



## Je suis féministe, ~~mais...~~ et !

### Sommaire

**2** **ÉDITORIAL**  
Des féminismes sur le bout des lèvres...

#### PARTICIPATION DÉMOCRATIQUE ET CITOYENNE

**5** Féministes haïtiennes: KANPE I Entre instrumentalisation et solidarité: les féministes haïtiennes devant l'agenda des ONG > Par Andréanne Martel

**13** Féministes contre l'interdiction du *niqab*  
> Par Caroline Jacquet

**20** Québécoises cuisinées par la tradition  
> Par Emmanuelle Doyon

**25** L'écologie: terreau fertile pour le féminisme  
> Par Marie-Anne Casselot

#### IDENTITÉS ET REPRÉSENTATIONS

**33** Être juive et lesbienne. La recherche de visibilité dans la tradition comme moyen de développer une identité féminine à part entière > Par Jana Tostado

**39** Une posture imprécise. Sexe, race et tensions narratives dans *A Mercy* de Toni Morrison > Par Ariane Gibeau

**44** Entre voilement et dévoilement: subjectivités féminines dans *Turbulent* de Shirin Neshat > Par Rania Aoun

**50** Les hommes (pro)fémnistes: polyphonie sur les pratiques et réflexions > Par Francis Gilbert

#### CORPS ET SEXUALITÉS

**57** Le cinéma pornographique féministe  
> Par Caroline Roberge

**64** Corps contre Corps > Par Valérie Lapointe

**65** *Faking it*: le faux-féminisme dans les téléséries contemporaines au féminin. Une analyse comparative de *Sex and the City* et *Secret Diary of a Call Girl*  
> Par Jessica Hamel-Akré

**72** À la recherche d'une identité perdue  
> Par Parastou Haghi

#### Comité de rédaction

Béatrice Châteauvert-Gagnon, Julie Depelteau, Jessica Hamel-Akré, Caroline Jacquet, Vanessa Langlois et Andréanne Martel.

#### Crédits photographiques

Emmanuelle Doyon, Marie Garand, Parastou Haghi, Kay Fanm, Andréanne Martel et Angela Radulescu.

**Design graphique, illustrations et couverture:** Marie Garand.

#### Impression

Reprod. Tirage: 250 copies françaises. Papier: Offset Enviro 100.

#### Dépôt légal

Bibliothèque nationale du Canada, 2011.  
Bibliothèque nationale du Québec, 2011.

ISSN 1911-4176

© FéminÉtudes, les auteurs-es.



## Des féminismes

## sur le bout des lèvres...

Par le comité de rédaction de FéminÉtudes

Je suis féministe, mais...

**U**ne phrase qui revient souvent depuis quelques années, avec sa formulation corollaire, mais non moins présente: «Je ne suis pas féministe mais...» Inutile de rappeler en effet que le féminisme a mauvaise presse et peine encore et toujours à se forger une image positive dans les médias et auprès du (nébuleux mais non moins puissant) «grand public». En effet, les stéréotypes, les préjugés, les contre-courants et autres freins sociaux ont parfois raison de l'adhésion massive et assumée au féminisme.

Une définition réductrice de la diversité des identités et du renouveau des discours féministes contemporains.

Pourtant, plusieurs (dont vous, probablement, qui lisez cette revue, et nous, qui l'avons éditée) se revendiquent encore, parfois fièrement, parfois rageusement, parfois timidement, à ce mouvement social et théorique. Car quoi qu'en disent ou que souhaitent ses détracteurs, le féminisme n'est pas mort, bien au contraire; à certains égards, peut-être a-t-il rarement été aussi riche et vivant.

Je suis féministe et ! est un appel à une formulation positive. Un appel à la richesse, à la diversité, à l'inclusion.

Un appel qui s'adressait donc à vous, à nous, chères féministes, à étaler au grand jour nos convictions, nos réflexions, nos passions, nos rages et nos luttes. L'appel visait à assumer notre identification au mouvement, à se (ré)approprier le terme, à en faire une fierté. Il visait à décloisonner les catégories fixes,

rejeter les étiquettes trop faciles. Il s'ancrait dans une perspective personnelle, certes, mais appelait également à dépasser ce point de départ pour se connecter aux mouvements plus larges, à relier le personnel au politique.

Un appel à la solidarité, à la reconnaissance de ses allié.e.s, dans les différences et la diversité, sans recherche absolue de consensus.

Il appelait à assumer nos positions féministes, aussi diverses soient-elles, à surpasser les tabous, les divisions, la peur du jugement, qui paralysent parfois les pensées au sein même des mouvements. Il appelait aux alliances solidaires malgré les différences, loin des dogmatismes et des déchirures.

Un appel à la création, à l'action, à la militance.

Un appel qui voulait réveiller les imaginations, secouer les formats trop rigides, étendre les formes d'expression. Il visait toutes les disciplines, se voulait mobilisateur. Il souhaitait stimuler la créativité et motiver à l'action.

C'était un appel ambitieux, en somme. Nous visions les passions, les rages, les turbulences. Nous nous adressions autant aux ventres qu'aux cerveaux. Nous appelions à l'audace, au courage, à oser nommer les tabous et prendre des risques.

C'est donc les résultats de cette ambition que nous vous présentons dans les pages de cette revue, résultats hétéroclites, diversifiés dans ses thèmes et ses postures, variés dans ses formes. Résultats qui sauront, nous l'espérons, susciter curiosité, intérêts, questionnements et inspiration.

## DES FÉMINISMES AU BOUT DES DOIGTS

### Participation démocratique et citoyenne

Dans ce premier tiers, les auteures utilisent des lunettes féministes pour traiter d'actions directes de femmes composant avec des situations problématiques et contribuant à leur résolution. Elles analysent l'importance d'une appropriation du pouvoir citoyen, de la persévérance des femmes à dénoncer les inégalités, à endosser des luttes et à revisiter leur histoire.

Témoin de la ferveur et des activités entreprises par des femmes et féministes haïtiennes suite au séisme de janvier 2010, **Andréanne Martel**, dans son texte *Féministes haïtiennes: KANPE I*, rend compte des obstacles et réalités auxquelles elles sont confrontées. Elle dénonce les ONG internationales qui priorisent leur agenda au détriment des demandes et intérêts des groupes locaux ainsi que la place accordée à ces femmes au sein de la reconstruction. **Caroline Jacquet** analyse le projet de loi 94, censé interdire le *niqab* dans les services publics et clarifier les balises des accommodements raisonnables: la formulation du projet de loi amène à ostraciser les femmes portant le *niqab* et tend à confondre celles et ceux qui devront l'interpréter. Avec cette analyse, elle questionne l'articulation des notions d'égalité des sexes, de liberté de religion et de neutralité de l'État. Dans *Québécoises cuisinées par la tradition*, **Emmanuelle Doyon** a voulu illustrer sous la forme d'un livre d'artiste engagé l'histoire des femmes au Québec, en revisitant un classique de la cuisine d'ici. En ajoutant une touche personnelle et une pincée d'humour à *La nouvelle encyclopédie de la cuisine* de Jehane Benoît, l'auteure souhaite rendre visible le poids qui incombait aux femmes mariées, soit leurs fonctions de ménagère et cuisinière. Pour clore cette section, **Marie-Anne Casselot** nous plonge dans l'écoféminisme politique avec son texte *L'écologie: terreau fertile pour le féminisme*. L'auteure remue nos perspectives en démontrant comment ce mouvement s'inscrit dans la société québécoise et pourquoi il devrait être endossé. Elle souligne comment les enjeux environnementaux combinés à une approche féministe peuvent être un tremplin pour joindre les efforts et objectifs de quiconque veut lutter en faveur des changements climatiques et ainsi amener une approche contre l'oppression globale.

### Identités et représentations

Dans cette dernière section de la revue, quatre auteur.e.s se sont interrogé.e.s sur la pluralité des identités féministes et ont mis en évidence les tensions que soulèvent leurs représentations, quel que soit le lieu où elles s'expriment.



Illustration: © 2011 Marie Garand • Modèle: Charlotte Leclair

L'illustration en couverture a été créée par Marie Garand, candidate au doctorat en études et pratiques des arts. Elle évoque le regard songeur et admiratif posé par une jeune femme en 2011 sur des mots et des symboles reflétant sa vision de l'histoire du féminisme.

Dans son article sur les identités juives et lesbiennes, **Jana Tostado** analyse la représentation des femmes dans la tradition juive et met ainsi en lumière l'invisibilité des femmes, dès lors qu'elles ne sont plus envisagées dans une relation (hétérosexuelle) de complémentarité à leur époux. Toutefois, des juives lesbiennes proposent une interprétation différente des textes et des dogmes religieux, afin d'articuler leur foi, leur identité sexuelle, leur féminisme. **Ariane Gibeau**, à travers une analyse toute en nuances, oblige ses lectrices à s'interroger sur la représentation des rapports de sexe et de race dans le roman *A Mercy* de Toni Morrison. Dans quelle mesure les expériences des quatre protagonistes, entre soumission et émancipation, assignation des rôles et prises de parole, constituent-elles une histoire féministe? C'est une question similaire que pose **Rania Aoun** en étudiant l'œuvre audiovisuelle *Turbulent* de l'artiste iraniennne Shirin Neshat: comment représenter l'expression d'une subjectivité féminine?



Elle analyse *Turbulent* comme une œuvre qui libère la voix et le corps des femmes, une œuvre qui joue sur les contrastes, les couleurs et les sons, une œuvre qui met en scène, pour mieux la troubler, la séparation des hommes et des femmes. C'est justement sur cette séparation et sur ses conséquences pour la participation des hommes aux mouvements féministes que s'interroge **Francis Gilbert**. À partir des discussions tenues au sein d'un groupe non-mixte d'hommes s'identifiant aux luttes féministes, il soulève des enjeux importants, illustrés par des exemples d'expériences vécues, comme le passage des théories aux pratiques féministes au sein des mouvements militants.

### Corps et sexualités

Les textes de la section *Corps et sexualités* incarnent de nouveaux visages du féminisme. Les auteures de cette section ont en commun d'aborder les thématiques reliées au corps et à la sexualité à travers un foisonnement de modes d'expressions : l'essai pour la première, l'analyse de télé-séries pour la seconde, la poésie et l'art visuel pour les autres. Cette section est à l'image d'un féminisme assumé, qui prend comme point de départ le rapport à son corps et à sa sexualité pour se positionner sur des tendances nouvelles. Les auteures osent aborder de front des sujets qui font bouillonner les milieux féministes. Le rapport au corps, loin d'être un thème nouveau, est pourtant abordé ici à travers des tabous naissants et/ou peu exploités. Nous ramenant parfois à nos propres tabous vécus individuellement, mais toujours liés à des enjeux collectifs.

À commencer par le texte de **Caroline Roberge**, *Le cinéma pornographique féministe*, qui nous fait parcourir l'univers de la *post-porn* et de ses créatrices. Elle nous présente les artistes de cette industrie qui tentent de se réapproprier une symbolique du corps comme sujets plutôt qu'objets. À juste titre, Roberge nous présente cette « nouvelle cartographie érotique » pour repenser la pornographie et la recherche du plaisir dans des rapports égalitaires. Abordant le corps, cette enveloppe qui nous confine et nous contraint, **Valérie Lapointe** plonge dans l'intime avec son texte *Corps contre Corps*. Celui d'un malaise féministe, de son malaise féministe : le corps. Ce poème en prose nous emmène aux confins du corps, de ce qu'il représente à ce qui lui résiste. **Jessica Hamel-Akré** se lance à son tour dans cette thématique du corps mais surtout de la sexualité, celle des femmes. Elle fait une minutieuse analyse des propos féministes des télé-séries américaines et britanniques *Sex and the City* et *Secret Diary of a Call Girl*. L'auteure met en évidence la complexité de nos rapports au choix, au plaisir sexuel et à l'orgasme féminin, mais avant cela elle déconstruit ce qu'elle qualifie

de « faux féminisme ». Situait ces œuvres dans le discours post-féministe, Hamel-Akré identifie les propos faussement féministes qui se terrent derrière le statut de femme libre, indépendante, mais toujours assujettie au désir masculin. Pour clore la section *Corps et sexualités*, **Parastou Haghi** partage avec les lectrices certaines de ses œuvres. Elles sont accompagnées d'*À la recherche d'une identité perdue*, texte dans lequel l'artiste iranienne situe son œuvre et nous fait part d'une démarche originale. Définissant celle-ci comme une quête identitaire, la sienne, mais aussi celle de l'identité des femmes iraniennes, elle nous présente des peintures dans lesquelles se côtoient corps voilés et corps dénudés, mettant en exergue les confrontations de la modernité avec les traditions iraniennes.

### Incarner son féminisme

Au fil de votre lecture, nous espérons que vous pourrez palper le courage des auteur.e.s à se prononcer sur des sujets tabous, loin de faire l'unanimité. Des positions tenues qui, tout au long du processus d'édition, nous ont amenées à nous interroger sur le poids que représentaient les articles et les propos présentés, autant pour le comité de la revue que pour les auteur.e.s. Nous vous présentons avec fierté les textes de cette revue qui témoignent des interrogations de chacune de ces voix que nous souhaitons assumées, dynamiques et audacieuses.

Saurez-vous, vous aussi, assumer votre féminisme, prendre position, vous dégager des connotations, reprendre possession des mots, saisir la portée que peut avoir la manifestation de vos convictions et ne pas vous laisser ralentir par les différences d'opinion qui enrichissent le mouvement, le rendent plus puissant et pluriel ? « Je suis féministe ! Et mon féminisme se traduit par... » ? Place à l'affirmation !

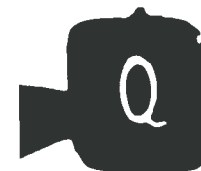
### Bonne lecture !

Andréanne, Béatrice, Caroline, Jessica, Julie et Vanessa  
Le comité de rédaction de *FéminÉtudes*

## Féministes haïtiennes : KANPE !

### Entre instrumentalisation et solidarité : les féministes haïtiennes devant l'agenda des ONG

Par Andréanne Martel, candidate à la maîtrise en science politique



Qu'à cela ne tienne ! Les femmes haïtiennes, gardiennes d'un mouvement combatif, contesté, parfois fracturé et pourtant bouillonnant, n'ont pas perdu leur fougue dans le séisme dévastateur de janvier 2010. Non seulement se sont-elles relevées des nombreuses pertes, mais elles ont revendiqué leur place dans la reconstruction du pays. À la suite de discussions que j'ai eu la chance d'avoir avec des représentantes éminentes du mouvement des femmes en Haïti, je vous entraînerai sur le parcours de ces femmes, leurs ambitions, leurs projets, leurs visions du mouvement et leurs luttes quotidiennes pour se tenir debout (Kanpe en créole). De leurs luttes devant le machisme ambiant pour promouvoir la participation des femmes dans la reconstruction post-séisme, mais surtout d'une lutte contre leur propre instrumentalisation par l'aide internationale.

### Des femmes, des féministes, des mouvements – Parcours de femmes

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, les groupes de femmes, à l'instar de la société civile haïtienne, bouillonnent de vie au lendemain du séisme de janvier 2010. Bien loin de la vision misérabiliste que la communauté internationale, par la vitrine des médias, tend à nous présenter, les femmes et les groupes que j'ai visités à Port-au-Prince avaient la fougue dans les yeux et les bras chargés de travail. Partie à la rencontre de ces femmes, deux en particulier, j'ai pu entrevoir la complexité et la vitalité du mouvement des femmes en Haïti.

La première, Yvette Jeanty, est directrice et cofondatrice de l'organisation *Kay Fanm* (en créole Maison des Femmes).<sup>1</sup> Cette institution œuvre dans le paysage féministe haïtien depuis 25 ans auprès des femmes et des filles victimes de violence

ainsi qu'à la défense des droits des femmes haïtiennes. Particulièrement active dans la défense juridique de victimes de violences, *Kay Fanm* joue un important rôle de plaidoyer auprès de la société haïtienne et de ses gouvernants. Se définissant comme l'un des rares groupes féministes en Haïti devant une pléiade de groupes de femmes, *Kay Fanm* fait partie de la CONAP (Coordination nationale de plaidoyer pour les droits des femmes), la principale association d'organisations féministes en Haïti. Femme haïtienne charismatique, Yvette Jeanty m'accueillera dans sa maison des femmes comme l'une des leurs.

Une seconde rencontre, avec Rose-Anne Auguste, connue sous son nom de scène *Lody Auguste* me fera connaître un autre visage du mouvement des femmes en Haïti : celui des groupes communautaires. Cette dernière me recevra dans un quartier précaire, celui de Carrefour-feuille, où elle a mis sur pied il y a 18 ans un centre de santé pour les femmes ; la *Klinik Santé Fanm* soutenue par l'association *Aprosifa* dont elle est la fondatrice et la coordinatrice. Lody Auguste définit elle-même son organisation comme une association de quartier qui accompagne la population dans la prestation en soin de premier niveau, mais avec une sensibilité pour les femmes. « On fait beaucoup de sensibilisation, on a des ateliers sur les lois sexuelles reproductives, on travaille avec les hommes et avec les femmes, on a des ateliers sur l'égalité de genre, on produit du matériel éducatif pour intensifier des analyses par rapport à l'égalité de genre et des violences faites aux femmes. »<sup>2</sup> Révélant une autre tendance du mouvement des femmes en Haïti, Lody Auguste milite dans les sphères politiques, notamment à titre de représentante des ONG haïtiennes à la Commission intérimaire pour la Reconstruction d'Haïti (CIRH) dirigée par Bill Clinton. Pourtant, et contrairement à Yvette Jeanty de *Kay Fanm*, elle refuse catégoriquement de se positionner

comme étant à la tête d'une organisation féministe. Intrigant pour une femme aussi engagée dans la lutte pour la défense et la santé des femmes.

### Nous sommes féministes, mais...

Cette simple question, celle qui demande de s'affirmer ou non comme féministe, nous permet de créer une brèche pour entrevoir autant la richesse que la complexité du mouvement des femmes en Haïti. Les raisons que chacune invoque pour s'identifier ou non comme féministe ne peuvent se comprendre qu'à travers l'histoire spécifique du mouvement. Nous rappelant que chaque contexte culturel recèle ses propres logiques et réalités.

La menace qui guette encore et toujours les groupes de femmes du Sud ne fait pas exception en Haïti ; soit celui d'être considérées comme des marionnettes des féministes du Nord. La discussion était à peine entamée, et déjà Yvette Jeanty me soulevait la principale critique formulée à l'égard de *Kay Fanm* depuis sa création, même après 25 ans de lutte pour les droits des femmes haïtiennes, soit d'être une organisation aux services des féministes blanches du Nord.<sup>3</sup> Aux dires de Mme Jeanty, l'étiquette féministe a longtemps stigmatisé ces femmes comme étant des pestiférées, des imitatrices des féministes petites-bourgeoises occidentales.

A contrario, comme si elles se répondaient, Rose Anne Auguste m'explique son refus de catégoriser son association *Aprosiya* comme une organisation féministe. Allant jusqu'à dire que ce refus est en soi une position politique par rapport aux organisations féministes haïtiennes, Rose Anne souhaite ainsi se dissocier d'un féminisme bourgeois à la solde des mouvements occidentaux.<sup>4</sup> « Nous avons une approche anthropologique, nous intervenons dans un quartier où les stratégies des femmes sont complexes et on ne veut pas venir avec des recettes féministes sans tenir compte des réalités des femmes. »<sup>5</sup> Le féminisme est donc non seulement considéré comme exogène, mais il serait aussi trop figé pour s'adapter aux contextes des femmes haïtiennes. Cette position n'est évidemment pas uniquement caractéristique d'Haïti et divise nombre de groupes de femmes dans les pays du Sud.<sup>6</sup>

L'appartenance au mouvement féministe serait aussi une question d'allégeances. Yvette Jeanty m'apprendra que les organisations féministes sont toutes membres de la CONAP (Coordination nationale de plaidoyer pour les droits des femmes), les organisations ne souhaitant pas en faire partie, seraient d'emblée à l'extérieur de cette « communauté féministe ». Ainsi, cet enjeu, caractéristique du contexte haïtien, pose

l'identification au mouvement féministe en des termes singuliers, propres à leur contexte.

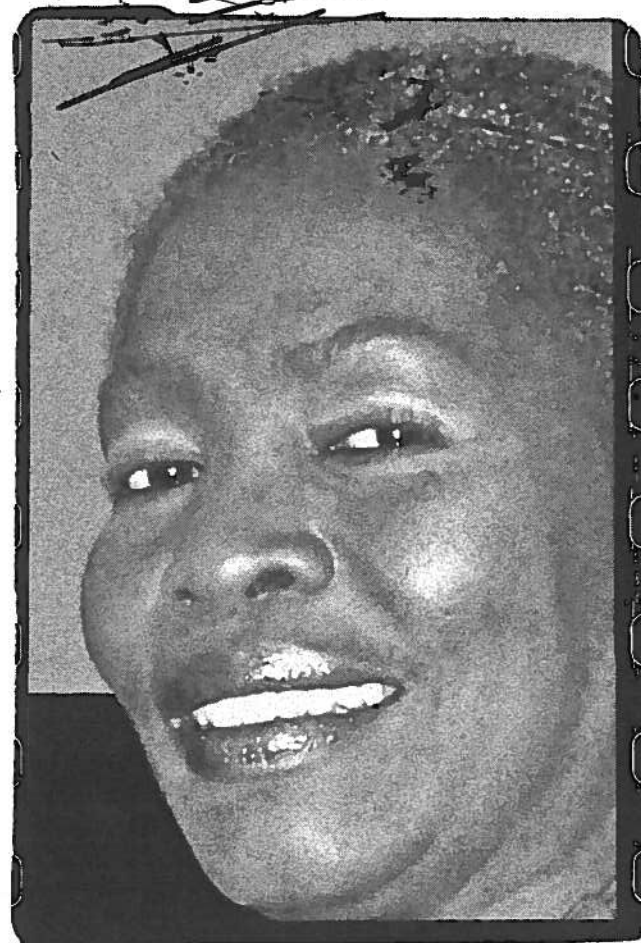
Malgré les débats qui alimentent le mouvement et définissent leurs allégeances, les discours qu'émettent ces femmes se retrouvent à travers des enjeux qui leur sont communs. Soit la nécessité d'intégrer les femmes à la reconstruction du pays, ainsi que le risque, toujours présent, de se laisser instrumentaliser par les bailleurs de fonds du Nord, féministes ou pas !

### Femmes haïtiennes KANPE devant le séisme !

Le 12 janvier 2010, la terre tremblait en Haïti. Elle a tremblé au point d'enlever la vie à plus de 250 000 personnes, dont 70 % de femmes dans certaines régions du pays.<sup>7</sup> En l'espace de quelques secondes, c'est toute la population haïtienne qui voyait son quotidien voler en éclats. Les groupes de femmes, à l'instar de l'ensemble de la société haïtienne, n'ont pas été épargnés par le séisme et les suites de celui-ci. *Kay Fanm* a perdu des figures de proue de son organisation, comme des dizaines de membres et militantes lorsque ses locaux se sont en partie effondrés.<sup>8</sup> Plusieurs militantes féministes manquent à l'appel, mentionnons Myriam Merlet, cette ancienne directrice du cabinet du Ministère de la Condition féminine, ou Anne-Marie Corialan, cette militante engagée dans les quartiers défavorisés, sans oublier Magalie Marcelin, fondatrice de *Kay Fanm*. Les femmes haïtiennes, piliers de la société, subvenaient chacune, en moyenne, aux besoins de six personnes. « Avant le 12 janvier, 80% de la survie des familles en Haïti reposait sur les épaules des femmes, qu'elles soient professionnelles ou petites revendeuses, en couple ou chefs de foyer ». Suite au séisme, ces chiffres ont décuplé.

Dans les suites du séisme, les rapports d'organisations internationales se multiplient pour rappeler la vulnérabilité des femmes et des filles haïtiennes.<sup>10</sup> Violences sexuelles, insécurité alimentaire, responsabilité des enfants, promiscuité dans les camps et difficulté d'approvisionnement, feraient d'elles des cibles ou des personnes à grandes vulnérabilités. Sans nier que les femmes puissent être spécifiquement affectées dans un contexte de crise, leur faire porter le fardeau de la victime tend à les fragiliser, voire à les infantiliser, plutôt qu'à les considérer comme des survivantes<sup>11</sup>, des actrices de leur survie, et comme dans le cas d'Haïti; des cheffes de famille. Participant à marginaliser le rôle des femmes dans la reconstruction du pays, cette tendance à la victimisation semble confirmer le désir des autorités haïtiennes de faire fi des propositions émanant des groupes de femmes haïtiennes pour augmenter leur participation citoyenne.

Kanpe!



Photographie : © 2011 Cointoise de Kay Fanm

Yvette Jeanty est directrice et cofondatrice de l'organisation *Kay Fanm* (en créole *Maison des Femmes*).

En effet, au lendemain du séisme, le gouvernement haïtien a mis sur pied un *Plan d'Action pour le relèvement et le développement national* (PARDN). Un plan devant contenir les bases de la reconstruction du pays. Seul hic, les organisations de la société civile ont été exclues du processus dont ce plan est l'aboutissement.<sup>12</sup> Pourtant, afin de s'assurer de leur participation dans la reconstruction post-séisme, de nombreux mouvements sociaux, incluant les groupes de femmes, ont adressé au gouvernement des recommandations relatives à la reconstruction.<sup>13</sup> Celles-ci étaient présentées au gouvernement haïtien à la veille de la conférence des donateurs à New York le 31 mars 2010. Signe du peu d'intérêt accordé à la société civile par l'État haïtien, à la date de rédaction de cet article, aucune réponse n'avait été formulée à ces groupes sociaux, les groupes de femmes ne faisant pas exception. Ces derniers ont par ailleurs collectivement critiqué le traitement limité des ques-

tions liées aux femmes et à l'égalité des sexes dans le PARDN, tout en soulignant le rôle déterminant que les femmes haïtiennes jouent dans la reconstruction du pays.<sup>14</sup>

Devant cette indifférence, des groupes de femmes se sont organisés pour créer différentes plates-formes réunissant leurs propositions adressées au gouvernement. En tête de file, le Collectif Haïti Égalité, qui regroupe une centaine de groupes féministes locaux et internationaux, a publié le *Rapport parallèle sur le genre*<sup>15</sup> qui contient des propositions pour augmenter la participation des femmes à la reconstruction. Rappelant la résolution 1325 du Conseil de sécurité de l'ONU exigeant des États membres la pleine participation des femmes à tous les niveaux de prise de décision<sup>16</sup>, le collectif propose notamment l'intégration de femmes dans diverses instances politiques du pays comme la CIRH (5 femmes sur 26 membres, dont aucun ne représente le mouvement des femmes). Une seconde initiative, la plate-forme *Femmes citoyennes Haïti solidaires*, regroupe quelques dizaines de groupes dans tout le pays. Ces femmes souhaitent promouvoir la participation citoyenne à la définition et à la mise en œuvre de la reconstruction d'Haïti.<sup>17</sup> Elles défendent le droit des femmes à l'expression publique, à la participation aux grands débats sociaux et à l'accès équitable aux ressources d'urgence, de réhabilitation et de reconstruction. Au regard de cette dernière proposition, ses instigatrices avaient vu juste : l'arrivée massive d'aide internationale peut être porteuse d'opportunités pour les femmes, autant qu'être une menace à leur indépendance.

### Cette instrumentalisation qui nous guette : les féministes haïtiennes devant l'agenda des ONG

Le risque d'être considérées comme porteuses d'idées et d'intérêts occidentaux n'est qu'un des pièges qui guettent les groupes de femmes en Haïti. Dans le contexte haïtien, inondé par la présence d'organisations internationales depuis le séisme de janvier 2010<sup>18</sup>, la menace de voir la mission de son organisation disparaître sous les priorités imposées par ces dernières demeure incontournable. L'enjeu du financement des groupes de femmes demeurant central, l'arrivée massive d'organisations de toutes sortes; ONG, bailleurs, fondations, groupes religieux, État, bouscule les priorités de certaines organisations de femmes soumises à la logique perverse de dépendance au financement. Une logique où les groupes locaux, pour avoir du financement, doivent aligner leur mandat à celui des bailleurs, qui eux, connaissent rarement les réalités et besoins du terrain. Dans un contexte où les enjeux liés aux femmes attirent de plus en plus les acteurs internationaux et les bailleurs, les groupes de femmes doivent demeurer vigilants.



Dans cette logique de dépendance au financement, la participation de groupes de femmes locaux devient une mine d'or pour les ONG internationales qui défendent aussi leurs projets face à leurs propres bailleurs de fonds.

Cet intérêt pour les enjeux liés aux femmes a émergé durant la décennie 1990. Depuis, les organisations non gouvernementales œuvrant dans le développement comme dans l'humanitaire concentrent leurs efforts vers une plus grande considération du genre dans leurs programmes. Cette tendance provient de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes des Nations Unies organisée à Beijing en 1995 qui a lancé ce qu'on appellera plus tard le concept du *Gender Mainstream* ou intégration transversale du genre. Celui-ci implique qu'on intègre dans l'ensemble des programmes des considérations ou un volet spécifique sur les questions de genre et de l'équité hommes-femmes. Selon ONU Femmes :

Gender Mainstreaming is a globally accepted strategy for promoting gender equality. Mainstreaming is not an end in itself but a strategy, an approach, a means to achieve the goal of gender equality. Mainstreaming involves ensuring that gender perspectives and attention to the goal of gender equality are central to all activities - policy development, research, advocacy/ dialogue, legislation, resource allocation, and planning, implementation and monitoring of programmes and projects.<sup>19</sup>

Cette stratégie a eu un impact significatif sur les bailleurs et agences internationales, les ONG œuvrant dans l'humanitaire et le développement international ont majoritairement intégré un volet genre dans leur programme. Cette tendance a toutefois eu des effets pervers inattendus, comme le souligne Yvette Jeanty, puisque l'exigence d'avoir un volet « femme » ou « genre » (ces notions étant souvent présentées à tort comme interchangeables) au sein des agences internationales a incité des groupes d'hommes ou des groupes n'ayant pas de sensibilité pour la cause féministe à créer des sections femmes.<sup>20</sup> Ainsi récupérées, ces sommes sont détournées des organisations véritablement féministes ou de celles qui œuvrent auprès des femmes depuis longtemps. À l'instar de l'analyse qu'avait faite la sociologue féministe Jules Falquet des groupes de femmes latino-américains, on observe une reprise du discours du genre non seulement par les institutions néolibérales comme le FMI, la Banque mondiale et les Nations Unies, mais aussi du point de vue des ONG. Celles-ci se qualifient de féministes, ou reprennent certaines revendications; et nous portent à nous questionner sur cette identification et le sens qu'on

doit lui donner. « Nous sommes féministes, mais nous ne prenons pas en compte les féministes locales ». Ainsi, le risque de voir les priorités de ces dernières s'aligner sur ces institutions demeure un enjeu majeur, sans oublier la dilution de leur combativité dans un discours plus institutionnel.<sup>21</sup> Dans le cas haïtien, les ONG humanitaires internationales n'échappent pas à cette logique et se présentent devant les groupes de femmes haïtiennes avec leur propre agenda.

Ainsi, dans un premier temps, pour avoir accès à du financement, les ONG doivent intégrer des projets visant les femmes dans leurs programmes. Et, dans un deuxième temps, une autre tendance participe à l'instrumentalisation des groupes de femmes haïtiennes. En effet, un consensus dans la communauté humanitaire s'est récemment forgé concernant la nécessité d'impliquer les organisations locales afin de permettre la pérennité des projets.<sup>22</sup> Ainsi, on ne recherche plus uniquement des programmes axés sur le genre femme, mais les bailleurs exigent aussi la participation de groupes de femmes et la création de partenariats avec ceux-ci. En ce sens, s'associer à des groupes de femmes haïtiennes devient payant pour des ONG internationales. Et ce, sans égard au type de partenariat créé ou au niveau d'engagement du partenaire haïtien.

