s'est servie de lui pour changer de nom et de nationalité. Et pourtant : « Saffie ne se sent-elle jamais coupable ? Non.[...]Même au moment de prononcer ses vœux devant le maire ? Même. Car la cérémonie s'est déroulée en français, et parler une langue étrangère, c'est toujours, un peu, faire du théâtre²⁰ ». Interdite à l'ordre symbolique d'une langue qui n'est pas la sienne, Saffie est en quelque sorte étrangère au mensonge, comme à la vérité d'ailleurs : elle joue, articule comme un chien savant des mots appris par d'autres. Qui plus est, comme « les femmes ne vivent

pas, ne ressentent pas le langage de la même façon, elles se sentent à l'étroit, mal à l'aise, dans une langue modelée par les hommes, investie par eux²¹ », on pourrait dire que pour elles, même dans leur langue maternelle, parler est d'entrée de jeu, se travestir un peu.

Malgré la stérilité du cœur, sitôt les vœux scellés et les papiers signés, s'affirme rapidement la fécondité du ventre : « Coup de tête ou non de sa part à lui, motifs inavouables ou non de sa part à elle, les fils de leurs destins sont irrévocablement noués : même s'ils ne le savent pas encore, la jeune Allemande et son mari français attendent un enfant²² ». Si l'annonce de cette naissance inattendue réjouit le père, qui se dit que sa femme deviendra peut-être plus heureuse en remplissant sa nouvelle fonction de mère, la future mère, pour sa part, ne semble pas partager sa joie : elle tente d'avorter. Heureusement pour lui, « la tentative a échoué : l'enfant vit encore. Saffie sera maman, qu'elle le veuille ou non²³ ». De toute façon, on ne lui demande pas son avis, à Saffie : elle n'a qu'à entrer dans le moule, à laisser le corps social modeler son corps et son ventre, qui ne sont plus siens depuis longtemps. Ébranlé par l'incident, Raphaël tente d'expliquer le geste de la femme qu'il aime : « Redoutait-elle de voir son corps déformé par la grossesse ?²⁴ », se demande-t-il. Décidément, il ne semble pas voir que son épouse est moins troublée par son apparence engrossée que par l'expansion de son désert intérieur. Du reste, même s'il en était conscient, il n'y aurait pas davantage accès, puisque « Saffie est fermée sur sa douleur, aussi hermétiquement qu'une huître sur sa perle²⁵ » protégeant jalousement son mal d'être.

Raphaël n'en est pas moins « désemparé par le spectacle de son malheur²⁶ ». Est-ce à dire que Saffie offre sa souffrance en spectacle à son mari ? Et pourquoi pas, comme toutes « ces femmes [qui] pour échapper au malheur de leur exploitation - économique, familiale - ont

choisi de souffrir spectaculairement devant un public d'hommes : [...] une fête de la culpabilité retournée comme une arme, une histoire de séduction²⁷ ». Entre deux concerts, Raphaël prend le temps de s'inquiéter du fait que son épouse enceinte perde du poids plutôt que d'en prendre : « Privé de nourriture, l'enfant se nourrit de ses os à elle. Sa beauté déjà terne s'éteint : son visage perd sa chair et révèle la tête de mort au-dessous, de profonds cerne se creusent sous ses yeux, ses gencives saignent, ses forces l'abandonnent²⁸ ». C'est à croire que Saffie est littéralement vampirisée par le fœtus qu'elle porte, malgré elle, en son sein : corps étranger de plus à l'intérieur de son corps déjà colonisé (par les soldats russes, par la culture, par le fait qu'elle est une femme, par le mariage, en plus d'être stigmatisé parce qu'il est coupable d'être Allemand).

Il semble révélateur que Saffie souffre d'anorexie au moment de sa grossesse, transformant son rapport au corps(ré)el et lui faisant sentir avec plus d'acuité sa douloureuse impression d'être enfermée dans son corps. Il s'agit, en effet, de survivre à l'internement par la grossesse. L'anorexie pourrait être une technique psychique d'évasion hors du corps social où Saffie est vampirisée par son mariage avec un homme qu'elle n'aime pas et par sa grossesse qu'elle refuse :

An impulse toward self-starvation would seem to be an equally obvious response to the pregnant woman's inevitable fear of being inhabited, as well as to her own horror of being enslaved to the species and reduced to a tool of the life process. Excessive (« pathological ») morning sickness has traditionally been interpreted as an attempt to vomit up the alien intruder, the child planted in the belly like an incubus²⁹.

Vaine stratégie, tout de même, comme celle de se jeter à corps perdu dans le ménage, car Saffie « n'y peut rien maintenant : d'accord, pas d'accord, elle l'aura, son rejeton³⁰ ». Malgré elle, on lui ouvre le ventre au scalpel pour

l'accoucher et, devant l'hémorragie qui s'ensuit, on lui enlève l'utérus. Malgré elle, toujours. Après avoir violé son enfance, on la dépossède maintenant de sa fécondité : « Une longue et laide cicatrice violine lui barrera le ventre à jamais³¹ ».

*

À la demande de son mari, qui l'envoie faire réparer un instrument, Saffie fait la rencontre du luthier András : « Se produit alors une chose inouïe : les joues de Saffie deviennent écarlates. Et, chose plus inouïe encore, elle pouffe de rire. C'est le premier rire non sarcastique que nous entendons d'elle ; il a été refoulé si longtemps qu'il ressemble à un aboiement³² ». Étrangement, cette chimie se produit avec un autre étranger : un Juif hongrois, lui aussi victime de la guerre, mais de l'autre côté de la tranchée : « En fait - ils ne se le disent pas mais tous les deux le savent - [...] en l'autre, c'est l'ennemi qu'ils aiment³³ ». Pour eux, « ce sera alors le seul amour, le possible, le vrai : ni satyrique, ni platonique, ni intellectuel. Mais un amour-exil³⁴ ». C'est à travers cet exil à deux, avec un autre étranger et, qui plus est, hors mariage, que Saffie en viendra à apprivoiser cette nouvelle peau qui est maintenant la sienne. Ensemble, « ils vivent hors du monde, et cela aiguise leur perception du monde³⁵ ». Notre héroïne en sera littéralement métamorphosée : « Elle se sent investie d'un pouvoir sacré : le pouvoir d'aimer cet homme et de se faire aimer de lui. À se trouver ainsi parmi son fatras intime, elle a l'impression d'avoir franchi non sa porte mais sa peau³⁶ ».

Au lieu d'inscrire sur son corps sa parole impossible, Saffie est maintenant capable de transcender le langage, de le sublimer, de renouer avec l'univers sensible, innommable : elle peut enfin recouvrer l'intégrité de son corps perceptif. Saffie est désormais intègre, malgré sa double identité, malgré sa double vie. D'ailleurs, « Saffie n'est nullement déchirée. Elle aime son existence comme elle est :

scindée en deux. Rive droite, rive gauche. Le Hongrois, le Français. La passion, le confort³⁷ ». Tout cela fait enfin sens pour elle, elle est à l'aise dans son statut d'entre-deux. Elle fait maintenant corps avec son réel réinventé.

Malheureusement, son fils n'a pas la même chance : il ne l'a pas choisie, lui, cette existence scindée en deux : « Comme sa mère, il vit une double vie mais là où les deux vies de Saffie s'ajoutent l'une à l'autre, celles d'Emil s'annulent. Il n'a rien, n'est rien. [...] Quand il n'est pas avec Saffie et András, Emil se sent atomisé, perdu³⁸ ». Par une ironie du sort, sa première sortie seul à seul avec son père sera aussi la dernière : frustré par son mutisme, par sa complicité dans l'adultère de sa mère, Raphaël, hors de lui, le laisse tomber sur les rails. Il meurt sur le coup : « Quant à Saffie, elle a disparu : personne à Paris ne l'a plus jamais revue. [...] Comme tous, nous allons disparaître à la fin³⁹ ».

C'est ici que se termine notre parcours de l'histoire de Saffie, le récit d'un amour révélateur, signant son passage de la spectralité à la corporéité. L'héroïne a pris corps, est venue à la vie. Maintenant elle marche seule : « Et c'est la fin ? Oh ! Non. Je vous assure que non. Il suffit d'ouvrir les yeux : partout, autour de vous, cela continue⁴⁰ ». C'est peut-être d'ailleurs une des grandes réussites de Nancy Huston avec *L'empreinte de l'ange* : elle est parvenue à trouver ce « point où le personnage se situe entre l'individu (le singulier, le contingent, l'infiniment petit) et l'universel (l'humanité, l'histoire)⁴¹ ». Avec Saffie, Raphaël, András et Emil, « nous avançons [peut-être] grotesquement, à cloche-cloche, écartelés : un pied dans nos petites histoires et l'autre dans l'Histoire du siècle⁴² », mais nous découvrons aussi, à travers notre lecture, un peu de tous ces étrangers, ces exilés, ces Allemands, ces Algériens, ces Juifs, ces femmes, en quête d'absolu, en quête d'identité, à la recherche d'eux-mêmes et d'elles-mêmes.

NOTES

- 1 Citée par Suzanne Lamy, *D'elles*, Montréal, L'Hexagone, 1979, p. 7.
- 2 Huston, Nancy, « A tongue called mother », *Les Cahiers du Griff: Le langage des femmes*, Paris, coll. « Complexe poche », Éditions Complexe, 1992, p. 128-129.
- 3 Ibid., p. 129.
- 4 Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, coll. « Folio/essais », Gallimard, 1991, p. 47.
- 5 Ibid., p. 58.
- 6 Lamy, Suzanne et Irène Pagès citées par Lori Saint-Martin, *L'autre lecture: la lecture au féminin et les textes québécois*, Montréal, XYZ, 1992, p. 1.
- 7 Huston, Nancy, *L'empreinte de l'ange*, Paris/Montréal, coll. « Babel », Actes Sud/Lemeac, 2000, p. 13.
- 8 Frank, Arthur W., *The Wounded Storyteller*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 142.
- 9 Kristeva, Julia, *op. cit.*, p. 17-18.
- 10 Ibid., p. 16.
- 11 Huston, Nancy, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 27.
- 12 Huston, Nancy, « The Matrix of War: Mothers and Heroes », *Poetics Today*, vol. 6, no 1, 1985, p. 163.
- 13 Sami-Ali, *Le Corps, l'Espace et le Temps*, 2ième éd., Paris, coll. « Psychismes », Dunod, 1998, p. 10-11.
- 14 Horacio, Marin et Sandra Marin-Pasquier, « Le Double: analogies et oppositions, symétries et asymétries. La question corporelle », *Topique: Revue freudienne*, vol. 23 (48), 1993, p. 129.
- 15 Huston, Nancy, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 27.
- 16 Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en n'est pas un*, Paris, coll. « Critique », Éditions de Minuit, 1977, p. 131.
- 17 Huston, Nancy, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 51.
- 18 Pelzer, Birgit, « Ma seule défense est... », *Les Cahiers du Griff: Le langage des femmes*, Paris, coll. « Complexe », Éditions Complexe, 1992, p. 72-73.
- 19 Huston, Nancy, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 92.
- 20 Ibid., p. 229-230.
- 21 Yaguello, Marina, *Les mots et les femmes: essai d'approche socio-linguistique de la condition féminine*, Paris, coll. « Prismes », Payot, 1978, p. 64.
- 22 Huston, Nancy, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 66.
- 23 Ibid., p. 76.
- 24 Ibid., p. 77.
- 25 Ibid., p. 81.
- 26 Ibid., p. 86.
- 27 Cixous, Hélène et Catherine Clément, *La jeune née*, Paris, coll. « 10/18 », Union Générale d'Éditions, 1975, p. 22.
- 28 Huston, Nancy, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 82.
- 29 Marlene Boskind-Lodahl citée par Sandra M. Gilbert et Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New York, Yale University Press, 1979, p. 286.
- 30 Huston, Nancy, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 97.
- 31 Ibid., p. 98.
- 32 Ibid., p. 140.
- 33 Ibid., p. 227.
- 34 Kristeva, Julia, *Samuel Beckett*, Paris, Éditions de l'Herne, 1976, p. 247.
- 35 Huston, Nancy, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 182.
- 36 Ibid., p. 145.
- 37 Ibid., p. 220.
- 38 Ibid., p. 295.
- 39 Ibid., p. 321.
- 40 Ibid., p. 328.
- 41 Cannone, Belinda, *Narrations de la vie intérieure*, Paris, Klincksieck, 1998, p. 130.
- 42 Huston, *L'empreinte...*, *op. cit.*, p. 291.

Écrire dans la vérité de moi

CAROLINE GIGUÈRE

Ce texte commence à s'écrire dans une petite communauté semi-rurale de l'Afrique de l'Ouest. C'est sous la moustiquaire qui garde de l'extérieur et donne enfin l'impression d'un espace clos sur soi. C'est généralement dans l'épuisement d'avant le sommeil. C'est dans ce moment de retour sur l'expérience qui ne peut que brouiller les certitudes, qu'éveiller les questionnements.

Écrire dans la vérité de moi. Dans ma vérité. Dans la vérité de ce corps qui fait le lien qui disloque. Il n'y a plus de bruit. Celui du réfrigérateur seulement. Les photos sont muettes. Ça se fige.

L'empire soudanais et les États modernes qui en sont issus accordaient (et accordent toujours) une grande importance à la hiérarchie sociale. La place des individus dans la société était déterminée par leur naissance et, seule la guerre et les bouleversements qu'elle entraîne pouvaient changer brusquement ces positions¹.

Et soudain vous ne savez plus où d'ici ou de là-bas vous êtes. À quel lieu vous appartenez. Où, d'ici ou de là-bas, vous voulez que le mot « demeure » se signifie. Vous croyiez le savoir et ce savoir se dérobe à vous lorsque vous revient contre la peau l'idée que vous avez existé ailleurs. Que votre corps a traversé, ou plutôt a été traversé par ces lieux irrémédiablement distincts.

En s'appropriant des tâches précises, certains clans ont introduit une division du travail qui se serait fixée à travers le temps, donnant ainsi naissance à un système de castes bien déterminées. Le passage de la structure clanique à un système de castes repose d'abord sur une opposition

entre hommes libres (*ger* en wolof ou *hòrò* en mandingue) et captifs (*djam* ou *jò*). S'ajoute à ces deux groupes celui des *nenò* ou *nàmàkala* constitué des artisans de profession héréditaire - forgerons, cordonniers, menuisiers et des griots² (*gewel* ou *jéli*). Ces derniers ne peuvent normalement pas détenir le pouvoir, mais ne peuvent pas non plus être réduits à la servilité. Il s'agit en fait d'une classe intermédiaire caractérisée par « l'endogamie, la spécialisation professionnelle héréditaire et la notion d'impureté »³.

Je suis blanche. Soudainement si blanche, blanche avant toute chose. Je ne peux plus m'habiter autrement. Je suis forcée en moi, dans le regard de moi. Mes identités de femme, canadienne, étudiante se déclinent. Ici-là-bas, il n'y a qu'un mot pour dire blanc et il est invariable : toubab.

Sory Camara explique que le mot *nàmàkala* est formé du radical *nàmà* qui a plusieurs significations en langue malinké : ordures végétales, fouillis, maladie infantile, mais aussi force vitale, entité métaphysique; et du suffixe *kala* qui signifie manche, roseau ou paille et, qui renvoie à l'idée d'une partie d'un tout. Camara souligne alors l'ambiguïté constitutive du mot qui allie sacré et souillure, et suggère ainsi la duplicité de la définition du griot comme individu à la fois craint et méprisé dans la société malinké. *Alors je deviens cela. Ce mot dans la bouche des autres, rond et rebondissant. Je*

suis là, dans ce langage de l'Autre qui me dit tou-bab. Dans ce regard de l'Autre sur lequel le mien glisse. Je suis ça, cette couleur qui me colle à la peau. Le monde s'est inversé.

Afin de préserver sa suprématie, le souverain traditionnel ne devait pas avoir de contact direct avec ses sujets; c'est pourquoi, sous l'empire soudanais, les plus grands rois faisaient appel à des griots pour leur servir d'intermédiaires dans leurs discussions avec leurs subordonnés. C'est donc à travers la voix du griot que le souverain s'adressait à son peuple et que ce dernier pouvait répondre à son supérieur.

Je voudrais pouvoir regarder les gens et qu'ils ne me voient pas. Me soustraire à leur regard pour n'être qu'à mes yeux. Mais aussitôt la peur de voler, d'emprisonner. L'objectif de la caméra reste au fond du sac, comment mettre un filtre de plus entre le monde et moi. Je suis dans l'impossibilité de m'en servir comme s'il devenait une arme, un télescope vicieux que je pointerais sur les gens. Aucune image ne peut être prise sans que vienne l'envie de donner la caméra à l'Autre pour qu'il puisse la retourner



Photo par Caroline Giguère

contre moi, me prendre à son tour, dans le même mouvement. Je vole ma première image sur la route. Des enfants qui courent dans la rue.

Les caractéristiques nécessaires à la réalisation du rôle de médiateur apparaissent très tôt dans la vie du jeune griot⁴. Celui-ci, contrairement à ses autres compagnons *nàmàkala* et *hòrò*, ne participe pas en tant qu'acteur aux luttes physiques et aux autres démonstrations de force qui instituent une hiérarchie embryonnaire entre les petits malinkés. Déjà, le griot est ailleurs, dans le monde de la parole : il joue le rôle d'arbitre, commente les joutes de ses compagnons, chante la victoire de certains, ridiculise la couardise des autres.

Je me dilue dans le regard de ce mécanicien, de cette marchande de mangues, de cet enfant dans un t-shirt délavé, usé. J'aurais pu être ici-là-bas. Naître ici-là-bas depuis toujours. Mourir ici-là-bas. Mais je suis blanche ici-là-bas.

Mais le véritable apprentissage du métier de griot ne se fait qu'après le rite de passage qui sort le sujet de l'enfance. C'est alors que le *gewel* apprend à jouer d'un ou de deux instruments de musique et qu'il mémorise les généalogies de sa communauté, ainsi que celles des grands personnages historiques africains.

Ça commence ici-là-bas recroquevillée sur la natte de Ladiou. Je suis dans la noirceur et dans la chaleur de l'après-midi d'ici-là-bas. Les bruits du dehors sont si forts. Ils se cognent contre mon corps et le secouent. Les voix, les moutons, les tambours, l'aéroport tout près. J'entends loin, précis, clair, terrible.

La tradition soudanaise et, plus largement, africaine voulait qu'au centre de chaque village se trouve un endroit où les habitants se réunissaient pour discuter des questions sociales importantes. À l'origine, celui qui voulait prendre la parole s'appuyait sur un bâton placé au centre de l'assemblée et, transmettait ce qu'il voulait dire au griot qui, lui, le

transmettait à la communauté. Le griot est donc ici « maître de la parole »⁵ puisque c'est par sa voix que se révèlent les idées des intervenants. Il est l'élément conducteur qui relie l'individu à la collectivité.

Puis ça ce calme dans le chant du muezzin au crépuscule. La fin des bruits du jour. Dans le sommeil qui vient, je ne sais plus d'où je rêve. Longtemps ici-là-bas mes rêves n'ont plus de lieu.

De la demande en mariage jusqu'à la négociation entourant la dot, le griot sert d'intermédiaire entre les deux familles des futurs époux. La griotte demeure à l'extérieur de la case pendant la nuit de noces pour s'assurer que les deux époux accomplissent bien leur tâche de nouveaux partenaires sexuels; elle porte donc l'oreille aux signes de virilité du mari et encourage la jeune épouse. C'est aussi elle qui authentifie la virginité de la mariée en apportant le drap du lit nuptial au conseil des femmes du village.

Puis, il y a cette main de griot qui prend la mienne dans les méandres d'un quartier populaire. Ce griot de nulle part, toujours déjà lui-même dans l'entre-deux, dans l'ailleurs de sa propre société. Comme prédisposé par sa naissance à la marginalité et à l'exclusion.

Le griot et, plus largement, les *nàmàkala* sont chargés d'accomplir les tâches jugées impures parce qu'en contact avec la sexualité ou la mort. C'est ainsi qu'ils préparent les corps des défunts, qu'ils rasent la tête des hommes et sont chargés d'annoncer les mauvaises nouvelles aux principaux intéressés; les griottes, elles, assistent aux accouchements et à la nuit de noces.

Parce qu'il appartient toujours à la caste des griots, ce geste est banalisé. On ne toisera pas du regard le *gewel* qui enfonce la règle de la hiérarchie sexuelle comme celle de la séparation du privé et du public. Ici-là-bas, un homme ne tient pas la main d'une femme dans la rue, fut-elle son épouse.

Le griot occupe une place floue; il est toujours en marge des catégories binaires qui fondent l'organisation hiérarchique de la société soudanaise. Il n'est ni noble ni esclave, ni tout à fait du côté des hommes ni tout à fait de celui des femmes⁶. Bref, le griot se présente symboliquement comme le lieu éternel de l'entre-deux, du passage, de la transmission.

Et de ce lieu de l'ambiguïté, il me prend la main. Ce geste est-il permis par sa condition sociale ou par la mienne? Se signifie-t-il dans une double transgression (du privé vers le public, du noir vers le blanc) de la culture d'origine ou dans le flirt sous-entendu avec l'Occident? C'est un geste insensé. Privé de sens. Suspendu sens dessus dessous.

Traditionnellement, les griots n'ont pas droit à une sépulture, tout au plus se contente-t-on de déposer leur dépouille dans le tronc creux d'un baobab. Ce rite, bien qu'il soit particulièrement révélateur du mépris qui accompagne la condition du griot, révèle surtout la crainte de contamination par l'impur et, plus globalement, par la morbidité et la stérilité.

C'est du lieu de notre différence (sexuelle, culturelle) que ce geste s'accomplit. Et ces doigts terreux mêlés aux miens me repensent femme. Ma blancheur avait oublié son sexe. J'aurais pu être femme ici-là-bas, sœur ici-là-bas, excisée ici-là-bas, mère ici-là-bas.

Dans la société malinké, une dichotomie stricte oppose le masculin et le féminin⁷. L'homme est ici associé à l'image du cœur : la maîtrise de soi, le courage, le domaine du sacré, l'autorité sociale et politique, la parole digne et contrôlée. Alors que la femme est symbolisée par le bassin ou « les émotions d'eau » : la fertilité, l'exubérance, la soumission, l'abondance de parures, l'indiscrétion, la danse, le chant. En résumé, l'homme représente le côté intellectuel et guerrier alors que la femme représente la corporéité et les émotions.

Dans la main prise, je redeviens

scène possible du désir. Sujet possible du désir. Sujet désirant. Se signifiant à moi, il m'incite à quitter ma neutralité blanche pour prendre position.

Or, le griot ne peut être cantonné dans ces rôles; au contraire, il semble échapper à toute catégorisation. Comme nous l'avons déjà dit, le griot ne prend pas part aux guerres directement, il n'exerce pas de véritable autorité politique ou sociale, ce qui, à première vue, l'exclut du monde de la virilité. Toutefois, il est le maître incontesté de la parole et c'est ainsi qu'il s'implique dans la vie publique : ses chants stimulent les combattants, émeussent le courage et, sa parole lie ou divise les différents acteurs sociaux. Mais cette parole est justement libre de toutes les contraintes qui régissent habituellement les discours masculins. Non seulement cette parole peut-elle dire toutes les émotions sans honte, elle peut aussi s'adonner à des plaisanteries grivoises, parfois même vulgaires, faisant entrer la sexualité, l'injure et le blasphème dans le langage.

Et je laisse ma main entre ses doigts. Je choisis d'être complètement ici-là-bas quitte à être nulle part à la fois.

Ainsi, le *gewel* joue en quelque sorte un rôle « neutre » au niveau social : il va d'un univers à l'autre, déconstruisant les catégories de genres et les rôles sexuels, s'appropriant ainsi le droit de choquer, mais aussi de faire le lien entre les hommes et les femmes.

Je choisis de savoir que je ne sais plus. De ne plus me connaître un lieu, une signification. Mais d'être éparpillée dans l'ici-là-bas. Et je flatte son pouce de mon index. Ici-là-bas n'arrête plus de demeurer.

NOTES

1 Les sources de ces parties plus théoriques sont à la fois orales et écrites, plus particulièrement le livre de Sory Camara, *Gens de la parole*, Paris, Karthala, 1992. Et aussi : Delafosse, Maurice, *Haut-Sénégal Niger* tome 3, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1972; Cheik Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Dakar, Présence africaine, 1987; Zemp, Hugo, « La légende des griots malinké », *Cahiers d'études africaines*, vol. 6, no 4, 1966, p. 611-643.

2 Boulégue, Jean, *Le grand Jolof*, Éditions Façades, Blois, 1987, p. 51.

3 Camara, Sory, *op. cit.*, p. 76-78.

4 Ibid., p. 124-132.

5 Ibid., p. 119.

6 Même si, à l'intérieur du groupe des griots et des griottes, il existe une division sexuée des fonctions du travail.

7 Camara, Sory, *op. cit.*, p. 51-70.

LES PUBLICATIONS DE L'IREF

. *Perceptions, préjugés et fantasmes chez les Grecs. Hérodote et les femmes barbares*, Geneviève Proulx, Cahiers de l'IREF, no 7, 2001, 125 p. (10,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 12,00 \$) à paraître

. *Mots et espaces du féminisme*, Lori Saint-Martin (dir.), avec la collaboration de Lorraine Archambault, Cahiers de l'IREF, no 6, 2000, 119 p. (10,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 12,00 \$)

. *Lectures féministes de la mondialisation : contributions multidisciplinaires*, Marie-Andrée Roy et Anick Druelle (dir.), Cahiers de l'IREF, no 5, 2000, 206 p. (15,00 \$ + 3,50 \$ frais postaux = 18,50 \$)

. *Les rapports homme-femme dans l'Église catholique : perceptions, constats, alternatives*, Anita Caron, Marie Gratton, Agathe Lafortune, Marie-Andrée Roy, en collaboration avec Nadya Ladouceur et Patrick Snyder, Cahiers de l'IREF, no 4, 1999, 106 p. (10,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 12,00 \$)

. *Féminisme et forme littéraire. Lectures au féminin de l'œuvre de Gabrielle Roy*, Lori Saint-Martin (dir.), Cahiers de l'IREF, no 3, 1998, 111 p. (10,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 12,00 \$)

. *Regard féministe d'une vidéaste autour du monde*, Violaine Gagnon, Cahiers de l'IREF, no 2, 1998, 152 p. (10,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 12,00 \$)

. *Quand la violence parle du sexe : analyse du discours thérapeutique pour hommes violents*, Lise Letarte, Cahiers de l'IREF, no 1, 1998, 130 p. (10,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 12,00 \$)

. *À partir de notre expérience. Femmes de la francophonie ontarienne*, Linda Cardinal (dir.), Cahiers Réseau de recherches féministes, no 4, 1996, 207 p. (5,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 7,00 \$)

. *Réconciliation Famille-Travail : les enjeux de la recherche*, Francine Descarries et Christine Corbeil (dir.), Cahiers Réseau de recherches féministes, no 3, 1995, 183 p. (Épuisé)

. *Femmes et pouvoir*, Évelyne Tardy (dir.), Cahiers Réseau de recherches féministes, no 2, 1995, 169 p. (Épuisé)

. *Famille et travail : double statut... double enjeu pour les mères en emploi*, Francine Descarries et Christine Corbeil en collaboration avec Carmen Gill et Céline Séguin, Rapport synthèse d'une enquête menée auprès de 493 mères en emploi de la région montréalaise, IREF/UQAM, 1995, 107 p. (4,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 6,00 \$)

. *Guide de recherche documentaire en études féministes*, Aline Charles, Carmen Gill, Évelyne Tardy, Les cahiers pédagogiques de l'IREF, no 1, 1994, 111 p. (5,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 7,00 \$)

. *Les Bâtisseuses de la Cité*, textes colligés par Évelyne Tardy, Francine Descarries, Lorraine Archambault, Lyne Kurtzman, Lucie Piché, les cahiers scientifiques de l'ACFAS, no 79, 1993, 420 p. [En vente à l'ACFAS au numéro de téléphone : 514-849-0045]

. *Recherche-action et questionnements féministes*, Francine Descarries et Christine Corbeil (dir.), Cahiers Réseau de recherches féministes, no 1, 1993, 96 p. (5,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 7,00 \$)

. *Du privé au politique; la maternité et le travail des femmes comme enjeux des rapports de sexes; de l'expérience de la maternité à l'enceinte des technologies de procréation*. Textes réunis par Louise Vandelac, Francine Descarries, Gemma Gagnon et al., Actes de la Section d'Études Féministes du congrès de l'ACFAS 1989, UQAM, 1990, GIERF/CRF, 428 p. (3,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 5,00 \$)

. *Femmes, Féminisme et maternité, une bibliographie sélective*, Christine Corbeil et Francine Descarries, CRF/Département de travail social, 1989, 79 p. (3,00 \$ + 2,00 \$ frais postaux = 5,00 \$)

Revue étudiante publiée par l'IREF

. *FéminÉtudes* (2,00 \$ + 1,00 \$ frais postaux = 3,00 \$)

- «Les femmes et l'art : de muses à créatrices», volume 5, no 1, 2000 (épuisé)
- «Femmes du siècle», volume 4, no 1, 1999
- «Une revue à soi», volume 3, no 1, Avril 1997
- «Terre(s) des femmes?», volume 2, no 1, Avril 1996.
- «La vague antiféministe», volume 1, no 1, Avril 1995. (épuisé)

Commandes postales : Pour commander des ouvrages supplémentaires, veuillez ajouter pour chacun les frais postaux.

Veuillez libeller le chèque à l'ordre de :

Université du Québec à Montréal
Institut de recherches et d'études féministes
Case postale 8888, succursale Centre-Ville
Montréal, Québec
H3C 3P8
Adresse Internet : <http://www.unites.uqam.ca/iref>

ACTUALITÉS *au féminin*

Madeleine Gagnon: *Les femmes et la guerre*

Entre septembre 1999 et mai 2000, Madeleine Gagnon, écrivaine, et Monique Durand, réalisatrice et reporter, ont visité divers pays d'Europe et d'Orient afin de rencontrer des femmes victimes de la guerre. Leurs séjours en Macédoine, au Kosovo, en Bosnie-Herzégovine, en Israël, en Palestine, au Liban, au Pakistan et au Sri Lanka, en partie subventionnés par le Conseil des Arts du Canada¹ ont donné naissance à une série de dix documentaires radio-phoniques diffusés l'automne dernier à la SRC, ainsi qu'à un ouvrage littéraire se situant entre l'essai et le récit : *Les femmes et la guerre*², paru au même moment chez vlb éditeur.

*Penser la guerre sous l'angle du féminin*³

En plus de rendre compte des enjeux politiques, économiques et culturels des conflits déchirant les pays visités par l'écrivaine et la réalisatrice québécoises, *Les femmes et la guerre* propose une réflexion sur «la guerre dans la guerre⁴», ou sur les rapports entre les conflits guerriers et la guerre de tous temps dirigée vers les femmes. Penser la guerre au féminin avec Madeleine Gagnon, c'est d'abord prendre conscience de ce que «l'asservissement d'un sexe par l'autre est au fondement de toute violence, de toute guerre⁵». Cette démarche, précise Monique Durand, permet de jeter un nouvel éclairage, et apporte même «peut-être une clé pour la compréhension du phénomène guerrier⁶»

Victimes et complices

Les femmes et la guerre soulève plusieurs questions peu abordées par

l'actualité internationale, comme celle des violences sexuelles perpétrées contre les femmes au cours des conflits guerriers :

Il y a eu des centaines et des centaines de viols ici par les soldats, les milices et les paramilitaires serbes, vous savez le viol est une arme de guerre, ils savaient la mentalité du peuple albanais, ils savaient qu'une jeune fille vierge violée ne pourrait plus trouver mari, ils savaient qu'une femme mariée violée serait répudiée par son époux et la famille de celui-ci, ils savaient qu'elles ne parleraient pas dans les enquêtes du Tribunal pénal international parce qu'être violée est une honte et qu'elles se sentent coupables de ce geste d'EUX, ils savaient que la meilleure façon de déstabiliser la population albanaise serait de s'en prendre au noyau familial, notre grande force, et de le faire éclater, ils connaissaient bien notre mentalité⁷.

À travers le témoignage de cette jeune Albanaise de Pristina, au Kosovo, et ceux de tant d'autres, Madeleine Gagnon montre que les violences et les discriminations dont les femmes sont victimes en temps de paix se multiplient lorsque la guerre fait rage. Et si l'écrivaine procède ainsi d'une volonté de rompre le silence coupable, complice et destructeur entourant les violences sexuelles, elle sait toutefois respecter les «réserves aphones⁸» des femmes qu'elle a rencontrées pendant son périple et qui jamais, nous le sentons en lisant *Les femmes et la guerre*, n'ont été pressées de livrer leurs secrets.

Le livre de Madeleine Gagnon questionne, par ailleurs, les rôles réservés aux femmes dans les régions touchées par la guerre. À toutes fins pratiques exclues des institutions militaires, elles n'en demeurent pas moins actives pendant les conflits mais, là encore, l'actualité internationale et l'histoire officielle les oublient. Beaucoup d'entre elles remplissent des fonctions essentielles mais dévalorisées,

nourrissent et prennent soin des soldats sur qui fleurissent les lauriers; certaines travaillent dans la résistance; d'autres entretiennent des réseaux d'entraide ou remplacent, dans divers secteurs de l'économie, les hommes partis se battre.