Dans cette logique de dépendance au financement, la participation de groupes de femmes locaux devient une mine d'or pour les ONG internationales qui défendent aussi leurs projets face à leurs propres bailleurs de fonds. En entrevue avec une représentante de l'organisation *International Rescue Committee* (IRC) qui finance notamment des projets de *Kay Fanm*, celle-ci me confiait : « C'est un peu la course aux partenaires locaux. Les gens veulent absolument avoir des partenariats parce que c'est très vendeur dans les propositions de projets. En ce moment les organisations internationales ont l'embaras du choix, ils essaient de prendre tous les financements. »<sup>23</sup> Pourtant, elle admet que ces partenariats sont souvent superficiels et les priorités du projet sont davantage orientées vers les priorités des bailleurs que vers les besoins des partenaires. Devant cet indéniable constat, la représentante d'IRC m'informait de ses suggestions à l'organisation. « Ne pas mettre des partenaires à la hâte "dans les demandes de financement", penser le partenariat avant l'écriture du projet, construire la conception du projet avec le partenaire [...] et identifier les besoins en renforçant les capacités du partenaire. »<sup>24</sup>

Ainsi, actuellement en Haïti, la lutte pour le financement oblige les organisations à mettre sur pied les propositions les plus vendeuses que possible, et ce, sans égard aux priorités du partenaire, soit les groupes de femmes haïtiennes. Dans un communiqué de presse paru dans le quotidien haïtien *Le Nouvelliste*, des féministes haïtiennes en rajoutent, s'en prenant aux approches utilisées par les ONG internationales qui souhaitent travailler avec elles.

Les féministes ont exprimé leur désaccord sur les approches adoptées, car, ces ONG veulent systématiquement faire fi de toutes les expériences de lutte et des savoir-faire acquis, au cours des 25 dernières années, pour la promotion, la défense et le respect des droits des femmes et des filles, notamment en ce qui concerne les violences spécifiques fondées sur l'appartenance au sexe féminin. Ces ONG se plaisent à raconter que le mouvement féministe a été emporté par le séisme. C'est peut-être la réalité quotidienne des militantes qui, en dépit de leurs pertes, ont su rapidement se redresser pour poursuivre le combat, pour continuer à accueillir et à offrir des services adéquats aux femmes et filles victimes de toutes les formes de violence.<sup>25</sup>

S'il ne s'agit pas d'une nécessité financière, le besoin de légitimité et de crédibilité d'un projet entraîne à son tour les acteurs internationaux à vouloir obtenir pour leur projet la « collaboration » d'acteurs locaux, dans ce cas-ci des groupes de femmes. Cette « collaboration » se fait encore une fois sans égard aux intérêts et aux priorités des groupes ciblés.

Un exemple éloquent à cet égard est survenu au printemps dernier lorsque la Fondation Reuters a décidé de lancer un forum sur la question des violences sexuelles dans les camps. Suite à une brève rencontre avec les femmes représentant les groupes actifs sur la question, ils utiliseront le nom de ces dernières (notamment de *Kay Fanm*) comme étant parties prenantes au projet, nonobstant les réticences de celles-ci à se joindre au forum de Reuters. À défaut de leur avoir donné officiellement leur consentement, des organisations comme *Kay Fanm* et SOFA (Solidarité des femmes haïtiennes) se sont vues contraintes de rectifier dans un article du quotidien *Le Nouvelliste*, qu'elles n'avaient en aucune façon donné leur consentement pour participer à ce projet de forum sur les violences sexuelles. Elles préciseront, par la voix de Danièle Magloire, cofondatrice de *Kay Fanm* et représentante de Droits et démocratie en Haïti : « *Kay Fanm* et SOFA sont d'autant plus étonnés que la position des organisations ayant rencontré

la Fondation Thomson/Reuters avait été exprimée sans équivoque par rapport à la tenue de ce forum. Selon l'objet annoncé de la rencontre, celle-ci portait sur la législation concernant les droits des femmes et des filles et non pas sur leur participation au forum. »<sup>26</sup> Ainsi, sans véritablement que ces dernières se soient jointes au forum, la Fondation utilise leur nom pour légitimer leur travail. Loin d'être anecdotique, cet événement nous mène à notre questionnement initial : qui fixe l'agenda des priorités ?

### Violence conjugale ou violence sexuelle ?

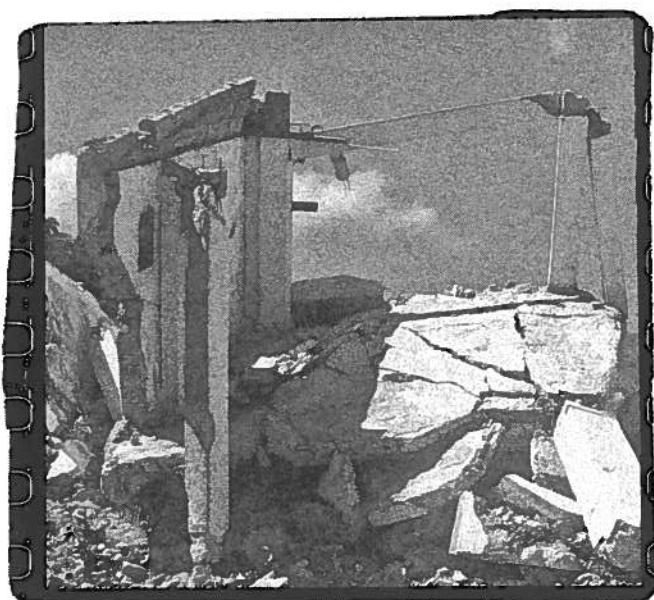
La question de la violence sexuelle et plus particulièrement du viol dans les camps de déplacés en Haïti semble être un bon exemple de la hiérarchisation des priorités par des acteurs étrangers. La lutte contre le viol dans les camps est devenue le nouveau *leitmotiv* de la communauté internationale. Un consensus s'est forgé devant la nécessité d'intervenir devant la violence sexuelle subie par les femmes dans les milliers de camps de déplacés. Une lutte louable, voire même *sexy* aux yeux de la communauté internationale.

Personne ne souhaite nier les violences subies par des femmes et fillettes dans ces espaces de grande instabilité où les Haïtiennes vivent dans des conditions de précarités inacceptables. Plus de 16 mois après le séisme, environ 650 000 personnes vivaient encore dans ces camps de fortune.<sup>27</sup> Toutefois, la fixation de la communauté internationale sur les violences sexuelles subies dans les camps voile d'autres problèmes sous-jacents, notamment la victimisation des femmes dans le discours des ONG, la stigmatisation de comportements considérés « culturels » ainsi que la marginalisation d'autres formes de violences.

### Victimisation et stigmatisation : les Haïtiens, ces violeurs

« Les féministes considèrent qu'il y a une surenchère médiatique internationale entourant la problématique du viol dans les camps en Haïti. Cette surenchère voudrait faire croire qu'il y a "une épidémie de viols" dans le pays. »<sup>28</sup>

Cette citation, reprise d'un communiqué de presse rédigé par des féministes haïtiennes,<sup>29</sup> dénonce ce discours alarmiste de la communauté internationale sur la question des violences sexuelles dans les camps. Un discours qui rapporte beaucoup aux ONG qui interviennent dans ces camps. Pourtant, comme le souligne Yvette Jeanty, selon les chiffres rassemblés par *Kay Fanm*, la SOFA (*Solidarité Fanm Ayisyen*), l'Hôpital général de Port-au-Prince et la PNH (Palice nationale d'Haïti), il y aurait plutôt eu une tendance à la baisse des violences



À l'été 2011, 61% des sinistrés du séisme auraient quitté les camps selon l'Organisation internationale pour les migrations (OIM), faisant chuter le nombre de déplacés à 594 000 déplacés. Néanmoins, il restait encore près de 900 camps dans l'ensemble du territoire haïtien.

depuis les années antérieures.<sup>30</sup> Même son de cloche du côté de Lody Auguste, qui reçoit dans son centre de santé les victimes d'agressions sexuelles. Selon elle, les camps de Carrefour-feuille n'ont pas laissé place à plus de violences sexuelles, puisqu'ils étaient formés de voisins, d'individus appartenant aux mêmes communautés et ainsi les familles protégeaient leurs jeunes filles. Cette idée qu'avec les camps viennent les viols est un cliché pour la directrice de l'Association Aprosifa. Les ONG transposent des réalités observées ailleurs, notamment dans des camps sur le continent africain, dans le contexte haïtien.

Ainsi, la surenchère médiatique à laquelle font référence les groupes de femmes est bien présente. Une surenchère qui participe non seulement à la victimisation des femmes, mais à la stigmatisation des hommes. « Suivant cette logique [des organisations internationales], le viol serait une maladie haïtienne, la majorité des Haïtiens seraient fondamentalement des prédateurs sexuels et les Haïtiennes ne se définiraient qu'en tant que "victimes". »<sup>31</sup> Ainsi essentialisée, la violence sexuelle devient une tendance lourde, voire même un trait culturel chez les Haïtiens. Faisant référence à la fascination morbide des médias sur les violences sexuelles perpétrées en RDC, la réflexion suivante pourrait sans doute s'appliquer

à Haïti : « *Most media reports have recycled and reinforced familiar colonial images and fantasies in their representations of the violence. The ways in which reports and media coverage thus contribute to a recycling and reinforcement of racialised stereotypes is clearly inherently problematic.* »<sup>32</sup>

Un second impact de la fixation sur les violences sexuelles est la sous-estimation des autres formes de violences. Comme le souligne un rapport de l'OMS suivant une enquête auprès de 1505 femmes, 70 % d'entre elles avaient subi de la violence conjugale, dont 37 % à caractère sexuel et 33 % à caractère physique.<sup>33</sup> « Ce battage médiatique [...] ne s'intéresse qu'aux viols perpétrés dans les camps; comme si la très grande majorité des populations haïtiennes ne vit pas dans d'autres espaces, tels que les quartiers populaires, les bidonvilles et le milieu rural; comme si ces populations ne vivent pas dans des conditions désastreuses qui exposent les femmes et les filles à toutes sortes de violences. »<sup>34</sup>

Dans le même sens, Lody Auguste s'inquiète davantage des violences commises quotidiennement dans les quartiers que dans les camps.<sup>35</sup> D'autant plus que cette violence latente ne récolte pas d'argent et ne bénéficie pas de couverture médiatique, bien au contraire. Lody Auguste et son organisation travaillent à pacifier leur quartier en luttant contre les violences avant que celles-ci ne surviennent, mais la prévention de la violence, surtout à l'extérieur des camps, se voit accorder très peu d'intérêt par les organisations qui ne comprennent pas toujours les réalités locales. « Les organisations internationales qui travaillent dans le secteur du GBV [Gender based violence] veulent ouvrir des cliniques spécifiques de GBV, alors qu'ici les femmes ont différents services, elles ne sont pas étiquetées [comme victimes]. »<sup>36</sup>

Cette priorisation de projets d'élimination des violences sexuelles dans les camps par la communauté internationale, au détriment d'autres formes de violence, notamment les violences conjugales, n'a rien de nouveau. Les pays aux prises avec des crises politiques, des violences massives et une forte présence internationale voient souvent ce phénomène émerger. Un rapport observe les impacts de cette tendance au Congo RDC. « *While other forms of violence and abuse have also been committed on a massive scale, it is sexual violence that has attracted the lion's share of attention, especially among "outside" observers. Countless reports, newspaper articles, newsclips, appeals and documentaries have been devoted to the issue, which has been described as the "monstrosity of the century",<sup>1</sup> "femicide", a "systematic pattern of destruction toward the female species"*<sup>2</sup>

"incomprehensible",<sup>3</sup> the "worst in the world",<sup>4</sup> etc. »<sup>37</sup> Un discours misérabiliste qui transcende les crises et qui fait dire à Yvette Jeanty que ces organisations internationales cherchent à se relever à partir de leur propre malheur.<sup>38</sup>

Elle reste toutefois optimiste quant à la possibilité d'échapper ou de minimiser les impacts de cette logique d'instrumentalisation en faisant preuve d'un peu de souplesse. Elle soulignera notamment la capacité de son organisation à maintenir son mandat auprès des femmes tout en s'adaptant aux projets que leur confient leurs bailleurs. Kay Fanm a pu ouvrir un centre d'hébergement pour les jeunes filles, puisque l'un de ses bailleurs souhaitait réorienter le financement vers ces dernières, tout en continuant de défendre et de travailler auprès des femmes adultes grâce à ce nouveau service. Ainsi, cet intérêt de la communauté internationale pour les Haïtiens et les Haïtiennes depuis le séisme doit être porteur d'opportunités et c'est en partie aux organisations locales de parvenir à affirmer leur place et à tirer avantage de cette attention.

### Les femmes haïtiennes dans l'histoire...

Pour conclure, Yvette Jeanty me confie un autre de ses combats; celui de la reconnaissance des femmes haïtiennes dans l'histoire du pays et dans la construction de la démocratie. Une démocratie que les femmes ont contribué à ouvrir suite aux dictatures des Duvalier. Alors qu'il n'existait qu'une seule organisation de femme avant 1984, la Ligue féminine d'action sociale, la fin de ce régime a vu éclore des dizaines de groupes. Kay Fanm a débuté dans cette période trouble par des activités qu'elle qualifie d'innocentes comme des émissions de radio, des séminaires de formation avec les ouvrières et les travailleuses domestiques, des théâtres populaires, etc.

Ainsi, au-delà de l'implication des groupes de femmes dans des enjeux spécifiquement « féminins » comme la violence faite aux femmes ou l'accès aux soins de santé, les femmes haïtiennes ont joué un rôle clé dans plusieurs moments forts de l'histoire d'Haïti. Pourtant, elles sont encore très marginalisées lorsqu'on évoque le passé glorieux du pays, notamment dans la lutte pour l'indépendance de la première république noire.

Rendre les femmes visibles, par exemple en faisant un plaidoyer auprès des gouvernants afin de faire reconnaître leur rôle dans l'histoire. Alors qu'il existe la place des héros, rien ne souligne la place des héroïnes de l'histoire haïtienne. Suite à des pressions de ces femmes, la place Catherine Flon, reconnue non seulement pour avoir cousu le drapeau d'Haïti,

mais aussi pour son implication politique, a été baptisée et une statue sera érigée. Des démarches ont aussi été effectuées pour changer des noms de rues et de quartiers en l'honneur de femmes haïtiennes. En ce sens, les féministes haïtiennes attendent leur tour, attendent le moment où leur histoire sera écrite.

Qu'il s'agisse de promouvoir la participation citoyenne des femmes haïtiennes auprès des Haïtiens eux-mêmes, de défendre leur lutte et leur mission devant l'arrivée des organisations internationales ou de rendre les femmes visibles en réécrivant une histoire inclusive, les femmes haïtiennes s'activent. Certes, le travail reste immense, mais avec l'énergie et la vitalité de groupes comme Kay Fanm et Aprosifa, et ce, peu importe l'étiquette qu'on leur accole, féministe, militante ou citoyenne, les femmes haïtiennes sont bien vivantes, bien présentes, debout, KANPE !

### Notes de l'auteur

1. Entretien avec Yvette Jeanty, directrice et cofondatrice de Kay Fanm, jeudi 12 mai 2011, Pacot, Port-au-Prince.
2. Entretien avec Rose Anne Auguste, directrice et fondatrice de l'Association Aprosifa et de la Klinik Sante Fanm, lundi 16 mai 2011, Carrefour-Feuille, Port-au-Prince.
3. Entretien avec Yvette Jeanty, directrice de Kay Fanm, Op. cit.
4. Entretien avec Rose Anne Auguste, directrice et fondatrice de l'Association Aprosifa et de la Klinik Sante Fanm, Op. cit.
5. Ibid.
6. Il suffit de s'intéresser à de nombreuses féministes appartenant au courant postcolonial pour retrouver cette opposition entre les groupes de femmes « occidentalisées » et les groupes qui souhaitent se positionner dans les luttes locales en tenant compte de leur identité de femmes « de couleur », de femmes musulmanes ou autres caractéristiques identitaires. La conférence des Nations Unies de Beijing sur « La Femme » en 1995 demeure un emblème de cette rupture entre féministes du Nord et du Sud sur les enjeux à mettre à l'agenda international.
7. Ariane Emond, « Reconstruction d'Haïti : pas sans les femmes », *La Gazette des femmes*, novembre-décembre 2010. Disponible en ligne : <http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichier-43-1258.pdf>.
8. Lors de ma visite, en mai 2011, les femmes travaillaient et animaient les activités de formation et d'alphabetisation dans une seule et même pièce. Le bâtiment, incluant les pièces où étaient hébergées les femmes victimes de violences, étant encore trop instables pour recommencer à les utiliser.
9. Ariane Emond, Op. cit.

10. Amnesty International, «Haïti. Doublement touchées. Des femmes s'élèvent contre les violences sexuelles dans les camps», 6 janvier 2011. Disponible en ligne: <http://www.amnesty.org/fr/library/asset/AMR36/001/2011/fr/2fa78978-cddc-4732-82e1-eb26-70f583f0/amr360012011fra.html> ou ALNAP, «Haiti Earthquake», juillet 2010. Disponible en ligne: <http://www.alnap.org/pool/files/ha%C3%AFti-analyse-contextuelle.pdf>.
11. Les effets d'un discours victimisant les femmes ont maintes fois été abordés dans la littérature dans le cadre de conflits ou simplement dans les violences quotidiennes qu'elles subissent. Sharon Lamb, *New version of victims : feminist struggle with the concept*, NYU Press, New York, 1999, 217 pages. Ou Michelle L. Meloy et Susan L. Miller, *The victimization of women: Law, policies and politics*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 256 pages.
12. Des critiques notamment soulevées par Camille Chalmers, directeur de la Plate-forme haïtienne de plaidoyer pour un développement alternatif, «Haïti six mois après le séisme toujours dans l'impasse», 22 juillet 2010. Disponible en ligne: [http://www.papda.org/article.php?id\\_article=662&var\\_recherche=pardn](http://www.papda.org/article.php?id_article=662&var_recherche=pardn).
13. Conférence de Danièle Magloire, «Haïti : Participation des organisations de femmes dans la reconstruction post-séisme», *Synthèse d'une conférence organisée par le Centre de Ressources et d'Information (CRI) à Port-au-Prince en avril 2011*. Port-au-Prince, mai 2011.
14. L'engagement du Canada en Haïti, «Les plans stratégiques de la reconstruction d'Haïti: l'engagement du Canada en Haïti», Droit & démocratie, Fiche 4., 2010. Disponible en ligne: [http://www.ichrdd.ca/site/\\_PDF/haïti/Fiche4-Haïti\\_fr.pdf](http://www.ichrdd.ca/site/_PDF/haïti/Fiche4-Haïti_fr.pdf).
15. Observatoire sur le développement régional et l'analyse différenciée selon les sexes (Oregand), «Rapport parallèle sur le genre: Recommandations principales», disponible en ligne: <http://www.oregand.ca/files/recommandations-rapport-parallele.pdf>.
16. Organisation internationale de la francophonie (OIF Genre), «Résolution 1325 du Conseil de sécurité des Nations Unies», consultée en ligne le 4 juillet 2011. Disponible en ligne: <http://genre.francophonie.org/spip.php?article73>.
17. Carole Roy, Martine Fourcand et all., «La plateforme femmes citoyennes Haïti solidaire», 19 mars 2010. Disponible en ligne: <http://www.oregand.ca/veille/2010/03/la-plateforme-femmes-citoyennes-haiti-solidaire.html>.
18. Dans la foulée du séisme, le président de la CIRH, Bill Clinton identifiait Haïti comme le 2<sup>e</sup> pays ayant le nombre d'ONG per capita le plus élevé au monde. Des estimations allant jusqu'à 15 000 organisations non gouvernementales ont circulé dans les mois suivant le séisme. «Readout of President Clinton's Meeting with the NGO Community Working in Haïti», Clinton Foundation, 3 août 2010. Disponible en ligne: [http://haiti.clintonfoundation.org/news\\_detail.php?id=93&source=1](http://haiti.clintonfoundation.org/news_detail.php?id=93&source=1).
19. OSAGI Gender mainstreaming, «Gender mainstreaming», *UN women*. Disponible en ligne: <http://www.un.org/womenwatch/osagi/gendermainstreaming.htm>.
20. Entrevue avec Yvette Jeanty, directrice de *Kay Fanm*, *Op. cit.*
21. Jules Falquet, «Femmes, féminisme et développement: une analyse critique des politiques des institutions internationales» dans *Regards de femmes sur la globalisation - Approches critiques*, sous la direction de Jeanne Bisilliat, Paris, Karthala, 2003, pp. 75-112.
22. François Grünewald, *Bénéficiaires ou partenaires. Quels rôles pour les populations dans l'action humanitaire*, Karthala, Paris, 2005, 432 pages.
23. Entrevue avec une représentante d'IRC, jeudi 28 avril 2011, Port-au-Prince.
24. Ibid.
25. Danièle Magloire et Olga Benoit, «Clarifications de *Kay Fanm* et de SOFA», *Le quotidien Le Nouvelliste*, 9 mai 2011. Disponible en ligne: <http://www.lenouvelliste.com/article.php?PublID=1&ArticleID=92212>.
26. Ibid.
27. Organisation internationale pour les migrations (OIM), «Le nombre d'Haïtiens quittant les camps de déplacement diminue», 24 juin 2011. Disponible en ligne: <http://www.iom.int/jahia/Jahia/media/press-briefing-notes/pbnAM/cache/offence/lang/fr?entryId=29814>.
28. Danièle Magloire et Olga Benoit, *Op. cit.*
29. Ibid.
30. Entrevue avec Yvette Jeanty, directrice de *Kay Fanm*, *Op. cit.*
31. Danièle Magloire et Olga Benoit, *Op. cit.*
32. «La majorité des reportages médiatique ont recyclé et renforcé les images coloniales familières et fantaisistes dans leurs représentations de la violence. [...] La façon dont ces reportages et médias couvrent ces contextes contribue au renforcement des stéréotypes racialisés et est clairement une problématique inhérente» (notre traduction) dans Maria Eriksson Baaz et Maria Stern, «The Complexity of Violence: A Critical Analysis of Sexual Violence in the Democratic Republic of Congo (DRC)», Nordiska Afrikainstitutet et The Nordic Africa Institute, p. 12.
33. Organisation mondiale de la santé (OMS), «Culture et santé mentale en Haïti: une revue de la littérature», Genève, OMS, 1<sup>er</sup> février 2010, p. 19. Disponible en ligne: [http://www.who.int/mental\\_health/emergencies/culture\\_mental\\_health\\_haiti\\_fr.pdf](http://www.who.int/mental_health/emergencies/culture_mental_health_haiti_fr.pdf).
34. Danièle Magloire et Olga Benoit, *Op. cit.*
35. Entrevue avec Rose Anne Auguste, directrice et fondatrice de l'Association *Aprosifa* et de la *Klinik Sante Fanm*, *Op. cit.*
36. Ibid.
37. «Pendant que d'autres formes de violences et d'abus sont commises à large échelle, ce sont les violences sexuelles qui attirent la part du lion de l'attention, spécialement auprès des observateurs étrangers. Un nombre incalculable de rapports, d'articles de journaux, de vidéos et de documentaires ont été dédiés à cet enjeu, qui a été décrit comme "la monstruosité du siècle" [...]» (notre traduction) dans Maria Eriksson Baaz et Maria Stern, *Ibid.*, p. 7.
38. Entrevue avec Yvette Jeanty, directrice de *Kay Fanm*, *Op. cit.*

## Féministes contre

## l'interdiction du niqab

Par Caroline Jacquet, candidate au doctorat en science politique



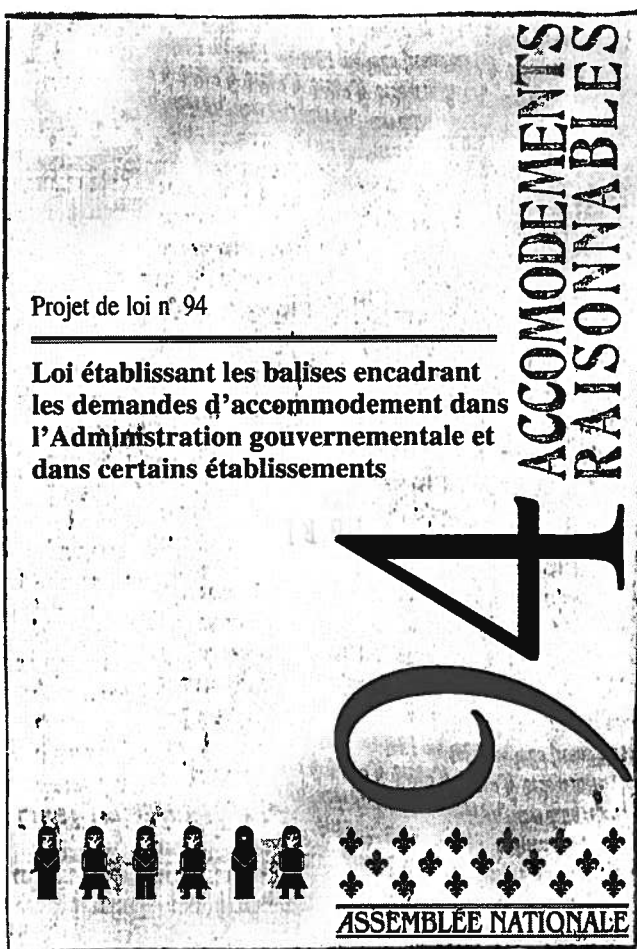
Entre 2006 et 2007, a eu lieu au Québec un vaste débat public et médiatique sur la place de la religion en général, et des religions minoritaires en particulier, dans l'espace public, généralement appelé «crise des accommodements religieux». Il fut notamment initié par la publication d'un code de conduite à l'égard des immigrant.e.s par le Conseil municipal de la ville d'Hérouxville, rappelant notamment que la lapidation des femmes était interdite au Québec. Cet exemple donne le ton des «débat» qui eurent lieu, dans un vaste amalgame entre immigration, inégalité des sexes, religions minoritaires, dans le contexte particulier de l'incertitude identitaire de la nation québécoise francophone au sein du Canada. Nous ne reviendrons pas ici sur cette crise en tant que telle, nous contentant de rappeler qu'elle contribua à renforcer «les frontières du nous/non-nous en ciblant les nouveaux arrivants comme une population devant être éduquée dans un cadre démocratique libéral, laïque et respectueux de l'égalité de genre, comme si, au sein même de la majorité, il n'y avait pas d'entorse à l'égalité hommes-femmes ou de dispositions antidémocratiques et antilaïques» (Bilge, 2010b: 207).

À la suite de cette crise, une Commission de consultation fut mise en place par le gouvernement du Québec, et un rapport fut déposé (Bouchard et Taylor, 2008), qui proposait que l'Assemblée nationale du Québec adopte une loi ou autre texte officiel sur l'interculturalisme, pendant en quelque sorte de la Loi canadienne sur le multiculturalisme, sanctionnée en juillet 1988. L'interculturalisme deviendrait ainsi la pierre angulaire du projet de société québécois, en tant que modèle de «pluralisme intégrateur», démocratique, libéral et francophone, plus approprié au Québec que

le multiculturalisme canadien, car unilingue et accentuant davantage la nécessité d'une continuité culturelle et d'échanges interculturels. Le rapport final de la Commission d'enquête proposait également que le gouvernement définisse le modèle québécois de laïcité, enlève le crucifix de l'Assemblée nationale, et n'interdise le port de signes religieux que pour certains agents de l'État (policiers et magistrats notamment). Le gouvernement ne mit en place aucune de ces mesures. À la suite d'une énième affaire<sup>1</sup>, médiatisée en mars 2010, et durant laquelle une femme, immigrée, portant le *niqab* fut expulsée d'un cours de francisation dans un établissement d'enseignement post-secondaire, la ministre québécoise de la Justice, Kathleen Weil, déposa le projet de loi 94 à l'Assemblée nationale du Québec.

Ce projet de loi se propose, et c'est son titre: «d'établir les balises encadrant les demandes d'accommodement», dans un certain nombre d'organisations, allant des ministères aux services de garderie, en passant par les services de santé et les établissements scolaires. Nous reviendrons plus en détail sur l'obligation d'accommodement raisonnable, mais il nous faut tout de suite préciser ici qu'il s'agit d'un outil juridique qui oblige les organisations à lutter activement contre toutes les formes de discrimination: c'est en cela qu'il fut au cœur de cette «crise des accommodements». Le projet de loi 94 poursuit alors officiellement deux objectifs. Premièrement, fixer dans un texte de loi l'état de la jurisprudence en ce qui concerne cette obligation d'accommodement raisonnable et ses limites. Deuxièmement, appliquer cette obligation d'accommodement à un cas très particulier, non explicité formellement, celui des femmes musulmanes portant un voile couvrant le visage, le *niqab* (et la *burqa*). Cela fait maintenant un an que le projet de loi est déposé: il a fait l'objet d'une consultation publique et est actuellement à l'étude détaillée en Commission des institutions à l'Assemblée nationale.





Montage: Marie Garand • Illustrations © 2011 Adrien Gunarata

À la suite d'une énième affaire, [...] la ministre québécoise de la Justice, Kathleen Weil, déposa le projet de loi 94 à l'Assemblée nationale du Québec.

Dans cet article, nous nous appuyons sur plusieurs mémoires déposés et présentés par des organisations féministes lors de la phase de consultation publique, notamment le Conseil du statut de la femme, qui est un organisme gouvernemental de consultation et d'études dont les membres sont toutes nommées par le gouvernement, ainsi que par d'autres organisations féministes ou groupes de femmes, non gouvernementaux (la Fédération des femmes du Québec, le Conseil canadien des femmes musulmanes) ou par des chaires universitaires (Institut Simone de Beauvoir, Chaire Claire-Bonenfant). Enfin, nous nous référons également au mémoire de la Commission des droits de la personne et de la jeunesse (CDPDJ), organisme québécois dont le rôle est d'assurer la promotion et le respect de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne.

Dans une première partie, nous montrerons que le projet de loi 94 n'atteint pas ses objectifs officiels: être le «reflet du droit existant» (Weil, 2011: 8920), et garantir l'égalité réelle de toutes les femmes québécoises. Dans une seconde partie, à partir des analyses de certaines féministes postcoloniales, nous problématiserons les deux principes sur lesquels le projet de loi 94 semble s'appuyer: d'une part l'égalité des femmes et des hommes, puis d'autre part la neutralité de l'État.

## 1. LE PROJET DE LOI 94: «REFLET DU DROIT EXISTANT» ?

### a- Le projet de loi renverse la logique de l'obligation d'accommodement raisonnable

Le premier objectif officiel du projet de loi 94 est d'explicitier les limites, la «raisonnabilité» d'un accommodement, dans un but pédagogique, pour les personnes qui auront à mettre en place des accommodements. Selon la ministre de la Justice: «Les balises que fixe le projet de loi n° 94 se fondent essentiellement sur les enseignements de la jurisprudence et de la doctrine qui, au cours des 25 dernières années, se sont développés [...] Elles sont donc le reflet du droit existant [...]» (Weil, 2011: 8920). Ce n'est pourtant ni l'avis de la CDPDJ, ni celle du Barreau du Québec, deux organismes qui, dans leurs mémoires respectifs, s'inquiètent au contraire de l'inversion complète de la logique de l'obligation d'accommodement raisonnable qu'opère le projet de loi 94.