Or, si plusieurs oeuvrent pour la paix, Madeleine Gagnon et sa collègue ont néanmoins rencontré de nombreuses femmes dont les gestes et les paroles tendent à perpétuer l'esprit de la guerre :

Cela fait des générations que les femmes contribuent, dans les pays en guerre, à élever de petits guerriers : il est faux de prétendre qu'elles ne connaissent pas la pulsion de mort. Elles reproduisent les valeurs de domination, de virilité qui font la force de leur groupe (racial, ethnique). Par exemple, elles inculquent elles aussi à leurs fils l'esprit de vengeance et de haine de l'Autre. Pour qu'ils fassent de bons soldats. Et cela au prix même, parfois, de subir ce qu'elles ont enseigné : il arrive en effet que, sur des rumeurs, des fils tuent leur mère pour sauver l'honneur des familles. Vous voyez que ce n'est pas simple...⁹

Comme le laissent entendre les propos confiés par Madeleine Gagnon à Pascale Navarro, le pacifisme n'est pas l'apanage des femmes ni l'un de leurs caractères «naturels»; il «n'est qu'un aspect de leur exclusion de la vie publique. [...] C'est parce qu'elles ont été écartées depuis des millénaires des trois grandes formes du pouvoir, le religieux, le politique et le militaire, qu'elles ont été contraintes de se replier sur les valeurs du foyer¹⁰», selon Benoîte Groult. La haine et la violence n'ont ni sexe ni couleur.

Que peut l'écriture?

Les femmes et la guerre : le sujet est complexe et les pistes de réflexion ouvertes, par l'écrivaine, multiples. Parmi celles-ci se profile la question de l'écriture qui, en fait, est double : pourquoi écrire et comment écrire sur la guerre?

Pour vaincre le silence et l'oubli,

répond Madeleine Gagnon à la première question : «Le devoir de mémoire auquel nous a contraint la Shoah s'est démultiplié. [...] Si nous avons le devoir de mémoire de l'horreur nazie, nous avons aussi celui de la connaissance des horreurs en cours sur la planète. Mais les deux sont liés¹¹». Au moyen de l'écriture, Madeleine Gagnon se fait également la porte-parole de toutes ces femmes qui exigent que justice leur soit rendue à travers un processus de condamnation, de réparation et de demande de pardon; en somme, à travers un processus de reconnaissance publique des torts qui leur ont été infligés. Par l'écriture, Madeleine Gagnon se dresse ainsi contre cette autre forme de silence qui perpétue la guerre en la laissant s'incruster dans les cœurs chargés de haine et de ressentiment.

Enfin, quelle écriture, quel langage, autres que littéraires, pouvaient mieux rendre compte de l'horreur de la guerre et même susciter «cette impression de beauté à la lecture d'histoires aussi révoltantes, cette détresse et cet enchantement¹²»? Quels mots autres que ceux écrits «à l'encre noire des poètes¹³» pouvaient si bien faire parler le silence des femmes rencontrées par Madeleine Gagnon et Monique Durand, de même que transmettre une lueur d'espoir à travers l'exemple de celles, nombreuses, qui oeuvrent pour la paix?

Julie Brunet

NOTES

1 Sous la forme d'une bourse offerte dans le cadre du programme du *Fonds du nouveau millénaire pour les arts*.

2 Gagnon, Madeleine, *Les femmes et la guerre*, Montréal, vib éditeur, 2000, 306 p.

3 Ibid., p. 4.

4 Ibid., p. 80.

5 Ibid., p. 8.

6 Ibid., p. 14.

7 Ibid., p. 67.

8 Ibid., p. 24.

9 Navarro, Pascale, *Voir*, 5 octobre 2000.

10 Gagnon, Madeleine, *op. cit.*, p. 8-9.

11 Ibid., p. 301.

12 Guy, Chantal, *La Presse*, 22 octobre 2000.

13 Bélanger, Paul, cité dans Madeleine Gagnon, *op. cit.*, p. 7.

L'UQÀM en plein coeur du Red Light: histoire d'un quartier marginal

Forum sur la marginalité

«Les minables sont dangereux». Jennifer Jones lui pinça la joue affectueusement.

Si les minables étaient dangereux, duchesse, la Main serait exterminée depuis longtemps.

Des nouvelles d'Édouard, Michel Tremblay.

Les spectateurs ne se sont pas bousculés au forum sur la marginalité. En effet, ils furent assez peu nombreux, mais les discussions et les points de vues échangés ont été très enrichissants et auront suscité une réflexion fertile sur le thème de la marginalité.

Marginalité : ou marge, espace blanc autour d'un texte. Métaphore du social comme un texte que l'on peut lire; ce qui est en dehors de quelque chose, sans en être éloigné¹, «Exclusion, différence sans être socialement intégré, accepté, considéré²» Le marginal est souvent perçu comme l'image de l'Autre³ s'érigeant en plein coeur de nos certitudes; il est aussi un danger pour la pensée unique et pour les constructions identitaires trop rigides⁴ qui, à un moment ou à un autre de l'histoire, le relèguent à l'altérité.

L'image de la marginalité est subversive, qu'elle soit volontaire ou non. Cependant la marginalité volontaire possède un pouvoir de trans-

gression plus puissant, au sens où elle constitue une identité revendicatrice et assumée - comme celle des artistes, intellectuels, excentriques, anarchistes et radicaux de toutes sortes. Les marginaux remettent en question des certitudes, des valeurs ou des préjugés qui sont alors considérés comme étant la norme, la majorité; d'où la possibilité d'un fort sentiment de rejet face à ces identités «anormales». La marginalité est aussi une étiquette apposée à des individus qui ne l'ont pas revendiquée. Ces derniers récupèrent parfois, néanmoins, l'étiquette et se bâtissent ainsi un mur de protection, car mieux vaut s'exclure soi-même que d'être rejeté comme une «vieille chaussette». La revendication de cette identité marginale réinscrit l'individu dans l'ordre symbolique comme sujet agissant, et non comme victime d'un processus d'exclusion. Prenons, par exemple, les homosexuels femmes et hommes des années vingt; certains d'entre eux ont choisi d'afficher de manière évidente, excentrique, voire même agressive, leurs goûts et leurs penchants. En France, avec Gide⁵, les hommes homosexuels ont passés de l'état de victimes à celui de privilégiés. Douce revanche sur l'opinion publique qui les considérait comme des malades, des névrosés, des êtres anormaux.

La contestation et l'exclusion volontaires se présentent comme un refus de la culture dominante et se symbolisent par un retrait de cette société. En contrepartie, la marginalité renvoie souvent à une absence de pouvoir réel; elle fait ressortir la difficulté, pour le marginal, d'une prise de parole concrète. C'est que la visibilité du marginal, qui revêt une valeur de subversion, peut se retourner contre lui puisque son discours contestataire le réduit alors à son aspect extérieur, à sa différence. Il devient aussi une cible parfaite : l'incarnation du bouc émissaire. Souvent soumis par la répression policière ou sociale, les individus

marginalisés sont jugés, critiqués et rejetés. On les accuse aussi parfois de se complaire dans leur misère, d'être responsables de leur incapacité à s'intégrer dans la société. Alors qu'au contraire, l'existence des marginaux démontre la possibilité d'une vie autre qui menace l'ordre établi. Les femmes ont été historiquement tenues à l'écart des prises de décision : leurs visions du monde n'étaient pas représentées dans la sphère publique. Le changement de point de vue effectué par les femmes provenant de différentes disciplines permet d'espérer un éveil des minorités marginalisées.

L'UQAM, traversée des marginalités : porte parole ou éteignoir ?

Le quartier entourant l'UQAM, le très mythologique *Red Light*, garde-t-il un souvenir de ses rumeurs anciennes ? De ses bars clandestins, des fameux *blind pig*, des tripots où l'on pariait bien plus que sa chemise parfois, des bordels avec leur prostitution féminine et plus rarement masculine (on retrouve en 1916 une maison close composée uniquement d'hommes)⁶ ? « Le *Red Light* de Montréal doit son nom à ces lanternes rouges qui, dit-on, pendaient à l'origine aux portes des maisons de passes. Cette expression vient des États-Unis où l'on désigne ce genre de quartiers du nom, aujourd'hui tombé dans l'oubli, de *tenderloin*, c'est-à-dire, chair fraîche »⁷. Les groupes représentant la moralité - policiers, avocats, organisations religieuses, etc. - ne cherchaient pas tous, à l'époque, à interdire les activités illégales du *Red Light*, car plusieurs croyaient à la vertu d'une circonscription du crime (vertu du fric aussi) ; ce qui évite la contagion du Mal et permet un plus grand contrôle policier. Un avocat du nom d'Éthier souligne d'ailleurs que « dans les villes où l'on a éliminé ce genre de quartier, les femmes de mauvaises vie se sont dispersées (...) et ont contaminé des familles honnêtes »⁸.

Mais le *Red Light* est aussi un haut

lieu de spectacles où tout un réseau de boîtes de jazz, de salles de spectacle, de « show » de travestissements, de théâtres chinois et même yiddish se développent. Son territoire est donc traversé par une vie multiculturelle trépidante. Selon Sherry Simon, « ce boulevard [la *Main*] est moins un territoire qu'une frontière, une zone liminaire où chacun se reconnaît dans la dérive et l'étrangeté »⁹. Sur la *Main*, Juifs, Chinois, Grecs, Italiens, Hongrois, Portugais, francophones et anglophones se côtoient, se mêlant ainsi à une faune bigarrée à la recherche de divertissements. Rappelons la présence de prostituées, d'homosexuels et de communistes qui bénéficient de l'esprit de tolérance qui règne généralement dans ce quartier. Les policiers ne s'y aventurent que par nécessité, s'y sentant plus souvent qu'à leur tour en pays étranger¹⁰. « Ce qui explique que les marginaux, travestis des années 1970 ou socialistes, révolutionnaires du début du siècle s'y soient senti en relative sécurité et que différentes organisations criminelles y aient élu domicile »¹¹.

Le *Red Light*, lieu de catharsis, lieu de la rencontre avec l'Autre, lieu d'ancrage d'une sous-culture marginale en émergence, mais aussi, espace stigmatisé de la marginalité, voire de la déviance. Un ghetto qui renferme des identités problématiques ou carrément inacceptables pour le reste de la société, le *Red Light*, la *Main*, est le développement d'une communauté cosmopolite en apparence éloignée des aspirations sociales de l'époque (1900-1950). Aujourd'hui, les « Squeegies », les prostituées des rues Ontario et Sainte-Catherine, les travesties, les itinérants, ainsi que les étudiants de l'UQAM font renaître le *Red Light* au cœur d'un centre-ville en pleine campagne de revitalisation. Par contre, le Quartier Latin, avec ses cafés et restos de plus en plus chers, cherche à s'attirer une clientèle plus « respectable » et chasse les punks et tous les désargentés et flâneurs en général.



Du vent, février 2001
Julie Ouellette
Encre noire sur papier

La vocation d'une université

La position marginale populaire adoptée par l'UQAM lui donne tout sa force : mouvements étudiants contestataires, mais aussi lieu de réflexion. Mais que se passe-t-il aujourd'hui à l'UQAM? Alors qu'elle pourrait servir de lieu de rassemblement pour toutes les marginalités, leur offrir un lieu de parole et d'expression, elle en exclut certaines ainsi qu'en témoigne cette anecdote : un sans-abris qui fouille dans les vidanges, c'est dans l'ordre des choses, c'est la réalité urbaine. Mais qu'il ne s'avise pas de prendre une fourchette à la cafétéria, sinon les «gens honnêtes» appelleront d'urgence les gardiens de sécurité. Universitaires de l'UQAM et d'ailleurs, deviendrions-nous élitistes, égoïstes, cupides et vains au point de refuser une simple fourchette à un itinérant? Eh oui...

Le forum : ce qu'il faut en retenir

L'UQAM, c'est le croisement des identités, des vies, et pourquoi pas? Le drame des organismes qui travaillent avec les individus marginalisés, c'est le manque de subventions et d'intérêt de la part de la population. Alors, quoi faire? Selon la réponse des participantes du forum sur la marginalité, des ponts doivent être créés, ainsi que des liens solides entre les organismes afin de décupler leurs forces. Pourquoi l'UQAM ne pourrait-elle pas participer à ce travail de coordination des efforts? La marginalité possède un pouvoir de subversion : transgresser l'ordre, les lois, les genres. Les personnes marginalisées par le système sont des individus très souvent vulnérables et sont les premiers atteints par les bouleversements de notre société. La brutalité policière subie ces dernières années par les jeunes de la rue représente un durcissement de position de la part du système au pouvoir : volonté de faire le ménage dans le centre-ville de Montréal, dans les modes de vie jugés acceptables ou non par l'opinion publique ou par les commerçants.

Laisserons-nous une place à la différence? Quel type de centre-ville désirons-nous, quel type de société aussi?

L'UQAM a une grande part de responsabilité dans le changement de vocation du Quartier Latin; raison de plus pour qu'elle serve de porte-parole à ceux et celles qui ne disposent pas de tribunes pour se faire entendre. Ainsi, les étudiant-es, féministes, gais et lesbiennes, en unissant leurs luttes à celles de groupes communautaires pourraient créer un réel poids et faire flancher le système qui fonctionne trop souvent par exclusion. Peut-être une discussion s'amorcera-t-elle alors entre les gouvernements et la population en vue de construire un projet de société dans laquelle chacun aurait sa place.

*You may say I'm a dreamer
But I'm not the only one
-Imagine, John Lennon*

NOTES

1 Dictionnaire de la langue française, Encyclopédie et Noms propres, Paris, Hachette, 1989.

2 Ibid.

3 Pour Lacan, il y a le petit autre et le grand Autre. Ce dernier représente la figure de l'altérité par excellence.

4 Par exemple, les fous, les homosexuels, les femmes, cette liste ne cherche pas à être exhaustive mais bien à démontrer que l'on ne cherche pas nécessairement à être marginalisé.

5 Tamagne, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe*, Paris, Londres, Berlin, 1919-1939, Paris, Seuil, 2000, p.146 et 148

André Gide, écrivain français, qui, «en publiant Corydon [et] en assumant publiquement sa pédérastie, s'est retrouvé dans la position d'un porte-parole, d'un représentant des homosexuels français». «Gide -et Corydon- ne se posent pas en victimes: fiers de leur tendance, ils sont plutôt persuadés de leur supériorité».

6 Proulx, Daniel, *Le red light de Montréal*, Montréal, vlb éditeur, 1989.

7 Ibid., p.8

8 Ibid., p.13

9 Ibid., p.7

10 Bourassa, André-Gilles, et Jean-Marc Larue, *Les nuits de la Main*, Montréal, vlb éditeur, 1993, p.15.

11 Ibid., p. 20.

Quelques suggestions culturelles autour des concepts d'identités

Sciences sociales

• *Genre et politique. Débats et perspectives* (textes rassemblés et présentés par Thanh-Huyen Ballmer-Cao, Véronique Mottier et Lea Sgier), Paris, Gallimard, 2000.

Rapports entre genre et politique autour des dimensions sexuées de la politique et des concepts d'État, de représentation et de démocratie; traduction de textes majeurs de la dernière décennie et questionnements actuels.

• Lamoureux, Diane (dir.), *Les limites de l'identité sexuelle*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 1998.

Films et vidéos

• *Les fantômes des trois Madeleines*, drame psychologique (Qué. - 2000) réalisé par Guylaine Dionne. Au cours d'un voyage qui les mène de Montréal à la Gaspésie, trois générations de femmes renouent avec leurs souvenirs en quête de leur propre identité.

• *Du front tout le tour de la tête*, journal vidéo (Qué. 2000) réalisé par Chantal Dupont, professeure à l'UQAM et artiste multidisciplinaire. À travers une série d'autoportraits, de différents procédés de travestissement, l'auteure joue sur les limites des repères identitaires.

• *Pipilotti Rist*, artiste multidisciplinaire (Zurich) : vidéaste, installations, auto mise en scène et chanteuse dans la formation Les reines prochaines.

Littérature

• Nina Bouraoui, *Garçon manqué*, Paris, Stock, 2000.

La narratrice est partagée entre son identité de femme et une identité de garçon qu'elle endosse lorsqu'elle se trouve en public lors de son enfance en Algérie. Née d'une mère française et d'un père algérien, elle se voit aussi partagée entre deux identités nationales.

Romans migrants québécois

• Marie-Célie Agnant, *La dot de Sara*, Montréal/Port-au-Prince, les éditions du remue-ménage/CIDI-HCA, 2000.

• Ying Chen, *L'ingratitude*, Montréal/Paris, coll. «Babel», Léméac/Actes Sud, 1995.

Femmes, colonisation, aliénation

La première version des articles qui suivent a été écrite dans le cadre d'un séminaire de premier cycle en études littéraires intitulé « Femmes, colonisation, aliénation », séminaire donné à l'hiver 2000.

En guise d'introduction

L'objectif du séminaire était double : d'abord, aborder les questions de la (dé)colonisation et de l'aliénation chez des femmes migrantes ou issues d'anciennes colonies, par le biais de récits fictifs ou autobiographiques (ceux, par exemple, de Jamaica Kincaid, Jean Rhys, Nina Bouraoui, Marguerite Duras, Linda Lê); ensuite, de réfléchir aux problèmes entourant l'identité nationale et culturelle à partir d'un ensemble de textes critiques (ceux, entre autres, de Frantz Fanon, d'Albert Memmi et d'Aimé Césaire). Une notion a traversé ce séminaire : celle de « l'étrangeté à soi », empruntée à Julia Kristeva dans *Etrangers à nous-mêmes*¹, qui a permis de nommer à la fois l'aliénation « culturelle » et individuelle.