Tout d'abord, qu'est-ce que l'obligation d'accommodement raisonnable telle que l'avait développée la jurisprudence? Depuis 1985, la jurisprudence canadienne considère que le droit à l'égalité, droit constitutionnel, implique l'obligation d'accommoder une personne lorsque des normes générales la discriminent, en raison de son sexe, son âge, son handicap, sa «race», ou bien sûr ses convictions religieuses (Woehrling, 2006). Par exemple: si la règle générale veut que l'on serve le même repas à tous les détenus d'une prison, il est possible que certains d'entre eux soient indirectement discriminés dans leurs pratiques alimentaires religieuses. Il faut donc les accommoder raisonnablement.

Qu'est-ce qui est raisonnable? La jurisprudence, depuis 1985, a établi qu'un accommodement, pour être raisonnable, ne doit pas imposer de «contraintes excessives» à l'organisme ou l'entreprise qui le met en œuvre. C'est-à-dire: pas de coût excessif, pas de nuisance au bon fonctionnement et surtout, pas d'atteinte aux droits d'autrui, par exemple, des autres employé.e.s. Mais comment évaluer *a priori*, hors de tout contexte précis, quelles seront les limites aux droits d'autrui?

C'est impossible, et c'est pour cela que les Cours se sont toujours refusées à établir une hiérarchie des droits, par exemple en faisant primer un droit sur un autre, ici le droit à l'égalité des sexes sur le droit à la liberté de religion: chaque obligation d'accommodement se règle au cas par cas, en fonction du contexte (Eid, 2006: 5).

Or, le projet de loi 94 met l'accent, non sur l'obligation d'accommoder, mais bien sur les limites de l'accommodement: c'est ce qu'indique son titre, «Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement», et non «Loi sur les accommodements sans contraintes excessives» comme le suggère le Barreau (Chagnon, 2010: 2). Les tournures des articles insistent elles aussi davantage sur les limites que sur l'obligation. Ainsi, l'article 5, qui explicite justement les limites de l'accommodement, stipule: «Un accommodement *ne peut être accordé que s'il est raisonnable* [s'en suit l'énoncé des contraintes excessives]», et non pas «un accommodement *doit être accordé s'il est raisonnable*». Il ne s'agit pas d'un point de détail: «l'accent déterminant mis sur l'exception à l'obligation d'accommodement renverse la logique de traitement d'une demande d'accommodement» (CDPDJ, 2010: 13). Selon la jurisprudence canadienne, l'obligation d'accommodement est un outil permettant de lutter contre les discriminations, tandis que dans ce projet de loi, l'obligation d'accommodement est traitée comme si elle menaçait les droits et libertés au Québec.

### b- Le projet de loi restreint le droit à l'égalité des femmes portant le niqab

Le deuxième objectif du projet de loi 94 est d'établir les balises permettant d'accommoder le cas très particulier des femmes portant le niqab, toujours dans un but *officiel* de pédagogie et donc de clarté. L'article 6 précise les limites de l'obligation d'accommoder le cas des femmes musulmanes portant le niqab, et commence en énonçant une règle générale:

Est d'application générale la pratique voulant qu'un membre du personnel de l'Administration gouvernementale ou d'un établissement et une personne à qui des services sont fournis par cette administration ou cet établissement aient le visage découvert lors de la prestation des services.

Cette règle de portée générale discrimine toutes les personnes qui n'ont pas le visage découvert, soit spécifiquement le groupe des femmes musulmanes portant le niqab<sup>3</sup>. Néanmoins, la jurisprudence canadienne, en vertu du droit à l'égalité,

prévoit l'obligation d'accommoder raisonnablement ces femmes. L'article 6 du projet de loi est toutefois particulièrement ambigu, puisqu'il énonce ensuite que: «Lorsqu'un accommodement implique un aménagement à cette pratique [du visage découvert], il doit être refusé si des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient». Une telle formulation pose plusieurs problèmes. Tout d'abord, elle va à l'encontre du droit existant. Pour y être fidèle, l'article 6 devrait énoncer: «Lorsqu'un accommodement est demandé à cette pratique, il *doit être accordé* dans telles limites», ou encore: «il *peut être refusé* si tels motifs l'impliquent». (CDPDJ, 2010: 19; Chagnon, 2010: 6).

Deuxièmement, la formulation de cet article 6 n'est pas claire: à première lecture, l'article semble interdire tout accommodement pour les femmes portant le niqab, alors qu'en réalité, il le prescrit toujours. Enfin, les trois motifs énoncés pour refuser d'accommoder des femmes au visage couvert soulèvent également plusieurs questions. La sécurité et l'identification relèvent bien de la protection du droit d'autrui ou du bon fonctionnement d'un service, mais ces motifs n'impliquent pas nécessairement que les femmes devront enlever leur niqab pendant tout le temps de la «prestation de service» mais simplement le temps que leur identité soit vérifiée. Le projet de loi manque clairement son objectif pédagogique en portant à la confusion. Quant au troisième motif, la communication, il ne correspond pas à un droit fondamental. Il est «vague, imprécis, difficilement compréhensible quant à sa portée et est de nature à soulever de nombreux litiges inutiles» (Chagnon, 2010: 6). L'article 6 participe donc au renversement de la logique de l'obligation d'accommodement, et participe davantage à une nouvelle interprétation du droit qu'à un exercice pédagogique.

### c- Quelle égalité réelle pour les femmes musulmanes portant le niqab ?

Plus généralement, pourquoi la Loi évoquerait-elle un cas aussi particulier et aussi rare? Les seuls effets réels que cela risque d'entraîner, selon la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, c'est la stigmatisation d'un groupe de femmes et la complication de leurs recours juridiques (CDPDJ, 2010: 20-26). Car si le projet de loi ne tranche pas franchement au profit de l'exclusion des femmes portant le niqab, sa formulation est telle qu'elle rend possible et probable le refus d'accommodement. La CDPDJ s'inquiète en effet de la possibilité de recours pour les femmes ainsi discriminées: si un.e représentant.e de l'État applique la loi et interdit le niqab, en toute bonne foi et sans négligence prouvée, enfreignant ainsi la Charte, il ou elle jouirait d'une immunité



applicable aux actions de l'État: les femmes ainsi discriminées n'auraient alors le droit qu'à un jugement déclaratoire, c'est-à-dire à une déclaration d'irrégularité juridique sans condamnation, et non à des réparations ou compensations (pourtant essentielles par leurs effets dissuasifs).

En outre, une interprétation restrictive du projet de loi aurait comme effet d'exclure les femmes portant le *niqab*, de tous les services publics essentiels, de santé, d'éducation, de garde, des services d'immigration; et de tous les métiers qui y sont associés. Elle aurait pour effet d'accroître le profilage à l'égard des femmes portant le *niqab* – immédiatement associées à une menace à la sécurité – ou leur stigmatisation:

On peut facilement prévoir une augmentation du racisme, de l'intolérance religieuse et de la discrimination, parce que ce projet donne la liberté à n'importe quel.e employé.e de l'administration publique de décider comment une femme devrait s'habiller, et comment mettre en œuvre l'accommodement raisonnable.<sup>4</sup> (Conseil canadien des femmes musulmanes / *Canadian Council of Muslim Women*, 2010: 4).

Elle obligerait ces femmes, soit à se dévoiler, soit à se mettre sous la dépendance complète d'une autre personne dans tous leurs rapports avec l'Administration. «Leur exclusion de l'espace public peut potentiellement accentuer leur dépendance vis-à-vis de "traditions" qui entravent leur liberté et contribuent à reproduire des rapports de sexe inégaux au sein de leur communauté.» (CDPDJ, 2010: 2)

Au terme de cette première partie, il apparaît clairement que le but officiel du projet de loi (transposer dans un texte de loi l'état de la jurisprudence) n'est pas rempli, car il renverse la logique de l'obligation d'accommodement et donne de fausses pistes pour les personnes qui auront à appliquer des accommodements. D'autre part, le projet de loi pourrait avoir des effets pervers (limiter les pratiques d'accommodement raisonnable pourtant obligatoires, limiter la portée du droit à l'égalité et la lutte contre les discriminations, stigmatiser un groupe de femmes déjà vulnérable et légitimer le profilage).

## 2. AU NOM DE L'ÉGALITÉ DES SEXES

**a- Égalité des sexes et liberté de religion: antagonistes ?**  
Est-ce bien sur l'égalité des sexes que le projet de loi se fonde ? L'article 4 du projet de loi indique que: «Tout accommodement doit respecter la Charte des droits et libertés de la personne,

notamment le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes [...]». Remarquons d'abord que l'on retrouve ici une formulation qui suggère que les accommodements ne respectent pas la Charte, alors qu'ils en découlent, comme nous l'avons souligné dans la première partie. Ainsi, soit une telle précision n'ajoute rien (c'est l'avis de la Commission, qui veut la faire supprimer), soit elle apporte un changement de sens. Or, justement, un certain nombre de mémoires l'ont comprise comme apportant quelque chose en plus. C'est le cas du Conseil du statut de la femme (CSF), qui y voit une hiérarchisation: l'égalité des sexes primant sur les accommodements (sous-entendus pour motifs religieux, alors que l'article en question touche tous les accommodements) et qui s'en réjouit (CSF, 2010: 10-11). Ainsi, selon Christiane Pelchat (présidente du CSF) «[l']article 4 est fondamental puisqu'il introduit l'obligation pour les gestionnaires de vérifier qu'il n'y a pas atteinte à l'égalité entre les sexes» (Pelchat, 2010: 11). Cette obligation serait également dans la lignée de la modification de la Charte des droits et libertés, en 2008, modification demandée par le CSF, et qui ajoutait dans les *Considérants* de la Charte québécoise que «l'égalité entre les femmes et les hommes» constitue l'un des fondements de la justice, de la liberté et de la paix dans la société québécoise.

Pourquoi serait-il nécessaire de faire primer l'égalité entre les femmes et les hommes sur la liberté de religion, comme l'exige le CSF ? «Est-ce que le voile, par exemple, porte atteinte à l'égalité entre les femmes et les hommes ? Oui, puisque c'est un objet d'infériorisation des femmes», affirme Christiane Pelchat (Pelchat, 2010: 14). Ou encore comme l'explique un collectif de professeures féministes associées à la Chaire Claire-Bonenfant:

Nous dénonçons le caractère patriarcal et oppressant des religions envers les femmes tout en respectant celles qui sont croyantes et pour qui leur religion est source de sens. Notre refus de normaliser certaines pratiques patriarcales, particulièrement visibles dans l'espace public, vise d'ailleurs à soutenir l'action de femmes religieuses qui résistent de diverses façons à ces pratiques patriarcales. (Collectif associé à la Chaire Claire-Bonenfant, 2010: 8)

Faire primer le droit à l'égalité des femmes et des hommes sur la liberté de religion implique donc, d'une part, une interprétation des pratiques religieuses, déterminant le religieusement correct et le religieusement inacceptable, et d'autre part, d'exiger de l'État qu'il partage et impose cette interprétation.

Lorsque le projet de loi 94 se prévaut de l'égalité des sexes et de la neutralité de l'État pour finalement discriminer un groupe de femmes, il s'agit en réalité de «sexularisme»

Les femmes qui interprètent leur religion de la mauvaise manière seraient donc coupables, non pas (selon la logique de l'accommodement raisonnable) d'atteinte aux droits d'autrui, mais de mauvaise interprétation de leur propre droit à l'égalité. Coupables, sans présomption d'innocence donc, contre elles-mêmes, voire même contre l'ensemble de la société, si l'on transforme une interprétation particulière de l'égalité entre les femmes et les hommes en valeur collective<sup>5</sup>. Dans une telle perspective, il ne s'agit donc plus d'accommoder des croyantes, embrassant librement leur interprétation personnelle de leur religion, dans les limites du respect du droit d'autrui (suivant la logique de l'obligation d'accommodement raisonnable), mais d'imposer à toutes les femmes une certaine conception de l'égalité des femmes, qui ne passe pas par la reconnaissance de leur liberté de conscience, car leur conscience est non-pertinente, faussée, aliénée, reproductrice des valeurs patriarcales.

### b- Quelle autonomie pour les femmes voilées ?

L'implication des femmes dans des pratiques religieuses considérées conservatrices se révèle être un véritable défi pour les féministes. Une chercheuse féministe s'appuyant sur les théories post-coloniales, Sirma Bilge, dénonce deux tendances féministes opposées de l'interprétation du voile, ou plutôt de la capacité d'action des femmes voilées: soit leur décision de porter le voile est considérée comme un acte de résistance contre un système de domination (capitalisme, marchandisation du corps des femmes, racisme islamophobe, etc.); soit toute autonomie leur est déniée, puisqu'elles sont d'abord des femmes soumises malgré elles ou en raison d'une sorte de fausse conscience, et le voile devient un symbole de soumission, voire le symbole par excellence du patriarcat. (Bilge, 2010a) C'est d'ailleurs ainsi que certaines féministes de la Chaire Claire-Bonenfant interprètent le port du voile intégral. En ce sens, elles considèrent qu'il faut: «Donner préséance au droit à l'égalité pour les femmes sur les pratiques culturelles, dont les pratiques religieuses» (Collectif associé à la Chaire Claire-Bonenfant, 2010: 7). Dans les deux cas, un sens est fixé à l'avance au voile, qu'il faut interdire, car c'est l'*émancipation* des femmes voilées qui est en jeu (face au patriarcat, ou face à d'autres systèmes de domination).

Dans les deux cas, il est impossible de prendre au sérieux les motivations religieuses, la volonté de ces femmes de se soumettre à un Dieu par exemple. Leur pleine liberté de religion, qui peut aller jusqu'à se cloître dans un couvent ou porter un *niqab* en public, n'est pas reconnue. Dans les mots d'une autre féministe, Joan Scott: «*Submission, then, in this view of things, is – paradoxically – a choice freely made*» (Scott, 2009: 12). C'est cette difficulté, qui relève des deux interprétations du voile dénoncées par Sirma Bilge, que remarquaient également les féministes de l'Institut Simone de Beauvoir, dans leur déclaration sur le projet de loi 94: «Réguler l'expression religieuse publique des femmes constitue de la discrimination sexuelle, portant atteinte à la liberté des femmes et restreignant leur participation civique» (Institut Simone de Beauvoir, 2010: 3). La Fédération des femmes du Québec a adopté quant à elle une position médiane: le voile intégral y est condamné comme un signe d'oppression, que les femmes devraient abandonner, mais dans le même temps, la FFQ rejette l'interdiction complète du voile:

C'est en reconnaissant la capacité d'agir et de jugement des femmes que la société crée l'espace pour transformer les rapports sociaux de sexe. Cette démarche se fait toujours au rythme des femmes elles-mêmes et non selon un schéma choisi pour elles à l'avance. (FFQ, 2010: 8)

### c- Au nom de la neutralité de l'État: «Sexularisme» ?

L'article 4 du projet de loi, nous l'avons vu, indique que les accommodements doivent respecter le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes [voir 2c]. Il ajoute «[...] et le principe de la neutralité religieuse de l'État selon lequel l'État ne favorise ni ne défavorise une religion ou une croyance particulière». La neutralité de l'État permet-elle effectivement de légitimer la restriction de l'obligation d'accommodement raisonnable ? Selon la ministre de la Justice Kathleen Weil elle-même, cela ne semble pourtant pas être le cas: «La neutralité religieuse s'applique à l'institution, non pas aux personnes qui la composent.» (Weil, 2011: 8921). Selon la jurisprudence canadienne, la neutralité de l'État n'oblige pas à l'interdiction des signes religieux (CDPDJ, 2010: 10-13). En outre, à l'article 6 de ce même projet de loi, il est indiqué que les demandes d'accommodement des femmes portant le *niqab* ne doivent pas être refoulées au nom de la neutralité (mais au nom de



la sécurité, l'identification et la communication). La formulation du projet de loi entraîne donc une certaine confusion. Soit le rappel du principe de la neutralité religieuse de l'État est inutile; soit il suggère que, contrairement aux affirmations ministérielles, les personnes aussi devraient paraître religieusement neutres, tout en n'en faisant porter le poids que sur les femmes portant le *niqab*, puisque les autres signes religieux ne sont pas évoqués dans le projet de loi.

Que les deux principes d'égalité des femmes et des hommes et de neutralité de l'État soient cités ensemble dans cet article de projet de loi, alors même qu'ils n'ont finalement aucune portée réelle dans le projet de loi lui-même est assez révélateur<sup>6</sup>. En effet, depuis plusieurs années (surtout depuis les premières affaires du foulard islamique), l'égalité des sexes et la neutralité de l'État – ou la laïcité – sont désormais systématiquement associées, comme s'ils étaient a priori toujours et nécessairement complémentaires. Cet amalgame est dénoncé par la Fédération des femmes du Québec (FFQ, 2010: 4), ou encore par Joan Scott, dans un article intitulé «*Sexularism*». Ce néologisme, mélange de *sexism* et de *secularism*, associe à l'inverse l'inégalité des sexes et la laïcité de l'État, ce qui lui permet de déconstruire les présupposés à l'origine de l'alliance désormais courante entre laïcité et égalité (Scott, 2009). Elle rappelle ainsi que les combats anticléricaux et laïques ne se sont pas toujours faits au nom de la libération des femmes: la modernité séculière n'est pas structurellement ou téléologiquement liée à la suppression des oppressions sur la base du sexe. D'autre part, les féministes se battent souvent à l'intérieur de leur religion et à partir d'arguments religieux: l'autonomie et la capacité d'action des femmes ne sont pas nécessairement niées par les religions, et elles ne le sont pas même davantage par les religions que par les idéologies laïques. Lorsque le projet de loi 94 se prévaut de l'égalité des sexes et de la neutralité de l'État pour finalement discriminer un groupe de femmes, il s'agit en réalité de «*sexularism*». Dans leur déclaration sur le projet de loi, les féministes de l'Institut Simone de Beauvoir écrivent: «[...] recourir à la laïcité, supposément garante de l'égalité des sexes, sert dans les faits à promouvoir une norme chrétienne et à faire des musulmanes les boucs émissaires du sexisme, masquant ainsi les formes laïques de sexisme» (Institut Simone de Beauvoir, 2010: 3).

### Conclusion

Le projet de loi 94 a été réinscrit à l'agenda législatif et est actuellement (juin 2011) sous étude détaillée en Commission des institutions de l'Assemblée nationale, et sera probable-

ment adopté avant la fin de l'année. L'objectif officiel du projet de loi semblait être «d'émanciper» les femmes portant le *niqab*. Il y a pourtant d'autres moyens que de leur limiter l'accès aux services essentiels et à un certain nombre de métiers. Si la Fédération des Femmes du Québec a accepté le projet de loi 94 avec certaines modifications, elle proposait également d'autres moyens d'action. Elle recommandait notamment:

Le gouvernement devrait se mettre en position pour soutenir non seulement l'insertion socioprofessionnelle des femmes immigrantes et racisées, mais aussi pour promouvoir la défense collective de leurs droits. Elles doivent pouvoir cibler à la fois les pressions qu'elles peuvent subir par leurs communautés et le racisme et la discrimination qu'elles subissent dans la société québécoise. (FFQ, 2010: 14).

En tournant le regard exclusivement sur les femmes qui portent le *niqab*, en faisant du voile islamique la limite de l'acceptable et du tolérable, le projet de loi 94 prend le risque du racisme et du sexisme. En plus d'exclure et de stigmatiser les femmes portant le *niqab*, à qui leur liberté de religion et leur autonomie sont niées, le projet de loi risque de détourner notre regard du sexisme de la société québécoise et de rendre le profilage et l'islamophobie acceptables et légitimes.

### Notes de l'auteur

1. Affaire révélée dans *La Presse*, le 2 mars 2010 (Voir Marissal, V. «Une musulmane expulsée d'un cours à cause du niqab», <<http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/national/201003/01/01-4256530-une-musulmane-expulsee-dun-cours-a-cause-du-niqab.php>>, consulté le 17 mai 2011).
2. Je souligne. La Fédération des femmes du Québec dénonce également cette formulation «qui pourrait laisser entendre que les accommodements soient problématiques en soi» (FFQ, 2010, 7).
3. Notons ici que lors de son intervention du 19 mai 2010 à l'Assemblée nationale du Québec, la présidente du Conseil du statut de la femme, qui s'oppose au port de «signes religieux ostentatoires» pour les fonctionnaires, s'est prononcée contre le fait de cibler un seul signe religieux comme le fait implicitement le projet de loi 94 (Pelchat, 2010: 11).
4. Traduction libre.
5. Ce que suggère le Conseil du statut de la femme qui a recouru à plusieurs reprises à l'article 9.1 de la Charte québécoise («Les libertés et droits fondamentaux s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec.») afin de justifier les restrictions de droits individuels au port du *niqab* (voir notamment Pelchat, 2010).
6. Bilge a montré comment ces deux thèmes se sont imbriqués lors du débat sur les accommodements raisonnables d'octobre 2006 à décembre 2007 (Bilge, 2010b).

### Bibliographie

- BILGE, S. (2010a). «Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women», *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, no. 1, p. 9-28.
- BILGE, S. (2010b). «La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de souveraineté», *Sociologie et sociétés*, vol. XLII, no 1, p. 197-226.
- BOUCHARD, G. et TAYLOR, (2008). *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 310 p.
- Canadian Council of Muslim Women (2010). *Brief to the National Assembly of Quebec, Committee on Institutions*, 7 mai, 5 p., <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-12329/memoires-deposes.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- CHAGNON, P. (2010). *Lettre du bâtonnier du Québec à Madame la Ministre de la Justice*, 30 avril, 7 p., <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-12329/memoires-deposes.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- Collectif associé à la Chaire Claire-Bonenfant (2010). *Mémoire présenté par un groupe de professeures associées à la Chaire Claire-Bonenfant - Femmes, Savoirs et Sociétés de l'Université Laval*, 6 mai, 17 p., <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-12329/memoires-deposes.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2010). *Mémoire à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale. Projet de loi 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements*, 28 p., <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-12329/memoires-deposes.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- Conseil du statut de la femme (2010). *Avis. Mémoire sur le projet de loi 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements*, 20 p., <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-12329/memoires-deposes.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- DECHAUFOUR, L. (2007). «Introduction au féminisme postcolonial et genèse de ce courant», *Topics and Roses*, <<http://www.topicsandroses.com/spip.php?article108>>, consulté le 17 mai 2011.
- EID, P. (2006) *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes: la cohabitation est-elle possible?* Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 9 p., <<http://www.cdpcj.qc.ca/fr/publications/liste.asp?Sujet=51&noeud1=0&noeud2=0&cle=0>>, consulté le 17 mai 2011.
- Fédération des femmes du Québec (2010). *Mémoire sur le projet de loi 94*, 13 mai, 15 p., <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/39-1/journal-debats/20110209/30891.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- Institut Simone de Beauvoir (2010). *Déclaration de l'Institut Simone de Beauvoir à propos du projet de loi 94*, 7 avril, 3 p., <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/39-1/journal-debats/20110209/30891.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- PELCHAT, C. (2010). *Journal des débats de la Commission permanente des institutions*, vol. 41, no. 70, 19 mai, p. 10-18.
- SCOTT, J. (2009). *Sexularism. Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe*. Robert Schumann Center for Advanced Studies, 16 p., <[http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS\\_DL\\_2009\\_01.pdf?sequence=1](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1)>, consulté le 17 mai 2011.
- WEEDON, C. (2002). «Key Issues in Postcolonial Feminism: a Western Perspective», *Gender Forum*, no. 1, <<http://www.genderforum.uni-koeln.de/genderealizations/weedon.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- WEIL, K. (2011). «Projet de loi 94: Adoption du principe», *Journal des débats*, Vol. 40, no 70, 9 février, p. 8920-8922, <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/39-1/journal-debats/20110209/30891.html>>, consulté le 17 mai 2011.
- WOEHLING, J. (2006). «La liberté de religion, le droit à l'accommodement raisonnable et l'obligation de neutralité religieuse de l'État en droit canadien», *Revista catalana de dret públic*, no. 33, p. 369-403, <[http://www10.gencat.net/eapc\\_revistadret/revistes/Les\\_relacions\\_Estat\\_Esglesia/article\\_2007-04-17\\_5009583122/fr?set\\_language=fr&cl=fr](http://www10.gencat.net/eapc_revistadret/revistes/Les_relacions_Estat_Esglesia/article_2007-04-17_5009583122/fr?set_language=fr&cl=fr)>, consulté le 17 mai 2011.

## Québécoises cuisinées

### par la tradition

Par **Emmanuelle Doyon**, candidate au baccalauréat en arts visuels et médiatiques, profil création

**A**ujourd'hui, plus qu'avant, le livre de cuisine est à la mode et sa publication constitue une nouvelle étape de réalisation personnelle dans la vie des gens riches et célèbres. On n'a qu'à penser à ces Joël Legendre, Antoine Sicotte, Vincent Graton, Jessica Barker et Rafaële Germain qui dérogent de leur métier premier de musicien.ne.s ou comédien.ne.s pour participer de cette nouvelle vague populaire en partageant leurs recettes avec le public. Auparavant, la création de livres de cuisine était réservée aux femmes, mères, et religieuses. On n'a qu'à penser à *La Cuisine Raisonnée* des religieuses de la Congrégation Notre-Dame ou bien aux multiples ouvrages publiés par la «papesse» de la cuisine traditionnelle québécoise: Madame Jehane Benoît. En effet, lorsqu'il est question de cuisine traditionnelle québécoise, c'est à elle que l'on pense automatiquement puisque c'est plus particulièrement cette dame qui transmettait le leg des recettes apprises par nos arrière-grand-mères, véhiculées à nos grand-mères, puis à nos mères, etc. Ayant publié au-delà de dix-huit livres de cuisine, et ce sans compter toutes les traductions, Jehane Benoît est sans aucun doute la référence en matière de cuisine traditionnelle québécoise.

Lorsqu'une femme prenait mari, elle recevait comme cadeau de mariage, gage de ce contrat, un livre de cuisine, plus souvent qu'autrement *La nouvelle encyclopédie de la cuisine* de Mme Benoît, qui s'était donnée comme mandat de former les jeunes femmes canadiennes-françaises afin d'en faire de bonnes femmes au foyer dans tout ce que cela comporte de savoir-faire nécessaires. Ce cadeau empoisonné était donc un outil d'éducation pour les jeunes femmes, sur les épaules desquelles reposait le poids de la santé et de l'harmonie de sa famille.



Gravure : © 2011 Emmanuelle Doyon

Lorsqu'une femme prenait mari, elle recevait comme cadeau de mariage, gage de ce contrat, un livre de cuisine, plus souvent qu'autrement *La nouvelle encyclopédie de la cuisine*.

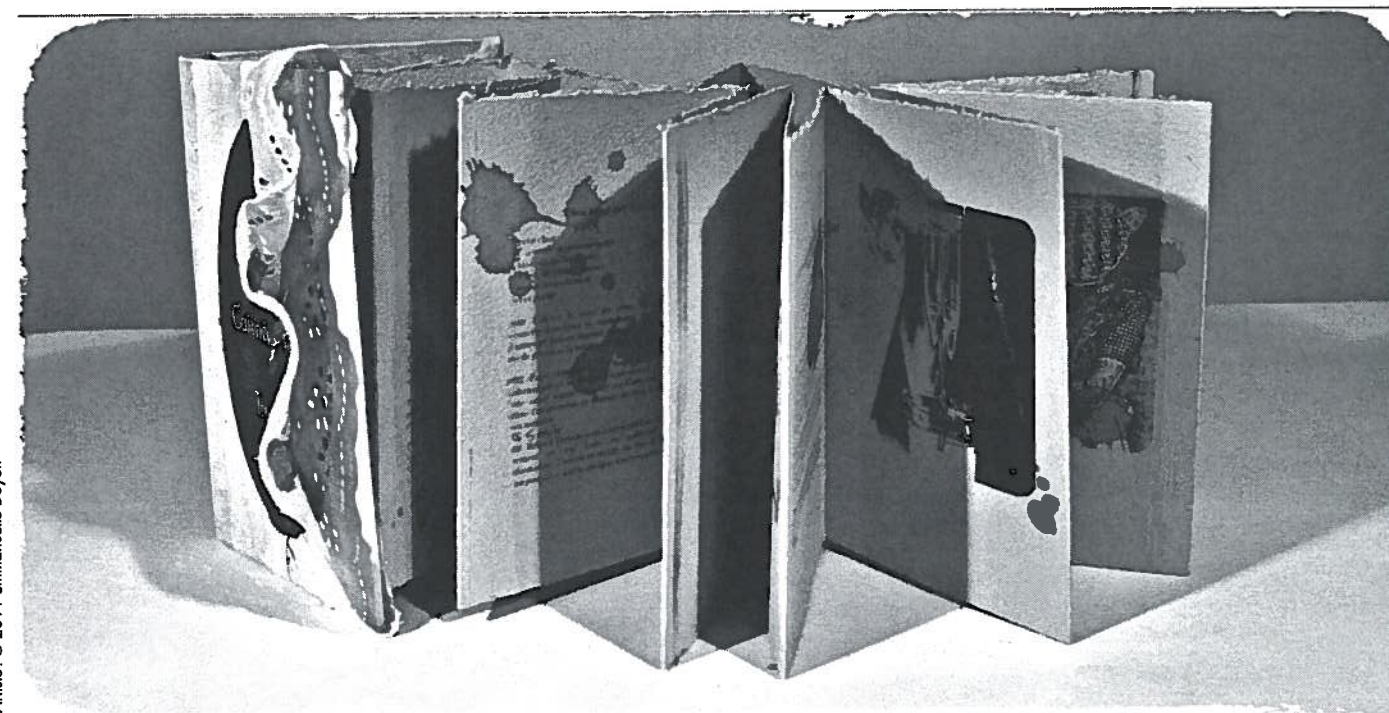
Malgré elles, les femmes étaient ainsi confinées à leur foyer, et leur réalisation personnelle, comme l'enseignait cette littérature culinaire, passait donc par l'entretien de l'espace domestique et de la cellule familiale, qu'elles le veuillent ou non. Énonçant ainsi que la santé de la famille et la vie harmonieuse de celle-ci et du mari, plus précisément, passait par le savoir-faire culinaire de l'épouse, cette bible de Madame Benoît comprenait tout ce que la femme du foyer devait absolument savoir. On pouvait ainsi y retrouver

des instructions pour faire un bon rôti, quelques astuces afin de savoir mettre la table en toutes circonstances, ou savoir adapter son menu au type de réception, jusqu'aux différentes façons de couper un sandwich, d'emballer avec de la pellicule plastique ou même de congeler les aliments. Bref, tout ce qu'une femme devait maîtriser pour rendre sa famille et son mari heureux ! Car il était bel et bien dans son devoir et sa description de tâches, choses convenues par le contrat du mariage, de satisfaire aux besoins de son mari d'abord et ensuite à ceux de ses enfants.

Le livre de cuisine regorgeait de nombreux trucs et astuces visant hypocritement à rendre la vie de la jeune ménagère bien plus facile. Ainsi, en lui présentant le fardeau de son sort comme une responsabilité et une chance en or, cet objet constituait un outil hors pair d'éducation des jeunes femmes, les confinant ainsi à l'espace domestique et les aliénant par le fait même à leur devoir de mère et de femme. Toute possibilité de carrière ou d'accomplissement de soi à travers une passion était pratiquement invisageable pour les jeunes Canadiennes françaises de l'époque. Le livre de cuisine, sous ses beaux appareils, faisait en

fait office d'œillères, en présentant aux femmes leur rôle fondamental de femme au foyer tel qu'établi par le système patriarcal.