Les auteures abordées dans le cadre du séminaire, comme le présentent les analyses de ce dossier, manifestent un rapport complexe à la nation, à l'ethnie ou à la culture, complexité qu'elles expriment thématiquement et formellement dans leurs oeuvres par l'entremise de l'aliénation ou de la folie. La mélancolie vécue par l'héroïne de Claire de Duras, Ourika, la folie de la mère dans *L'Amant*², celle de Bertha Mason dans la réécriture que fait Jean Rhys de *Jane Eyre* dans *La Prisonnière des Sargasses*³, l'état psychotique que

Linda Lê décrit dans *Voix...*⁴ autant d'exemples de textes où sont juxtaposés un malaise identitaire dû à l'identité nationale et à l'aliénation psychique. Dans *Postcolonial Subjects. Francophone Women Writers*⁵, Elizabeth Mudimbe-Boyi souligne la fréquence des personnages de folles dans les textes de femmes issues d'anciennes colonies. Cette mise en scène de la folie a pour effet d'interroger la notion même de l'identité bien souvent perçue comme stable, hégémonique, sûre d'elle-même. Ce que les textes étudiés dans le cadre du séminaire révèlent, c'est plutôt une identité fluide et fuyante, multiple, changeante. La folie se manifeste ici, non seulement comme un symptôme de la difficulté qui consiste à s'identifier en milieu colonial ou post-colonial, mais comme un moyen d'exprimer une identité nécessairement étrangère à elle-même, une identité comme celle décrite par Azouz Begag et Abdellatif Chaouite dans *Ecarts d'identité*⁶ : « identité multiple traversant et traversée par plusieurs cultures ». La folie permet l'expression de la complexité identitaire, à la façon de Christian, un antillais cité par Kristeva : « Je m'adapte à outrance. Je fais le bouffon. Je ne peux pas dire que je suis métropolitain. Puisque je suis antillais... Je ne peux pas dire que je suis français... Je viens d'une colonie, quoi. C'est compliqué, ce que je suis. J'aimerais qu'on me dise : « C'est compliqué ce

que tu es », plutôt que « t'es pas ci, t'es pas ça. » Je suis un être humain »⁷.

Parmi les figures et les thèmes abordés au fil de ce séminaire, il y a, entre autres, l'inscription d'une étrangeté textuelle, manifeste dans l'usage qui est fait de la langue et le renvoi fait à une littérature nationale, et aux ouvrages dits classiques qui la définissent en tant que telle. C'est le cas, par exemple, chez Jean Rhys dans *La Prisonnière des Sargasses*, le roman *Jane Eyre* en constituant l'intertexte. C'est aussi cet usage de l'intertextualité qu'Elise Bergeron explore dans l'analyse qu'elle propose ici de *L'Amour, la fantasia*⁸ d'Assia Djébar. Puis, les rapports mère-fille, souvent difficiles, eux-mêmes porteurs et créateurs d'étrangeté - comme c'est le cas chez Marguerite Duras ou encore chez Kim Lefèvre - participent au questionnement que Mélissa Leclerc aborde dans les pages qui suivent par le biais d'une lecture des *Mots pour le dire*⁹ de Marie Cardinal.

Le rapport amoureux entre l'étranger-ère et le/la métropolitain-e comme c'est le cas dans *L'Amant* de Duras, dans *Ourika*¹⁰ de Claire de Duras et, dans les oeuvres de Myriam Warner-Vieyrat a également été traité à l'intérieur du séminaire. Ce sont ces questions, entourant l'identification dans le contexte de la définition identitaire, qu'étudie ici Annie Riel dans son analyse de l'uniforme dans *l'Autobiographie de ma mère*¹¹ de Jamaica Kincaid. La question du métissage, du mélange, de l'hybride, du transculturel, du passage, ou encore, de façon plus large, de la dualité comme l'aborde Jacinthe Laforte dans sa lecture du roman de Kincaid constitue une autre problé-

matique étudiée. C'est de l'enfermement à la fois physique et psychologique, à l'intérieur des lieux que sont le pays/la nation, la famille, l'école, l'asile... mais aussi le discours dont il est question. Finalement, l'usage de stéréotypes, par exemple, comme l'indique Nathalie Fortin dans son relevé des figures féminines africaines-américaines, a pour effet de figer dangereusement l'identité.

En somme, ce que ce séminaire nous a permis d'explorer, comme l'indiquent les résultats présentés dans ce dossier, c'est l'interaction entre l'identité, l'altérité et l'écriture, exploration qui nous a encouragée à réfléchir, comme le fait Julia Kristeva, sur le besoin de se concevoir comme étranger à soi afin de pouvoir mieux accueillir «l'autre» :

Vivre avec l'autre, avec l'étranger, nous confronte à la possibilité ou non d'être un autre. Il ne s'agit pas simplement - humanistement - de notre aptitude à accepter l'autre; mais d'être à sa place, ce qui revient à se penser et à se faire autre à soi-même. [...] L'aliénation à moi-même, pour douloureuse qu'elle soit, me procure cette distance exquise où s'amorce aussi bien le plaisir pervers que ma possibilité d'imaginer et de penser, l'impulsion de ma culture. Identité dédoublée, kaléidoscope d'identités : pouvons-nous être à nous-mêmes un roman fleuve sans être reçus comme fous ou comme faux ? Sans mourir de la haine de l'étranger ou pour l'étranger ?¹²

Martine Delvaux

NOTES

1 Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Coll. «Folio/Essais», Gallimard, 1988.

2 Duras, Marguerite, *L'Amant*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

3 Rhys, Jean, *La prisonnière des Sargasses*, Paris, Denoël, 1979.

4 Lê, Linda, *Voix*, Paris, Christian Bourgois, 1998.

5 Green, Mary Jean (dir.), *Postcolonial Subjects. Francophone Women Writers*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

6 Azouz Begag et Abdellatif Chaouite, *Écarts d'identité*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

7 Kristeva, Julia, *op. cit.*

8 Djébar, Assia, *L'amour, la fantasia*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 1985.

9 Cardinal, Marie, *Les mots pour le dire*, Paris, Le livre de poche, 1981.

10 Duras, Claire de, *Ourika*, Paris, Des femmes, 1979.

11 Kincaid, Jamaica, *Autobiographie de ma mère*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997.

12 Kristeva, Julia, *op. cit.*, p. 25.

L'intertextualité ou le palimpseste du silence

*J'écris dans l'ombre de ma mère
revenue de ses voyages de temps de
guerre, moi, poursuivant les miens
dans cette paix obscure faite de
sourde guerre intérieure, de divisions
internes, de désordres et de houles de
ma terre natale.*

Assia Djébar,

«Fugitive, ne le sachant pas».

À l'heure actuelle, lorsqu'on s'intéresse aux questionnements identitaires dans la littérature, il est difficile d'omettre une réflexion sur ce que Sherry Simon appelle : «les nouvelles identités.¹» La littérature «d'exil» ou «métisse» prend une place de plus en plus importante (notamment au Québec depuis le début des années quatre-vingt) et le plurilinguisme, qui préoccupe depuis longtemps la critique littéraire, ouvre aujourd'hui la porte à un nouveau lieu d'écriture.

Assia Djébar, écrivaine algérienne contemporaine, poursuit une quête identitaire au sens où son écriture est porteuse d'une problématique reliée aux deux langues qui la définissent : le français, langue paternelle² et langue du colonisateur, et l'arabe ou plutôt le berbère, langue maternelle. À partir de son statut de femme et d'écrivaine algérienne post-coloniale qui choisit d'écrire en français, Djébar, avec *L'Amour, la fantasia*³, explore donc ce nouveau lieu d'écriture qui sera le sien, un «tiers espace⁴» où s'entrecroiseront ses voix multiples et ses mémoires.

Pour créer cet espace d'écriture dans lequel elle circule enfin librement, momentanément affranchie des aliénations - coloniale et sexuelle - qui la divisent, Djébar utilise ce que Luce Irigaray nomme «une stratégie de la résistance⁵». Cette dernière apparaît comme une figure du mimétisme : l'intertextualité. En reprenant les procédés d'écriture des colonisateurs - d'abord en écrivant en français, puis en utilisant comme intertexte des écrits sur la colonisa-

tion de l'Algérie -, Djébar déconstruit les discours colonial et patriarcal, «déstabilis[ant ainsi] la figure du pouvoir⁶». En déconstruisant l'intertexte français de l'intérieur⁷, elle ouvre un espace public pour les femmes algériennes et leur donne une voix dans les autres chapitres de son roman. Cette voix, c'est celle qui transgresse tous les interdits, ceux de la culture arabe (de l'interdit de parler de soi jusqu'à l'interdit d'écrire pour les femmes) et aussi ceux qui relèguent les femmes à l'altérité, mais surtout, c'est celle qui libère du mutisme et permet de (se) dire.

Ainsi, même l'intertexte d'Eugène Fromentin⁸, qui donne sa trame au texte en l'encerclant - il l'introduit et le conclut -, participe à cette transgression. Dans *Une année dans le Sahe*⁹, Fromentin avait lui aussi utilisé l'intertexte, écrivant dans un «tannage-langage¹⁰» des cultures arabe et française. En choisissant d'amorcer son roman avec les mots de Fromentin, Djébar s'assure donc un lien de continuité avec une écriture hybride, mais de plus, elle «légitim[e] son dire en lui donnant des garants¹¹». L'hybridité générique de *L'Amour, la fantasia* - autobiographie et roman historique - se rapproche donc de l'hybridité qui caractérise le texte de Fromentin. En outre, l'origine métisse de ce dernier, qui se reflète dans son écriture, n'est pas sans lien avec l'écriture de Djébar, elle aussi aux prises avec une division qui s'inscrit dans son rapport ambivalent à ses deux langues.

Le travail d'écriture de Djébar consiste donc à redonner à ces «cri, clameur et tumulte¹²» un lieu où ils pourront désormais se dire librement, un lieu qui se construit sur un éclatement des discours dominants, mais aussi, un lieu qui puise sa source dans la mémoire orale des femmes d'Algérie. Si les deux premières parties du texte nous placent devant un enchevêtrement entre intimité et collectivité, la troisième, *Les voix ensevelies*, laisse plutôt la voie libre

aux paroles de ces femmes que Djebbar fait émerger du silence. Toujours composée d'écritures autobiographique et historique, cette troisième partie amorce un lent retour vers la mémoire sororale. Ce parcours se poursuivra dans les trois autres romans du quatuor¹², et permettra à Djebbar de libérer une partie d'elle-même, celle qui étouffait de ne pouvoir dire l'amour en français, celle qui mourait parce qu'elle disait dans la langue du colonisateur.

En retournant vers sa généalogie féminine, vers son histoire, sa langue, Djebbar lie sa quête identitaire personnelle à la quête collective des femmes algériennes. La langue maternelle se présente désormais, non seulement comme un dialecte arabe ou berbère, mais comme une « parole plurielle (parole des autres femmes)¹³ ». C'est une langue qui repousse un « monolinguisme de l'autre¹⁴ », qui tient compte des « imaginaires des langues¹⁵ » et recherche plutôt ce qui dans les langues de la mère - le berbère, l'arabe, le français et même la langue du corps - lui permet de retrouver une partie d'elle-même mise de côté dans l'écriture en français. Cette langue, d'abord quittée parce qu'elle empêchait l'écriture du soi¹⁶, devient donc, grâce au détour/retour par la langue maternelle, un *français d'écriture*, ou plutôt une écriture francophone avec une « sensibilité algérienne, ou arabo-berbère, ou même musulmane¹⁷ » : « «ma» langue française¹⁸ », dira Djebbar.

Ainsi, c'est le français qui a permis à Djebbar à la fois de dire et d'écrire ce qui lui était interdit en arabe, mais c'est aussi le français qui l'a longtemps aliénée parce qu'il reste la langue du colonisateur et, par conséquent, l'empêche de pouvoir se dire entièrement. Il lui aura donc fallu déconstruire cette aliénation linguistique coloniale par divers procédés discursifs, et, surtout, revenir vers cette langue maternelle qu'elle avait cru abandonner. Le passage d'une langue et d'une mémoire à l'autre est ce qui permet l'émergence du tiers

espace, le lieu entre le français et le berbère, entre le père et la mère, entre l'écriture et l'oralité; le lieu d'une identité qui se définit par le mouvement.

Elise Bergeron

NOTES

1 Simon, Sherry, *Le trafic des langues*, Montréal, Boréal, 1994.

2 Le père de Djebbar, instituteur algérien enseignant le français, amène sa fille à l'école française et lui ouvre ainsi les portes d'un lieu autre que celui généralement réservé aux jeunes filles d'Algérie. C'est pourquoi nous qualifions le français, chez Djebbar, de langue paternelle.

3 Djebbar, Assia, *L'amour, la fantasia*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 1985.

4 Martine Delvaux, « L'Ironie du sort : le tiers espace de la littérature beur », *The French Review*, vol. 68, no. 4, mars 1995, p. 682. Ce concept élaboré par l'historiographe Homi Bhabha se définit comme « un lieu autre, situé à l'extérieur des bipolarités traditionnelles qui marquent l'histoire de la colonisation. [...] le point de vue du tiers espace se veut un point de départ qui doit nous amener à déceler une hybridité textuelle, une ambivalence idéologique, en somme une ironie tissée de tactiques de résistance au moyen desquelles le sujet de l'énonciation, qu'il soit colonial ou colonisé, tient un discours qui se révèle un carrefour de significations contraires les unes des autres, mais participant toutes de la « texture » discursive ».

5 Donadey, Anne, « Assia Djebbar's Poetics of Subversion », *L'Esprit Créateur*, vol. XXXIII, no. 2, été 1993, p. 111, cf. Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 73.

6 Delvaux, Martine, *op. cit.*, p. 684.

7 Les récits historiques que l'auteure choisit d'intégrer à son roman ne sont pas ceux « officiellement » choisis par l'institution historique française, mais bien ceux des laissés-pour-compte. Lorsqu'elle relate l'horreur des grottes enfumées, elle « préfère [s]e tourner vers deux témoins oculaires : un officier espagnol combattant dans l'armée française [...] le second, un anonyme de la troupe » (AF :84) plutôt que vers le rapport officiel de Pélissier. Une fois encore, Djebbar transgresse l'ordre établi : « Pélissier [...] me tend son rapport et je reçois ce palimpseste pour y inscrire à mon tour la passion calcinée des ancêtres ». (AF :93)

8 « Il y eut un cri déchirant - je l'entends encore au moment où je t'écris -, puis des clameurs, puis un tumulte... » (exergue à *L'amour, la fantasia*), in Fromentin, Eugène, *Une année dans le Sahel*, Paris, Plon, 1934, 280 p.

9 Fromentin, Eugène, *op. cit.*

10 Michel Leiris cité par Assia Djebbar, *Ces voix qui m'assiègent...en marge de ma francophonie*, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 51.

11 Donadey, Anne, *op. cit.*, p. 109. Donadey fait ici référence à la difficulté pour les femmes algériennes de parler seules - sans appui et hors

de la collectivité anonyme et silencieuse des femmes - et surtout à l'extérieur de l'espace clos où on les confine, elles et leurs paroles.

12 Fromentin, Eugène, *op. cit.*

13 Djebbar, Assia, *Ombre sultane* (1987), *Loin de Médine* (1991) et *Vaste est la prison* (1995).

14 Djebbar, Assia, *Ces voix qui m'assiègent...en marge de ma francophonie*, *op. cit.*, p. 77.

15 Derrida, Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996. Dans ce texte, l'auteur nous rappelle qu'« on ne parle jamais qu'une seule langue - ou plutôt un seul idiome. [et qu'] on ne parle jamais une seule langue - ou plutôt il n'y a pas d'idiome pur ». (p. 23) Il faut donc, accepter le métissage et travailler à partir de celui-ci plutôt que rechercher une langue pure. Il faut écrire « tout contre un marmonnement multilingue » (VA : 29)

16 Gauvin, Lise, *Langagement : L'écrivain et la langue au Québec*, Montréal, Boréal, 2000., p. 12.

17 À la suite de ses quatre premiers romans - *La soif* (1957), *Les Impatients* (1958), *Les enfants du nouveau monde* (1962) et *Les Alouettes naïves* (1967) - Assia Djebbar garde le silence pendant plus de dix ans. Devant l'impossibilité de dire le corps dans la langue française et par conséquent l'impossibilité de se dire elle, elle avait mis de côté l'écriture et ce qu'elle avait d'autobiographique. Durant ce laps de temps, elle s'était, entre autre, tournée vers l'écriture cinématographique, et grâce à la réalisation de ses deux films - *La Nouba des femmes du mont Chenoua* (1978) et *La Zerdia ou les chants de l'oubli* (1982) - elle avait pu revenir vers sa tribu maternelle et ainsi vers sa langue maternelle, qu'elle avait d'abord cru abandonner parce qu'elle écrivait en français. Les retrouvailles avec la langue maternelle, à la fois mythique et perdue, ont donc pu réconcilier l'auteure avec l'écriture autobiographique.

18 Djebbar, Assia, *Ces voix qui m'assiègent...en marge de ma francophonie*, *op. cit.*, p.26.

La colonisation mère/fille

Le rapport mère-fille comporte parfois des aspects négatifs moins explorés et, peut même devenir extrêmement destructeur, comme c'est le cas dans *Les mots pour le dire*¹, de Marie Cardinal. Nous tenterons ici de démontrer comment les deux relations colonisatrice/colonisée et mère/fille se sont superposées dans ce texte.

Dans un premier temps, nous verrons ce que la mère a en commun avec la figure du colonisateur, puis nous tenterons de comprendre dans quelle mesure le malaise, la « Chose² », pourrait être une conséquence du rôle de colonisateur qu'endosse Marie Cardinal. Enfin,

nous nous intéresserons à la narratrice qui remet également en question son appartenance à l'entreprise coloniale.

La narratrice dit de sa mère que sa maîtrise d'elle-même était telle qu'elle avait inconsciemment «ces beaux gestes qu'ont les Blancs des colonies, ces gestes dans lesquels se mêlent la retenue de l'Europe et la volupté des pays chauds³». Cette mère qui employait ses journées à soigner les Arabes se cachait derrière sa façade de bonne colonisatrice. En réalité, elle s'accrochait à son rôle de femme dévouée et se bernait elle-même à l'idée d'une «Algérie des Français⁴».

«La relation coloniale», selon Albert Memmi, «[enchaîne] le Colonisateur et le Colonisé dans une espèce de dépendance implacable⁵». Le Colonisateur doit «de toutes ses forces [...] nier le Colonisé et, en même temps, l'existence de sa victime lui est indispensable pour continuer à être⁶». C'est exactement ce qui se produit entre la narratrice et sa mère. La mère s'efforce de nier sa fille, cette fille honteuse, conçue en plein divorce, dernier témoin de sa faiblesse. Mais en même temps elle a besoin de cette enfant, d'un regard admiratif, elle a besoin d'apparaître comme une héroïne, une mère martyre, de la même façon que le Colonisateur a besoin du Colonisé.

Le Colonisateur de bonne volonté, celui qui est conscient des torts qu'il inflige, n'a, selon Memmi, qu'un «seul choix qui lui soit permis [...] pas entre le bien et le mal, mais [...] entre le mal et le malaise⁷». C'est à ce choix qu'est très tôt confrontée la narratrice, et sa situation complexe de colonisatrice européenne, colonisée par sa mère, n'est sans doute pas étrangère à l'apparition de la «Chose». Cette dernière, n'était-elle pas l'ancien malaise de la colonisatrice, un malaise refoulé, aggravé par le temps, et qui, transmis par la mère, est devenu la «Chose» ?

Le malaise serait né dans l'intervalle entre la naissance et le moment où la narratrice a acquis la conscience

de sa classe, le racisme colonial. Et la «Chose» serait une façon de se défendre contre l'attitude coloniale, une sorte de lucidité douloureuse. Car la narratrice est consciente que cette attitude n'est pas naturelle mais plutôt construite : «Il fallait que je sois dressée de telle sorte qu'à n'importe quel moment, dans n'importe quelle circonstance, on puisse reconnaître mon origine⁸». Elle n'est pas dupe de cette situation et va jusqu'à écrire : «J'étais une de ces merveilleuses petites jeunes femmes qui, héroïquement, paient de leur personne pour que se perpétuent les traditions de leur classe⁹». Finalement, Cardinal refuse son rôle de gardienne des traditions et c'est à partir du moment où elle refuse d'être chosifiée qu'apparaît la «Chose» dans son aspect définitif. Celle-ci serait donc aussi le résultat d'un déplacement servant à protéger l'identité de la narratrice.

Un autre aspect de sa personnalité, qui nous semble relever d'un réflexe de défense, est sa façon de se poser en étrangère. D'abord, elle s'emploie à devenir autre, elle devient ainsi étrangère à elle-même. Elle s'est appliquée à être exactement ce qu'on attendait d'elle. Cela a tellement bien réussi qu'elle a oublié ce qu'il y avait sous le masque. La question de l'autre en soi apparaît comme une des «deux issues, historiquement possibles¹⁰» du Colonisé face au Colonisateur : «il tente soit de devenir autre, soit de reconquérir toutes ses dimensions, dont l'a amputé la colonisation¹¹».

Sept années de psychanalyse ont été nécessaires à Marie Cardinal pour se libérer de cette double colonisation et pour reconquérir ses différentes dimensions dont la «Chose» l'avait coupée alors qu'elle tentait de devenir autre.

Mélicha Leclair

NOTES

1 Cardinal, Marie, *Les mots pour le dire*, Paris, Coll. «Le livre de poche», Bernard Grasset, 1978.

2 Cardinal nomme «chose» un mécanisme de défense qu'elle a mis en place très jeune pour plaire à sa mère. La «chose» se manifeste par divers symptômes dont des saignements menstruels abondants ainsi que des sueurs et des larmes incontrôlables.

3 Cardinal, Marie, *op. cit.*

4 Ibid., p.323.

5 Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, Paris, Gallimard, 1985, p.33.

6 Ibid., p.78.

7 Ibid., p.68.

8 Cardinal, Marie, *op. cit.*, p. 142.

9 Ibid., p. 249.

10 Memmi, Albert, *op. cit.*, p.137.

11 Ibid.

Esclaves des représentation

Dans la culture américaine, surtout en littérature et au cinéma, on retrouve fréquemment les mêmes quatre représentations de femmes afro-américaines. Vers la fin du 20^e siècle, des auteures afro-américaines ont tenté, par le biais de l'analyse théorique ou de la création littéraire, d'explorer ces représentations. Je ne parlerai ici que de deux images qui entretiennent une relation assez singulière. En effet, lorsque l'on est à la recherche de la source de ces images, on découvre qu'elles ont toujours été construites autour de préjugés raciaux et sexistes véhiculés par l'idéologie patriarcale blanche dominante, malgré que certaines de ces images soient nées dans de situations sociales réelles.

Mammy

L'image de la *mammy*, de la mère, n'est pas la seule représentation des femmes noires. Mais elle est la plus importante. D'ailleurs, Barbara Christian en parle dans son recueil de textes :

Mammy is black in color, fat, nurturing, religious, kind, above all strong [...] She relates to the world as an all-embracing fig-

ure, and she herself needs or demands little, her identity derived mainly from a nurturing service. She must be plump and have big breasts and arms [...].¹

L'image de la *mammy* ne fait que renforcer l'esclavagisme. En effet, la *mammy* ne semble vivre que pour ses propriétaires: elle aime s'occuper d'eux. Elle est une représentation positive de l'esclave, contente de son sort. Prenons pour exemple *Aunt Jemima* ou la *mammy* du film *Gone with the Wind*; ces deux images correspondent au message véhiculé par l'idéologie esclavagiste et coloniale. Cette représentation, qui véhicule l'image du sauvage apprivoisé, prend sa place dans l'imaginaire culturel construit par la société dominante aux États-Unis, celle des Blancs.

Loose Women

L'image de l'Afro-Américaine de petite vertu prend aussi ses racines dans l'esclavage. En ce temps, les femmes noires étaient souvent des objets de perversion pour le maître de la plantation et pour ses fils. Perçue par les Blancs comme n'ayant aucune moralité, il devenait «normal» que l'homme blanc la considère comme un objet sexuel. Puisque le mariage entre esclaves était défendu, les Afro-Américaines ne pouvaient vivre de relations «légales» :

The use of the African-American woman as breeder, the refusal to allow legal marriages between slaves, and the different physical appearance between African and European-American women all served to label the African-American during and after slavery as a loose woman [...] The sexual use of slave women led to the accepted belief that they were inherently immoral, and thus exploitable.²

Cette représentation s'est perpétuée au-delà de la période esclavagiste. Pensons à Joséphine Baker et, plus précisément, au personnage de Bess dans l'opéra folk *Porgy and Bess*. Bess y est représentée comme une *loose woman* ayant des relations sexuelles en dehors des liens du mariage et abusant de drogues dures. Cette représentation est d'ailleurs la plus tenace. Même aujourd'hui, nous sommes bombardés

par cette image de l'Afro-américaine définie par sa sensualité et sa disponibilité sexuelle. Un exemple frappant de la contamination par cette représentation est le *gangsta rap*. Cette forme musicale présente des textes souvent imprégnés de misogynie et ses vidéo-clips débordent de femmes (souvent noires) presque nues qui agissent de façon provocatrice. Bell hooks a soulevé cette particularité, propre au *gangsta rap*, ainsi que l'implication de l'idéologie patriarcale blanche dans le traitement des Afro-américaines :

The sexist, misogynist, patriarchal ways of thinking and behaving that are glorified in gangsta rap are a reflection of the prevailing values in our society, values created and sustained by white supremacist capitalist patriarchy [...] It is useful to think of misogyny as a field that must be labored in and maintained both to sustain patriarchy but also to nourish an antifeminist backlash. And what better group to labor on this «plantation» than young black males³.

Pour hooks, il y a vraiment eu contamination. Il est frappant de constater qu'une représentation puisse ainsi s'imposer d'une culture à une autre.

La dualité ou la ressemblance

J'aimerais ajouter quelques détails sur ces deux images récurrentes qui ne trouvent leur raison d'être que dans une société (esclavagiste) où seul le bien-être de l'homme blanc compte. Selon Herbert G. Gutman, il semble que l'esclave ou l'Afro-Américaine assignée au soin des enfants ne corresponde pas à l'image de la *mammy* telle que véhiculée par l'idéologie raciste :

The typical house servant was a young unmarried black woman. Little evidence indicates the presence of the loyal «mammy» laboring as a servant for white families. Very few elderly black women had such jobs⁴.

Les figures de *mammy* et de *loose woman* sont nées d'une même réalité :

It is ironic that the very women who have been characterized as loose and immoral are the women to whom Euro-American have entrusted their children⁵.

Des productions culturelles blanches, telles que *Gone with the Wind* avec le personnage attachant de

mammy, seraient à l'origine de ces représentations. Ces figures sont néanmoins restées ancrées dans la culture blanche et ont contaminé la culture afro-américaine. Si l'image de la *mammy* n'est plus aussi présente, celle de la *loose woman* est plus que jamais inscrite dans certaines productions culturelles, notamment dans la musique urbaine afro-américaine (le *gangsta rap* par exemple). C'est pour cette raison qu'il me semble important d'être lucide face à ces représentations et au pouvoir aliénant qu'elles portent. Il n'y a qu'à regarder MTV...

Nathalie Fortin

NOTES

- 1 Christian, Barbara, *Black Feminist Criticism*, Pergamon Press, Oxford, 1985, p. 2.
- 2 Ibid., p. 28, 29.
- 3 Hooks, bell, *Outlaw Culture: Resisting Representation*, Routledge, New York, 1996, p. 116.
- 4 Gutman, Herbert G., *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, Pantheon Books, New York, 1976, p. 443.
- 5 Young, Mary E., *Mules and Dragons: Popular Culture Images in the selected writings of African-American and Chinese-American Women Writers*, Greenwood Press, E.-U., 1993, p. 35.

Crier le silence, affirmer la négation

La tradition coloniale, chrétienne impose sa dichotomie fondée sur une transcendance divine qui détermine l'essence des choses : le Bien et le Mal, la morale et l'immoral, les Blancs et les Noirs. Ces catégories collent peu à Xuela, la narratrice de *The Autobiography of My Mother*.¹ Son père, métisse, devenu riche, agit comme un Blanc ; sa mère, décédée à sa naissance, est issue du peuple indigène des Caraïbes, vaincu, presque disparu, un peuple de «living fossils».² Le roman de Jamaica Kincaid trace le parcours d'une femme qui se situe difficilement entre ces deux opposés.

Prise dans la dualité, Xuela sait que les choses ne sont pas si tranchées et réconcilie les caractéristiques con-

tradictaires, décrivant son île natale comme un «false paradise [...] at once beautiful, ugly, humble, and proud; full of life, full of death».³ À d'autres moments, elle expose les pôles et spécifie qu'il ne s'agit ni de l'un, ni de l'autre : «Defeat is not beautiful; it is not ugly, but it is not beautiful».⁴

On pourrait croire que cet entre-deux pôles constitue un espace autre, lieu de libération permettant d'échapper aux catégories du colonisateur, mais on y constate plutôt une impossibilité de nommer : «I did not feel humiliated at all. I felt something»⁵; à propos de désir sexuel : «I myself had no word for it, I had never read a word for it, I had never heard someone else mention a word for it».⁶ Aucun nom ne peut la définir : le sien est révélé tard et, de toutes manières, il s'agit du nom de sa mère, abandonnée à des religieuses par sa propre mère, enveloppée dans des linges brodés. Ce nom ne réfère à aucun lien affectif sincère; il réfère, en fait, à l'absence fondamentale de sa mère et contribue ainsi à son propre non-sens.

Dès le début du roman, on trouve plusieurs indications selon lesquelles ce qui est énoncé n'est pas ce qui est réellement signifié. Kincaid écrit : «And if it is not really true that I was not afraid then, it was not the only time that I did not admit to myself my own vulnerability».⁷ Et encore, à propos des vêtements qu'elle porte à l'école : «And to mention that I did not know where these things came from, to say that I wondered about them, is really to say that this was the first time I had worn such things».⁸ La narratrice nous invite à lire en filigrane, sous son discours : «I was not yet cynical and thought that behind everything lay another story altogether, the real story».⁹

Le discours de Xuela donne une grande impression de force, mais il s'agit peut-être plus de contrôle. Lorsqu'à six ans, après avoir vécu chez la blanchisseuse depuis sa naissance, elle va habiter avec son père, elle dit : «my life was changed

and I took note of it»⁸, formulation qui la distancie de sa propre vie, chose hors d'elle-même qui semble ne pas l'atteindre. Ses «column of loss, column of gain»¹⁰, donnent l'impression que sa vie est un échange comptabilisable - rationalisable pour éviter la douleur.

Il importe de souligner la place occupée par la négation dans le roman de Kincaid. Puisque indéfinissables, c'est par elle que beaucoup de choses doivent être définies, par des omissions qui sont très éloquentes : «I did not have red hair, I was not a man»¹¹, «someone was of the defeated, someone was of the resigned, and someone was changed forever. I was not of the defeated. I was not of the resigned»¹², c'est sans le dire qu'elle affirme qu'elle «was changed forever». La négation s'avère particulièrement remarquable dans la version originale anglaise; l'auxiliaire «do» et le «no» de négation ne sont jamais l'objet d'une contraction («don't» ou «didn't») : «I did not like her»¹³, «until I was four I did not speak»¹⁴. Cette écriture particulièrement correcte (grammaticalement parlant) contraste avec le discours de Xuela qui tient généralement de la parole plutôt que de la langue, avec ses phrases très longues, ses répétitions... et donne la même impression qu'un discours oral dont l'articulation est très scandée, peut-être comme lorsque l'orateur se contrôle pour ne pas laisser aller le flot de l'émotion qui s'écoule mieux dans les formes rapides, dans l'éli-sion, la contraction. En tous les cas, il faut souligner que ce procédé met bel et bien en place une affirmation criante, une revendication de la négation, de même que cette «autobiographie» est celle d'une mère qui a toujours été absente et totalement silencieuse. Le paradoxe de cette proposition rend bien compte de la complexité du roman.

C'est la langue même du peuple colonisateur que Xuela utilise, et les structures sociales de l'univers où elle

vit sont celles qu'il a instaurées. Un enjeu important de la «vraie histoire» sous-jacente à *The Autobiography of My Mother* est que sous cette affirmation, cette révolte, il y a la soumission et le silence. On le remarque entre autres lorsque Xuela tient tête à son père qui dénie ce qu'elle affirme avoir vu («I did, I did, I did»)¹⁵. En fait, elle garde le silence : «But it was not to him that I insisted on the reality I knew».¹⁶ Le silence (le sien résulte de la solitude qu'elle ressent et provoque effectivement), elle en parle comme du seul vrai châ-timent qu'on puisse s'infliger à soi-même : «and so silence becomes the only form of self-punishment : to live forever locked up in a iron cage made of your own silence».¹⁷ *The Autobiography of My Mother* est pourtant une voix très éloquente qui trouve sa place dans la conception de Kincaid : «and then, from time to time, to have this silence broken by a designated crier, someone who repeats over and over, in broken or complete sentences, a list of the violations, the bad deeds committed».¹⁸

Son silence, découlant de l'absence de mots pour définir des réalités qui n'entrent pas dans la pensée binaire occidentale, résulte aussi d'un sentiment d'illégitimité : «I am of the vanquished, I am of the defeated».¹⁹ Cependant, dans son rapport à la culture anglaise, il y a à la fois confirmation et dépassement de cette illégitimité : «I am not familiar with this, I cannot find any joy in this, I think people associated with it are less than I am but I, Xuela, am not in a position to make my feeling have any meaning».²⁰ Le paradoxe du silence crié est analogue à celui de la négation affirmée, révoltes identitaires douloureuses contre des catégories qui définissent mal les êtres hybrides.