À la lumière de cette histoire du livre de recettes, j'ai voulu en créer un qui serait également un outil d'éducation des jeunes femmes, mais cette fois-ci à saveur politique et ancré dans le présent. À l'aide d'une approche à la fois critique et historique, j'ai essayé de réintégrer à notre culture personnelle ces moments charnières de l'évolution de la condition des femmes au Québec. Entendez-moi bien, cet outil se veut libre et un brin humoristique. Bien que certaines recettes, comme le *Chou baisé sur lit de coups*, soient plus acerbes et sombres, une subtilité railleuse participe de l'esprit du livre à travers les images, le côté loufoque de certains ingrédients, ou encore par le rythme singulier qu'établit la juxtaposition de différents termes culinaires aux propos judiciaires. Sans avoir comme dessein de plaire à l'homme gourmand, il intéressera certainement les jeunes femmes. En effet, il s'adresse à la jeune québécoise d'aujourd'hui: celle qui a la liberté d'étudier, de faire carrière, de se marier ou non, et j'en passe. Plutôt que de lui dicter une vision des choses comme le faisaient les ouvrages



Artiste : © 2011 Emmanuelle Doyon

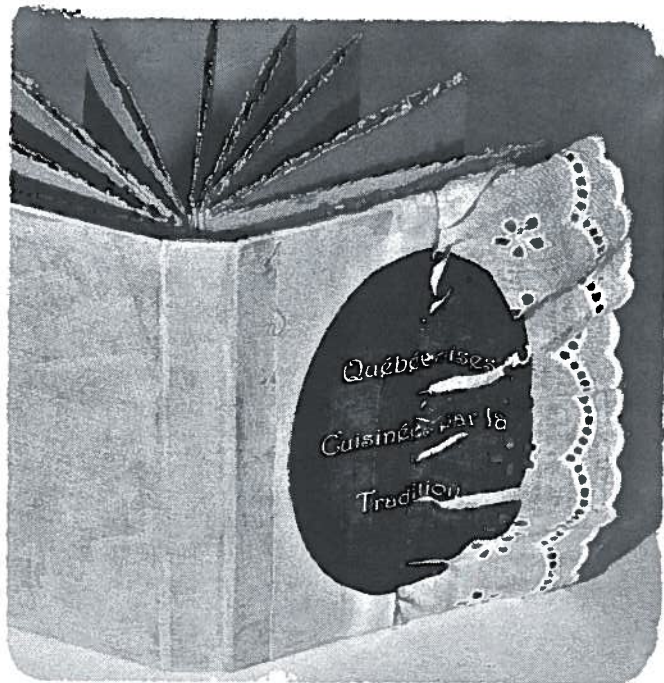
Lorsqu'une femme prenait mari, elle recevait comme cadeau de mariage, gage de ce contrat, un livre de cuisine, plus souvent qu'autrement *La nouvelle encyclopédie de la cuisine*. Le livre de cuisine constituait un outil hors pair d'éducation des jeunes femmes, les confinant ainsi à l'espace domestique et les aliénant par le fait même à leur devoir de mère et de femme.

de cuisine traditionnelle québécoise, le livre *Québécoises cuisinées par la tradition* se veut un outil d'éducation exposant l'histoire des femmes et leurs revendications pour l'obtention de leurs droits. Ainsi la vision qu'il propose est celle d'une prise de conscience du chemin parcouru afin de se situer par rapport au présent et du trajet qu'il reste à faire. De plus, l'idée de fond est de renverser le rôle du livre de cuisine en proposant plutôt un livre d'histoire des québécoises, qui sont particulièrement concernées par ces ouvrages en ce qu'elles ont été cuisinées par la tradition patriarcale au moyen de ceux-ci. Leur existence a ainsi été conditionnée par cette relation au livre de cuisine.

L'absence de transmission des connaissances sur l'histoire des femmes dans le corpus éducationnel québécois marque un manque troublant dans l'éducation de la jeunesse, pour les filles comme pour les garçons. Comment peut-on savoir qui nous sommes sans être conscientes de nos acquis, de nos luttes, de notre histoire et des revendications actuelles ? Et ceci est d'autant plus vrai pour les jeunes hommes. Comment peut-on apprendre à vivre dans l'égalité et le respect de l'autre sans être conscients du passé et des changements à opérer pour y arriver ?

Afin de palier ce vide, j'ai misé sur l'apprentissage historique en interprétant et modifiant de réelles recettes et images de *La nouvelle encyclopédie de la cuisine* de Jehane Benoît et en y ajoutant mon grain de sel. Chacune des six recettes est ainsi accompagnée d'une photo originale tirée du livre sur laquelle ont été ajoutés des éléments à l'aide du procédé de la gravure. Celles-ci peuvent servir d'interprétation aux recettes en présentant par exemple des femmes dont la tête a été remplacée par une théière ou des douilles de fusils substituées à des bras mélangeurs. Ainsi, ces interventions permettent de jouer sur la dimension connotée et implicite de la tradition sur la condition des femmes. Chaque recette est enfin élaborée autour d'un thème : le travail, le mariage, le droit de vote, l'avortement, les finances et la famille. Ces recettes à saveur politique reconstituent les étapes de l'obtention de nos droits en tant que femmes, en tant qu'égaux des hommes à tous les niveaux. Le livre *Québécoises cuisinées par la tradition* met ainsi à votre disposition six recettes faciles dont une *Fricassée d'heures supplémentaires et sa sauce à l'incompétence forcée*, un *Millefeuille de jupons levés trop souvent sans consentement*, des *Petites bouchées de cervelle emprisonnée aux sermons sauvages*, du *Chou baisé sur lit de coups*, un *Six-pâtes de portefeuille verrouillé à double-tour*, ainsi qu'un *Aspic de famille pesant lourd dans l'estomac*.

Bon appétit !



Artiste : © 2011 Emmanuelle Doyon

L'œuvre d'Emmanuelle Doyon a été créée à partir de techniques de photomécanique — le procédé du cyanotype — de gravure et de reliure traditionnelle. Matériaux utilisés : papier Somerset, carton à relier, taie d'oreiller de la grand-mère maternelle de l'artiste pour la couverture du livre, thé à la cannelle et colle. Les illustrations des recettes ont été conçues à partir de photographies originales tirées du livre de Jehane Benoît, sur lesquelles l'artiste a ajouté des images graphiques signifiantes de son cru.

#### Note de l'auteure

1. Je me suis inspirée du texte *La constante progression des femmes : historique des droits des femmes*, publié et édité par le Conseil du statut de la femme du Québec en 2008. Conseil du statut de la femme (2008). *La constante progression des femmes : historique des droits des femmes*, 20 p. <<http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs64567>>, consulté le 21 juin 2011.

#### LES RECETTES DU LIVRE QUÉBÉCOISES CUISINÉES PAR LA TRADITION

##### Millefeuille de jupons levés trop souvent sans consentement

- 1 jupon
- 2 pincées de violence
- 400 ml de mariage
- Sel et poivre au goût

1968. Sortir les jupons du lit au moins une heure avant de les utiliser, on obtient ainsi de meilleurs résultats en les battant. Assembler une Loi sur le divorce et séparer le mariage. Incorporer le droit au mariage civil. Tamiser le sucre, petit à petit, sur l'adultère; ceci vous donnera un grand bol de nouvelles causes autorisées pour le divorce.

1983. À l'aide d'une spatule, procéder au viol de l'épouse sans ajouter le consentement. À l'intérieur du mariage, verser le projet de loi C-127. Cuire au four à 325°F pendant 1 h. Lorsque c'est prêt, vous reconnaîtrez la couleur dorée de la notion de viol entre époux.

##### Aspic de famille pesant lourd dans l'estomac

- 4 à 10 enfants à charge
- 1 famille moyenne
- 300 ml de tâches ménagères
- Sel et poivre au goût

1943. Chauffer l'effort de guerre et introduire six garderies publiques dans le mélange montréalais pour faciliter la préparation. Passer au tamis et une fois les hostilités terminées, retirer du feu les garderies et fermer le four. Retremper la mère dans son foyer.

1971. Mélanger le jus de bras et la compensation jusqu'à obtention d'un programme de prestations de maternité. Laisser reposer à température ambiante pendant 17 semaines en en rémunérant 15 d'entre elles. Mise en garde : l'aspic n'est pas garanti de retrouver sa forme et son poste.

1977. Si vous n'avez pas de puissance paternelle, il est possible d'après le Code civil d'y substituer l'autorité parentale. Passer ensuite à l'étape du coton de décisions parentales qui requiert nouvellement la signature de la mère.

1980. Variante : procéder comme pour l'aspic de base, en ajoutant cette fois la permission de transmission du matronyme.

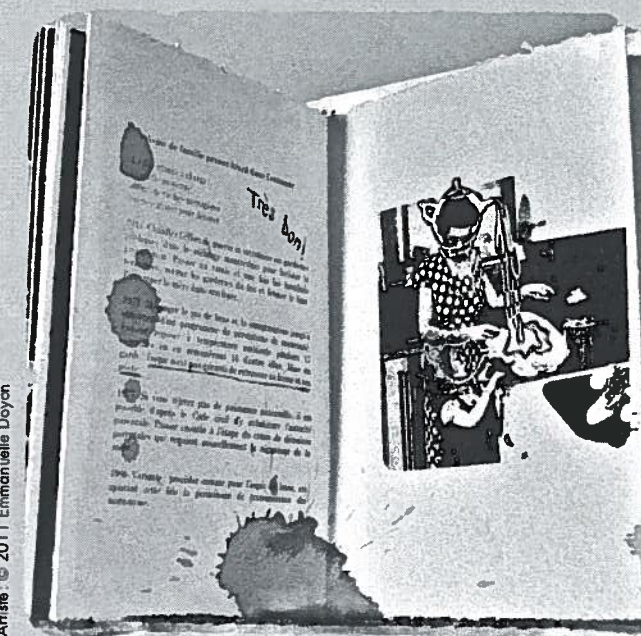
##### Fricassée d'heures supplémentaires et sa sauce à l'incompétence forcée

- 1 Charte des droits et libertés de la personne
- 250 ml de simili-incompétence
- 3 t. de force de travail
- Sel et poivre au goût

1939. Déclencher une Seconde Guerre et fouetter jusqu'à mobilisation complète de la force de travail. Ensuite, reconnaître la capacité d'exercer tous les métiers et l'incorporer aux autres ingrédients en brassant vigoureusement jusqu'à obtention de formations intensives en mécanique, en soudure et en électricité.

1975. Porter la Charte des droits et libertés à ébullition et laisser mijoter 30 minutes jusqu'à ce que le gouvernement soit tendre. Introduire enfin le principe du salaire égal pour travail équivalent.

1996. Vérifier l'assaisonnement et servir accompagné d'une Loi sur l'équité salariale. Cette fricassée se réchauffe très bien.



Artiste : © 2011 Emmanuelle Doyon

«Aspic de famille pesant lourd dans l'estomac».

**Chou baisé sur lit de coups**

- 1 petit chou
- 3 c. à soupe de contraceptifs
- 1 tasse d'eau bouillante
- 1/4 de t. de Code criminel
- 1 pincée d'avortement
- Sel et poivre

**1869.** Enlever le cœur du chou. Mettre le chou et le recouvrir d'un tissu de mensonges. Retirer les feuilles de plaintes et laisser reposer sans intervention. Incorporer 7 ans de prison, ou à perpétuité si la recette est interrompue.

**1892.** Faire chauffer 1 c. à soupe d'huile et faire fondre l'information et le matériel contraceptif jusqu'à obtention d'une sauce louche. Ajouter au Code criminel un article contre l'avortement et brasser le tout à feu vif pendant deux minutes.

**1968.** Retirer l'article anti-contraceptif de la loi et hacher librement ce qui reste en publicité et diffusion d'information. Couvrir et mettre au four à 350°F pendant un an jusqu'à ce que la clinique d'avortement soit à point.

**Petites bouchées de cervelle emprisonnée aux sermons sauvages**

- 1 projet de loi coupé en deux
- 1 bulletin de vote
- 2 c. à soupe de mauvaise foi
- 1 lb de cervelles de femmes
- Sel et poivre au goût

**1849.** Faire tremper les cervelles pendant 30 minutes dans l'eau glacée. À l'aide d'un Baldwin et d'un Lafontaine, les débarrasser de leur droit de vote.

**1918.** Faire tremper dans un bain de guerre pendant cinq ans. Suite à cette participation, elles gagneront de la valeur. Réincorporer le droit de vote réservé.

**1927.** Dans un autre bol, commencer la préparation du projet de loi en additionnant 80 % de contre et 20 % de pour. Vous obtiendrez un Québec.

**1940.** Faire cuire de 15 à 20 minutes dans un court-bouillon fait de tous les autres ingrédients, remuer un peu et ajouter une pincée d'Adélard Godbout. Égoutter et servir sur un lit de droit de vote et d'éligibilité.

**Six-pâtes de porte-feuille verrouillé à double-tour**

- 2 salaires
- 1 compte de banque
- 1 abaisse
- Sel et poivre au goût

**1908.** Mettre tous les ingrédients dans un même compte de banque. Porter à ébullition pendant toute une vie en gardant un œil sur les deux salaires pour que rien ne s'en échappe. Sur le plan du travail uniquement, enlever la mainmise et l'obligation du consentement. Mélanger et effectuer des transactions financières en faisant bien attention de ne pas dépasser le cadre.

**1931.** Ajouter quelques cuillerées de biens réservés et fouetter jusqu'à disposition libre du salaire.

**1934.** Refroidir et verser le salaire obtenu dans un compte de banque personnel. Cuire au four à 500°F pendant 20 minutes. Donne deux portions individuelles.



Gravure © 2011 Emmanuelle Doyon

«Petites bouchées de cervelle emprisonnée aux sermons sauvages». Sans avoir comme dessein de plaire à l'homme gourmand, Québécoises cuisinées par la tradition intéressera certainement les jeunes femmes.

# L'écologie : terreau fertile pour le féminisme

Par Marie-Anne Casselot, candidate au baccalauréat en philosophie



co... quoi ? Éco... féminisme ? Écologie avec du féminisme dedans ? Ça se peut ? Affirmatif. Le féminisme, comme lutte sociale s'occupant d'enjeux pluriels concernant les femmes autant que la société dans son ensemble, a eu une histoire palpitante et a un présent riche de diversité; il peut désormais aborder sans gêne une autre étape: les enjeux environnementaux. Quelle serait la pertinence d'un mouvement écoféministe au Québec aujourd'hui ? Comment penser la solidarité entre l'écologie et le féminisme ? Quelles pistes d'actions pour un tel mouvement ? Nous proposons, dans cet article, d'explorer la possibilité d'un écoféminisme politique québécois, plus précisément un écoféminisme à l'intersection de l'écologie sociale et du féminisme radical. Nous entendons présenter brièvement quelques exemples concrets reliant l'écologie et le féminisme pour démontrer la pertinence de l'écoféminisme; nous prendrons des situations actuelles pour ancrer l'analyse écoféministe dans le quotidien de nos luttes. Un historique de l'écoféminisme contextualisera par la suite cette pensée récente, mais très diversifiée. Une exposition des diverses branches de l'écoféminisme sera nécessaire pour clarifier notre position, qui est celle de l'écoféminisme politique, une position matérialiste et non essentialiste. Nous pensons ainsi qu'il faut observer et analyser les faits sociaux, incluant les rapports sociaux de sexe, pour critiquer et lutter contre le patriarcat et le capitalisme comme étant des systèmes d'oppression puissants.

Quelles perspectives féministes peuvent avoir en commun la souveraineté alimentaire, le développement des mines dans les régions québécoises et le travail des femmes dans les milieux agricoles ? À première vue, il semble difficile de lier les enjeux féministes avec les enjeux environnementaux, car l'un concerne un groupe social (les femmes) et l'autre la gestion

d'enjeux globaux tels que l'énergie, la pollution, l'eau, l'agriculture, etc. Pourtant, l'environnement est un enjeu d'intérêt public, qui nous concerne tous et toutes dans notre avenir commun. *Un projet de société*, comme on dit. Tou.te.s doivent avoir un droit de parole et de décision sur l'avenir du territoire habité, l'avenir de notre santé collective, etc. Je veux ici argumenter le fait que l'environnement est une *expérience sociale* que les féministes peuvent analyser comme d'autres enjeux de société tels que la pauvreté ou l'accès à l'éducation pour continuer leur marche critique dans le 21<sup>e</sup> siècle.

En premier lieu, sur la question de la souveraineté alimentaire, nous pouvons l'analyser de façon féministe si l'on prend les outils conceptuels de la division sexuelle du travail et du partage des tâches dans les ménages. Comment appliquer ces outils conceptuels à la souveraineté alimentaire ? La question économique que soulève la souveraineté alimentaire est d'envergure : comment s'autodéterminer comme population dans la production et la gestion de notre alimentation, via l'agriculture paysanne, biologique et écologique ? La souveraineté alimentaire est une question d'alimentation, ce qui constitue une problématique concrète et quotidienne pour tout le monde. Quel groupe social s'occupe majoritairement des tâches reliées à l'alimentation ? On peut penser aux tâches domestiques - occupées principalement par des femmes - au sujet de l'alimentation. Ici, la division sexuelle du travail oriente notre réflexion (ce sont encore majoritairement les femmes qui prennent les responsabilités concernant l'alimentation) autant que le partage des tâches (est-ce que les tâches sont équitablement partagées dans le ménage ?). Or, la souveraineté alimentaire concerne des enjeux collectifs: qui décide de ce qui se retrouve dans les épiceries ? A-t-on accès facilement à de la nourriture locale et biologique ? Quel type d'agriculture mettons-nous de l'avant comme collectivité ?

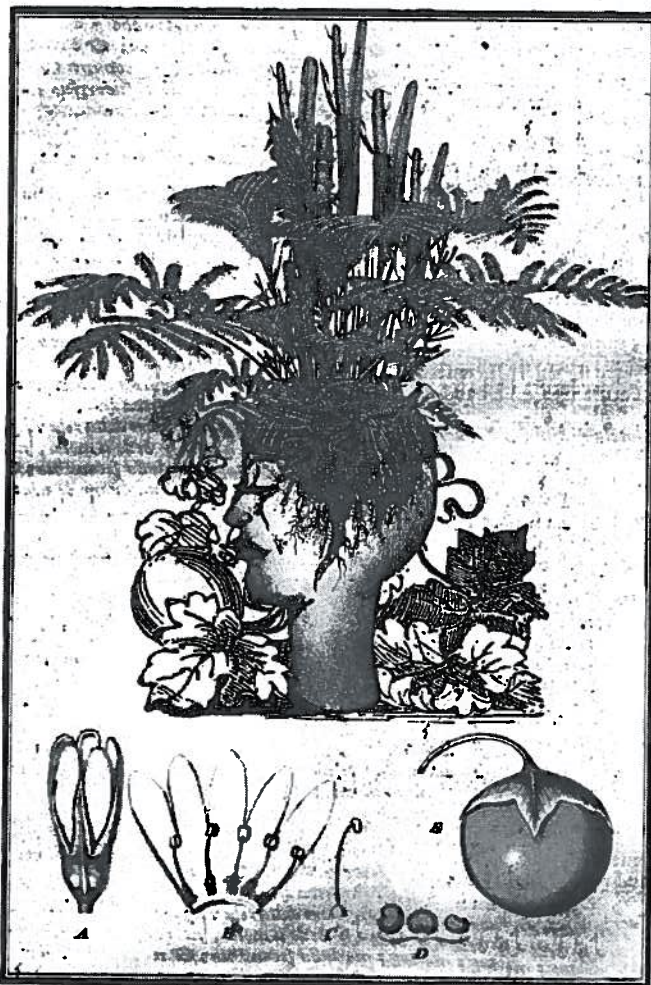


Illustration: © 2011 Marie Gerand

Continuons en examinant le développement minier actuellement en cours au Québec. Plusieurs projets d'envergure sont mis de l'avant par de grandes corporations, avec l'accord du gouvernement, faisant fi des revendications territoriales des populations autochtones déjà présentes. Cette problématique est particulièrement parlante si l'on considère que le refus de céder le territoire des Premières nations est souvent, voire constamment, nié. En effet, prenons l'exemple d'actualité du Plan Nord du gouvernement québécois: ce vaste projet de développement économique se fait sans le consentement de certaines nations issues des Premières Nations et bafoue certains traités historiques, tel que le témoigne la déclaration faite par Ghislain Picard en mai 2009 (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2009)<sup>3</sup>. À partir de la problématique environnementale de la vente de territoires pour de l'exploration et du forage de «ressources naturelles»<sup>4</sup>, nous pouvons observer une constante précarisation des populations autochtones ainsi que le mépris de leur culture et leurs croyances. La précarité (Lessart, 2011) observée chez les Premières nations ne provient pas de nulle part: il y a eu historiquement (et il y a toujours) de la violence étatique et raciste. Le lobby minier voulant délocaliser des communautés à des fins capitalistes accentue l'humiliation et l'oppression des populations déjà longtemps opprimées en appauvrissant leur qualité de vie et la qualité de leur environnement. Concentrons-nous sur les enjeux spécifiques que vivent les autochtones: on observe notamment un haut taux de suicide chez les jeunes - tel que le démontre l'étude *Savoir et agir: la prévention du suicide chez les jeunes des Premières nations* (Santé Canada, 2002) - un haut taux d'analphabétisme et de chômage, ou encore de la violence conjugale (Gouvernement du Québec, 2005). Ces symptômes de précarité affectent l'ensemble des communautés touchées; la question du territoire<sup>5</sup> n'est pas étrangère à cette précarité. En effet, le territoire est primordial dans la construction identitaire autochtone et ce rapport à la terre relève d'un autre registre culturel que celui des non-autochtones (Farget, 2009). C'est une corde sensible très politique que les compagnies minières viennent encore tirer. Tout cela pour dire que l'environnement n'est pas seulement une question de matière, d'air et d'eau, elle est aussi une question d'êtres humains et de leur bien-être:

L'un des facteurs de risque en santé chez les populations autochtones se caractérise par l'inexistence d'un droit d'accès sécurisé aux territoires ancestraux. Cela provient de la mauvaise conception et de la non-application, en droit canadien, du principe de liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes à l'égard des Autochtones. De ce fait, le point de vue

[...] l'environnement est une expérience sociale que les féministes peuvent analyser comme d'autres enjeux de société tels que la pauvreté ou l'accès à l'éducation [...].

En d'autres termes, «la souveraineté alimentaire, parce qu'elle concerne tout autant les systèmes de production, de distribution, d'achat, de préparation et de consommation des aliments, est une occasion de remettre "le privé", l'organisation du travail et de la consommation, au sein des ménages au centre des débats politiques.» (Beaulieu et Prud'Homme, 2008). Il y aurait grand intérêt à repenser notre rapport à l'alimentation dans ses déterminations quotidiennes et ses impacts sur nos vies: par la souveraineté alimentaire nous pourrions, de manière féministe, nous positionner par rapport à un enjeu social de cette envergure.

Le chevauchement des activités commerciales avec les tâches domestiques a maintenu les travailleuses agricoles dans un flou juridique trop longtemps et les a empêchées d'accéder à l'héritage, à la propriété et à la possibilité d'entreprendre une entreprise agricole.

des Autochtones est souvent imperceptible, méconnu et dépassé par des intérêts plus puissants, tels que les intérêts économiques du pays. (Farget, 2009)

Sachant que l'identité autochtone est reliée au territoire, nous pouvons entrevoir les dommages immenses causés par la *Loi sur les indiens*, qui déposait les femmes de leur statut d'autochtone par le mariage avec un non-autochtone. Cette loi injuste entraînait ainsi une impossibilité de vivre sur leur lieu de naissance et de s'identifier à leur communauté. Nous voulons souligner que les enjeux des femmes autochtones doivent aussi être replacés dans un contexte plus global; on ne peut traiter séparément les enjeux des femmes autochtones sans traiter ceux de leur communauté (Femmes autochtones du Québec, 2005) Ces communautés se construisent en relation à un environnement, un lieu physique précis, et cette relation doit être prise en compte dans une analyse écoféministe. Ce qui affecte l'environnement affecte nécessairement les groupes humains vivant sur cet environnement, et cela, pour tous les êtres humains.

Par la suite, regardons attentivement la situation des femmes travaillant dans les milieux agricoles. Selon le mémoire *Vers une agriculture durable basée sur l'écologie, la justice sociale et la souveraineté alimentaire*, il y a une grande disparité dans le domaine de l'agriculture par rapport à la propriété agricole: un total de 3560 fermes étaient exploitées par des femmes en 2007 sur 30 754 fermes québécoises (Québec Solidaire, 2007). Un manque de reconnaissance des compétences des femmes est observé, ainsi qu'un machisme profondément ancré dans la profession agricole (Dagenais, 1989). Le chevauchement des activités commerciales avec les tâches domestiques a maintenu les travailleuses agricoles dans un flou juridique trop longtemps et les a empêchées d'accéder à l'héritage, à la propriété et à la possibilité d'entreprendre une entreprise agricole. Citons d'ailleurs le cas d'Irene Murdoch (Murdoch v. Murdoch, 1973), albertaine ayant travaillé 25 ans de sa vie sur la ferme de son mari se retrouvant sans aucun moyen de subsistance lors du divorce, bien qu'elle ait mis énormément de temps et de travail sur la terre. Irene Murdoch a finalement eu gain de cause et a pu recevoir la juste part de l'exploitation agricole qui lui revenait. Le cas Murdoch a créé un précédent au Canada en 1973 et a «Déclenché plusieurs réformes sur les lois

familiales au Canada» (Section15.ca, 2006). Cela dit, plusieurs mesures pourraient faciliter la vie des agricultrices d'aujourd'hui pour qu'elles atteignent une égalité des chances dans leur profession: des horaires de garderies flexibles, une revalorisation de l'agriculture paysanne, une pluralité des groupes syndicaux et plusieurs autres mesures (Québec Solidaire, 2007). D'ailleurs le document fédéral *La politique agricole canadienne sous le regard des agricultrices* (Roppel, Desmarais et Martz, 2006) illustre bien comment la division sexuelle du travail est une grille d'analyse fondamentale pour comprendre les expériences genrées par rapport à l'agriculture. Il appert que «ces femmes, [...] cumulent des rôles d'agricultrice, de parent, de travailleuse non agricole et de bénévole.» (Roppel, Desmarais et Martz, 2006) Il y aurait difficulté à délimiter ce que serait une tâche commerciale d'une tâche domestique effectuée par une femme en milieu rural commercial. (Dagenais, 1989) Nous pourrions toutefois étendre cette même division sexuelle du travail à une analyse de l'aspect environnemental du travail des femmes dans les pays du Sud et nous aurions d'autres résultats criants d'inégalités...

Ainsi, nous pouvons affirmer, de par ces trois exemples, que l'environnement est éminemment social autant qu'il participe à la reproduction de rapports de genre inégaux. Les féministes doivent donc embrasser cet enjeu sans aucune hésitation. Serait-ce possible d'entrevoir l'émergence d'un écoféminisme québécois? D'abord, d'où vient l'écoféminisme? Quelles sont ses particularités? Comment peut-il être porteur de changement?

Il est admis dans les corpus écologistes et féministes (Heller, 2007) que le «début» de l'écoféminisme est très vague. Certain.e.s font remonter l'origine de l'écoféminisme aux savoirs des guérisseuses, sages-femmes et autres sorcières qui ont été persécutées dans l'âge glorieux de la Révolution scientifique (la fameuse époque de l'Inquisition): ces femmes détenaient des connaissances sur leurs environnements directs, la faune et la flore, et elles les appliquaient dans la vie quotidienne par toutes sortes de pratiques. Cela dit, l'écoféminisme «contemporain» s'abreuve aux sources des mouvements écologistes, pacifiques et féministes des années 1960-70, particulièrement aux États-Unis. Pour Françoise d'Eaubonne, il est évident que «l'écologie, cette science qui étudie les rapports des êtres vivants entre eux et le milieu physique où ils évoluent, comprend par définition le rapport des sexes et la natalité qui

s'ensuit.» (D'Eaubonne, 1974 : 223) Or, c'est plutôt l'ouvrage de Maria Mies et de Vandana Shiva, intitulé *Écoféminisme*, qui est reconnu pour être un vaste résumé des positions écoféministes actuelles. Si d'Eaubonne paraît être l'«inventrice» du mot écoféminisme, d'autres parlent plutôt d'une «sensibilité écologique» (Heller, 2007) apparue plus ou moins en même temps dans les groupes militants de l'époque. Quelques désastres écologiques, tels que Bhopal ou Three Mile Island,<sup>7</sup> ont fait prendre conscience à des groupes des femmes de l'interconnexion entre la dégradation de leurs conditions de vie, de leurs milieux ainsi que des liens avec la violence générée des guerres. Depuis les années 1970-80 sont donc apparues plusieurs analyses intégrant une vision systémique des luttes anticapitalistes, antipatriarcales, anticolonialistes et contre la destruction environnementale. Car c'est bien une position globale que l'écoféminisme veut embrasser. Il existerait des liens structurels entre patriarcat, capitalisme, colonialisme et destruction de l'environnement. L'approche systémique des systèmes d'oppressions que propose l'écoféminisme permet de voir tous les éléments d'un problème ou d'une situation comme un ensemble. L'écoféminisme privilégie cette approche globale afin de dépasser la logique sectorielle favorisant les oppressions. L'écoféminisme est donc un mouvement antioppressions ; c'est là la pierre angulaire de notre position écoféministe.

Plusieurs tendances émergent au sein de l'écoféminisme, mais notre position ici défendue est politique, non essentialiste et matérialiste. Pourquoi soulever ce point ? Tout simplement parce qu'à l'intérieur de «la» pensée écoféministe coexistent plusieurs tendances, parfois divergentes, parfois en tension entre elles. Notons les positions essentialistes de certain.e.s (Shiva, Maathai), les positions plus spiritualistes (Daly, Starhawk) par rapport aux positions plus matérialistes (Heller, Mies, Biehl). À l'instar des écologismes et des féminismes, l'écoféminisme n'est pas exempt de tensions internes. Ainsi, un écoféminisme *politique* serait une position à l'intersection de l'écologie sociale et du féminisme radical, parce que nous identifions les structures du capitalisme, du patriarcat et du colonialisme comme causant les oppressions sociales autant qu'environnementales. Faisons une brève clarification méthodologique : le féminisme radical identifie le patriarcat comme structure d'oppression et d'exclusion des femmes tandis que l'écologie sociale critique la domination *entre* les humains qui a engendré *par la suite* la domination de la nature. Ces deux approches

théoriques ont l'avantage d'aller au fond, à la racine des problèmes, soit d'aller directement aux structures globales pour remonter aux illustrations concrètes de ces oppressions dans la vie de tous les jours : «Les causes de l'apparition de la hiérarchie ne sont donc pas du tout mystérieuses, mais au contraire très compréhensibles lorsqu'on va les chercher dans les aspects les plus quotidiens de l'existence, tels que la famille, l'éducation des jeunes, la segmentation de la société en groupe d'âge» (Bookchin, 1993 : 97) Il nous faut donc penser les dominations dans leur totalité si on veut réellement les combattre.

De plus, dans notre<sup>8</sup> conception politique de l'écoféminisme, nous ne postulons pas d'essence féminine intrinsèquement plus près de la nature ; nous n'adhérons pas à l'essentialisme, théorie qui accorde une nature interne prédéterminée aux individus «femmes» et «hommes». L'essentialisme est une position naturaliste, en cela qu'elle rattache toute expérience à des fonctions biologiques naturelles. Nous croyons plutôt à des expériences générées *construites* d'après les rapports sociaux de sexes propres à chaque société. Par contre, il est nécessaire de soutenir que si nous sommes non essentialistes, nous ne sommes pas anti-essentialistes : il est fort probable que des allié.e.s écoféministes adhèrent à des conceptions essentialistes de la féminité ou de la masculinité, notamment si l'on pense à des alliances internationales.

Ce qui nous amène à penser l'essentialisme au sein de l'écoféminisme : est-ce un obstacle ou une force ? L'essentialisme ne devrait pas freiner le potentiel d'analyses que l'on peut faire, en tant que féministes, des enjeux environnementaux. L'essentialisme est, à nos yeux, un paradoxe auquel l'écoféminisme doit faire face. En effet, cette question divise les féministes depuis longtemps et il n'est pas simple d'y répondre.

Dans l'histoire de l'écoféminisme, l'essentialisme détient une place importante, notamment lorsqu'on pense aux féminismes de Vandana Shiva<sup>9</sup> et de Wangari Maathai<sup>10</sup>. Pour Shiva, l'écoféminisme est fondamentalement une «perspective de subsistance» qui accorde une importance considérable au respect de toutes les formes de vie sur terre. Son essentialisme repose sur une compréhension immanente du monde (c'est-à-dire qui repose sur l'existence d'un principe interne autonome et constant) : tous les êtres vivants et non-vivants sont interconnectés et reliés par la force vitale qui nous traverse. (Shiva

Quelques désastres écologiques, tels que Bhopal ou Three Mile Island,<sup>1</sup> ont fait prendre conscience à des groupes des femmes de l'interconnexion entre la dégradation de leurs conditions de vie, de leurs milieux ainsi que des liens avec la violence générée des guerres.

Il y aurait grand intérêt à repenser notre rapport à l'alimentation dans ses déterminations quotidiennes et ses impacts sur nos vies : par la souveraineté alimentaire nous pourrions, de manière féministe, nous positionner par rapport à un enjeu social de cette envergure.

et Mies, 1993) Pour Maathai, la culture et la spiritualité sont rattachées dans la lutte contre les changements climatiques, car «elles relient les gens à leurs racines et à l'environnement». Maathai avance que les valeurs spirituelles sont nécessaires à une bonne cohésion sociale des communautés désirant lutter collectivement contre les changements climatiques dont elles sont victimes (Maathai, 2005).

La ligne subtile où l'on peut tomber dans le piège de l'essentialisme est lorsqu'on veut établir des positions politiques au nom de cette «nature» féminine. L'explication suivante de Virginie Maris explique bien les craintes que l'on peut avoir face à l'essentialisme :

Parce qu'elles donnent la vie, les femmes auraient une relation plus intime avec le vivant. Parce qu'elles élèvent des enfants, les femmes seraient plus [...] enclines à appréhender les effets à long terme de leurs actions. Parce qu'elles sont traditionnellement en charge de fonctions vitales [...], elles auraient une vision plus globale des liens qui unissent les sociétés humaines au monde naturel. On imagine les effets pervers d'une telle rhétorique, qui stigmatise les rôles et les qualités traditionnellement attribués aux femmes tout en offrant une justification naturaliste à leur maintien dans des situations dont elles pourraient justement vouloir s'émanciper. (Maris, 2009)

Ce passage illustre bien nos réticences par rapport à l'essentialisme : c'est sur cette prémisse qu'ont été fondés idéologiquement le patriarcat et l'oppression des femmes. Si l'essentialisme est paradoxal, c'est parce que la nature féminine représente une force pour certaines femmes, un *empowerment* à investir qui a toujours été dévalorisé dans le patriarcat, tandis que pour d'autres, cette notion même de nature féminine est dangereuse : elle glisse inévitablement vers un retour des rôles traditionnels des femmes et légitime l'oppression sexiste. Il faut être vigilant.e.s pour que l'essentialisme n'entraîne pas de dérives, certes, et cela est une lutte constante que tout le milieu féministe doit avoir (encore et toujours) en tête.

Nous demandons toutefois : est-ce que l'essentialisme est si grave que cela, dans l'optique où l'on espère que les femmes prennent position sur des questions environnementales,



Illustration : © 2011 Marie Garend

**Les féministes doivent se joindre aux critiques écologistes du capitalisme parce que la dégradation de l'environnement nuit à tout le monde.**

qu'elles le fassent en accord avec leurs valeurs ou leurs croyances spirituelles ? Pourrait-on construire un écoféminisme allant au-delà des divergences spirituelles et/ou religieuses pour revendiquer une parole féministe sur les enjeux environnementaux ? Afin de clarifier où nous nous situons au sujet de l'essentialisme, réitérons que dans un contexte québécois, l'écoféminisme que nous souhaitons voir apparaître serait politique et non essentialiste ; il ne serait pas stratégique toutefois de refuser des alliances intergénérationnelles, internationales, nationales, interculturelles avec des personnes



Ainsi, un écoféminisme politique serait une position à l'intersection de l'écologie sociale et du féminisme radical, parce que nous identifions les structures du capitalisme, du patriarcat et du colonialisme comme causant les oppressions sociales autant qu'environnementales.

ayant les mêmes objectifs écoféministes que nous pour cause de rigidité idéologique. Nous pourrions nous tourner vers les recommandations effectuées par Noël Sturgeon dans son ouvrage *Ecofeminist natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*. Sturgeon observe que des alliances écoféministes sont possibles tout en tenant compte de l'essentialisme dans ces alliances. L'auteure met l'accent sur les stratégies pouvant mener à une collaboration saine et durable entre les divergences théoriques au sein des féminismes. D'après Sturgeon, il y a un grand clivage entre le féminisme «académique» et le féminisme «activiste» qui renforce les tensions entre les essentialistes et les anti-essentialistes. Parfois, l'essentialisme peut s'avérer un outil rassembleur pour souder une identité collective, bénéficiant ainsi aux luttes «de terrain» tandis que l'action politique académique n'a pas toujours besoin de se construire cette identité collective. Il s'agirait de se construire une identité, un «Nous» assez inclusif pour permettre la coexistence de différences entre les allié.e.s contre le racisme, l'hétérosexisme, le néocolonialisme, le sexisme, etc. (Sturgeon, 1997). Créer des espaces multidisciplinaires rejoignant l'activisme de terrain et la théorie académique semble être la solution prônée par Sturgeon pour élaborer cette identité collective flexible et inclusive. Elle appelle à des coalitions politiques inclusives sur les diverses luttes à mener et espère une action concertée dans l'urgence des problématiques soulevées par tous les systèmes d'oppression. Plus précisément, Sturgeon désirerait que l'on comprenne les enjeux environnementaux comme étant propices au déploiement d'une nouvelle stratégie politique commune entre différents groupes de justice sociale. L'environnement n'est pas rattaché à une identité collective très précise comme peuvent l'être les identités de genre, de race ou de classe. Selon Sturgeon, les enjeux environnementaux peuvent donc laisser place à des alliances nouvelles entre différents mouvements autour d'enjeux communs primordiaux qui nous concernent globalement. (Sturgeon, 1997)

Comment articuler alors la pratique d'un écoféminisme politique ? Élaborons tout d'abord un peu sur le principe des alliances : être allié.e.s, c'est partager certains constats et s'entraider, s'influencer mutuellement pour enrichir les deux parties. Ce n'est pas fusionner avec l'autre, ni une absorption des idées ou valeurs de l'autre, mais plutôt un échange et une mutualité qui viennent renforcer la solidarité entre groupes affinitaires.

Pour que notre solidarité soit à la hauteur de nos objectifs : justice sociale, décroissance, égalité, etc. Pour ce faire, il faut sortir de la logique sectorielle : nos champs d'études/actions sont parfois si spécialisés qu'on perd de vue la globalité des structures problématiques (racisme, capitalisme, patriarcat, impérialisme, colonialisme). L'approche systémique voit tous les éléments d'un problème ou d'une situation comme un ensemble. L'écoféminisme privilégie cette approche qui dépasse la logique des secteurs ; il considère tous les enjeux comme faisant partie de systèmes économiques et sociaux. Ainsi, beaucoup de chemin reste à faire pour éliminer le sexisme, la discrimination, la démagogie, le dogmatisme, et autres choses nuisibles de nos milieux.

En étudiant les rapports entre écologie et justice sociale, les écoféministes ancrent leur désir d'intégrité écologique dans les réalités sociales et écologiques concrètes de la vie quotidienne. C'est cet élément essentiel qui permet à l'écoféminisme de formuler un désir social de nature dépassant généralement les limites qui caractérisent le mouvement écologiste dans son ensemble. (Heller, 2003)

Plusieurs ponts doivent se construire entre les milieux écologistes et féministes, car les deux mouvements partagent des valeurs communes, du moins, nous le répétons, si l'on se place de la perspective du féminisme radical et de l'écologie sociale. Dans la pratique, il doit y avoir ouverture aux pratiques diversifiées des groupes : que ce soit de la part des féministes face aux écologistes ou encore l'inverse. Cela dit, beaucoup de mobilisation préalable doit être faite pour qu'il y ait une réciprocité entre les mouvements féministes et écologistes. S'il faut intégrer des valeurs écologiques/écologistes au féminisme autant qu'intégrer des valeurs féministes à l'écologie, il faut savoir comment faire. Toute la question réside dans les possibilités qui restent à construire entre ces deux mouvements militants. Les milieux féministes et écologistes sont-ils ouverts les uns aux autres ? Voici donc en vrac des idées pour voir éclore des espaces ou analyses écoféministes. S'approprier les enjeux environnementaux se construit : sensibilisation, réflexion, action. Les enjeux féministes doivent également être démystifiés par les groupes écologistes. Les écologistes doivent prendre conscience des expériences genrées face à l'environnement ; par exemple, les perturbateurs endocriniens

(Parent, 2009) affectent différemment le système hormonal des femmes ; ou encore l'exigence de pratiques écologistes alourdit peut-être les tâches domestiques des femmes. L'écologie doit promouvoir la prise de parole des femmes, favoriser la prise de décision, créer des structures alternatives où les femmes ne sont pas dans des rôles de subalternes. L'écologie doit être un espace d'empowerment pour les femmes et non un espace où les rôles traditionnels se perpétuent.

Les féministes doivent changer de paradigme de lutte : au lieu de revendiquer une redistribution des richesses (une lutte légitime par ailleurs : nous n'appelons pas ici à l'arrêt de ces revendications), réfléchissons aussi à la production de ces richesses, de ses conséquences sociales et/ou genrées. Critiquons le capitalisme dans la production de la richesse parce que c'est là où il y a communauté des oppressions entre les groupes sociaux. Les féministes doivent se joindre aux critiques écologistes du capitalisme parce que la dégradation de l'environnement nuit à tout le monde. Comme nous l'avons montré, l'environnement est un enjeu social et c'est pourquoi à notre avis il est primordial, indispensable, que les femmes et les féministes fassent entendre leurs voix sur ce sujet. Réduire la consommation et créer des espaces conviviaux et sains bénéficiera à tout le monde, les visions alternatives de l'écologie, par leur portée profondément humaniste, s'inscriraient directement dans le souhait féministe d'un monde égalitaire et juste. Que ce soit par la souveraineté alimentaire, la condition des agricultrices, les revendications autochtones de territoire, les façons d'entrevoir un écoféminisme québécois ne manquent pas. Nous pouvons aussi souligner les initiatives du Réseau des femmes en environnement, qui se penchent sur les questions inquiétantes des perturbateurs endocriniens, ces substances toxiques qui viennent altérer la santé et la fertilité des femmes et des hommes. Encore, à un niveau de consommation individuelle, la réappropriation de moyens d'hygiène féminine écologique permettant de repenser le rapport des femmes à leurs corps, comme avec les coupes menstruelles. D'un point de vue politique, tous les enjeux environnementaux peuvent être scrutés sous une loupe féministe parce qu'ils concernent autant les femmes que tous les autres groupes de la société. Comment les inégalités environnementales participent à la reproduction des inégalités entre les sexes ? Enfin, il serait indispensable de relier l'écoféminisme aux questions de justice sociale, du point de vue des populations racialisées et marginalisées, et la place des femmes dans ces mêmes communautés ainsi qu'à leurs expériences environnementales spécifiques. Ainsi, la conjonction entre écologie et féminisme nous semble prometteuse : c'est pourquoi nous affirmons que l'écologie est un terreau fertile pour le féminisme. Une nouvelle branche des féminismes peut se concrétiser dans un écoféminisme politique.

## Notes de l'auteur

1. En 2005, les femmes passaient en moyenne 2 h de plus par jour que les hommes au travail non rémunéré (Statistiques Canada, 2011).
2. Projet de développement économique, environnemental et social mis de l'avant par l'actuel gouvernement québécois pour relancer les régions du Nord québécois. (Gouvernement du Québec, 2011).
3. «Le développement et l'exploitation des territoires et ressources des Premières Nations non cédés se poursuivent sans égard et sans respect de nos droits constitutionnels, et sans respect des nombreuses décisions de la Cour suprême du Canada. Il faut corriger maintenant une situation dégradante et malsaine, tant pour le développement des Premières Nations que pour celui du Canada». (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2009 : 1).
4. Notons que l'expression «ressource» pour parler des écosystèmes réduit ceux-ci à un statut de marchandise exploitable, occultant ainsi la dimension vitale et indispensable qu'ils occupent pour des groupes vivants.
5. «Le caractère restreint du territoire est source de pauvreté et de marginalisation. Il en résulte un accroissement du nombre de personnes par logement et des conditions de vie insalubres dues à la pauvreté et à l'exclusion. À leur tour, ces deux tendances alimentent le risque en santé, en créant par exemple un terrain favorable au surpeuplement ainsi qu'à certaines maladies comme la tuberculose. [...] D'autre part, la pauvreté, la marginalisation et l'absence de reconnaissance par la société dominante portent atteinte à la possibilité de se projeter, de construire et de croire en un projet de vie. Ceci explique en partie l'existence d'un risque plus élevé d'échec, de mal-être conduisant à la dépression et au suicide.» (Farget, 2009 : 105-107)
6. Notre traduction : «While some law reform activity and study has taken place before the Supreme Court decision in Murdoch, the case triggered a new and intensive round of lobbying across Canada for family law reform. A wave of new statutes was passed in the common law jurisdictions which considerably improved the prior legislation.»
7. Bhopal, Inde : catastrophe de déchargement massif de pesticides mortels du 3 décembre 1984. Three Mile Island : États-Unis : catastrophe nucléaire du 28 mars 1979.
8. Le caucus Écoféminisme du Réseau québécois des groupes écologistes et l'auteure.
9. Vandana Shiva a notamment écrit *Staying alive, Ecofeminism*.
10. Wangari Maathai a notamment écrit *The Green Belt Movement*.



Bibliographie

Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (2009). «Sans nous, le Plan Nord est un Plan Mort: Les Premières Nations exigent le respect de leurs droits», Communiqué du 6 novembre, <http://www.innu-essipit.com/fichiers/159/PLAN%20MORT.pdf>, consulté le 20 juin 2011.

BEAULIEU, Elsa et PRUD'HOMME, Maude (2008). «Vers des éco-féminismes québécois, mais... comment ?», *La course à Relais-femmes*, no. 37-38.

BOOKCHIN, Murray (1993). *Une société à refaire*, Montréal: Éditions Écosociétés, 300 p.

CASSELOT, Marie-Anne (2010). *Réciprocités militantes: écoféminisme, entre écologie et féminisme*, Recherche d'Intérêt Public, Montréal, Groupe de recherche d'intérêt public de l'Université du Québec à Montréal, 42 p.

DAGENAIS, Huguette (1989). «Recherches féministes de la fin des années 1980: des voix/voies multiples et convergentes», *Recherches féministes*, Vol. 2, no. 2, pp. 1-13.

D'EAUBONNE, Françoise (1974). *Le féminisme ou la mort*, Paris, Éditions P. Horay, 274 p.

FALQUET, France J. (2002). *Écologie, quand les femmes comptent*, Paris, L'Harmattan, Paris, 214 p.

FARGET, Doris (2009). «Le triptyque santé-identités autochtones-territoire, perspectives juridiques», *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, Vol. 40, pp. 97-130.

Femmes autochtones du Québec (2005). «Déjà 30 ans de luttes pour Femmes autochtones du Québec», <http://www.cmaq.net/fr/node/20032>, consulté le 20 juin 2011.

Gouvernement du Québec (2011). «Plan Nord: le chantier d'une génération», <http://www.plannord.gouv.qc.ca>, consulté le 20 juin 2011.

Gouvernement du Québec (2005). *Plan d'action gouvernemental 2004-2009 en matière de violence conjugale, volet autochtone*, 12 p., [http://www.scf.gouv.qc.ca/fileadmin/publications/cf\\_plan\\_violenceconjugale\\_autochtone\\_04-09.pdf](http://www.scf.gouv.qc.ca/fileadmin/publications/cf_plan_violenceconjugale_autochtone_04-09.pdf), consulté le 20 juin 2011.

HAINARD, François et VERSCHUUR, Christine (2001). *Femmes dans les crises urbaines: Relations de genre et environnement précaires*, Paris, Éditions Karthala, 292 p.

HELLER, Chaia (2003). *Désir, nature et société*, Paris, Éditions Écosociétés, 245 p.

HIRATA, Helena et LABORIE, Françoise (dir.) (2000). *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses universitaires de France.

LEBLANC, Jacinthe (2010). «La nécessité d'une perspective écoféministe», *Le Mouton Noir*, Volume XV, numéro 4.

LESSARD, Denis (2011). «La face cachée du plan nord», *Cyberpresse*, 16 mai 2011, <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/politique-quebecoise/201105/15/01-4399751-la-face-cachee-du-plan-nord.php?>, consulté le 20 juin 2011.

MAATHAI, Wagari (2005). *Pour l'amour des arbres*, Paris, Éditions L'Archipel, 164 p.

MERCHANT, Caroline (1980). *The Death of Nature*, San Francisco, Harper and Row Publishers, 348 p.

MIES, Maria et SHIVA, Vandana (1993). *Écoféminisme*, Paris, L'Harmattan, 363 p.

MONGEAU, Serge (1993). *Pour que demain soit: l'écologie sociale en action*, Montréal, Éditions Écosociété, 190 p.

Murdoch v. Murdoch, [1975] 1 S.C.R. 423, octobre 1973, <http://scc.lexum.org/en/1973/1975scr1-423/1975scr1-423.html>, consulté le 20 juin 2011.

PARENT, Lise (2009). *Sabotage hormonal: Comment des produits d'usage courant nuisent à notre santé*, Montréal, Réseau des femmes en environnement, 31 p.

PLUMWOOD, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 240 p.

PRUD'HOMME, Maude (2010). *Regard sur la situation des femmes et des enjeux féministes dans le milieu environnemental québécois*, Communication à l'Université féministe d'été, Université Laval.

Québec Solidaire (2007). *Vers une agriculture durable, basée sur l'écologie, la justice sociale et la souveraineté alimentaire*, Mémoire déposé à la Commission sur l'avenir de l'agriculture et de l'agroalimentaire québécois, 35 p.

ROPPEL, Carla, DESMARAIS, Annette Aurélie, MARTZ Diane (2006). *La politique agricole canadienne sous le regard des agricultrices*, Ottawa, Condition féminine Canada, 325 p.

Santé Canada (2002). *Savoir et agir: la prévention du suicide chez les jeunes des Premières nations*, 205 p., [http://www.hc-sc.gc.ca/fniah-spnia/pubs/promotion/\\_suicide/prev\\_youth-jeunes/section2-fra.php#s2121](http://www.hc-sc.gc.ca/fniah-spnia/pubs/promotion/_suicide/prev_youth-jeunes/section2-fra.php#s2121), consulté le 20 juin 2011.

Section15.ca (2006). «Murdoch VS Murdoch and family property law in Canada», <http://section15.ca/features/reviews/2006/07/07/murdoch/>, consulté le 20 juin 2011.

Statistiques Canada (2011). «Conciliation travail-famille: tâches familiales et rôles parentaux», <http://www.scf.gouv.qc.ca/index.php?id=107>, consulté le 20 juin 2011.

STURGEON, Noel (1997). *Ecofeminist Natures: Race Gender, Feminist and Political Action*, London, Routledge, 260 p.



Être juive et lesbienne

La recherche de visibilité dans la tradition comme moyen de développer

une identité féminine à part entière

Par Jana Tostado, étudiante au certificat en études féministes

**T**raditionnellement, les femmes dans le judaïsme ne peuvent se défaire de la marque de leur sexe. Leur être est rattaché à leur sexualité, et leur place dans la communauté, la famille et la religion est déterminée d'emblée et s'autojustifie par elle-même: elles ont la responsabilité (et même le privilège !) d'enfanter, de rendre possible la continuité du peuple élu, et c'est pour cela qu'elles doivent se consacrer à certaines fonctions et pas à d'autres. Comme le note Martine Gross (Gross, 2007 :277), leur vie est déterminée principalement par leurs rôles de mère et d'épouse. En dehors de ceux-ci, leur existence est invisible et semble dépourvue de tout sens. Les femmes juives et lesbiennes posent problème pour la tradition dans la mesure où elles questionnent ces deux rôles de la femme. En effet, le choix de vivre leur homosexualité et leur foi en même temps annulerait leur destin reproductif (leur capacité d'enfanter dépendant d'une semence masculine) ainsi que leur nature complémentaire de l'homme, qui consiste traditionnellement à se mettre au service du mari et de la famille. L'invisibilité de la femme en dehors de ces deux rôles est telle qu'on omet l'existence d'une sexualité autre qu'hétérosexuelle, une place autre que celle de la femme-mère. Dans ce sens, à la différence de l'homosexualité masculine, explicitement condamnée dans le Lévitique, les relations sexuelles entre femmes semblent ne pas mériter l'attention des sages de toute époque, puisqu'il est inconcevable que la femme soit autre chose que ce qu'elle est. En niant l'existence de telles situations, leur condamnation demeure non nécessaire.

Malgré l'ignorance de l'existence lesbienne dans les écrits, de nombreuses femmes veulent se définir comme juives et lesbiennes à la fois, et ne souhaitent pas occulter une de ces deux identités qui leur semblent toutes deux élémentaires. Le silence de la tradition par rapport à cette identité sexuelle peut rendre plus difficile l'insertion de ces individus dans

la pratique religieuse, mais ce même silence peut aussi se présenter comme une porte ouverte pour l'appropriation des pratiques et principes juifs par ce groupe social (Zeidman, 1997: 2).

Dans un premier temps, à travers l'analyse des différentes sources religieuses (bibliques, tannaïtiques et rabbiniques) nous pouvons mettre en lumière le fait qu'il n'existe aucune condamnation explicite de l'homosexualité féminine dans les textes, à la différence des rapports sexuels entre hommes qui sont interdits dès le Lévitique (Lv 18, 22). Cependant, comme le notent divers.e.s auteur.e.s (Alpert 1997: 8; Greenberg 2004: 25; Gross, 2007: 278), cette omission n'entraîne pas une acceptation du lesbianisme, mais démontre que la place accordée à la condition féminine dans le judaïsme est minime, et par conséquent, certaines représentations et certains vécus des femmes sont mis sous silence.

D'abord, en Lévitique 18, 2-3, on condamne «les pratiques du pays d'Égypte et de Canaan» (Gross 2007: 278) et on exhorte les juifs à ne pas les suivre. Ces versets sont interprétés dans le *Midrash Shifra*, de l'époque tannaïtique, comme faisant référence aux pratiques sexuelles autres que celles entreprises par un homme et une femme dans le cadre du mariage, ce qui est évidemment condamné. À travers cette interprétation des écrits bibliques, les relations lesbiennes sont renvoyées aux pratiques étrangères, donc impures et certainement pas souhaitables pour le peuple juif. Le lesbianisme est présenté sous le signe de l'altérité, de la différence, de l'étrangeté, voire de l'inexistence dans l'univers juif. De la même façon, en Lévitique 18, 22, on condamne explicitement les relations sexuelles entre hommes, mais rien n'est dit sur les femmes, ce qui renforce l'invisibilité des lesbiennes au sein de la religion. La négation d'une existence lesbienne peut sembler plus indulgente que l'interdiction ouverte de comportements

La place accordée à la condition féminine dans le judaïsme est minime, et par conséquent, certaines représentations et certains vécus des femmes sont mis sous silence.

homosexuels masculins, mais cette attitude révèle non seulement un rejet, mais aussi un mépris envers les individus qui pourraient être engagés dans ce genre de pratiques. Peut-on penser que les femmes demeurent aussi insignifiantes pour les sages qu'elles ne méritent même pas qu'on leur porte attention ?

Cette insignifiance du lesbianisme, à l'origine de son invisibilité, est reprise dans le traité Yebamot 76a du Talmud de Babylone. La discussion entre les rabbins se centre sur le fait de traiter ou non les femmes *messolelot* (qui se frottent entre elles, donc ayant des pratiques sexuelles lesbiennes) comme des prostituées. Une telle définition les rendrait incaptes à épouser un prêtre. Nous voyons donc à travers la discussion comment la femme est définie en fonction du rapport qui la lie à un homme. Si elle s'engage dans des rapports sexuels interdits avec des hommes, la femme n'est plus acceptable comme épouse; inversement, lorsque ces rapports sont entrepris avec une autre femme, cela ne relève que du dévergondage (certes une faute, mais beaucoup moins grave et condamnable). Cette logique est justifiée par le rabbin Eleazer dans la mesure où le frottement entre femmes n'est pas considéré comme une pratique sexuelle, étant donné l'absence de pénétration. La sexualité de la femme est déterminée par son rapport à l'homme et au pénis, sinon elle semble inexistante.

C'est au XII<sup>e</sup> siècle, dans le *Mishné Torah* de Maïmonide, que les premières interdictions des rapports entre femmes sont plus visibles. Ce codificateur de la loi juive reprend les interprétations antérieures sur le sujet des *messolelot* entre femmes, et suggère une punition pour les femmes mariées qui s'engageraient dans ce genre de rapports avec d'autres femmes. Dans ces cas, le mari doit lui donner quelques coups de fouet et veiller à ce qu'elle ne fréquente plus les femmes réputées être des *messolelot*. Ces actes ne représentent pas une transgression majeure des principes religieux qui mettrait en danger le mariage. Cependant, la place de la femme dans ces situations d'infidélité demeure secondaire. Les sages exhortent le mari à prendre en main la situation, la femme restant objectifiée, dans une position passive. D'ailleurs, peu d'attention est portée sur l'autre participante à l'acte sexuel lesbien, soit la femme réputée *messolelot* (Gross 2007: 281). Aucun commentaire ne fait référence à elle, on ne codifie pas le traitement qu'il faudrait lui accorder (que ce soit positif ou négatif), on essaie de l'oublier, comme si elle n'était pas une actrice centrale dans la relation (Gross 2007: 282).

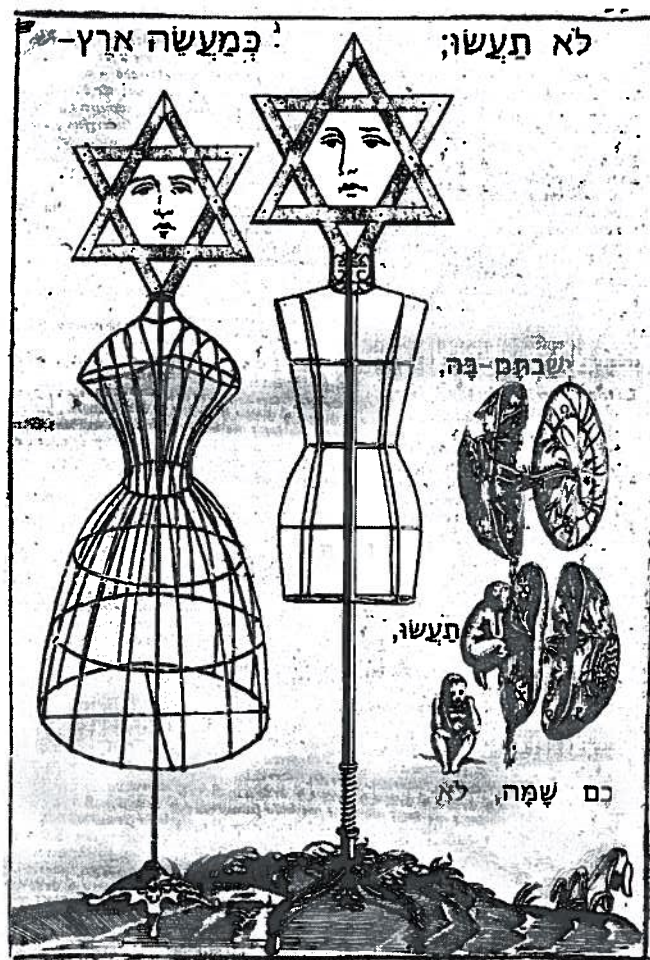


Illustration: © 2011 Marie Corand

**Déterminée par leurs rôles de mère et d'épouse, l'existence des femmes juives est invisible et semble dépourvue de tout autre sens.**

Comme le note Gross (Gross 2007: 281), Maïmonide traite la question comme un problème qui relève strictement de la relation conjugale, et met au même plan la femme *messolelot* et la femme «désobéissante», qui refuse de se donner à son mari. Cette absence de rejet explicite du lesbianisme montre la place secondaire qu'on octroie à la femme en dehors de son rapport à l'homme et au mariage: elle n'est condamnée que lorsque ses actes ont une répercussion sur sa vie maritale, présente ou future. D'ailleurs, son invisibilité semble préméditée dans une certaine mesure. D'après la lecture de Greenberg (Greenberg, 2004: 90), la relation

lesbienne est une remise en question de l'autorité masculine. Par conséquent, le mari s'occupe de «régler la situation» avec sa femme, pour montrer son pouvoir sur elle, mais sans le rendre visible au reste de la communauté. À la différence de l'homme, qui a une existence propre dans le judaïsme, la femme n'en a pas. Pour cette raison, l'homme qui s'engagerait dans des actes homosexuels est condamné, mais simplement parce qu'on assume qu'il a un pouvoir sur ses actes. Par contre, ce n'est pas possible pour le judaïsme d'octroyer ce même type de pouvoir à la femme: elle doit garder sa place latérale, renoncer à sa capacité d'action. Si elle n'y renonce pas par elle-même, il est préférable de faire comme si ses actes n'existaient pas.

D'autre part, il est aussi important d'analyser le traitement de la séparation des genres dans les textes, pour comprendre la menace que les lesbiennes peuvent représenter pour le judaïsme.

Cette séparation est d'abord fondée sur la parole divine, à travers les récits bibliques de la Genèse. Dans le premier récit (Genèse 1, 26.27 - 2, 4), homme et femme sont tous deux créés sur un pied d'égalité, à l'image de Dieu, ce qui assume la nécessité de l'autre genre pour atteindre le divin. Dans le deuxième récit, on postule que la femme est créée à côté de l'homme, pour le soustraire à sa solitude (Genèse 2, 7 et 18). Elle remplira donc la fonction de complément, d'aide, tout en remarquant son caractère opposé. Ils sont destinés l'un à l'autre irrémédiablement, mais le rapport de pouvoir n'est pas évoqué si explicitement. Certes, l'homme est défini par lui-même, créé par Dieu, et la femme créée pour accompagner l'homme, soit définie en fonction de lui. Cependant, quoiqu'en affirmant un lien inaltérable entre les deux sexes, la domination de l'homme sur la femme n'est pas mise aussi de l'avant que dans le deuxième récit biblique, où l'on relate la naissance d'Ève à partir de la côte d'Adam, dans le but de le compléter à nouveau. Cependant, le fait que la femme soit directement issue de l'homme met en lumière la dépendance de celle-ci par rapport à lui. On résout le rapport entre les sexes dans ce récit, de façon à ce qu'on suppose un destin complémentaire des hommes et des femmes, tout en mettant ces dernières dans une position de soumission, dans laquelle leur destin personnel n'est pas simplement de compléter l'homme, mais aussi de lui obéir (Genèse 2, 21-24). En reprenant les mots de Gross:

«la page de l'égalité homme/femme est définitivement tournée pour commencer un nouveau chapitre, celui de la domination masculine» (Gross 2007: 284).