Jacinthe Laforte

NOTES

1 Kincaid, Jamaica, *The Autobiography of My Mother*, Penguin Book, 1996*, p.197.

2 Ibid., p. 32.

3 Ibid., p. 65.

4 Ibid., p.21.

5 Ibid., p.154.

6 Ibid., p.15.

7 Ibid., p.13.

8 Ibid., 24.

9 Ibid., p.22.

10 Ibid., p.76.

11 Ibid., p.183.

12 Ibid., p.93.

13 Ibid., p.5.

14 Ibid., p.6.

15 Ibid., p.50.

16 Ibid., p.50.

17 Ibid., p.60.

18 Ibid., p.60.

19 Ibid., p.215.

20 Ibid., p.132.

*Kincaid, Jamaica, *Autobiographie de ma mère*, Paris, Editions Albin Michel, S.A., 1997 (pour la traduction française).

L'uniforme, symbole des rapports coloniaux

In the Caribbean the psychology of the colonized has been constructed through the implementation of rigorous hierarchies of shade and class which offer the colonial subjects only through linguistic, behavioral and even physical acts of mimicry. Colonial subjects have been termed the «mimic men» because of the demand placed upon them by colonial institutions - schools, churches and workplaces - to mirror the ways of the colonizer in speech, dress and behavior¹.

Dans des contextes coloniaux, la stratégie du mimétisme vise à maintenir une distance entre vainqueurs et vaincus. Cette stratégie est centrale dans *The Autobiography of my Mother*², un roman qui relate la quête identitaire de Xuela, une jeune femme vivant dans une conjoncture coloniale, où l'uniforme est un symbole de l'assimilation de la classe colonisée par la classe colonisatrice. Le père de Xuela, portant l'habit de policier, nous permettra de comprendre la fonction de l'uniforme. Par la suite, nous examinerons la position

qu'occupent les femmes dans ce système.

L'uniforme de policier

Alfred Richardson, père de Xuela, incarne la rencontre entre la culture du colonisateur et celle du colonisé. Fils d'un Écossais dont le père était esclavagiste et d'une mère fille d'esclaves, Richardson a hérité de caractéristiques physiques et de comportements sociaux hybrides : sa peau est noire et ses cheveux, roux et crépus. Il pratique le métier de policier pour lequel il porte l'uniforme, qui lui permet à la fois d'afficher ses origines britanniques et d'acquiescer un certain pouvoir. Grâce à l'uniforme, il peut faire appliquer les lois impériales et camoufler ses origines maternelles africaines : «Mimicry conceals no presence or identity behind its masks³». Les sujets colonisés, qu'ils portent l'uniforme ou non, méprisent souvent tout de qui se rapporte à leur condition de vaincus, comme l'indique Xuela : «Despising anything that was most like ourselves was almost a law of nature⁴». L'uniforme véhicule ce mépris du peuple vaincu envers lui-même et marque la nécessité d'éliminer sa culture. Chez Richardson, le port de l'uniforme manifeste un conflit identitaire. Xuela remarque au sujet de son père : «His clothes are real clothes, policemen clothes became his skin⁵». Cette réflexion, révélatrice du désir d'identification totale à l'empire britannique, est accentuée par une autre remarque : «My father's skin was the color of corruption : copper, gold, ore⁶». Son corps est imprégné par son désir d'identification, qui repose sur des bases monétaires.

De même, l'anglais classique, la langue que doit parler celui qui porte l'uniforme, consolide la relation de pouvoir colonisateurs/colonisés. Ces derniers maîtrisent moins bien la langue ; ils ne peuvent pas communiquer leurs sentiments et les réalités de leur vie en anglais, cette langue qui

n'a pas de mots pour décrire ce qu'ils vivent. Richardson exprime ses vives émotions en «French or English patois⁷», langues usuelles de son enfance, seules capables de rendre l'authenticité de ses sentiments. La pauvreté et les douleurs qu'il a connues enfant sont toujours vivantes dans ces langues qu'il évite, tentant ainsi de subjuguer sa vulnérabilité. En somme, l'uniforme a pour fonction de faire appliquer les lois britanniques : Alfred Richardson impose sa loi et travaille à faire adopter les comportements de la classe dominante par la classe dominée.

Albert Memmi montre comment l'uniforme est adopté par les colonisés qui veulent s'assimiler aux colonisateurs : «L'idéologie d'une classe dirigeante se fait adopter dans une large mesure par les classes dirigées⁸». Frantz Fanon compare cette attitude à celle de Noirs qui désirent être blancs⁹. Alfred Richardson endosse l'uniforme et affiche ainsi sa volonté de se fondre dans la culture du colonisateur. Cette stratégie d'anéantissement de l'identité des individus est fréquemment utilisée par l'élite colonisatrice, entre autres dans le contexte des institutions scolaires et religieuses¹⁰. Xuela fréquente un couvent où elle doit porter l'uniforme. Son port vise à faire adopter la culture britannique dès le plus jeune âge. L'esprit des élèves, tout comme leur corps se trouve comprimé par l'uniforme qui éteint en eux toute idée de rébellion, les moulant selon les désirs de l'Empire. L'école dépossède les colonisés de leur identité et fait d'eux des aspirants colonisateurs. Toutefois, le message est double : «to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference¹¹». L'efficacité du mimétisme repose sur une distance permanente entre colonisateurs et colonisés.

L'uniforme et les rapports homme/femme

Les femmes entretiennent-elles le même rapport à l'uniforme ? Il semble qu'elles soient doublement aliénées par celui-ci : « within a colonial context racism and sexism are intrical bound¹² ». Le colonisateur doit toujours bien paraître et c'est aux femmes colonisées qu'incombe nécessairement la tâche de la lessive. Elles se trouvent prises dans un cercle vicieux : elles nettoient des vêtements qui seront salis et qu'il leur faudra donc constamment relaver. Les femmes colonisées sont ainsi maintenues dans un état d'abrutissement. Les vêtements et, en particulier, l'uniforme de policier - qui permet à celui qui le porte d'infliger des souffrances aux colonisés - est symboliquement accepté et purifié par les femmes noires. Elles se résignent à cette tâche.

Les femmes sont doublement aliénées ; d'une part par l'organisation sociale qui octroie tous les pouvoirs à l'homme lors du mariage, légitimant les châtiments corporels et psychologiques, et d'autre part par la structure familiale. Par contre, Xuela refuse ces modèles. Car, bien qu'elle porte l'uniforme dans l'enceinte du couvent, elle se démarque des autres en maîtrisant d'emblée l'anglais classique. Elle se démarque aussi par son intelligence supérieure ; Xuela, seule fille de la classe, est accusée par son institutrice d'être possédée du démon. Xuela est marginale : elle fait sa propre lessive et refuse de faire celle de quiconque ; elle n'assiste pas aux offices religieux et a une sexualité contraire aux mœurs acceptées par le régime impérial. En effet, Xuela a des relations sexuelles hors mariage et refuse la maternité en avortant à chaque grossesse. Elle ne croit pas que l'amour puisse être possible dans le cadre du mariage, institution qui lègue tous les pouvoirs à l'homme. Xuela renverse les rôles. Elle épouse tout de même un médecin, incarnation du pouvoir britannique, mais

réduit celui-ci à une dépendance affective. Elle se fait donc colonisatrice en le colonisant. Révélateur des contextes coloniaux et des rôles réservés aux femmes, ce roman de Kincaid, écrit dans un style remarquable, montre comment les processus de colonisation peuvent conduire vers l'autodestruction car, comme le mentionne Julia Kristeva, « l'étranger fait partie de chacun de nous¹³ ».

Annie Riel

NOTES

1 Donnel, Alison, « When Daughters Defy: Jamaica Kincaid's Fiction », in *Women a Cultural Review*, vol. 4, no 1, 1993, p.22

2 Kincaid, Jamaica, *The Autobiography of my Mother*, New York, Plume Penguin, 1997.

3 Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994, p.88.

4 Kincaid, Jamaica, *op. cit.*, p.52

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Ibid.

8 Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, Paris, Gallimard, 1985, p.108.

9 Voir à ce sujet Frantz Fanon, *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Seuil, 1985.

10 Voir à ce sujet Memmi, Albert, *op.cit.*

11 Bhabha, Homi, *op. cit.*, p.86.

12 Donnel, Alison, *op. cit.*, p.23.

13 Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 1988, p.7.

LE FONDS ANITA CARON

(1996) Lise LETARTE,

sexologie : *Quand la violence parle du sexe : analyse du discours thérapeutique pour hommes violents*, Cahiers de l'IREF, no 1, 130 pages.

(1997) Violaine GAGNON,

communication : *Regard féministe d'une vidéaste autour du monde*, Cahiers de l'IREF, no 2, 152 pages.

(1998) Nathalie RICARD,

intervention sociale : *La maternité chez les lesbiennes : diversité de portraits* (coédition avec les éditions du remue-ménage, à paraître en avril 2001 sous le titre *Maternités lesbiennes*)

Ce fonds a été créé dans le but de contribuer financièrement aux activités de formation et de recherche des membres étudiantes et étudiants. Il sert à défrayer une partie des frais d'inscription à des colloques, des congrès et/ou les coûts afférents à l'organisation d'une activité (débat-midi, conférence, séminaire, visionnement d'un film) en lien avec la formation en études féministes.

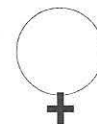
Prix du meilleur mémoire de maîtrise

Dans le cadre d'un concours, le Fonds Anita Caron permet la publication, dans la collection « Les cahiers de l'IREF », du meilleur mémoire de maîtrise réalisé à la concentration en études féministes. À ce jour, trois étudiantes ont obtenu le prix. Il s'agit de :

Bourse « Anita Caron »

Le Fonds Anita Caron offre deux bourses d'étude en fonction de l'excellence du dossier académique. Une de \$ 1,000 à la concentration de 2e cycle en études féministes et une de \$ 500 à la mineure pluridisciplinaire en études féministes.

Centre des femmes de l'UQÀM



Le Centre des femmes de l'UQÀM vous offre un lieu de rencontres et d'échanges. Notre équipe est là pour vous écouter, répondre à vos questions et vous référer aux organismes appropriés si le besoin s'en fait sentir. Le Centre est aussi une collectivité qui fonctionne de manière non hiérarchique et où toutes sont les bienvenues. Vous pouvez toujours y donner vos idées et vous impliquer dans des projets utiles à la cause des femmes. Cette implication se fait selon vos disponibilités et vos intérêts.

Vous pouvez venir nous rencontrer lors de nos réunions hebdomadaires, les mardis à 12h45 au local DS-3305 (Pavillon J-A De Séve) ou pendant les heures de permanence de nos membres (en semaine). De plus, vous pouvez nous rejoindre par téléphone au 987-8940. Il nous fera alors plaisir de vous donner plus d'information au sujet des activités en cours.

**Solidaires et féministes,
Les femmes du Centre des femmes de l'UQÀM**

Marche des femmes

La Marche mondiale des femmes de l'an 2000 s'est tenue en octobre dernier à New York, elle était le point culminant de plusieurs marches locales et nationales. Les festivités entourant ces marches ont donné naissance à quelques réflexions que nous vous offrons ici en commémoration de ces événements.

Entre solidarité et diversité

«L'appartenance de sexe, quelle qu'elle soit, pas plus d'ailleurs que l'appartenance de classe, de race, etc., ne produit ipso facto la solidarité de genre, encore moins la compréhension des rapports de genre»¹.

La Marche mondiale des femmes de l'an 2000 est déjà un moment du passé. Il faut donc maintenant se relever les manches et penser à l'avenir : remises en question et continuité s'imposent. Les marches tenus de part le monde en appui aux revendications internationales de la Marche mondiale constitue un moment marquant de l'histoire, et de l'histoire des femmes surtout : la possibilité d'ouvrir une appartenance de genre au-delà des différences. Une solidarité sans frontière qui a permis, pendant l'espace de quelques moments, une prise en compte de l'autre sexe, et de toutes les autres dont l'identité complexe dépasse l'appartenance de genre.

En effet, si le concept de genre s'avère un élément d'analyse dont on ne peut faire l'économie en ce qui concerne les problématiques entourant la pauvreté et la violence, fers de lance de la Marche mondiale, il faut, cependant, garder en tête les pièges de la binarité. Car le problème de la variable sexe comme inscription fondamentale peut s'avérer une perspective réductrice des choses dans l'analyse des phénomènes sociaux, la réalité

étant beaucoup plus complexe. Selon moi, une marche mondiale des femmes, quoiqu'un moment inoubliable de solidarité entre femmes peut être trompeuse, si elle réaffirme une division sexuelle dans laquelle les différences entre les femmes sont évacuées et, ainsi reconstruit une vision essentialiste et binaire du monde dans laquelle le féminin et le masculin sont enracinés comme antérieurs aux rapports de pouvoir. Les propos tenus, dans ce dossier, par Louise Brossard et Julie Ouellette sont, à cet effet, très révélateurs.

Le genre est un outil d'analyse et perception du monde qui est essentiel à la déconstruction des rapports de pouvoir, mais il ne doit pas reconduire les limites mêmes que se sont imposés nos sociétés en élaborant un monde où la division binaire des choses s'inscrit à toutes les dimensions possibles de nos vies. Les moments de solidarité vécus lors des marches contre la violence et la pauvreté, et plus particulièrement, durant la Marche mondiale à New York doivent être la porte ouverte sur l'écclatement de la binarité. Nous ne devons pas, sous aucun prétexte, enfermer les individus ou groupes d'individus - y compris les femmes - dans des marges étouffantes et précaires, évacuant ainsi des discours les exceptions, les nuances, des espaces identitaires renouvelables. C'est à ce que nous convient les intervenantes de ce dossier, d'un point de vue personnel et éclairé.

NOTES

¹ Le Doeuff, Michèle, «Problèmes d'investiture (De la parité, etc.)», *Nouvelles questions féministes*, vol. 16, no 2, 1995, p.44.

Il faut rester vigilantes

Plusieurs personnes ont déploré le fait que les revendications des femmes, élaborées à l'occasion de la Marche mondiale des femmes en l'an 2000, ont été très nombreuses et très variées. Pour ma part, je pense que si «liste d'épicerie» il y a eu, c'était dû à la nécessité de présenter des revendications des femmes dans toute leur diversité.

Il convenait, en effet, que les revendications soient représentatives des préoccupations de tous les groupes de femmes. Une fois la Marche terminée, les bilans que nous faisons actuellement devraient nous permettre d'en évaluer les retombées afin que nous puissions mieux planifier l'avenir du mouvement des femmes du Québec.

D'ores et déjà, nous savons que le gain majeur de la Marche est justement la très grande implication des femmes, leur solidarité et la reconnaissance des différentes avenues qui s'offrent à notre action militante.

Les femmes ont répondu massivement à l'appel qui leur était lancé de prendre part à la campagne d'éducation populaire qui précédait la Marche et de manifester leur solidarité avec les femmes d'ici et d'ailleurs. Les différentes marches locales, régionales, de même que la Marche québécoise et la Marche canadienne, ont témoigné avec éclat que les préoccupations du mouvement des femmes rejoignent un très grand nombre de femmes et d'hommes.

En ce qui concerne les enjeux du féminisme actuel, que ce soit au Québec ou à l'échelle planétaire, force

est de constater que, par-delà les vœux pieux et les bonnes intentions, il y a peu de choses qui sont faites réellement pour lutter contre la pauvreté et la violence faite aux femmes. Les réponses tant du gouvernement québécois que du gouvernement canadien sont été très révélatrices du peu de cas que font les politiciens de ce que nous définissons comme des atteintes très sérieuses au bien-être des femmes.

Les rencontres que nous avons eues avec les hauts dirigeants de la Banque Mondiale et de l'ONU nous ont aussi montré que la problématique des femmes n'est pas réellement prise en considération dans l'agenda de ces grandes organisations.

Il nous faudra donc, pendant les prochaines années, trouver les moyens d'infléchir ce mouvement et faire savoir que nous ne nous satisferons plus de promesses jamais tenues. Malgré le travail acharné des trente dernières années, la pauvreté et la violence faite aux femmes sont encore présentes sur une très grande échelle. Ce sont donc là des enjeux majeurs pour le féminisme mondial.

Si les deux thèmes de la Marche sont très importants, d'autres problématiques n'ont pas cessé de requérir notre attention: les nouvelles techniques de reproduction, l'avortement, le travail du sexe, l'accès à l'éducation, la traite des femmes, etc. La place des jeunes femmes et leur rôle dans le mouvement des femmes occupe eux aussi un espace de plus en plus important dans nos délibérations.

L'actualité regorge d'éléments qui, d'une façon ou d'une autre, questionnent les faibles acquis du mouvement des femmes. Il faudra donc maintenir vivante notre vigilance et veiller à ce que, partout sur la planète, les femmes ne fassent pas les frais de la mondialisation et des «soi-disant» avancées de la science.