Dans les textes juifs, il n'y a pas seulement une séparation des sexes et des genres, on présuppose aussi l'application de la norme hétérosexuelle, qui forcément se fonde sur la prétendue complémentarité des sexes. Selon une loi deutéronomique (Dt 22, 5), il est interdit aux femmes de s'habiller comme les hommes. On suppose en effet qu'elles agiraient ainsi pour se mêler avec eux dans les espaces qui leurs sont réservés et pour avoir des rapports sexuels. Cette condamnation assume l'hétérosexualité inhérente de la femme, attribuant une intention sexuelle à ses propos. Le lesbianisme est à nouveau rendu invisible aux yeux de la tradition; on ne conçoit pas la femme comme un être indépendant avec des besoins et des désirs autres que ceux que peut lui fournir un homme. Elle est donc définie d'abord par le genre prescrit, puis par sa sexualité. Les lesbiennes sont exclues de l'univers des sages juifs puisqu'elles ne se conforment pas au rôle de la femme traditionnelle, qui se doit à son époux, puis ont une sexualité autre que celle préétablie au sein du mariage hétérosexuel. Leur désir pour d'autres femmes décentralise la position de l'homme qui n'est plus le référent des relations humaines, qu'elles soient sexuelles ou autres.

Comme nous l'avons remarqué, la différence entre hommes et femmes est à la source de tous les rôles dans lesquels ces dernières doivent s'investir. Il est nécessaire de mettre en évidence la façon dont les juives lesbiennes, par leur mode de vie étranger aux normes, remettent en question cette séparation dans deux univers opposés et complémentaires. Par ailleurs, dans une certaine mesure, les lesbiennes peuvent rallier leur lutte à celle de toutes les autres femmes qui ne veulent pas se soumettre à la destinée qui leur est imposée dans l'interprétation traditionnelle de la religion juive, mais leur position de double minorité (de genre et sexuelle) les place dans une catégorie à part et rend leur combat doublement difficile.

L'entreprise de négation de l'existence de pratiques lesbiennes dans le judaïsme relève plus d'une mesure de précaution que d'un esprit de tolérance. C'est peut-être pour cette raison que les textes de la mystique juive, la Kabbale, qui offrent un point de vue sur les genres et leurs interrelations qui sort des conventions

Dans les textes juifs, il n'y a pas seulement une séparation des sexes et des genres, on présuppose aussi l'application de la norme hétérosexuelle, qui forcément se fonde sur la prétendue complémentarité des sexes.



majoritaires, sont réservés à un nombre restreint d'individus, soit les hommes adultes, versés dans l'étude de la Torah, ayant atteint un certain âge, ou bien étant mariés (Gross, 2007 : 293).

La Kabbale proclame l'existence du masculin et du féminin de façon complémentaire dans la divinité; la séparation en deux sexes ne relèverait que de la forme terrestre. Le rôle du féminin dans le monde spirituel est donc aussi important que celui du masculin; ce n'est que la conjonction des deux qui rend complet l'être.

Dans leurs réflexions, les mystiques assument que tout être possède ces deux valences en soi, dans sa forme terrestre. Ce serait le masculin de la femme qui attirerait l'attention de l'homme et vice-versa. Cependant, cette affirmation remet fortement en question l'existence de l'hétérosexualité fondatrice du judaïsme, puisqu'elle rend difficile la justification de l'attraction envers l'autre sexe (Gross 2007 : 286). La façon dont le conflit de l'attraction homosexuelle est résolu se fait en la qualifiant de naturelle, inférieure à la condition surnaturelle de l'âme qui rechercherait l'autre sexe pour se compléter. Nous observons que, quoi qu'en avançant une position qui rend plus souples les notions de sexes et leurs fonctions, la Kabbale établit à nouveau un rapport de pouvoir où l'hétérosexualité serait cependant dominante, puisque divine. Néanmoins, ces interprétations sont importantes puisqu'elles rendent compte de la complexité des rapports de genre et sexuels, et montrent l'existence de plusieurs formules de relations entre les individus, ce qui peut contribuer énormément à réduire l'invisibilité des rapports lesbiens dans la société juive.

L'entreprise de recherche de visibilité lesbienne dans le judaïsme se multiplie et prend une forme plus structurée à partir des années 1970 à travers les mouvements féministes et de libération gaie (Alpert, 1999 : 11). Les lesbiennes juives se sont rattachées aussi bien aux luttes et revendications promues par les féministes juives hétérosexuelles qu'à celles entreprises par les juifs homosexuels. Cependant, leurs rapports ont souvent été conflictuels, dans la mesure où ces deux grands mouvements revendicatifs peinent à prendre en compte les enjeux spécifiques auxquels doivent faire face les juives lesbiennes. Comme nous l'avons précisé auparavant, leur combat est centré sur la remise

en cause de la place du rôle féminin dans le judaïsme, mais le questionnement sur l'hétéronormativité au sein de cette religion demeure un enjeu tout aussi important.

Cette démarche a été sans doute fortement impulsée par la rabbine Rebecca Alpert, représentante du courant reconstructionniste de cette religion, principalement développé aux États-Unis au début du XX<sup>e</sup> siècle. Cette branche du judaïsme interprète la religion comme une culture plus que comme une révélation de la parole de Dieu, elle est donc immergée dans une transformation constante, en parallèle avec l'évolution des membres qui composent la communauté religieuse. Dans un contexte qui tend vers l'ouverture et se veut capable d'intégrer une multiplicité de discours, il semble plus facile de développer de nouveaux discours et de nouvelles pratiques religieuses. La volonté d'Alpert d'intégrer sa double identité (juive et lesbienne) et de mettre en lumière par la même démarche la double oppression que vivent ces femmes a été particulièrement fructifère au sein du mouvement reconstructionniste.

Dans son ouvrage *Like Bread on the Seder Plate* (1999), Alpert soulève toutes les problématiques liées à l'invisibilité lesbienne dans les textes du judaïsme que nous avons traités dans les premières lignes de notre travail et propose une démarche afin de faire une place à la communauté lesbienne dans le reconstructionnisme. Elle promeut une relecture de la Torah dans une perspective lesbienne, qui combinerait savoirs anciens et savoirs contemporains, dans le but d'intégrer le vécu lesbien dans l'univers religieux, à travers la réécriture de nouveaux *Midrashim* (commentaires des textes) (Alpert, 1999 : 38). Par ailleurs, elle propose aussi de redécouvrir les figures et les textes du judaïsme qui peuvent témoigner de l'amour entre femmes, ainsi que de la fluidité des rôles sexuels. Dans ce but, les figures de Lilith et de Ruth (parmi tant d'autres) reprennent une nouvelle dimension qui permet aux lesbiennes de contribuer au développement de la foi et de la culture juive. La réappropriation de figures féminines puissantes dans le judaïsme est une méthode pour rendre l'identité de la femme indépendante de celle de l'homme. Les femmes revisitées par la culture féministe et lesbienne dans le judaïsme offrent des modèles de comportement qui ne se rattachent pas au rôle de femme-mère ou femme-épouse, mais présentent

Les femmes revisitées par la culture féministe et lesbienne dans le judaïsme offrent des modèles de comportement qui ne se rattachent pas au rôle de femme-mère ou femme-épouse, mais présentent d'autres dimensions dans leurs identités, ce qui contribue à l'élargissement de ce type de culture dans la religion.

L'invisibilité du lesbianisme dans la religion juive est une arme à double tranchant. D'un côté, son invisibilité permet la (ré)invention d'une nouvelle identité [...] d'un autre côté, l'appropriation de figures, de symboles inspirants pour les lesbiennes, ainsi que la présence d'exemples de tolérance face à cette orientation restent une tâche extrêmement difficile.

d'autres dimensions dans leurs identités, ce qui contribue à l'élargissement de ce type de culture dans la religion. L'attitude d'Alpert rejoint celle d'autres féministes au sein de la communauté juive, comme on l'observe dans le texte de Valérie Pouzol (Pouzol, 2010 : 38), où l'accès à l'étude et le développement du savoir juif sont des enjeux fondamentaux pour les féministes juives orthodoxes en Israël, qui prétendent acquérir un pouvoir en prenant la parole et faisant leur propre interprétation de la religion.

En plus de développer un savoir théorique propre, Alpert promeut la création de nouveaux rituels capables d'intégrer les lesbiennes, à l'image des cérémonies juives traditionnelles : soit le mariage, la lecture de la Torah à la synagogue, etc. Finalement, elle propose une série d'actions collectives qui visent la normalisation de la visibilité des lesbiennes au sein des différentes congrégations juives, en travaillant de façon communautaire avec tous les membres, pour pouvoir tisser des liens entre les individus qui dépassent les rapports de genre, d'âge, de sexe, d'orientation sexuelle, etc. En insistant sur les différences et en laissant un espace ouvert aux multiples sentiments d'appartenance (vus comme une richesse et non comme source de division), Alpert prétend non seulement élargir le concept de judaïsme, mais aussi transmettre des valeurs humanistes aux futures générations qui dépassent l'univers strictement religieux.

Comme nous l'avons observé, la remise en question des rôles de genre et la place d'autres sexualités dans la religion juive sont une entreprise mise en place à partir de plusieurs courants du judaïsme. Il est donc important de mentionner le travail d'autres auteurs tels que Steven Greenberg, un rabbin appartenant à la branche orthodoxe, qui s'intéresse plutôt au sujet de l'homosexualité masculine dans son ouvrage *Wrestling with God and Men* (2004). Toutefois, dans son chapitre consacré au lesbianisme, Greenberg soulève l'absence de l'obligation à la reproduction chez les femmes (Greenberg, 2004 : 94), ce qui expliquerait selon lui l'importante entreprise d'invisibilisation des lesbiennes dans les textes religieux, dans le but de ne pas offrir de modèles de vie qui excluent la figure masculine, centrale pour le judaïsme. Ainsi, il est préférable de définir la femme en fonction de son utilité pour l'homme,

puisque la position préférentielle de ce dernier est assurée à partir du moment où la femme est instrumentalisée et mise à son service.

Certaines femmes qui se définissent comme juives et lesbiennes prennent la parole aussi dans l'anthologie d'Evelyn Torton Beck, intitulée *Nice Jewish Girls* (1989). Cet ouvrage, dans un registre plus littéraire et artistique, vise à donner la parole à cette communauté invisible aux yeux du judaïsme, dans un souci de contribuer à enrichir l'univers des représentations lesbiennes dans la religion. Le livre de Torton Beck recueille des témoignages de femmes lesbiennes qui s'identifient comme juives à différentes époques, dans différents lieux, au sein de communautés qui interprètent la religion de façons très diverses. Leurs productions prennent la forme de poèmes, d'essais, de récits autobiographiques qui révèlent la complexité de l'identité, et en particulier l'identité lesbienne, au sein du judaïsme. Son livre soulève le paradoxe entre le dogme religieux, qui veut présenter un modèle de femme unique, et la pratique de cette foi, qui se vit de façon très différente en fonction du contexte culturel. Pourquoi donc serait-il nécessaire de vivre le judaïsme en s'ajustant à un rôle féminin fixe, lorsque tous les autres éléments et symboles religieux peuvent prendre des formes très diverses ? La souffrance issue du sentiment d'être différente ainsi que la pression subie par ces écrivaines pour se conformer à un modèle de femme qu'elles ne reconnaissent pas sont des thématiques qui reviennent tout au long de l'ouvrage. Elles mettent en valeur l'existence de rapports de pouvoir entre les genres dans les sociétés qui se servent d'un culte pour faire en sorte que le pouvoir demeure dans des mains patriarcales.

Le caractère éclectique des textes de ce livre trace un parallélisme avec l'hétérogénéité de la religion juive (Torton Beck, 1989 : xviii) qui relie les individus autour de valeurs partagées, mais qui se développe en concordance avec de nombreuses autres identités. Le judaïsme est susceptible de regrouper les individus à travers le temps et l'espace, mais ce n'est pas pour autant que d'autres identités doivent s'annuler au détriment de celle-ci. Par ailleurs, d'après les paroles de Torton Beck, il est aussi difficile et douloureux de s'affirmer comme lesbienne au sein d'une communauté juive, que de s'affirmer



comme juive au sein d'une communauté lesbienne (Torton Beck, 1989: xx). Ce livre met en garde le lecteur et la lectrice sur la nécessité de comprendre l'identité comme un phénomène beaucoup plus complexe et multidimensionnel que l'on peut le croire (Torton Beck, 1989 :xvii). Lorsqu'on se reconnaît dans des identités fortement revendiquées comme peuvent l'être la juive et la lesbienne, il est important de ne pas perdre de vue les effets pervers associés au fait de mettre en avant juste une partie de soi-même, même sous prétexte qu'elle a été occultée depuis bien trop longtemps. La nécessité de tisser des liens, de reconnaître les ressemblances et la façon de les mettre en valeur pour collaborer sont un défi très fortement relevé par ce livre, qui donne la voix pour la première fois à des personnes qui «n'existaient pas auparavant», ni dans le judaïsme, ni dans le mouvement lesbien.

Ce livre prétend donner une visibilité à toutes ces femmes, mais comme le note la principale auteure du livre, il met le doigt sur le problème, mais ne fournit pas de remède (Torton Beck, 1989: xli). Mettre en valeur l'existence de deux identités concomitantes ne résout pas les problèmes d'exclusion que ces femmes peuvent ressentir. Cependant, l'apport de ce recueil pour comprendre aussi bien l'expérience juive que lesbienne est fondamental; il ne reste qu'à pousser plus loin l'intégration de ces personnes dans des environnements qui puissent les accueillir de façon positive, ce qui sans doute permettrait l'intégration des multiples identités que peut avoir chaque femme.

L'invisibilité du lesbianisme dans la religion juive est une arme à double tranchant. D'un côté, son invisibilité permet la (ré)invention d'une nouvelle identité qui puisse être reconnue par la communauté. Cependant, d'un autre côté, l'appropriation de figures, de symboles inspirants pour les lesbiennes, ainsi que la présence d'exemples de tolérance face à cette orientation restent une tâche extrêmement difficile. Cette absence d'informations sur le vécu féminin dans les textes ne nuit pas seulement aux femmes qui s'identifient comme lesbiennes et ont besoin de voir reconnue leur identité sexuelle au sein de leur religion, mais rend plus difficile l'acceptation des lesbiennes par les autres membres de la communauté juive. Le travail d'auteurs comme Alpert ou Torton Beck, recueilli auparavant, est indispensable pour contrecarrer cette tendance, mais cette volonté doit s'accompagner d'une reconceptualisation qui rende plus larges les catégories impliquées (soit celles de la féminité, de l'homosexualité, du judaïsme), ainsi que d'un effort collectif d'acceptation de la différence.

À travers notre travail, nous avons tenté d'élargir la voix et la réflexion sur la place des lesbiennes dans la religion juive, mais aussi de mettre en évidence que la lutte des juives lesbiennes rejoint en grande partie la lutte des féministes juives. Ces deux mouvements essaient de concilier leur foi et leur identité sexuelle, qu'elles soient définies par leur genre ou par l'objet de leur désir sexuel, dans un climat religieux où, comme nous l'avons mentionné au début de notre réflexion, les comportements et les attitudes des femmes sont extrêmement codés et surveillés. Toutes ces femmes cherchent à questionner les rôles assignés par la tradition au sexe féminin, mais aussi à questionner la façon dont l'identité et la différence sont conceptualisées au sein de la société en général. Cette volonté de soumettre les individus à une norme s'opère à travers le contrôle de l'information et du savoir, investis par des cercles de pouvoir majoritairement masculins et régis par une logique de domination patriarcale.

En mettant en lumière l'existence d'une normativité dans les discours et pratiques du judaïsme traditionnel qui veulent présenter comme évident ce qui ne l'est toujours pas dans les esprits individuels et collectifs, ces femmes lancent non seulement leur critique au judaïsme, mais également à tout système social humain incapable d'assumer l'existence d'une multiplicité de discours, de pratiques, de vécus.

Références bibliographiques:

ALPERT, Rebecca (1997). *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*. New York, Columbia University Press.  
GREENBERG, Steven (2004). *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition* (Madison, University of Wisconsin Press).  
GROSS, Martine (2007), «Judaïsme et homosexualité féminine», dans *Femmes et judaïsme dans la société contemporaine*, Sous la direction de Sonia Sarah Lipsyc, Paris, Collection Judaïsme, Edition de l'Harmattan, p. 277-294.  
POUZOL, Valérie (2010), «Entre silence et fracas: émergence et affirmation des luttes féministes dans les communautés juives orthodoxes en Israël (1970-2009)», *Le Mouvement Social*, n° 231, p. 29-43.  
TORTON BECK, Evelyn (1989). *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, Boston, revised and updated edition, Beacon Press.  
ZEIDMAN, Reena (1997), «Marginal Discourse: Lesbianism in Jewish Law», *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, vol 1 (1), p.24-38.

Une posture imprécise

Sexe, race et tensions narratives dans A Mercy de Toni Morrison

Par Ariane Gibeau, candidate à la maîtrise en études littéraires, concentration études féministes

[...] dans A Mercy, si l'esclavage n'est pas encore tout à fait affaire de race, il est déjà affaire de sexe.

Récipiendaire des prix Pulitzer en 1988 et Nobel en 1993, Toni Morrison est une figure incontournable de la littérature du vingtième siècle. «Matriarche», «grande dame», «diva»<sup>1</sup> des lettres états-uniennes, tels sont les surnoms que les médias et la critique littéraire lui donnent aujourd'hui. Il est vrai que ses romans, depuis *The Bluest Eye* en 1970, ont contribué à un important renouvellement de la littérature des femmes afro-américaines, donnant à voir de nouvelles facettes de l'expérience noire et mettant au jour des personnages féminins défiant les stéréotypes. Si de nombreux observateurs considèrent Morrison comme une écrivaine féministe, la principale intéressée s'est toujours refusé ce titre, préférant se désigner elle-même comme «femme écrivain africaine-américaine dans un monde sexualisé et racialisé»<sup>2</sup>. Loin de toute forme de militantisme public (on soulignera en guise d'exception son appui à Barack Obama lors de la course à la présidence des États-Unis en 2008), elle fait preuve d'un engagement absolu dans son écriture. Cette posture singulière, «engagée-dégagée»<sup>3</sup>, trouve évidemment écho dans ses œuvres. Ses romans, en effet, font toujours dans la nuance, oscillant entre la mise en scène d'un univers patriarcal et l'affirmation des droits féminins. Dans *A Mercy*<sup>4</sup>, son dernier titre, soumission, humanité, altérité et libération se conjuguent puissamment, sans pour autant que la voix de l'auteure y exprime de jugement explicite. Dès lors, il est à se questionner: le féminisme de Morrison se manifeste-t-il là où on l'attend ?

*A Mercy* plonge la lectrice à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, dans une Amérique du Nord des premiers instants, en pleine construction. Un territoire multiethnique où l'esclavage n'est

pas encore associé à la race, où Noirs et Blancs ont autant de chances d'être libres ou asservis. Morrison s'emploie à illustrer que l'équation esclavage-racisme s'est construite à même l'histoire états-unienne et qu'il fut un temps où certains Noirs étaient libres alors que des Blancs étaient esclaves. Elle met pour ce faire en scène un microcosme de cette société nouvelle et plurielle, la ferme du planteur hollandais Jacob Vaark, une ferme où se côtoient les multiples origines ethniques des personnages. Les récits enchâssés de quatre femmes,



Photo: Angalia Radulescu • Conférence, New York, 26 février 2008

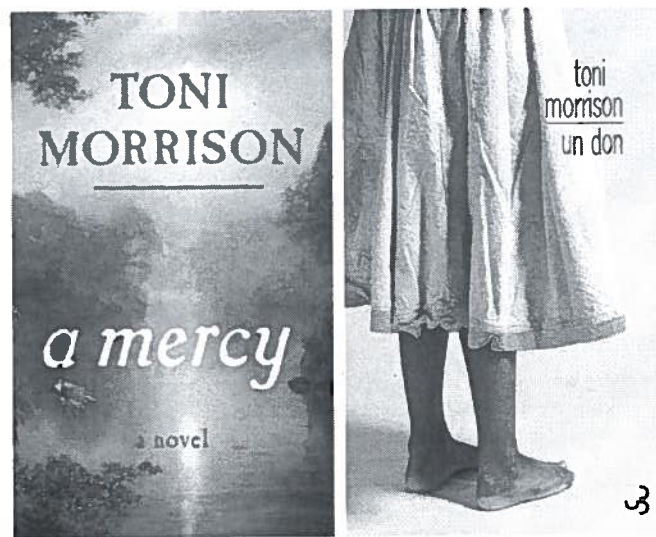
Toni Morrison est considérée par plusieurs observateurs comme étant une écrivaine féministe; cependant, elle s'est toujours refusé ce titre, préférant se désigner comme femme écrivain africaine-américaine dans un monde sexualisé et racialisé.



une Noire, une Blanche, une Amérindienne et une Métisse, font figure de premier plan dans ce nouveau monde où l'identité sexuelle apparaît comme une fatalité: «To be female in this place is to be an open wound that cannot heal. Even if scars form, the festering is ever below.»<sup>5</sup> Florens, Rebekka, Lina et Sorrow ont toutes été victimes d'injustices et de traumatismes. Florens, esclave noire, a été arrachée à sa mère à l'âge de huit ans. Rebekka a été mise de force sur un bateau prenant la direction du continent américain en raison de son manque de ferveur religieuse, et a perdu un à un tous ses enfants. Lina a vu son village être envahi par les Européens et ravagé par la variole. Sorrow a été sauvée d'un bateau échoué et balancée d'un foyer à l'autre durant toute son enfance. Elles sont désormais toutes quatre des possessions, de la main-d'œuvre participant au bon fonctionnement de la terre de Vaark. Rebekka, la maîtresse, la Blanche, a elle-même été achetée par son mari:

[...] taking over the patroonship required a wife [...]: an unchurched woman of childbearing age, obedient but not grovelling, literate but not proud, independant but nurturing. [...] Just as the first mate's report described her, Rebekka was ideal.<sup>6</sup>

En renversant certaines idées préconçues à propos du racisme et de l'esclavage, en s'intéressant au caractère construit de telles formes d'oppression, Morrison met néanmoins en scène un univers où les personnages féminins sont meurtris par un destin souvent tracé d'avance: «[...] her prospects were servant, prostitute, wife, and although horrible stories were told about each of those careers, the last one seemed safest.»<sup>7</sup> La pluralité des ethnies (de même que la représentation singulière de ces dernières dans un contexte où l'esclavage est une composante fondamentale de la société en devenir) apparaît certes de manière intéressante. Ici, l'importance accordée à la race est volontairement limitée, Morrison tendant à effacer, à déjouer la traditionnelle binarisation des catégories du «blanc» et du «noir». Le récit de l'écrivaine rejoint aussitôt les propos de Colette Guillaumin, selon qui la race et le racisme sont des fabriqués, des construits sociaux que les groupes dominants ont historiquement utilisés pour justifier la mise en place de systèmes esclavagistes: «[...] le processus de prélèvement des esclaves était déjà en cours depuis un siècle environ lorsque interviennent les premières taxinomies qui incluent des caractères somatiques: la marque suivait l'esclavage et



Source: www.renaudbray.ca

Dans son dernier titre *A Mercy* (traduit sous *Un don*), soumission, humanité, altérité et libération se conjuguent puissamment, sans pour autant que la voix de l'auteure y exprime de jugement explicite.

ne précédaient nullement le groupe des esclaves; le système esclavagiste était déjà constitué lorsqu'on s'est avisé d'inventer les races»<sup>8</sup>. Pourtant, dans *A Mercy*, si l'esclavage n'est pas encore tout à fait affaire de race, il est déjà affaire de sexe. Les femmes du roman, peu importe leur origine, appartiennent à Vaark, sont réduites au silence et à des rôles traditionnels bien définis: ceux de mère, d'épouse, de subordonnée. Elles font figure de biens matériels, servent «de reflet et de support à la subjectivité masculine»<sup>9</sup>. Dans une société chaotique où les préjugés raciaux en sont à s'institutionnaliser, le sexisme semble quant à lui déjà bien implanté.

Les quatre personnages féminins se révèlent dès lors comme autant de voix marginales. Soumises, elles sont «l'Autre». Pour Janet Paterson, «l'altérité est un concept relationnel qui se définit uniquement par opposition à un terme du même genre»<sup>10</sup>. Or, dans une Amérique du Nord patriarcale (et bientôt blanche, protestante et capitaliste), Florens, Rebekka, Lina et Sorrow se détachent inévitablement des normes sociales. Sur la terre isolée de Jacob Vaark, elles sont tenues à l'écart du Nouveau Monde que les colons s'affairent à construire. C'est notamment en raison de son manque de réceptivité face

Prenant pour toile de fond le génocide amérindien, les persécutions pour sorcellerie et les premières lois racistes américaines, les récits des quatre femmes sont ceux d'une exclusion, d'un déracinement.

Entre la représentation de femmes marginalisées et victimisées, et la valorisation de leur prise de parole et de leur émancipation se déploie l'originalité de *A Mercy*.

aux dogmes religieux que Rebekka est vendue par ses parents et chassée de l'autre côté de l'Atlantique. Arrivée en Amérique, elle est rapidement rejetée, refusant de faire baptiser ses enfants qui mourront tous: «No one could get her up. And not the Pastor either, since he and his flock had been the ones who beliefs stripped her children of redemption.»<sup>11</sup> Quant à Sorrow, Lina et Florens, elles s'inscrivent toutes trois dans «la description des traits physiques, vestimentaires, langagiers et onomastiques du personnage de l'Autre»<sup>12</sup>. Sorrow, dont les cheveux roux incarnent le diable, croit-on autour d'elle, rebute fortement en raison de ses tendances schizo-phrènes et de son appétit sexuel. Elle devient vite paria, être indésirable et esseulé. Lina refuse de laisser derrière elle ses racines amérindiennes et se permet de perpétuer certaines coutumes, se sachant de toute façon ostracisée par les Blancs: «Relying on memory and her own ressources, she cobbled together neglected rites, merged Europe medicine with native, scripture with lore, and recalled or invented the hidden meaning of things. Found, in other words, a way to be in the world.»<sup>13</sup> Florens, enfin, réclame dès son plus jeune âge une paire de souliers, un signe de rébellion qui n'est pas sans scandaliser sa mère, laquelle accepte mal qu'une enfant esclave porte les vieilles chaussures de ses maîtres. Surtout, elle prend peu à peu conscience de sa race, soumise au regard d'une population qu'on devine intolérante:

I walk alone excerpt for the eyes that join me on my journey. Eyes that do not recognize me, eyes that examine me for a tail, an extra teat, a man's whip between my legs [...] They want to see if my tongue is split like a snake's or if my teeth are filling to points to chew them up. To know if I can spring out of the darkness and bite. Inside I am shrinking.<sup>14</sup>

Sur un continent neuf qu'on dit être celui de toutes les renaissances, qui aura pourtant tôt fait d'imposer ses normes, ses interdits et ses traumatismes, Florens, Rebekka, Lina et Sorrow sont étrangères. À la quête de recommencement exprimée par les colons s'oppose le rejet, la peur de ne pouvoir exister dans ce recommencement. Prenant pour toile de fond le génocide amérindien, les persécutions pour sorcellerie et les premières lois racistes américaines, les récits des quatre femmes sont ceux d'une exclusion, d'un déracinement. Florens, Rebekka, Lina et Sorrow sont des orphelines, jugées et abandonnées par les leurs. Elles forment ensemble une représentation par-

faite de l'altérité, une voix «autre» désincarnée et stigmatisée. Marginales, elles se trouvent aux confins d'une communauté anonyme et pourtant puissante à laquelle elles ne peuvent s'identifier, associées qu'elles sont à des rôles figés et à un brouillage identitaire susceptible de nuire à l'ordre social établi. Devant ces constats, on pourrait croire que Morrison place son œuvre sous le signe d'une conceptualisation traditionnelle des genres, selon laquelle «Dieu, la Nature, et la Société ont fait les hommes et les femmes tels qu'ils sont et doivent demeurer: les premiers, rationnels, destinés à la vie publique, associés à la culture et à l'esprit; les secondes [...] émotives, vouées à la vie domestique, liées à la nature et au corps»<sup>15</sup>. Il deviendrait alors aisé de juger du caractère soumis des personnages féminins du roman, de constater l'immuabilité de leur condition sociale. Ce serait pourtant ignorer certains aspects fondamentaux de l'œuvre de Morrison. Il faut en effet souligner que l'intrigue de *A Mercy* se déploie autour de Florens, la jeune esclave qui quitte la ferme de son maître pour aller à la recherche d'un forgeron dont elle est éperdument amoureuse, un forgeron noir et libre connaissant un remède miracle pour sauver Rebekka de la variole. Au terme d'une quête parsemée d'obstacles, Florens écrit l'histoire de sa jeune vie auprès de sa mère, puis auprès des Vaark, qui l'ont accueillie en remboursement d'une dette. Totalement asservie par son amour pour le forgeron, Florens refuse d'abord obstinément d'écouter le message<sup>16</sup> que sa mère qui l'a abandonnée tente de lui faire comprendre dans ses rêves. Elle doit se défaire d'un double fardeau: celui de sa mère et celui du forgeron anonyme qui refuse de l'aimer. Ce voyage en est donc un d'émancipation. À travers les relations conflictuelles qui l'unissent à l'homme aimé et à la mère perdue, elle apprend à devenir qui elle est vraiment: femme et Noire: «I am become wilderness but I am also Florens. In full. Unforgiven. Unforgiving. No ruth, my love. None. Hear me? Slave. Free. I last.»<sup>17</sup> Aucun asservissement ne pourra plus empêcher ce passage de l'innocence à la connaissance, ce passage d'objet à sujet. En quittant le forgeron, Florens se voit dans l'obligation d'écouter enfin sa mère, qui lui apprend qu'elle l'a abandonnée pour la protéger, pour espérer lui offrir une existence meilleure avec des maîtres cléments et indulgents. En s'affirmant, en se libérant en quelque sorte de son état de subordination, elle passe de l'Autre au Même<sup>18</sup>. Elle fait de la maison abandonnée de son maître un lieu où écrire, où dire. Désormais pleinement consciente de sa condition sociale, elle peut assumer son statut, sa voix et sa féminité.



Étonnamment, c'est peut-être dans la nuance que s'impose l'engagement féministe de Morrison.

Ce passage d'objet à sujet se joue également à travers la narration. Fidèle à ses habitudes, Toni Morrison propose une œuvre polyphonique. Les histoires des personnages se construisent les unes à partir des autres. À l'instar des multiples destins en constante interaction, ce sont toutes les séquences narratives mises en place qui s'entrechoquent, qui s'entrecroisent. Le récit se précise au fil des voix qui se succèdent les unes aux autres. L'intrigue du roman se dévoile graduellement, au même rythme que les personnages, qui sont présentés un à un. Une telle pluralité narrative empêche nécessairement la présence d'un point de vue dominant. La narration se joue sur une alternance entre la présentation des personnages, à la troisième personne du singulier, et le récit de Florens, qui écrit elle-même son histoire. On ne saurait passer sous silence cette stratégie qui permet à une jeune femme noire, et ultimement à sa mère, de prendre la parole, d'ébranler les systèmes discursifs classiques :

[...] la narratrice qui dit «je» impose une conscience individuelle et s'approprié autant le pouvoir de voir que celui de dire [...] On observe donc, avec la voix personnelle, une féminisation de l'autorité discursive, une revalorisation du féminin, un rejet de la hiérarchie symbolique traditionnelle.<sup>19</sup>

Entre ces séquences où prédomine le «je» féminin, il y a incursion dans la conscience des autres personnages, donnant à voir plusieurs points de vue du même événement, de la même situation. Ainsi, par exemple, l'arrivée de Florens sur la terre de Jacob Vaark est racontée plusieurs fois, toujours en permettant que soient divulgués de nouveaux détails. Par l'éclatement de la voix narrative, par sa déstructuration, ce sont de nouveaux personnages qui s'imposent. Les seules qui disent «je», ce sont celles qu'on a longtemps si peu considérées, celles que l'histoire et l'histoire littéraire ont stigmatisées non seulement en raison de leur sexe, mais aussi en raison de leur race et de leur classe. Toni Morrison donne la parole à deux personnages qui représentent des générations de femmes noires esclaves et opprimées. Dans cet univers patriarcal, de nouvelles voix s'élèvent donc. Au fil des pages, c'est un nouvel accès au langage qui leur est proposé.