Vivian Barbot Lymburner
Vice-présidente de la
Fédération des femmes du Québec

Réflexions autour du mouvement féministe dominant québécois (et de la Marche des femmes)

Tant et aussi longtemps que le courant féministe dominant au Québec n'adhérera pas à une vision plus radicale des transformations des rapports entre les sexes, nous nous buterons à un féminisme qui, par l'absence de critiques radicales, alimente et renforce les rôles sociaux de sexe.

À propos du mouvement féministe québécois dominant au Québec

Les bases théoriques sur lesquelles l'action politique peut s'appuyer afin de modifier de façon significative le paradigme sur lequel reposent les rapports sociaux de sexe sont une clef d'analyse intéressante du mouvement féministe dominant au Québec¹. J'identifie ce courant dominant à la Coalition des femmes contre la pauvreté et la violence faite aux femmes qui a été initié par la Fédération des femmes du Québec et qui rallie les principaux regroupements provinciaux de groupes de femmes, les tables régionales de concertation de groupes de femmes et différents mouvements sociaux qui s'intéressent à la question des inégalités vécues par les femmes. Cette coalition a été à l'origine de la marche des femmes *Du pain et des roses* en 1995 et de la *Marche mondiale des femmes de l'an 2000* tenue dans 157 pays à travers le monde en octobre 2000.

Je crois que le courant féministe québécois dominant, malgré qu'il admette certaines notions théoriques, ne les intègre pas dans son action politique et qu'il survalorise le féminin, ce qui contribue à maintenir une vision essentialiste et naturaliste des sexes.

La survalorisation du féminin

Delphy note très bien le problème qu'ont plusieurs féministes à intégrer

dans l'action politique le précepte voulant que le genre soit antérieur au sexe. Par ce concept, Delphy démontre que ce n'est pas le sexe qui, par sa nature biologique, aurait défini les rôles sociaux des femmes et des hommes, mais que ce sont les rapports sociaux hiérarchiques entre les sexes qui sont à l'origine de la domination et du contrôle des femmes exercé par les hommes. À l'instar de Delphy, on peut émettre l'hypothèse que les féministes québécoises appartenant au courant dominant, bien qu'elles admettent théoriquement que la hiérarchie entre les sexes soit une construction sociale, sont incapables de traduire ce principe dans leurs revendications et actions².

Par exemple, plusieurs regroupements de groupes de femmes ont investi des programmes gouvernementaux visant à favoriser une plus grande participation des femmes dans les instances politiques décisionnelles. Ils pensent ainsi s'assurer d'une meilleure prise en compte des réalités des femmes et favoriser une action politique «plus humaine» du seul fait que des femmes sont au pouvoir. Y aurait-il donc une nature féminine plus humaine? On assiste aussi à des discours publics (entre autres lors du rassemblement à Montréal de la *Marche des femmes de l'an 2000*) où des féministes affirment que la parole des femmes libérera toutes les femmes. Comme si les femmes partageaient une seule et même réalité dont il suffirait de s'affranchir par la parole des unes et des autres. Dans ce même mouvement, les féministes affirment que les valeurs dites féminines permettront un monde meilleur et, à la limite, sauveront le monde.

Tout comme le démontre Delphy, cette vision oublie que la hiérarchie entre les sexes se base sur des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes. Elle cache le fait que les valeurs sont le produit des rapports sociaux et non pas le fait d'une nature féminine ou masculine possédant des

attributs donnés³. Quoique cette tentative de valorisation et de reconnaissance du travail des femmes et des valeurs dites féminines soit nécessaire, il demeure dangereux d'en faire la bataille principale d'un mouvement sans aucune distance critique.

Delphy suggère que certains courants féministes, bien qu'ils admettent théoriquement que la hiérarchie entre les sexes précède et définit la différence des genres, sont incapables de maintenir le même discours dans l'action politique. Selon Delphy, l'attachement à ce qui distingue le féminin du masculin, le présumé voulant qu'il est possible de maintenir les classifications sans hiérarchie, de promouvoir les valeurs dites féminines, bref «d'abolir les contenus mais pas les contenants»⁴ relève de la fragilité des fondements théoriques sur lesquels se basent les revendications et discours politiques de ces différents courants féministes auxquelles on peut identifier le courant féministe québécois dominant.

Selon Delphy, admettre que le genre précède le sexe c'est admettre l'éventuelle disparition des genres⁵. Or, le courant féministe québécois dominant axe son programme essentiellement sur la reconnaissance et la valorisation du travail des femmes et des valeurs dites féminines. On retrouve ces aspirations dans des revendications comme la reconnaissance et le soutien aux «aidantes naturelles», la demande d'un régime de rentes pour les femmes ayant travaillé à la maison, etc. Plus encore, le courant féministe québécois dominant se défend bien de vouloir faire des femmes des êtres sans attribut féminin, sans trait distinctif nous permettant d'appeler une femme une femme.

Les normes de l'identité féminine

Au Québec, le courant féministe dominant a vite rejeté les analyses, telle celle de Young⁶, qui identifient l'hétérosexualité comme étant le sys-

tème principal d'oppression des femmes avec la division sexuelle du travail qui s'en suit. Plusieurs la jugent trop radicale et, probablement, trop menaçante pour bon nombre de féministes qui confondent le système politique hétérosexiste avec leur propre hétérosexualité. À ce titre, j'apporterais une précision au terme d'hétérosexualité qu'utilise Young. À mon avis, ce ne sont pas les pratiques hétérosexuelles qui sont ici dénoncées mais bien le système politique qui institue l'appropriation des femmes par les hommes. En conséquence, je préfère utiliser le terme hétérosexisme comme concept signifiant un système fondé sur des rapports hétérosexuels eux-mêmes basés sur l'appropriation d'un sexe, le féminin, par l'autre, le masculin.

Je crois également que cette analyse a eu peu de succès parce qu'elle remet fondamentalement en question les normes des identités féminine et masculine, ainsi que la notion de complémentarité des sexes auxquelles tiennent encore plusieurs féministes québécoises. Tout au plus, on peut observer au Québec un féminisme qui accepte de défendre les droits des lesbiennes en autant que celles-ci se conforment au système hétérosexuel. Ainsi, la *Marche des femmes de l'an 2000* dénonce le fait que les couples de lesbiennes n'aient pas les mêmes droits que les couples hétérosexuels, soit celui de former un couple aux yeux de la loi ainsi que celui de fonder une famille. Bien évidemment, je ne peux être en accord avec un traitement discriminatoire envers les couples homosexuels et, en ce sens, je ne peux me positionner contre cette revendication. Il faut également avouer que cette revendication marque un pas important dans la défense des droits des lesbiennes par le mouvement féministe. Rappelons que l'adoption de cette position n'a pas été sans difficulté puisque certains groupes comme l'AFÉAS et Femmes et ministères ont refusé d'appuyer cette revendication.

Par contre, celle-ci ne remet pas en question les institutions du couple et de la famille qui, à mon sens, assurent la dépendance des femmes vis-à-vis des hommes et renforcent le contrôle des uns sur les autres perpétuant la division sexuelle du travail.

L'action politique : revendications d'équité, d'égalité

Comment concevoir l'action politique à partir de ces présupposés théoriques? De Sève⁷, parle de la nécessité de revendiquer à la fois des mesures d'égalité et des mesures d'équité. Selon elle, les mesures d'égalité promeuvent une position sociale et un partage du pouvoir et des richesses égalitaires entre les femmes et les hommes. Ainsi, par exemple, nous revendiquons au Québec que les femmes puissent devenir Première ministre au pays ou ingénieure en aéronautique au même titre que les hommes.

Par contre, en ayant un traitement égal des unes et des autres, ces mesures ne prennent pas en compte le fait que les femmes accusent un retard historique lié à leur position sociale et politique infériorisée. En ce sens, les traitements égalitaires ne font que maintenir ou renforcer les inégalités préexistantes, car ils nient le conditionnement des femmes et qu'ils sont construits et basés sur des qualités traditionnellement masculines. De leur côté, les mesures d'équité tentent justement de mettre de l'avant des mesures qui tiendront compte de ce retard historique et établiront des critères qui, dans certaines situations, privilégieront les femmes. Cependant, à son tour, le concept d'équité comporte différents effets pervers. Tout d'abord, il ne favorise pas nécessairement le choix du ou de la meilleure candidate et, à ce titre, porte flan aux critiques de favoritisme et de discrimination inversée. Aussi, ces mesures d'équité ne remettent pas en question le système hiérarchique entre les sexes. Elles tentent de corriger des iné-

galités historiques sans pour autant s'attaquer aux fondements mêmes de cette situation d'inégalité. À ce titre, les revendications mises de l'avant par la *Coalition des femmes contre la pauvreté et la violence faite aux femmes* lors des deux marches qu'elle a orchestrées sont, à mon sens, des mesures d'équité puisqu'elles s'attardent principalement à corriger les inégalités induites par la hiérarchisation entre les sexes.

Afin d'éviter les effets pervers qu'engendre chacune des approches, De Sève propose d'utiliser les deux modèles en tension. Cette approche s'apparente à celle prônée par Collin. En effet, cette dernière milite en faveur d'une action politique qui allie à la fois un féminisme universaliste, qui vise l'égalité entre les sexes, et un féminisme de la différence qui valorise la vision et les valeurs dites féminines. Selon Collin, le risque du féminisme universaliste est de transformer les femmes à l'image des hommes. Les hommes deviennent donc l'étalon de mesure sur lequel les femmes doivent prendre exemple. «L'un et rien que l'un»⁸. Par ailleurs, le risque du féminisme de la différence est de maintenir, de «figer» les femmes dans un rôle et une identité féminine essentialiste où l'apologie de la complémentarité des sexes, chacun bien ancré dans leurs rôles traditionnels, est maintenue⁹.

En guise de conclusion ...

Quoique séduisante, une transformation des rapports sociaux de sexe me semble très difficilement réalisable dans le contexte actuel. Tout d'abord, cette voie exige un respect et une confiance importante entre les différents courants féministes. Or, l'ouverture des féministes du courant dominant aux autres tendances est très peu présente actuellement au Québec. Il semble que les débats qui ont eu cours dans les années quatre-vingt, où les différentes tendances se faisaient entendre et donnaient lieu à des débats ouverts, aient éloigné les

féministes du courant dominant qui, ne désirant pas être associées à un courant radical, auraient désiré faire taire cette tendance. Afin d'obtenir la cote d'écoute et développer une certaine sympathie du public, les féministes du courant dominant ont plaidé la nécessité d'un «doux», un féminisme plus acceptable pour le système en place¹⁰. Ce qui, par ailleurs, n'est pas tout à fait faux. En effet, on remarque que les revendications de la *Marche mondiale des femmes de l'an 2000*, qui sont à mon sens très peu menaçantes pour le système hétérosexiste, sont jugées encore trop féministes et de gauche par les médias et les dirigeants-es politiques. Mais doit-on s'étonner de cette réaction? Surtout, doit-on chercher à plaire lorsqu'on vise, comme moi, une transformation radicale du système hiérarchique entre les sexes?

Par ailleurs, je propose que les visées hégémoniques et les intérêts corporatistes du courant l'empêchent de faire une juste part aux différents courants existants. Mon jugement peut sembler catégorique, mais plusieurs actions politiques du courant dominant m'amènent à cette conclusion. En effet, j'ai à maintes reprises entendu les dirigeantes du courant dominant parler de la Fédération des femmes du Québec ou de la Coalition nationale des femmes contre la pauvreté et la violence faite aux femmes comme étant LE mouvement des femmes du Québec. Comme s'il n'existait qu'un seul courant féministe uni autour d'une même vision. Aussi, le contrôle exercé sur le type de revendications à promouvoir lors des deux événements de 1995 et 2000 me semble être le fruit d'une bataille idéologique non avouée qui, par ailleurs, n'est que normale et saine, visant à faire gagner une vision sur les autres.

J'émetts aussi l'hypothèse que le relatif confort des unes dans ce système hiérarchique entre les sexes, moyennant évidemment plusieurs

mesures d'ajustement, rend impossible le respect mutuel entre les différents courants; les féministes du courant dominant tiennent à la différence entre les sexes. Selon moi, il faut donc, avant de passer à l'action politique, admettre théoriquement et politiquement que la hiérarchie entre les sexes est une construction sociale n'ayant aucune base naturelle ou biologique. Et reconnaître ainsi que le système hétérosexuel est à la base de l'appropriation des femmes par les hommes et qu'un changement de paradigme appelle un changement du système hétérosexuel.

Louise Brossard

NOTES

1 Voir, entre autres : Collin, Françoise, «La raison polyglotte ou Pour sortir de la logique des contraires», in *Ephésia, La place des femmes*, Paris, La découverte, 1995, p. 669-677; Delphy, Christine «Penser le genre : quels problèmes?», in Hurtig, Marie-Claude, Michèle Kail et Hélène Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, CNRS, 1991, p. 89-101; De Sève, Micheline, «Approches féministes visant à promouvoir les intérêts des femmes» (texte inédit), 2000; Young, Iris Marion, «Gender as Seriality : Thinking about Women as a Social Collective», *Signs*, vol. 19, no 3 (printemps), 1994, p. 713-738.

2 Delphy, Christine, *op. cit.*, p. 96.

3 Ibid., p. 97.

4 Ibid., p. 96.

5 Ibid.

6 Young, Iris Marion, *op. cit.* Elle développe, dans ce texte, d'autres problématiques importantes dont, entre autres, le concept de «série genrée» : une catégorie de femmes où celles-ci ne partagent ni identité commune ni attribut commun. La «série genrée» est le fruit de structures sociales historiquement construites qui contraignent les femmes dans une position d'infériorisation sociale par rapport aux hommes. Par contre, cette position sociale, quoique toujours infériorisée, varie énormément d'une femme à une autre puisque toutes ne partagent pas les mêmes conditions de vie, les mêmes rapports de pouvoir, le même statut social. Young évite ainsi les pièges de l'essentialisation que porte la notion de genre, ainsi que celui de l'universalisation d'une identité femme.

7 De Sève, Micheline, *op. cit.*, 2000.

8 Collin, Françoise, *op. cit.*, p. 672.

9 Ibid.

10 Un article paru récemment est assez révélateur à ce sujet, il continue de dénigrer un féminisme qui serait trop radical - voire dangereux - et qui attiserait la guerre des sexes. Rioux, Martine, «Le discours féministe radical attise-t-il la guerre des sexes?», *La Presse*, Montréal, mardi 7 mars 2000, p. A4.

2000 bonnes raisons de marcher et de célébrer

Notre lutte n'a pas de frontières [...]

Nous marchons la main dans la main

Nous parlons d'une seule voix

Célébrons, femmes

Blanches ou noires

Nous sommes solidaires

Exigeons le respect de nos droits

Tendons la main vers les quatre coins du monde

Unissons-nous et proclamons notre liberté

Partageons nos savoirs et nos forces, donnons-nous le pouvoir de changer les choses !

Extrait de la chanson officielle de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000

Le 17 octobre dernier, à New York, des femmes et des hommes venues du monde entier se sont rassemblés devant l'édifice de l'Organisation des Nations-Unies, avant de se diriger vers l'Union Square, où ils ont pris part aux célébrations entourant la clôture de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000. Parmi elles et eux, une cinquantaine de membres de l'Alliance de recherche IREF/Relais-femmes, auxquelles j'ai eu la joie, mais aussi le privilège, de me joindre.

Ensemble, professeures, chercheuses, étudiantes, femmes des milieux universitaire et communautaire, femmes d'origines, de religions, d'orientations sexuelles et d'âges différents, nous sommes parties dans une atmosphère de «féminisme festif». Nous nous rendions à New York pour manifester contre la pauvreté et les violences faites aux femmes, bien sûr, mais aussi pour célébrer les nouvelles solidarités qui se sont développées entre les féministes des quatre coins de la planète pendant le long processus de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000.

Dans l'autobus, la veille du grand

rassemblement, nous devions tenir un séminaire sur le thème de la rencontre entre universalisme et particularisme, entre diversité et solidarité, rencontre à laquelle nous nous destinions toutes, le lendemain. Sans trop de formalités mais sous l'œil un peu intimidant de la caméra nous avons consacré l'essentiel de la discussion à nos 2000 bonnes raisons d'aller marcher à New York.

Appuyer les revendications nationales et internationales de la Marche s'est avéré l'objectif commun des participantes mais toutes ont, en outre, révélé quelques-unes des raisons personnelles pour lesquelles elles avaient décidé de se joindre à cette manifestation. Cela nous a permis de nous ouvrir aux différentes réalités vécues par les membres de la délégation, réalités qui, pour être souvent très proches des nôtres, n'en restent pas moins méconnues. Ainsi, nous avons toutes eu un pincement au cœur quand une Amérindienne à la voix fêlée nous a parlé des conditions dans lesquelles vivent les femmes de son coin de pays ; nous avons salué de nos encouragements celles qui, oeuvrant dans le milieu communautaire, avouaient avoir besoin de se ressourcer, de retrouver un peu d'espoir et d'énergie pour continuer à travailler dans des conditions difficiles ; nous avons acquiescé aux slogans que scandaient déjà certaines et nous avons souri quand d'autres nous ont expliqué qu'elles étaient là pour changer le monde !

Ces échanges nous ont également fait réaliser la multiplicité des positions féministes des membres de la délégation, multiplicité symptomatique de ce qui se passe à l'échelle mondiale, et qui nous a été confirmé le lendemain, en particulier lors des interviews que certaines d'entre nous avons réalisées pendant la manifestation, à la demande des organisatrices de la Marche. Nous avons, là aussi, rencontré des féministes d'horizons divers - même des féministes qui refusaient l'étiquette de «féministes»

- et avons découvert que beaucoup d'entre elles tendent à rallier leurs forces à celles d'autres groupes ou mouvements sociaux dont certains objectifs ou revendications apparaissent communs aux leurs : groupes écologiques, syndicalistes et même religieux. Bien qu'il ne soit pas toujours facile de gérer la diversité ni d'arriver à créer des compromis, la libre expression des divergences permet de susciter des réflexions, de faire avancer les débats, d'élargir et de relativiser nos perspectives : c'est, je crois, l'une des choses que nous retiendrons toutes de notre expérience de la Marche.

La rencontre entre diversité et solidarité, que nous attendions pour le lendemain, s'est donc d'abord produite entre les membres de la délégation, à travers nos échanges, dans l'autobus qui transportait, sans s'en rendre compte, un petit échantillon de cette diversité. Mais nous n'avons pas été en reste le jour du grand rassemblement, sur la place Dag Hammarskjöld, où toutes les couleurs s'étaient données rendez-vous. Plusieurs manifestantes étaient vêtues de costumes chatoyants qui empruntaient aux traditions de leurs pays d'origine. Certaines portaient des plumes, des paniers en osier ou des couronnes en toc sur la tête, pendant que d'autres visages disparaissaient complètement sous des voiles lourds et opaques où seules de petites grilles, ne laissant même pas deviner le regard, semblaient empêcher les femmes dissimulées en dessous de s'asphixier. Les bruits de sifflets, de crécelles et de casseroles, les chants et les slogans proférés dans des langues qui m'étaient inconnues, mais que les sourires transcendaient, remplissaient tout l'espace sonore. Et devant ce spectacle qui, toute la journée, n'a cessé de m'étonner, je me suis rappelée Simone de Beauvoir qui, en 1949, pensait que les femmes :

n'ont pas les moyens concrets de se rassembler en une unité [...] Elles n'ont pas de passé, d'histoire, de religion qui leur soit propre ; et elles n'ont pas, comme les prolé-

taires une solidarité de travail et d'intérêts [...] Elles vivent dispersées parmi les hommes, rattachées par l'habitat, le travail, les intérêts économiques, la condition sociale à certains hommes - père ou mari - plus étroitement qu'aux autres femmes. Bourgeoises elles sont solidaires des bourgeois et non des femmes prolétaires; blanches des hommes blancs et non des femmes noires¹.

Devant ce spectacle inoubliable qui entrerait dans les annales de l'histoire du mouvement des femmes, je me disais que même si beaucoup de transformations, partout, restent encore à faire, nous, les femmes, avions accompli de grandes choses en 50 ans pour qu'un rassemblement comme celui-ci soit possible; qu'aujourd'hui, nous pouvions dire que les femmes du monde entier partagent des intérêts, du moins des revendications, qui les unissent; que si les frontières existent toujours, et beaucoup dans nos têtes, elles ne nous

empêchent plus de nous reconnaître comme des sœurs de lutte contre la pauvreté et les violences faites aux femmes; qu'enfin, les moyens concrets pour se rassembler, les femmes les avaient trouvés, au prix de beaucoup d'efforts, de sacrifices et de générosité, comme toujours; je me disais que j'avais, outre 2000 bonnes raisons de marcher, 2000 bonnes raisons de célébrer!

Julie Brunet

NOTES

1 Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, tome 1, Paris, coll. «Folio/essais», Gallimard, 1976, p. 19.

Marcher à New York

-Tu vas à la Marche des femmes à New-York, toi! Je ne te savais pas si féministe!

C'est étrange cette réaction de mon entourage, d'une cousine en particulier, alors que je m'imaginais avoir toujours été féministe et surtout, ne jamais l'avoir caché. Pas que je sois toujours à clamer haut et fort que les femmes sont dominées. Mais quand même...je dis ce que je pense. Je croyais que ma personne toute entière respirait le féminisme, ce choix politique, d'action, de prise de position intellectuelle. Bref, tous savaient depuis toujours que je voulais changer le monde, mais pas que j'étais féministe...

Qu'est-ce que ça pourrait bien vouloir dire?

Changer le monde et ses institutions politiques responsables de l'appauvrissement des plus démunis et de l'enrichissement des plus riches, ce n'est pas féministe ça?

- Ah bon!

Ce que j'ai vu, à la *Marche des femmes*, confirme pourtant mon hypothèse selon laquelle de telles revendications se trouvent au coeur des préoccupations féministes. Le visage du féminisme change et désormais nous devons convenir qu'il y a des féminismes. Une multitude de positions différentes et d'intérêts divergents. Et pourtant, une solidarité internationale semble réunir les femmes de partout à travers le monde. Donc diversité mais solidarité.

- Moi j'suis pas féministe parce que j'suis pas contre les hommes.

- Qui t'as dit qu'il fallait être contre eux, pourquoi pas avec?

Non seulement j'ai eu l'immense privilège de participer à la *Marche de New York*, mais on m'a également confié une mission... Les organisatrices m'ont demandé d'être journaliste volante.

- Est-ce que j'aurai une cornette comme la soeur volante?



De gauche à droite : Julie Ouellette, Rébecca Beauvais et Julie Brunet
Marche mondiale des femmes, New York, 2000

Je n'aurai pas été, semble-t-il, la première à faire la blague, mais j'ai sans doute été l'une des premières à courir et voler à ma nouvelle tâche. Nous devions fixer sur bande audio le plus d'entrevues possibles, l'ambiance, ce qui se passait. J'avais l'impression de participer à un moment historique. Les foules se soulevaient enfin en Amérique du Nord ! Une solidarité internationale se construisait, nous allions pouvoir tellement maintenant. Nous.. qui nous ?

Il y avait des hommes aussi. Ils étaient peu nombreux, mais c'est toujours un début. Évidemment je suis allée vers eux.

- *Super, vous êtes avec nous.*

Ils sont avec nous parfois, et lorsqu'ils auront compris qu'il est dans leur propre intérêt de l'être, peut-être certains ne verront-ils plus le féminisme comme une agression à la masculinité ?

Je l'avais remarqué, ce jeune homme, un anarchiste. Sympathique pleinement d'accord avec toutes les revendications de la *Marche*, prêt à aller plus loin. Une amie avec lui. On a parlé de la violence, la nuit, dans sa ville, des droits des gais et lesbiennes, elle m'a serrée dans ses bras. Elle était américaine. Tant de femmes à qui j'ai parlé, Françaises, Africaines. Certaines ont dû payer de leur poche les frais du voyage ; d'autres, retenues aux douanes. Impossible pour elles de quitter leur pays. Des Sud-Américaines chaleureuses ne parlant ni anglais, ni français : j'ai enregistré leurs chants et gardé en tête leurs sourires, leurs danses aussi. Un Africain dans la rue qui demandait des nouvelles de Paris, un sanglot dans la voix. Les colonnes de policiers et les klaxons des New-Yorkais embêtés par l'arrêt de la circulation. Nous arrêtons pourtant aux feux rouges. Une manifestation bien sage, bien pacifiste.

Un camion klaxonne.

- *Que veut-il celui-là ?*

Toujours à la course, de peur de manquer quelque chose. J'arrive

jusqu'à lui.

- *Savez-vous pourquoi nous sommes ici ?*

En anglais évidemment. J'ai bien cru qu'il allait me frapper et son copilote riait, je n'ai pas insisté, parfois il faut savoir s'en aller à temps. N'empêche, j'étais très déçue, un si grand moment, une page d'histoire allait être écrite, une révolution mondiale démarrait : il aurait bien pu se forcer un peu...

L'aboutissement de la *Marche*, déjà. La fatigue d'avoir crié, couru, marché.

La faim...et le recul. L'esprit critique se lève dès que la tête et le cœur se refroidissent un peu. Une question grave et périlleuse nous monte alors aux lèvres : que restera-t-il de cette marche ? Concrètement je veux dire. Ce fut un bon moment, d'une intensité humaine rare et précieuse. Certaines y sont venues ranimer la flamme, l'espoir. C'est que ça use, travailler dans le communautaire, on voit rarement des résultats, semble-t-il. D'autres sont venues pour répondre à des questions sur l'engagement féministe et ses résultats. La *Marche des femmes* nous a permis de réaliser le pouvoir qu'un mouvement mondial de femmes, organisé et solidaire, pourrait avoir. Elle a également soulevé quantité de questions sur la manière d'atteindre les buts visés.

Avec la *Marche*, nous avons pris conscience d'une possibilité. Le mouvement féministe pourrait servir de lieu de regroupement à divers organismes luttant pour des pouvoirs ou des droits similaires. Mais ce regroupement ne devrait EN AUCUN CAS opérer une uniformisation des pensées et modes de vie des femmes qui s'y rassemblent. L'importance est donc de garder l'esprit ouvert, d'adopter une attitude de tolérance, de flexibilité, tout en stimulant les débats puisque la discussion, même virulente, permet de s'adapter et de rester vivante.

- *Que feriez-vous si une actrice*

porno, une prostituée ou encore un homme, un transsexuel se pointaient pour participer à vos réunions féministes ?

Julie Ouellette

Dracula's Museum Blowout!

Maude Pépin

The storm roaring outside is somehow shooting compared to the one I've been drowning into. I wish I could just let the snow gently fall on the wound like a myriad of frozen tears. Even the weather feels so different now that I'm starting to see behind this inner eye, to be conscious of myself within the world spinning outside. Alongside the road I met a travelmate, hanging to me a crucifix. This travelmate was you and I loved you for that. But I don't want no crucifix to wash away my fears. I don't need no train to get where I'm going. Trains there are always late anyway, just like you and me. I would need time to stop rushing my body to life as I deeply dive into darkness. Une voix d'outre-tombe émerge qui ne semble pas mienne. Tes lèvres qui m'ont dite dans un corps fait mien, si incongrûment. Le vampire est-il si double que l'imposture où je me vois dans cette duplication à l'infini où mon corps déformé me nargue de n'être pas mien? There is an inner voice, shaping through my eyes a new sense of self of what I become, but always have been. Je tire la langue au palais de cristal auquel j'ai crié merde sans le dire mentalement.

The castle is a veritable prison, and I am a prisoner'!

Blow out! Fermeture temporaire du musée des horreurs, le temps que je m'y voie. Si grandement monstrueuse. Certaines se rêvent en Complexe G, mystérieusement transformé en édifice à logements, dont rares sont ceux qui survivent à l'effondrement. Moi, je suis pierre philosopale, retournée au visage comme un miroir éclaté, dans le fracas des parcelles d'étoiles sur le carrelage de la cuisine. Ashes, like snowflakes, slowly fall down, recovering the grave, from the pit of hell. But cannot bury it. Because the devil's flames brake through, and the snow always ends to melt, and maybe when I'm done it'll seem just like a storm in a teacup. We're swimming in a fishbowl, and it's leading nowhere. And I am building up a new cathedral, which won't be of crystal; which won't be of snowflakes, which wouldn't be destroyable, for we could breath through; which won't melt like ice, when getting too close of the sun, of the burning desire that I'm longing for you. J'en ferai une passoire infiniment pénétrable, j'en ferai un alambic, où tout devient possible, j'en ferai un désert mauve échappant au stérile, j'en ferai un nid, et je m'envolerai, j'en ferai une toile, toute peinte de blanc, diluant les couleurs et reflétant la lumière. Je ne te veux pas, dans ma construction, car elle est mienne, et non encore moi. Reste si tu peux et regarde-moi construire : j'aimerais dans tes yeux, aussi, me voir belle. Et si un jour tu frappes à ma fenêtre pourrai-je alors t'inviter à entrer. Tu verras chez moi, celle que je deviens : tu ne t'y verras pas, et peut-être t'y sentiras-tu alors une place. Mais peut-être pas non plus. Peut-être cette place n'est-elle pas la tienne, après tout. Combien de coïncidences, pour un seul rendez-vous? Manqué d'avance, d'ailleurs, à la vie à la mort. Et si, phénix, je me relevais des cendres, vers un autre ciel? Du haut de l'Acropole en ruines, peut-être, un nouveau regard? Partagé.

NOTE

1 Stoker, Bram, Dracula, 1897.



Fille d'immigrants juifs polonais, elle a voyagé pendant sa jeunesse, passant ses années entre Grenoble, New York et Berlin. Elle a étudié l'histoire de l'art et la sociologie, et a travaillé dans diverses usines. De retour à Montréal au début des années trente, Léa Roback devient membre du Parti communiste et débute, dès lors, sa grande carrière de militante : lutte des femmes, antiracisme, défense des droits de la personne, mais surtout des travailleuses et travailleurs. Elle sera de «toutes» les luttes populaires, prendra part à la Voix des femmes et aux principales manifestations féministes des deux dernières décennies : avortement, salaire égal, garderies, etc.

L'équipe de *FéminÉtudes* tient à rendre un modeste hommage à cette grande militante pour la paix, la justice sociale et la cause des femmes qu'était Léa Roback. Car, comme le souligne très bien Irène Demczuk : «Léa Roback n'a jamais cessé d'agir pour contrer l'oppression sous toutes ses formes. Octogénaire, elle distribuait dans la rue, par une journée de grand froid, des tracts contre la guerre, avec la même flamme au cœur. Plus que les actions menées et leurs résultats effectifs, c'est cette foi inébranlable dans les capacités d'émancipation des femmes et des hommes qui fait de Léa Roback non seulement un modèle, mais une héroïne.»¹

Extrait d'entrevue :

(Nicole Lacelle) : Est-ce que ça vous agaçait, dans le mouvement pour la paix, cette association automatique qui est souvent faite entre les femmes et la paix, comme si c'était «naturel» que les femmes soient pour la paix?

(Léa Roback) : C'est une vieille mythologie : parce que les femmes portent les petits dans leur ventre, elles sont pour la paix. Mais c'est pas vrai. Prenez la Thatcher ou celles qui sont pour la peine de mort, elles ne sont pas pour la paix, elles sont pour la tuerie. C'est la preuve. Il ne faut pas s'arrêter à ce que ces mythes charrient. Il faut plutôt agir, autrement, on est comme un morceau de bois.

Non, ce qui m'a vraiment désolée, c'est plutôt dans le mouvement pour le vote ... Plusieurs femmes de l'establishment comprenaient ce besoin et à cause d'elles, on obtenait gratuitement des salles très chics pour se réunir, comme à l'hôtel Windsor. Madame Casgrain, par exemple, n'avait qu'à prendre le téléphone pour les obtenir; elles allaient manger là, elles avaient de la visite et les amenaient là. Et moi, je disais : «C'est pas nécessaire d'aller à l'hôtel

Windsor, allons donc dans la rue Parthenais parler aux femmes, ce n'est pas seulement le droit de vote qui est en cause, mais toutes les portes que ça ouvrirait aux femmes.»

Thérèse Casgrain a essayé, aussi, mais ça ne passait pas. Alors, c'est demeuré une coterie. Je ne dis pas qu'elles n'ont pas fait un travail extraordinaire, mais ç'aurait pu être tellement mieux.²

Pour en savoir plus sur la vie militante de Léa Roback :

Bissonnette, Sophie (réalisation), *Des lumières dans la grande noirceur*, les productions Contre-jour inc. Montréal, Cinéma libre, 1991.

Demczuk, Irène, Ginette Lajoie et Suzanne Hould (réalisation), *On voulait pas des miracles*, vidéo, Montréal, Actions féministes par l'image, Groupe d'intervention vidéo, 1986.

Leboeuf, Lucie, «Léa Roback ou comment l'organisation syndicale est indissociable de la vie de quartier», *Vie ouvrière*, octobre 1978, p. 461-470.

Pednault, Hélène, «Entrevue avec Léa Roback : propos d'une batailleuse», *La Vie en rose*, mars 1983, p. 50-52.

Benesty Sroka, Ghila, «Une femme engagée pour une mémoire contemporaine», *Tribune juive*, vol. 10, no 3, p. 6-11.

NOTES

1 Demczuk, Irène, «Léa Roback. De toutes les luttes», in Darsigny, Maryse, Francine Descarries, Lyne Kurtzman et Évelyne Tardy (dir.), *Ces femmes qui ont bâti Montréal*, Montréal, les Éditions du remue-ménage, 1994, p. 229.

2 Lacelle, Nicole, *Entretiens avec Madeleine Parent et Léa Roback*, Montréal, les Éditions du remue-ménage, 1988, p. 167-168.