Entre la représentation de femmes marginalisées et victimisées, et la valorisation de leur prise de parole et de leur émancipation se déploie l'originalité de *A Mercy*. Les personnages féminins du roman, à la fois corps esclaves, objets et voix

nouvelles, plurielles, s'inscrivent dans une construction complexe des rapports de sexe, de race et de classe. Si Morrison donne à la littérature de nouveaux personnages, des femmes au destin oublié, elle ne dénonce pas non plus l'environnement dans lequel ces êtres évoluent. Entre la dénonciation du patriarcat et sa simple illustration, il n'est pas de balises claires. Jamais Morrison ne tranche sur le sort de ses héroïnes, jamais elle ne pose explicitement de jugement sur l'univers qu'elle met en scène, plaçant son récit et sa narration sous le signe d'une certaine ambiguïté. Cette dualité entre deux modèles de conceptualisation des genres, l'un patriarcal, l'autre féministe, n'est pas sans créer une tension narrative paraissant aux premiers abords insoluble. Morrison convie dès lors son lectorat à un dialogue soutenu : à la lectrice de résoudre cette tension. À elle de questionner les intentions féministes de la romancière, de donner réponse à sa posture imprécise.

Étonnamment, c'est peut-être dans la nuance que s'impose l'engagement féministe de Morrison. Morrison propose un roman où la subversion se joue à la fois sur les «terrains sociopolitique et formel»<sup>20</sup>, un roman qui émancipe les femmes tout autant qu'il met en scène les oppressions dont elles sont victimes. La critique morrisonienne (et elle est nombreuse) a beaucoup glosé sur la double, voire la triple expérience de marginalisation des personnages féminins noirs de la romancière, s'est souvent contenté d'acclamer le génie de Morrison de réhabiliter l'histoire des Afro-Américaines en donnant corps et voix à ces personnages. Plusieurs analystes se sont depuis quarante ans longuement épanchés sur la nécessité de placer le destin de ces femmes fictives dans l'histoire collective, et ont tâché de montrer comment Morrison dévoile dans ses œuvres les difficiles conditions d'existence de tout un peuple. On ne saurait évidemment mettre en doute de telles interprétations. On pourrait pourtant se demander si ce n'est pas dans le refus de la revendication absolue, dans l'engagement contenu, que se joue la puissance de l'écriture de la romancière. Il est à croire que cette dernière, à la fois prenant et ne prenant pas parti sur les rapports d'oppression qu'elle représente, impose une œuvre complexe et dense, où les questionnements féministes émergent de manière mesurée, pesée. Avec une intensité dissimulée et néanmoins bien présente, Morrison témoigne, peut-être plus sereine qu'on ne le pense, d'une histoire à écrire autrement.

### Notes de l'auteur

1. On pourra feuilleter quelques numéros du *Magazine littéraire* pour constater l'accueil pour le moins dithyrambique que les analystes réservent à Morrison à chacune des sorties publiques de cette dernière...
2. [En ligne] Pierre Bourdieu. «Voir comme on ne voit jamais. Dialogue entre Pierre Bourdieu et Toni Morrison», *Vacarme*, no 6, 1998 : <http://www.vacarme.org/article807.html>.
3. *Ibid.*
4. Toni Morrison. *A Mercy*, New York, Random House, 2008, 192 p.
5. *Ibid.* p. 191.
6. *Ibid.* p. 23.
7. *Ibid.* p. 91.
8. Colette Guillaumin. *Sexe, Race, Pratique du pouvoir*, Paris, Côté Femmes, 1992, p. 182.
9. Patricia Smart. *Écrire dans la maison du père*, Montréal, XYZ, 2003, p. 23.
10. Janet Paterson. «Pour une poétique du personnage de l'Autre», *Texte*, nos 23-24, 1998, p. 103.
11. Toni Morrison. *Op. cit.* p. 93.
12. Janet Paterson. *Op. cit.* p. 110.
13. Toni Morrison. *Op. cit.* p. 57-58.
14. *Ibid.* p. 135.
15. Isabelle Boisclair et Lori Saint-Martin. «Les conceptions de l'identité sexuelle, le postmodernisme et les textes littéraires» dans *Recherches féministes*, vol. 19, numéro 2, 2007, p. 108. Dans leur analyse, Boisclair et Saint-Martin s'emploient à théoriser l'identité sexuelle dans les textes littéraires selon trois modèles : le modèle patriarcal, le modèle féministe et le modèle post-moderne. Le modèle patriarcal, auquel nous faisons ici allusion, domine, comme le soulignent les deux auteures, tout un pan de la littérature classique.
16. Tout au long du roman, la voix de la mère, une voix qu'on pourrait croire fantomatique, sortie d'outre-tombe, vient hanter la quête de Florens.
17. Toni Morrison. *Op. cit.* p. 189.
18. Patricia Smart. *Op. cit.* p. 22.
19. Lori Saint-Martin. «Voix/voies de femme : Gabrielle Roy et le problème de l'autorité discursive» dans *Féminisme et forme littéraire. Lectures au féminin de l'œuvre de Gabrielle Roy*. Montréal, Les Cahiers de l'IREF, no 3, p. 86.
20. Pierre Bourdieu. *Op. cit.*

### Bibliographie

- BOISCLAIR, Isabelle et SAINT-MARTIN, Lori. 2007. «Les conceptions de l'identité sexuelle, le postmodernisme et les textes littéraires». *Recherches féministes*, vol. 19, no 2, pp. 5-27.
- BOURDIEU, Pierre. 1998. «Voir comme on ne voit jamais. Dialogue entre Pierre Bourdieu et Toni Morrison», *Revue Vacarme*, no 6. <http://www.vacarme.org/article807.html> [En ligne].
- GUILLAUMIN, Colette. 1992. *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : Côté femmes, 239 p.
- MORRISON, Toni. 2008. *A Mercy*. NY : Random House, 192 p.
- MORRISON, Toni. 2009. *Un don*. Traduit de l'anglais par Anne Wicke, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 192 p.
- PATERSON, Janet. 1998. «Pour une poétique du personnage de l'Autre». Texte : *L'Altérité*, no 123, pp. 99-118.
- SAINT-MARTIN, Lori. 1998. «Voix/voies de femme : Gabrielle Roy et le problème de l'autorité discursive». *Féminisme et forme littéraire. Lectures au féminin de l'œuvre de Gabrielle Roy*. Montréal : Les Cahiers de l'IREF, no 3, 111 p.
- SMART, Patricia. 2003 (1988). *Écrire dans la maison du père. L'émergence du féminin dans la tradition littéraire du Québec*. Montréal : XYZ, 372 p.

## Entre voilement et dévoilement

### Subjectivités féminines dans «Turbulent» de Shirin Neshat

Par Rania Aoun, candidate au doctorat en sémiologie

Étant donné qu'elle réunit les deux cultures, iranienne et américaine, l'artiste tente de confronter son imaginaire social à ses positions féministes.

**E**tre féministe ne se résume guère en un terme. Être féministe c'est se reconnaître dans une identité féministe et permettre aux autres femmes de s'y reconnaître aussi. Chacune ses outils, mais le plus important est d'abolir tout genre de tabous et de donner libre cours à nos plumes, à nos pinceaux, à nos voix, à nos caméras, à nos claviers, etc., pour exprimer notre féminisme. Après avoir vécu sous la régence d'un régime patriarcal, de nombreuses militantes trouvent dans les différentes formes d'art et de littérature un espace unique pour partager leurs expériences et exprimer leurs opinions féministes. Shirin Neshat est l'un des modèles de ce vaste groupe de militantes. L'artiste iranienne fuit l'Iran suite à l'oppression patriarcale menée par la politique de son pays, où les femmes sont quasiment absentes. En faisant ses études artistiques aux États-Unis, Shirin Neshat s'ouvre à la culture occidentale et consacre ses œuvres artistiques à prôner l'autonomie artistique et la subjectivité de la femme et révéler ces hiérarchies de genre qui persistent dans les communautés patriarcales ou plutôt machistes. Étant donné qu'elle réunit les deux cultures, iranienne et américaine, l'artiste tente de confronter son imaginaire social à ses positions féministes. Elle réalise alors de nombreuses œuvres photographiques et vidéographiques dont *Turbulent*, qui lui a permis d'obtenir le prix international de la Biennale XLVIII de Venise et lui a assuré une reconnaissance à l'échelle internationale.

En sus de sa valeur matérielle, *Turbulent* mérite d'être considérée comme l'une des œuvres qui contribuent rigoureusement à représenter le problème de genre à travers une forme



Source photo: © 2007 Courtoisie de Mangrel Media

L'artiste iranienne Shirin Neshat a créé de nombreuses œuvres photographiques et vidéographiques depuis 1990.

de dialogue audiovisuel entre deux protagonistes de sexes opposés. Et pour étudier cette œuvre, nous proposons d'abord une citation de Jaques Fontanille qui à notre avis pointe du doigt les enjeux de base dans ce formidable dialogue qu'est *Turbulent*: «Le corps est d'abord le siège de l'expérience sensible et de la relation avec le monde en tant que phénomène,

dans la mesure où cette expérience peut se prolonger dans des pratiques signifiantes et/ou dans des expériences esthétiques.» (2004: 11)

L'art de Shirin Neshat traduit visuellement ce que Fontanille exprime verbalement. La représentation du corps féminin comme interface entre son être et le monde et la perception du corps féminin comme surface d'extériorisation où le discours féministe s'exprime constituent les principaux facteurs qui soutiennent l'attention que nous portons actuellement pour les œuvres de Shirin Neshat.

Récemment, nous avons pu découvrir *Turbulent*, une œuvre vidéographique qui date de 1998 et qui a été présentée au musée d'Art Contemporain de Montréal, sous la forme d'une installation composée de deux écrans positionnés l'un en face de l'autre. L'écran de gauche est réservé à un chanteur, joué par Shoja Azari<sup>1</sup>, et à son public masculin et l'écran de droite est réservé à une femme. Le récit est ainsi réparti en deux scènes: la première représente le spectacle de l'homme et de son public. Ils sont tous habillés en blanc. Le chanteur se tient debout face au spectateur en faisant dos à son public. La seconde scène représente une performance de vocalises féminines, chantées par Sussan Deyhim<sup>2</sup>, en tchador noir. Son corps est totalement couvert et elle se tient debout dans une salle de spectacle vide en faisant dos au spectateur.

Le film est en noir et blanc. Or, l'absence de couleurs dans cette œuvre n'est pas une simple tendance, mais plutôt un choix esthétique pour contribuer à l'ensemble des contrastes caractérisant le film. Étant donné que l'image est en noir et blanc, elle n'est perçue qu'à travers ses valeurs colorimétriques<sup>3</sup> et le contraste est beaucoup plus accentué. La couleur blanche, la luminosité et les teintes claires dominent l'écran de gauche. Le chanteur et les hommes qui l'accompagnent sont installés dans un espace plus éclairé que celui de la femme. Toutes les textures présentes dans l'image de la communauté masculine font en sorte d'installer une ambiance lumineuse qui déborde vers le spectateur. Le tissu blanc des vêtements et la texture métallique du micro sont des éléments réfléchissants la lumière. De l'autre côté et dans l'autre écran, la silhouette féminine couverte par le tissu noir non réfléchissant de la lumière, baigne dans une obscurité interrompue par de très faibles faisceaux lumineux. Les deux protagonistes se présentent sur la scène. Azari salue son public, puis lui tourne le dos et se dirige vers le spectateur en commençant à chanter une poésie d'amour de Jalal Eddine Al Rumi<sup>4</sup>. Le plan rapproché et le face-à-face engageant le chanteur dans un discours intime avec son spectateur et sans fixer son regard, Azari s'occupe uniquement de chanter de la poésie, confiant que la parole masculine autosuffisante sera certainement entendue. D'une part, la présence de l'homme est portée par le public, et même si ses paroles ne sont pas nécessairement bien comprises parce qu'elles sont en langue perse, elles participent



Source photo: © 1998 Shirin Neshat, *Turbulent*, capture d'écran vidéo

*Turbulent* est une œuvre vidéographique créée par Shirin Neshat en 1998, composée de deux écrans positionnés l'un en face de l'autre.





Toutes les textures présentes dans l'image de la communauté masculine font en sorte d'installer une ambiance lumineuse qui déborde vers le spectateur.

pourtant à l'augmentation affective entre le protagoniste masculin et le spectateur. D'autre part, l'investissement corporel et émotionnel du chanteur finit par attirer l'attention et la déplacer ensuite vers la communauté masculine. Cependant, on oublie totalement la silhouette féminine tout au long de la prise de parole par le protagoniste masculin. Quant au chanteur, il finit sa chanson et dans une foule d'applaudissements, il se retourne vers le public pour le saluer une seconde fois.

Dès que la parole masculine est arrêtée, une autre voix, celle de la silhouette féminine dans l'écran de droite, se libère et interrompt le vacarme des applaudissements. Or, dans le texte «Éléments de sémiologie», Barthes affirme que «la Parole est essentiellement un acte individuel de sélection et d'actualisation» (1964: 93), et la prise de parole par la femme incarne cette *actualisation*. Une vocalise émerge du corps voilé et la voix s'élève progressivement dans un espace vide, sans public, en permettant à la figure féminine de se dévoiler et de se mettre en place. Des parties du corps de la femme apparaissent graduellement, le spectateur aperçoit d'abord ses mains puis son visage et les mouvements des mains et les traits du visage de la femme suivent les modulations de sa voix. Le spectateur constate ainsi une «renaissance» de cette femme qui tout au long du chant masculin, était silencieuse et immobile; à un moment donné, quelques légers mouvements discrets déstabilisaient seulement son immobilité pour remettre en place son voile et garder le corps couvert, mais elle revenait rapidement à son état de statue. En outre, l'effet de contre-jour produit par les faisceaux lumineux en direction de l'objectif de la caméra pendant le tournage de la scène, estompe la femme de sorte qu'elle ressemble beaucoup plus à une ombre, voire un fantôme, qu'à un corps. Il en découle alors une image de l'absence du sujet féminin, mais cette métaphore est véridique et très symbolique.

En plus de l'établissement de cette mise en scène, des effets techniques animent l'œuvre pour mieux exprimer ce véritable dévoilement de la femme, et par un «traveling sinueux» (Gagnon, Azari et Egoiane, 2001: 18), la caméra fait un balayage sur la figure féminine en suivant le rythme de sa voix. Le mouvement de la caméra déstabilise l'image de la femme et l'insère dans un jeu d'apparition et de disparition, associée à une *contextualisation* et une *décontextualisation* (Saouter, 2000: 48) de son portrait: la femme est insérée tantôt dans le décor de l'espace théâtral désert et tantôt elle est absorbée

par un fond noir et sombre. Dans l'un, elle est considérée comme un objet décoratif comme tout autre élément de décoration dans l'espace, dans l'autre, elle incarne l'objet marginalisé dans un espace enfermé et indéterminé. Un plan rapproché se localise sur le visage et réduit la distance entre la figure et le spectateur pour faire émerger un nouvel espace d'expression de la femme. Ce pseudo-inversement des rôles implique l'immobilité et le silence du chanteur, qui devient à son tour auditoire et même le public masculin présent dans l'autre écran se trouve engagé ainsi dans ce processus d'audition pendant que la femme prend progressivement la parole. Cette prise de parole reste vidée des mots. Certes, la vocaliste exprime bien l'interdiction de la parole féminine dans les sociétés patriarcales.

La performance féminine décrit une tonalité vocale instable, un jeu de surgissement et d'atténuation dans un espace, et une immersion dans une sorte de tourbillon virtuel qui entraîne la figure féminine dans une alternance continue d'absence et de présence. L'image exprime parfaitement une subjectivité progressive, évolutive, mais difficile à cerner et loin d'être confirmée. Contrairement à l'homme, dont les mouvements sont continus, l'image stable, et dont la *contextualisation* du portrait confirme son insertion continue dans un espace, la femme fait surface pour disparaître aussitôt. Du début jusqu'à la fin de la performance, le spectateur ne réussit pas à croiser le regard de la femme. Elle a soit la tête baissée, soit les yeux fermés, soit une vue de profil et il n'y a que sa voix pour émouvoir. La définition du regard proposée par Barthes dans son ouvrage *La chambre claire: note sur la photographie* semble bien s'appliquer à l'absence du regard de la femme dans *Turbulent*. Le sémiologue soulignait que: «le regard, faisant l'économie de la vision, semble retenu par quelque chose d'intérieur» (Barthes, 1980: 172-173). Le regard participe alors à une détentation des émotions vers le dedans et s'oppose à la volonté de dévouement. Tandis que l'homme ne levait pas les yeux vers le spectateur durant sa chanson, sachant que ce dernier est déjà et toujours présent pour lui, la femme ne cherche pas, elle non plus, le spectateur, car à partir du moment où elle libère sa voix, elle s'engage déjà dans un processus d'extériorisation, et le regard ne fera que repousser son expression vers l'intérieur.

Shirin Neshat continue de nous impressionner par sa conception méticuleuse de l'œuvre où le moindre détail plastique ne peut qu'être significatif. Malgré sa virtualité, la ligne divisant

Source photo: © 1998 Shirin Neshat, *Turbulent*, capture d'écran vidéo



Les limites dessinées par la ligne divisant les deux écrans signifient non seulement une interdiction de pénétrer l'univers masculin, mais a aussi pour effet de souligner la ségrégation totale de la femme.

les deux scènes reste visible. Elle représente la répartition spatiale correspondant à la séparation sociale toujours persistante entre les femmes et les hommes. Cette division a pour effet de provoquer une absence de communication entre la femme et les hommes et son enfermement est différent de celui de l'homme. Ainsi, Shirin Neshat oblige les hommes de l'autre scène, mais aussi les spectateurs hommes, à travers la conception de son œuvre, à écouter la voix féminine qui n'est jamais entendue et interdite par la communauté patriarcale. De plus, les limites dessinées par cette ligne signifient non seulement une interdiction de pénétrer l'univers masculin, mais a aussi pour effet de souligner la ségrégation totale de la femme. La représentation d'une masse noire anonyme versus un portrait masculin reconnaissable au début du film exprime une absence flagrante à l'endroit de la femme. En plus, la prise de parole par la femme suit le silence de l'homme et confirme que l'expression est réalisée, mais demeure conditionnée. Or l'expression masculine, elle, demeure inconditionnée. Il s'agit donc d'une symétrie illusoire telle que Neshat l'a perçue dans la société iranienne et qu'elle tente de dénoncer et même de transgresser par son œuvre *Turbulent*.

Une magnifique articulation de plasticité et d'iconicité révèle la position critique des femmes au sein d'une communauté machiste dans laquelle Shirin Neshat et plusieurs autres femmes ont vécu et continuent de vivre actuellement. Dans l'œuvre *Turbulent*, les traits du portrait ne sont pas assez explicites pour que l'image représente une femme particulière, mais bien la femme en général. Le portrait représenté est donc une expression plutôt qu'une apparence. En partant du modèle de la femme iranienne pour transmettre l'image de toute femme condamnée par des jugements discriminants, Neshat a fait en sorte que la figure féminine ne reflète pas l'image d'une femme particulière, mais qu'elle soit une image particulière de la communauté féminine menacée par l'exubérance de l'autorité masculine.

Même le voilement représenté dans cette œuvre semble être plus symbolique qu'identitaire: il ne concerne pas tant l'enveloppement du corps féminin dans le tchador, mais vise plutôt le voilement socioculturel des femmes. Car tant de femmes sont non voilées, mais vivent elles aussi le même sexisme. L'image stéréotypée d'une absence féminine est un produit majeur des sociétés et des cultures. Le vestimentaire reste

Une vocalise émerge du corps voilé et la voix s'élève progressivement dans un espace vide, sans public, en permettant à la figure féminine de se dévoiler et de se mettre en place.



une apparence, il n'influence guère l'être de la femme et sa présence au sein d'une communauté. Par contre, le cocon à membrane rigide construit par la société dans laquelle les femmes sont renfermées s'oppose forcément à leur subjectivité. Shirin Neshat cherche d'un côté, à filer une image métaphorique et d'un autre côté, elle expose les motifs d'une absence féminine confirmée tout en scrutant le corps féminin par son langage et par son art, pour en faire le support de la subjectivité féminine.

Les mouvements féministes ont longtemps soutenu la subjectivité féminine en dénonçant les différentes figures de la monopolisation masculine et en défendant la reconnaissance des femmes comme êtres à part entière. Toutefois l'image de la femme «non-être» construite à travers les siècles la menace toujours. Elle infériorise les femmes aux hommes et fait d'elles leurs objets fétiches : les femmes veillent sur les hommes et doivent leur apporter toute forme de bonheur tout en restant cachées. Elles sont sous leur contrôle et agissent à leur guise. La soumission des femmes aux hommes commence avec le père et le frère et se poursuit avec le mari et le fils. Cette figure de la femme soumise est un fait social, elle persiste, car elle est une sédimentation de discours régi par le pouvoir continu du mâle.

La subjectivité féminine est souvent contestée, sous prétexte que la féminité s'accomplit uniquement par les deux fonctions mystiques celle de l'épouse et celle de la mère. Cette image étiquetée aux femmes ne caractérise pas uniquement la société iranienne, mais on en trouve des racines dans l'histoire du portrait féminin occidental. En outre, Philippe Perrot mentionnait : «Une définition anthropologique de la *nature féminine* s'élabore d'ailleurs dans le sillage de Buffon et vient à point, tout orientée vers la spécificité sexuelle de la femme, la prédestinant à la procréation, la vouant au soin des enfants et à l'amour conjugal.» (Perrot, 1984 : 78)

Vue de cette manière, la seule femme qui puisse exister est celle d'un corps objet et non d'un sujet s'exprimant. Le corps féminin ne représente pour les hommes (notamment les artistes masculins) que le lieu de ses désirs et le véhicule de sa progéniture. Cette perception des femmes par les hommes est confirmée par l'expression la plus répandue dans les communautés machistes : *elle est «ma femme» et la mère de «mes enfants»*. Ces expressions employées couramment par les hommes impliquent que les femmes sont une propriété, qu'elles ne peuvent guère être propriétaires et que même leur maternité les perd face au narcissisme masculin. Cette perception du corps féminin le dénude de tous ses sens et de tout son être.

*Turbulent* et toutes les autres œuvres de Neshat font valoir les femmes à travers le dévoilement du corps : le corps tabou devient la surface unique d'une expression féministe pour dénoncer toute forme d'infériorité féminine. Le corps par lequel la femme se métamorphose tantôt en esclave et tantôt en cadavre se transforme en son échappatoire et en fait le lieu de sa libération et de son existence. Shirin Neshat est corporellement absente de l'œuvre *Turbulent*, pourtant son portrait est entièrement présent. Elle a investi son expérience personnelle dans la performance en soutenant l'idée que la subjectivité féminine ne se limite pas à une éthique ou une société particulière, chose qui dépasse les frontières géographiques pour être une problématique universelle. Dans n'importe quel coin du monde, les femmes doivent lutter contre la radicalisation des discours patriarcaux, et il est toujours temps de franchir les parois rigides du cocon. À travers ces images, Neshat incite les femmes à dévoiler leurs corps sans les exhiber et à libérer leurs sens et non les obstruer. Le plus important est de rompre le silence et de s'exprimer. Car la subjectivité féminine est à l'intérieur de chaque corps féminin et c'est en l'extériorisant qu'elle se manifeste. À ce sujet, nous citons Arion L. Kelkel : «Être-au-monde ou avoir un monde par le moyen de mon corps traduit le pouvoir que j'ai sur lui, le pouvoir d'agir qui est inséparable de mon pouvoir corporel. Par son étroite affinité avec le monde, mon corps forme un système noué au monde que Merleau-Ponty se plaît à nommer "existence"» (2002 : p. 236).

Et pour conclure, *Turbulent* tel que son nom l'indique, est une œuvre dynamique sur les plans plastiques et symboliques où l'image, le son et le sens se réunissent autour d'une agitation vocale, corporelle et perceptuelle. Elle est une oscillation entre noir et blanc, vide et plein, face et pile, mouvement et immobilité, silence et parole, expression et enfermement, absence et présence. Tous ces contrastes s'entrecroisent pour transposer une image complémentaire en apparence, mais fondamentalement contradictoire entre le masculin et le féminin. En effet, la subjectivité féminine est au cœur de ce débat : la problématique d'une asymétrie sociale entre femme et homme hante les discours féministes depuis un siècle. Les mouvements féministes se battent encore pour résoudre ce conflit dans les sociétés patriarcales. D'après ce que nous apercevons dans l'œuvre de Shirin Neshat «Être féministe... et l» c'est se rendre compte qu'il est temps de revoir la problématique de genre sous un autre angle et de s'engager dans un combat pour assurer la reconnaissance d'une subjectivité féminine et sa confirmation au sein des communautés patriarcales, car il est insensé d'espérer que les sociétés qui sont encore régies par les lois masculines oseront octroyer une place à la présence

féminine. Par ailleurs, les discours visuels de Neshat invitent à repenser la perception du corps féminin. Or, les femmes jouent le rôle majeur pour que le corps féminin qui était à l'origine de leur effacement devienne l'origine de leur présence. Selon l'artiste, les femmes, au lieu d'exhiber leurs corps, comme il est répandu dans les différents médias pour en faire un objet des fantasmes masculins et participer implicitement à réduire la femme au «non-être», elles sont censées le dévoiler pour en créer leur langage et se permettre d'exprimer leurs opinions, leurs suggestions, leurs émotions et ainsi d'agir comme un être fiable pour la société et l'humanité.

#### Notes de l'auteur

1. Shoja Azari est un artiste iranien. (Gagnon, Azari et Egoyan, 2001).
2. Sussan Deyhim est une vocaliste iranienne «[she] is a composer, vocalist and performance artist who has been at the forefront of experimental music internationally for over two decades. Deyhim's music combines extended vocal techniques, digital processing, and the ancient mysticism of Middle Eastern music to create a deeply moving fusion of East and West.» (Wikipédia, Deyhim)
3. Dans le langage artistique le noir, le blanc et le gris sont reconnus comme des valeurs et non pas comme des couleurs. Sur le plan visuel, une image en noir et blanc met plus en exergue les contrastes entre tons clairs et tons sombres.
4. «Jalal Eddine Al Rumi est un mystique musulman persan qui a profondément influencé le soufisme. Il existe une demi-douzaine de transcriptions du prénom *Djalal-e-dine*, "majesté de la religion" (de *djalal*, majesté, et *dine*, religion, mémoire, culte). Il reçut très tôt le surnom de *Hüdavendigâr*, ou *mawlânâ Hüdavendigâr* ou *mevlânâ*, qui signifie "notre maître". Son nom est intimement lié à l'ordre des derviches tourneurs ou *mevlevîs*, une des principales confréries soufies de l'Islam, qu'il fonda dans la ville de Konya en Turquie. [...] Rûmî a également repris à son compte les fables d'Ésope dans son principal ouvrage le "*Masnavî*" ("*Mathnawî*", "*Mesnevi*"), que La Fontaine retraduisait partiellement à son tour en français.» (Wikipédia, Djalâl ad-Dîn Rûmî).

#### Bibliographie

- BARTHES, Roland (1980). *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Gallimard.
- BARTHES, Roland (1964). «Éléments de sémiologie», in *Communications*, n°4, p. 92-135.
- FONTANILLE, Jacques (2004). *Sema et soma. Les figures du corps*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- KELKEL, Arion L. (2002). *Le legs de la phénoménologie : réception, appropriation, métamorphose*, Paris, Kimé.
- PERROT, Philippe (1984). *Le travail des apparences ou le corps féminin XVIII<sup>e</sup> - XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil.
- SAOUTER, Catherine (2000). *Le langage visuel*, Montréal, XYZ Éditeur.
- GAGNON, Palette et AZARI, Shoja, en collaboration avec EGOYAN, Aton (2001). *Catalogue Shirin Neshat*, Montréal, Musée d'art contemporain.
- NESHAT, Shirin (1999). *Turbulent*. Installation vidéo et sonore avec deux écrans, 9 min 08 s, noir et blanc, "http://www.youtube.com/watch?v=f2DNMG2s\_00", consulté le 20 juin 2011.

#### Pages internet

- Wikipédia, «Sussan Deyhim», "http://en.wikipedia.org/wiki/Sussan\_Deyhim", consulté le 20 juin 2011.
- Wikipédia, «Djalâl ad-Dîn Rûmî», "http://fr.wikipedia.org/wiki/Djalâl\_ad-Dîn\_Rûmî", consulté le 20 juin 2011.



## Les hommes (pro)féministes : polyphonie<sup>1</sup> sur les pratiques et réflexions<sup>2</sup>

Par Francis Gilbert, candidat à la maîtrise en histoire, concentration études féministes

Les hommes peuvent-ils être féministes, compte tenu de leur position sociale vis-à-vis des femmes, associée à un ensemble de privilèges issus des systèmes hétérosexiste et patriarcal ?

**J**e suis féministe, et je suis associé à la catégorie sociale des hommes. Ce court énoncé, à mon sens, constitue une affirmation hautement polysémique et reflète la pluralité des féminismes. Pourquoi ? Parce qu'elle illustre plusieurs réflexions sous tension qui se trouvent au cœur même des nombreux débats théoriques féministes. Les hommes peuvent-ils être féministes, compte tenu de leur position sociale vis-à-vis des femmes, associée à un ensemble de privilèges issus des systèmes hétérosexiste et patriarcal ? Confronté à ces réflexions personnelles pour éviter un féminisme de façade, l'exploration de ces questions et de leurs réponses était devenue essentielle. À partir de quels raisonnements critiques des hommes peuvent-ils affirmer qu'ils sont féministes ? Comment leurs actions se trouvent-elles réellement influencées par ces (ou leurs ?) conceptions féministes ? Il va de soi que ces questions demeurent nécessaires et que les débats qu'elles suscitent devant les réponses proposées témoignent de la vivacité et de la contemporanéité des mouvements féministes. Par cet article, je souhaite expliquer une façon de mieux concevoir les pratiques d'hommes qui se définissent comme féministes ou proféministes. Sans prétendre aborder ces débats dans leur totalité, ni même y fournir des réponses définitives, ceux-ci seront explorés tout au long de cet article.

Je suis un homme féministe et là réside le début d'un processus réflexif sur les actions, les pratiques et les théories féministes des hommes proféministes ou des femmes féministes. Il est difficile de définir explicitement où se situe la place des hommes qui partagent des positions féministes au sein

même de ces mouvements, notamment puisqu'un scepticisme, à mon avis légitime, «[...] paralyse le débat sur la participation des hommes au féminisme<sup>3</sup>». Alors que la plupart des théoriciennes-iens féministes s'entendent pour favoriser la participation active des hommes dans les luttes, plusieurs perspectives se confrontent quand vient le temps de positionner leurs implications par rapport à certains enjeux spécifiques, telle une mixité organisationnelle. Ainsi, certaines féministes invoquent qu'être un «homme» est le résultat d'une construction sociale qui est difficile, voire impossible, à dépasser. Un argument qui rend difficile la reconnaissance de la capacité au changement social et repose sur une conceptualisation plus ou moins fixe des identités de genre<sup>4</sup>. Ainsi, selon Marie-Josée Béchar, il faut questionner l'argument de la socialisation des hommes qui «[...] décrit une masculinité monolithique qui ne tient pas compte des changements sociaux<sup>5</sup>». En niant la possibilité des changements sociaux, on oublie parfois les expériences individuelles particulières. Les individus d'une société sont confrontés à diverses réalités sociales qui peuvent affecter à de nombreux niveaux leur identité, modifiant, dans le cas des hommes, leurs masculinités en fonction de différentes expériences d'oppression pouvant être celles, entre autres, de l'hétérosexisme ou du racisme. Certains d'entre eux peuvent également expérimenter des situations de domination ou d'exploitation pouvant dans certains cas les rendre plus sensibles et solidaires à d'autres réalités, notamment celles liées au sexisme. En cela, les masculinités sont construites telles les féminités et répondent à des exigences, des discours et des normes. Ainsi, elles sont loin d'être monolithiques et réductibles à la seule domination. Sandra Bartky indique pour

sa part que «*While I no longer accept the overgeneralized claim that «all men oppress all women», I still believe that patriarchy, like racism, is a lethal, and, unless we act with some dispatch, quite possibly a terminal illness of the social body [...]*», exprimant ainsi des réserves quant à cette idée d'un bloc monolithique des identités masculines.

En parallèle à ces théories, il y a les pratiques féministes. L'originalité de la démarche qui a fait naître ce texte réside dans sa forme : la mise en place d'un espace de discussion, entre des amis interpellés par les enjeux féministes, spécialement réalisé afin de mettre en commun nos expériences individuelles liées à ces perspectives. Amenés constamment à redéfinir nos comportements et à les baliser à travers nos postures et perspectives politiques, une telle mise en commun d'expériences permet non seulement de repenser nos pratiques à travers les yeux des autres, mais également à fournir des pistes de réflexion nouvelles sur nos féminismes.

La volonté d'organiser une soirée dans un contexte non-mixte avait pour objectif de réfléchir nos actions et de poser ces expériences. À ce propos, Francis Dupuis-Déri écrit que :

[...] la dynamique non-mixte entre hommes [...] peut aider les hommes à se donner des outils collectifs pour se reconnaître comme des dominants qui profitent collectivement des femmes et de casser [...] leur solidarité entre dominants pour la remplacer par une solidarité entre hommes proféministes engagés<sup>6</sup>.

Les conclusions de cette démarche n'aspirent pas à présenter une perception fixe ou dominante des pratiques des hommes féministes ou proféministes, mais plutôt de les comprendre et d'en saisir certains aspects. Peut-être d'autres hommes verront la pertinence d'initier des démarches de réflexions similaires.

Avant tout, il est nécessaire de dresser un portrait global des amis ayant participé à cet exercice. Les quatre hommes proviennent de milieux similaires : tous étudient à l'UQAM dans différentes disciplines des sciences humaines. Ils s'identifient à des idéaux politiques de gauche de tendances principalement anarchistes et s'impliquent dans différentes luttes politiques et étudiantes. Ils possèdent des caractéristiques qui les placent au cœur des normes de la société québécoise, et non en marge de celles-ci, puisqu'en plus d'être blancs et hétérosexuels, ils s'expriment en français et sont âgés dans la vingtaine. Afin de conserver leur anonymat, ils seront identifiés par les pseudonymes suivants : Léon, Karl et Diego<sup>7</sup>. À mon sens, une telle présentation est nécessaire pour saisir les positions

sociales de ces hommes dans le modèle de la société québécoise. Prendre en considération ces éléments rappelle l'importance de concevoir ces propos comme issus de rapports de pouvoir inégaux, que l'on retrouve aussi bien dans la société qu'entre féministes<sup>8</sup>.

**«Proféministes» ou «féministes» : le choix d'un qualificatif**  
Au sein même des théorisations féministes, la question relative à la place des hommes dans le mouvement est sujette à de nombreux débats. En soi, la réponse demeure personnelle et exprime bien les conceptions multiples des féminismes. «Quelle est la différence entre ces deux appellations ?» demande d'entrée de jeu Karl. Les réponses sont évidemment apparues en fonction des perceptions individuelles de chacun. Alors que les participants étaient d'accord pour favoriser une déconstruction des identités de genre dichotomiques traditionnelles, c'est-à-dire les catégories «hommes» et «femmes», ceux-ci se définissaient comme proféministes dans la pratique. Ainsi, en tant que représentant de la classe dominante et oppressante, il est difficile d'être membre à part entière des mouvements féministes, soutiennent-ils. Une position qui conduit les hommes à se placer en retrait et à agir à titre de «camarades dans les luttes féministes». La conception du rôle d'«auxiliaires» pour les hommes qui s'intéressent aux féminismes renvoie à une conjugaison des théories et de la pratique militante. Pourquoi donc certains hommes se présentent-ils comme féministes ? Dans les perspectives postmodernes et poststructuralistes, une redéfinition des structures modernes encourage une nouvelle construction des identités et renvoie à une transformation des catégories de genres, «hommes» et «femmes». Selon ces perspectives, certains individus choisissent de se définir à partir de leurs affiliations politiques, et non en fonction de la catégorie «hommes». Terrel Carver écrit d'ailleurs que le concept de genre n'est plus utile<sup>9</sup> et qu'une distanciation des individus vis-à-vis du genre est nécessaire pour arriver à des rapports égaux entre elles-eux<sup>10</sup>. En ce sens, il serait possible de poursuivre avec les théories *queer* qui critiquent :

[...] la contrainte à l'hétérosexualité, [...] la pensée dichotomique, qui trouve sa source dans la bipartition de l'humanité en deux sexes; [...] la logique catégorielle comme mécanisme de pouvoir (et) [...] une remise en cause du fixisme identitaire<sup>11</sup>.

Afin d'alléger l'article, le terme «proféministe» sera utilisé pour faire écho à la position majoritaire des hommes ayant participé à la discussion. Cette idée rejoint celle du Réseau européen d'hommes proféministes qui indique que :



[...] nous n'avons pas adopté le terme «hommes féministes», car nous pensons utile et important que ce terme soit réservé aux femmes qui luttent contre l'oppression masculine. L'utilisation du même terme pour les hommes et pour les femmes risque en effet de créer une confusion, voire – les hommes savent tellement bien le faire – d'aboutir à ce que les hommes arrivent *in fine* à donner des conseils aux femmes sur... le féminisme<sup>12</sup>.

Toutefois, il ne faut pas négliger les positions de certains participants qui s'identifient théoriquement comme féministe.

### Prise de conscience: le déclic

Les luttes féministes se traduisent par des objectifs de luttes pluriels. Alors que toutes et tous s'entendent pour l'application réelle d'une égalité de fait, d'autres souhaitent une transformation radicale des systèmes de domination patriarcale, hétérosexistes et capitalistes, seule solution pour modifier les rapports et permettre une égalité réelle entre les individus. Pour d'autres, compte tenu de nos positions actuelles qui ne permettent pas de s'exclure de la société, ce sont plutôt les catégories et les définitions qui doivent être repensées et transformées. Quoi qu'il en soit, c'est par une prise de conscience que nous arrivons à comprendre et à concevoir ces inégalités dans les espaces du quotidien. Quel est donc l'événement déclencheur de ces revendications féministes chez certains hommes et à quel moment s'est-il produit ? Pour ce qui est du moment exact, il est difficile de le cerner. Par contre, l'environnement universitaire et militant a favorisé un contact avec les féminismes chez les participants. Que ce soit par des sujets d'étude, des professeur-e-s, des collectifs ou des organisations étudiantes, ce milieu, grâce au nombre élevé de femmes féministes qui y évolue et où elles sont assez mobilisées, apparaît comme une voie d'entrée idéale vers les mouvements féministes. Le réseau social est définitivement, selon les participants, un important catalyseur qui a encouragé cette prise de conscience. Comme le précise Francis Dupuis-Déri, «[...] c'est toujours par l'effort déployé par des féministes que des hommes deviennent proféministes<sup>13</sup>». Rencontrer ou côtoyer des femmes féministes engendre très souvent de nombreuses réflexions que ce soit dans le cadre de relations de militantisme, d'amitié ou plus intimes. D'ailleurs, durant la discussion, les participants identifiaient avec une admiration certaine des amies ou connaissances qui leur ont permis d'amorcer cette prise de conscience individuelle. Il ne faut toutefois pas nier l'apport des efforts déployés par des hommes proféministes qui réussissent aussi, à la lumière de discussions, à initier le processus de prise de conscience chez certaines personnes. À ce sujet, Léon souligne

également l'effet des médias alternatifs lorsqu'il indique qu'en 2004, un article dans le journal *Ultimatum*<sup>14</sup>, est à l'origine de ses premiers questionnements sur les féminismes.

### Nos féminismes au sein des mouvements étudiants et militants

Au sein du milieu universitaire et particulièrement à l'Université du Québec à Montréal, les étudiants et les étudiantes sont amené-e-s à participer de façon active à diverses organisations militantes ou étudiantes. Il est donc intéressant d'aborder les féminismes à l'intérieur de ces espaces de revendications. Portées par des associations étudiantes en sciences sociales et par différentes organisations, les préoccupations féministes sont reconnues comme des enjeux légitimes et nécessaires. Pourtant, l'application des principes égalitaires au sein même de ces mouvements politiques et étudiants est souvent marquée par une distorsion entre les discours proféministes et leur application dans les pratiques. Sur cette question, Francis Dupuis-Déri indique que des textes de militantes dénoncent que «[les] comportements misogynes et antiféministes, voire des agressions verbales et physiques, sont des phénomènes récurrents<sup>15</sup>». L'auteur explore aussi l'idée que les militants anarchistes sont particulièrement réfractaires face au constat «[...] qu'ils seraient eux-mêmes des privilégiés et des dominants<sup>16</sup>». Les discussions tenues durant cette soirée ont rapporté des constats semblables. Alors qu'un discours revendicateur est prononcé par diverses associations ou organisations, les comportements dominants masculins sont trop souvent banalisés par leurs camarades. De plus, les luttes féministes sont parfois considérées comme étant secondaires. Par exemple, Karl indique que des comités femmes sont souvent formés, mais que leurs propositions vont être mises de côté subtilement au profit des luttes anti-capitalistes ou jugées non-prioritaires en fonction des conjonctures. Pour sa part, Léon soutient avoir déjà été confronté à une remise en question des caucus non-mixtes hommes, alors qu'il s'agit d'un des seuls espaces de discussions utilisés par les hommes qui permette une réflexion commune sur leurs comportements dans le groupe. Selon les participants, des situations de caucus non-mixtes ont montré que certains hommes en profitaient pour s'éclipser ou préféraient ne pas intervenir, étant vraisemblablement en désaccord avec ce processus<sup>17</sup>. Ce constat colle à des perceptions déjà identifiées dans les pratiques militantes et est plutôt problématique compte tenu du rôle majeur que joue un tel espace politique, notamment chez les femmes et les féministes<sup>18</sup>.

Diego fait de plus remarquer que «l'humour est aussi un prétexte utilisé pour cacher des comportements non égalitaires au quotidien et trop souvent, au sein des organisations militantes

Les militants n'échappent pas aux influences sociales, mais ne devraient-ils pas justement mettre des efforts supplémentaires pour conjuguer les discours et les pratiques ?

et étudiantes.» Il renchérit en affirmant que «la réunion ou l'assemblée générale est souvent associée à un moment de joie et de rassemblement privilégié qui passe par-dessus les positions féministes du groupe grâce à des messages ou des interventions humoristiques». Décidément, il est clair que ces espaces politiques, déjà investis dans des processus de réflexions féministes, doivent assurer un questionnement constant des rapports de pouvoir entre les individus. Les militants n'échappent pas aux influences sociales, mais ne devraient-ils pas justement mettre des efforts supplémentaires pour conjuguer les discours et les pratiques ? Maintenant que ces milieux militants ont été investis par ces réflexions et que de nombreux constats ont été portés par les études, des actions concrètes doivent être réalisées.

### Nos expériences féministes: réactions et perceptions

Des expériences féministes se dessinent parfois dans des cadres préétablis, tels qu'à l'université, dans un colloque ou une conférence. Mais plus encore, c'est au quotidien que ces positions féministes se traduisent par des comportements réfléchis. Il est donc intéressant de se questionner sur ces moments d'échanges, dans nos rapports interpersonnels de tous les jours qui mettent de l'avant (et surtout, au défi) nos positions féministes. À la lumière des discussions, ces interactions varient beaucoup en fonction de l'auditoire et du moment où survient l'identification d'une attitude ou d'un geste dominant et oppressant, à proprement parlé sexiste. Les participants soulignent que les interventions auprès de connaissances et d'amie-s sont plus faciles et vont, majoritairement, avoir des conséquences positives. Il est parfois difficile, voire perçu comme inadéquat, de critiquer une attitude antiféministe auprès d'inconnus. En fait, ce type d'intervention est évité puisqu'il n'apparaît pas comme un moyen efficace de faire valoir des revendications féministes. Ces cas précis engendrent souvent, selon les témoignages, une confrontation plutôt qu'une prise de conscience des personnes dont les comportements sont questionnés.

Des situations personnelles ou individuelles vont constituer une conjoncture plus favorable, permettant une plus grande aisance pour discuter et critiquer des comportements antiféministes ou masculinistes. La réception des interlocuteurs est aussi très souvent positive. D'une part, certain-e-s sont convaincus par les arguments. D'autre part, plusieurs hommes sont interpellés par les propos qui proviennent d'un homme

proféministe, dégageant une perception de solidarité masculine à travers cette situation. C'est à ce moment que les propos de Francis Dupuis-Déri émis plus tôt rappellent l'importance de modifier l'utilisation de cette solidarité entre hommes. Une forme de fraternité peut devenir un outil utile afin de présenter les revendications féministes. De plus, cette forme de solidarité utilitaire permet de s'opposer à l'étiquette des «féministes frustrées». Malgré cela, la réaction s'inverse souvent provoquant une désolidarisation et des moqueries face aux hommes proféministes, mentionne Diego. Ces expériences soulèvent de nombreuses réflexions individuelles auprès des participants à la discussion concernant cette position prise par des hommes qui soutiennent publiquement les luttes féministes. En ce sens, des limites à dénoncer des comportements antiféministes, surtout devant les femmes, viennent à se poser en rapport avec notre appartenance aux systèmes hétérosexiste et patriarcal.

### Logique de l'imposteur

Un concept fait son apparition à l'intérieur du raisonnement des hommes proféministes participant à cette discussion: la logique de l'imposteur. Particulièrement face à des attitudes sexistes tenues par des femmes ou non dénoncées par celles-ci, comment des hommes qui prétendent être proféministes peuvent-ils exposer légitimement les points de vue féministes à une femme ? C'est à ce moment que les expériences proféministes se différencient en fonction de multiples facteurs tels le contexte et l'interlocutrice. L'objectif est, avant tout, de sensibiliser une femme interpellée à identifier une attitude que j'identifie comme étant sexiste. Cette opération, du point de vue des hommes, demeure délicate et compromettante puisqu'il faut éviter des comportements moralisateurs et paternalistes. Ainsi, une façon de déjouer cette «logique d'imposteur», évoquée au cours de la discussion, est de savoir se positionner en tant qu'allié face à cette situation et de reconnaître les limites de nos expériences. En fait, les actions entreprises par ces alliés trouvent leurs points communs dans cette volonté d'appuyer les femmes féministes, notamment parce que «[...] le travail de sape de la domination masculine représente une tâche colossale, quotidienne, et souvent ingrate, surtout pour les femmes<sup>19</sup>». Diego précise que c'est nécessaire de ne pas les abandonner dans ces luttes, déjà qu'elles doivent faire face aux clichés et aux étiquettes péjoratives de «femmes castratrices», de «mal baisées» ou de «frustrées», et ce,



[...] face à des attitudes sexistes tenues par des femmes ou non dénoncées par celles-ci, comment des hommes qui prétendent être proféministes peuvent-ils exposer légitimement les points de vue féministes à une femme ?

même dans les milieux militants. Un tel sentiment de solidarité renvoie aussi à un respect et à une compréhension des luttes portées par les femmes, c'est-à-dire qu'il faut absolument éviter de prendre la place des femmes dans le mouvement, de leur dire quoi faire, ou comment elles doivent le faire. Passer outre ces considérations pourrait conduire à des comportements dominants qui nuiraient aux mouvements plutôt que de leur fournir un soutien : «Profeminist men are, as we social scientists like to say, necessary but not sufficient elements in feminism's eventual success.<sup>20</sup>». En ce sens, des aspects bien précis de ces objets de luttes et de revendications féministes, pour le moment, appartiennent principalement aux femmes.

#### D'autres expériences: la famille

Les discussions autour de nos pratiques féministes ont mis en relief certains aspects de nos expériences, tels que l'aisance ressentie par les participants à critiquer des comportements sexistes qui s'articulent autour des relations familiales. Puisque les participants sont dans la vingtaine, il sera principalement question des relations entre nos féminismes, nos parents et nos sœurs et frères. La sphère familiale offre un espace intéressant et unique pour exprimer ses convictions féministes tout en soulevant des contraintes bien réelles. En ce sens, la relation parents/fils fait parfois place à une discussion et à une écoute entre les interlocuteurs qui permettent d'entretenir des réflexions autour des féminismes. Par contre, ces échanges relèvent d'un processus unique et relatif en fonction de l'intérêt des parents, de cette capacité d'écoute et de plusieurs facteurs. Karl explique notamment que sa mère est très ouverte à ce genre de discussions étant donné ses positions féministes. Un autre participant exprime des difficultés à aborder des enjeux féministes considérant les positions politiques et idéologiques de ses parents, pour le moins divergentes des siennes. Il mentionne tout de même que ceux-ci demeurent à l'écoute, mais que la limite est rapidement atteinte. En soutenant des positions radicales, telles qu'une remise en question des catégories de genre, les discussions peuvent se retrouver rapidement dans un cul-de-sac.

Des dynamiques semblables sont souvent observées dans les relations frères/sœurs ou frères/frères. Un des intervenants explique par exemple que devant ses dénonciations ou affirmations proféministes, des membres de son entourage vont

multiplier des interventions antiféministes avec le dessein clair de susciter une réaction critique. Malheureusement, cette situation fait place à des actions qui ridiculisent les motivations de ces hommes, et plus largement, les mouvements féministes. Enfin, les relations privilégiées avec la famille favorisent un partage intellectuel et des échanges qui vont permettre d'exposer les arguments en faveur des revendications féministes. Celles-ci apparaissent aussi comme un point déterminant dans nos expériences féministes puisqu'elles favorisent la création d'un espace de discussions, qui peut mener à une prise de conscience intéressante pour notre entourage.

#### Positionner les luttes féministes

Entre la hiérarchisation des luttes et leur horizontalité, où positionner les combats féministes ? À travers les revendications du mouvement étudiant ou les luttes anticapitalistes, où se situent les possibilités d'implications féministes pour les hommes proféministes ? Dans une vision qui propose un modèle d'intersectionnalité des luttes, les féminismes se posent en relation avec les autres combats à mener. Patricia Hill Collins écrit que l'intersectionnalité est une «analysis claiming that systems of race, social class, gender, sexuality, ethnicity, nation, and age form mutually constructing features of social organization<sup>21</sup>». Autour de la table, un consensus est d'ailleurs rapidement établi sur la nécessité de concevoir que les relations entre les systèmes sexistes, racistes et capitalistes, s'appuient les unes sur les autres. «Pour moi, dit Léon, il est plutôt ironique de constater que le système d'oppression le mieux enraciné soit le premier qu'on mette de côté en disant que les problèmes qu'il engendre se régleront si on abat le capitalisme.» En pratique, il y a toujours une priorisation des luttes, mais l'objectif est surtout de ne pas en évacuer une, ajoute Karl. Les féminismes, à mon sens, s'inscrivent dans une double réflexion. Ainsi, les luttes féministes constituent un mouvement en soi, alors qu'elles doivent également être considérées de façon transversale à travers les autres luttes, contre le racisme ou le capitalisme. Les modes d'organisation et les actions qui assurent la coordination des luttes doivent idéalement tenir compte d'une recherche de l'égalité, de la liberté et de la solidarité entre les individus. Enfin, il faut aussi tenir compte des rapports de pouvoir qui s'opèrent et qui créent des inégalités au sein même du mouvement et entre les individus dans la société québécoise.

#### Pratiquons la pratique

Aborder ces réflexions féministes sous-entend une considération des moyens à utiliser dans le futur pour modifier nos comportements. Il est donc nécessaire de discuter des enjeux personnels et communs de ces hommes proféministes par rapport aux luttes des mouvements féministes au Québec. Un propos soutenu par deux participants concerne principalement les idéaux féministes. Le contexte actuel particulier dans lequel on se trouve, c'est-à-dire dans un cadre universitaire qui confronte nos certitudes et nos idéaux, favorise des interrogations à propos des féminismes. En s'éloignant, éventuellement, de ce milieu ou de ces espaces de réflexions politiques, une certaine crainte face à «une mise de côté» des revendications est évoquée: «J'ai la crainte, puisque les avantages d'être un homme sont là, que lorsque je vais sortir de mon milieu actuel, étudiant, stimulant, j'ai peur d'entrer dans une zone de confort», précise Diego. Nos féminismes se veulent des reflets identitaires et politiques importants et en aucun cas, leurs portées ne veulent être réduites, ou mises de côté. Tous les participants affirment qu'une remise en question de nos comportements doit être perpétuelle et permet d'assurer une actualisation de nos analyses féministes. Pour sa part, le participant Karl ajoute un propos qui est soutenu par la totalité des participants, soit le fait que «des initiatives concrètes doivent être réalisées». «Plutôt que de se proclamer proféministes, il faut prendre des mesures pratiques réelles qui ont des portées». Diego poursuit en soutenant qu'«une curiosité constante est nécessaire pour modifier ces relations et ces rapports inégaux entre individus». Léon croit qu'il faut rester alerte et ce qui m'interpelle, c'est la lutte féministe au quotidien. Il ajoute qu'il faut voir les initiatives qu'on peut prendre tous les jours et attaquer les causes, en modifiant les horaires de rencontres pour que les mères puissent participer», réflexion qui mérite d'être élargie aux pères membres du groupe. De plus, il rappelle qu'il faut se questionner à savoir pourquoi les femmes quittent les organisations mixtes ou participent moins aux groupes politiques». Ces réflexions et propositions s'orientent vraisemblablement vers des actions concrètes et visent principalement les pratiques féministes. D'autres actions à prendre relèvent de l'organisation d'activités sociales avec des femmes et des féministes dans le but de modifier nos comportements misogynes, ou encore de procéder à la lecture de théories et de textes féministes<sup>22</sup>. Enfin, les participants soulignent l'importance et les conséquences positives de certaines initiatives, tels les caucus non-mixtes qui mettent en place des espaces de discussions nécessaires.

Pour conclure, il faut mentionner le vif intérêt des quatre hommes à participer à cette discussion. Il s'agit d'un espace privilégié qui a certainement permis de poursuivre nos

réflexions féministes. Malgré tout, de nombreux sujets, tels nos féminismes à travers notre hétérosexualité, n'ont pas été abordés durant ces échanges et auraient probablement engendré de nouvelles réflexions. Léon précise que ce type de soirée est très intéressant puisque cela permet de développer des clés d'analyses nouvelles et de penser collectivement nos féminismes. Évidemment, ce type de réflexion doit toujours être orienté en tenant compte du fait que nos intentions proféministes ne suppriment pas nos privilèges puisque tous les hommes profitent du système spécifique d'oppression des femmes<sup>23</sup> et que «[...] tout homme profite de la naturalisation et de la normalisation d'une telle masculinité vis-à-vis des femmes<sup>24</sup>». Ainsi, «[l]es hommes proféministes devraient donc s'engager dans un processus de *disempowerment* qui consiste à réduire leur "pouvoir avec" les autres hommes et leur "pouvoir sur" les femmes<sup>25</sup>». Enfin, Karl mentionne son intérêt pour ce type de soirée en soulevant l'idée de se réunir plus souvent ou même, de créer un réseau de proféministes. Maintenant, il ne reste plus qu'à espérer que le rapport de ces discussions et de ces expériences d'hommes proféministes soit le début ou la poursuite de réflexions autour des féminismes et des féministes.

#### Notes de l'auteur

1. Du grec *polus*, nombreux, et *phôné*, voix. *Le Petit Larousse Illustré 2001*, Larousse/HER, Paris, 2000, p.801.
2. Je tiens à remercier, pour leurs réflexions enrichissantes et leurs lectures de ce texte, ces amis qui ont participé à la discussion et qui, par le fait même, ont donné lieu à ce projet d'article.
3. BÉCHARD, Marie-Josée. «La relation entre les hommes et le féminisme», dans MENSAH, Maria Nengeh. (dir.). *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 2005, p.180.
4. *Ibid.*, p. 183.
5. *Ibid.*, p. 182.
6. DUPUIS-DÉRI, Francis. «Féminisme et réaction masculiniste au Québec», dans MENSAH, Maria Nengeh. (dir.). *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 2005, p. 170.
7. Ayant participé activement aux discussions, je m'inclus dans les propos des participants. En partant du principe que les idées soulevées dans cet article sont issues de mes interprétations et de mes réflexions personnelles suite aux discussions, je prendrai soin de seulement distinguer les affirmations des autres participants.
8. BÉCHARD, *op. cit.*, p. 183.



9. CARVER, Terrel. «Théories politiques féministes et théories post-modernes du genre», dans Thanh-Huyen, Ballmer-Cao, Véronique Mottier, Léa Sgier. (Textes rassemblés et présentés) *Genre et politique. Débats et perspectives*, Gallimard, France, 2000, p. 501.
10. *Ibid.*, p. 504.
11. LAMOUREUX, Diane. «La réflexion queer: apports et limites», Maria Nengeh Mensah (dir.), *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 2005, p. 92.
12. Bulletin du Réseau européen d'hommes profémnistes, «Quels objectifs ?», [En ligne] [http://www.europrofem.org/object/fr\\_objet.htm](http://www.europrofem.org/object/fr_objet.htm) (23 mars 2011).
13. DUPUIS-DÉRI, Francis. «Les hommes profémnistes: compagnons de route ou faux amis ?», *Recherches féministes*, vol. 21, n°1, 2008, p. 149. [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/018314ar>.
14. ASSÉ (Association pour une Solidarité Syndicale Étudiante, «Journal Ultimatum», [En ligne] [http://www.asse-solidarite.qc.ca/spip.php?page=ultimatum&id\\_rubrique=53&lang=fr](http://www.asse-solidarite.qc.ca/spip.php?page=ultimatum&id_rubrique=53&lang=fr).
15. DUPUIS-DÉRI, Francis, «Hommes anarchistes face au féminisme. Pistes de réflexions au sujet de la politique, de l'amour et de la sexualité», dans *Des féminismes, en veux-tu, en voilà, Réfractations*, vol. 24, mai 2010, p. 109.
16. *Ibid.*, p. 120.
17. MAYER, Stéphanie. «La bouffée d'air de certaines féministes: la non-mixité "femmes"», *Ultimatum*, vol. 9, n°4, mars 2010, p. 7.
18. À ce sujet, il était possible de lire: «[...] selon les dires de certains hommes et le constat de certaines femmes, quelques-uns préfèrent questionner la pertinence de se retrouver entre eux.» dans MAYER, Stéphanie. «La bouffée d'air de certaines féministes: la non-mixité "femmes"», *Ultimatum*, vol. 9, n°4, mars 2010, p. 7.
19. DUPUIS-DÉRI, dans MENSAH, Maria Nengeh, *op. cit.*, p. 171.
20. KIMMEL, Michael S., «Who's Afraid of Men Doing Feminism ?», dans DIGBY, Tom (dir.), *Men Doing Feminism*, New York/Londres, Routledge, 1998, p. 68.
21. HILL COLLINS, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 2000, p. 299.
22. *Ibid.*, p. 170. (Dupuis-Déri, 3<sup>e</sup> vague)
23. BLAIS, Mélissa. «Féministes radicales et hommes profémnistes: alliances piégées», dans Francis Dupuis-Déri (dir.). Québec en mouvements. Idées et pratiques militantes contemporaines, Lux, Montréal, 2008, p. 161.
24. CARVER, Terrel, *op. cit.*, p. 495.
25. DUPUIS-DÉRI, Francis, *op. cit.*, 2008, p. 154

### Bibliographie

BARTKY, Sandra. «Foreword» dans DIGBY, Tom (dir.), *Men Doing Feminism*, New York/Londres, Routledge, 1998, pp. XI-XIV.

BÉCHARD, Marie-Josée. «La relation entre les hommes et le féminisme», dans MENSAH, Maria Nengeh. (dir.). *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 2005, pp. 174 à 189.

BLAIS, Mélissa. «Féministes radicales et hommes profémnistes: alliances piégées», dans Francis Dupuis-Déri (dir.). Québec en mouvements. Idées et pratiques militantes contemporaines, Montréal, Lux, 2008, pp. 147 à 175.

Bulletin du Réseau européen d'hommes profémnistes, «Quels objectifs ?», [En ligne] [http://www.europrofem.org/object/fr\\_objet.htm](http://www.europrofem.org/object/fr_objet.htm) (23 mars 2011).

CARVER, Terrel. «Théories politiques féministes et théories postmodernes du genre», dans Thanh-Huyen, Ballmer-Cao, Véronique Mottier, Léa Sgier. (Textes rassemblés et présentés) *Genre et politique. Débats et perspectives*, France, Gallimard, 2000, pp. 455-506.

DUPUIS-DÉRI, Francis. «Féminisme et réaction masculiniste au Québec», dans MENSAH, Maria Nengeh. (dir.). *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 2005, pp. 174 à 189.

DUPUIS-DÉRI, Francis. «Hommes anarchistes face au féminisme. Pistes de réflexions au sujet de la politique, de l'amour et de la sexualité», dans *Des féminismes, en veux-tu, en voilà, Réfractations*, vol. 24, mai 2010, pp. 107 à 121.

DUPUIS-DÉRI, Francis. «Les hommes profémnistes: compagnons de route ou faux amis ?», *Recherches féministes*, vol. 21, n°1, 2008, pp. 149 à 169. [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/018314ar>.

HILL COLLINS, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 2000, 336 p.

HOOKS, Bell. «Men: Comrades in Struggle» dans *Feminist Theory from Margin to Center*, Boston, South End Press, 1984, pp. 67-81.

KIMMEL, Michael S., «Who's Afraid of Men Doing Feminism ?», dans DIGBY, Tom (dir.), *Men Doing Feminism*, New York/Londres, Routledge, 1998, pp. 57-68.

MAYER, Stéphanie. «La bouffée d'air de certaines féministes: la non-mixité "femmes"», *Ultimatum*, vol. 9, n°4, mars 2010, p. 7.

**Sources complémentaires**

«La rencontre du féminisme et de l'antiracisme. Entretien avec Christine Delphy», n°23 - février/mars 2008. Propos recueillis par Mélissa Blais et Francis Dupuis-Déri. [En ligne] <http://www.ababord.org/spip.php?article726>

DEMERS, Yannick, «La non-mixité n'est pas chose du passé», *Dossier: Jeunes et société. Kaléidoscopie d'une génération, FéminÉtudes*, vol. 8, n°1, 2003, pp. 35 à 37.

WELZER-LANG, Daniel. *Les hommes et le masculin*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 2008, 347 p.



## Le cinéma pornographique féministe

Par Caroline Roberge, candidate au baccalauréat en histoire de l'art



appel à la célébration de la richesse et du foisonnement des féminismes a cela de stimulant qu'il permet de constater la vigueur des échanges interdisciplinaires, en plus de promouvoir la continuité de son effervescence. L'intégration de propositions artistiques dites féministes au vaste corpus théorique féministe permet souvent d'en enrichir la compréhension et d'en ouvrir les horizons. Le corpus d'œuvres artistiques qui sera présenté ici engendre nombre de questionnements sur la sexualité exposée, les corps montrés et les sujets féminins créateurs. À travers l'histoire de la représentation visuelle, le corps féminin a été utilisé comme surface expérimentale et sujet transcendant catégorisé, caricaturé et simplifié au service du regard masculin. À l'ère industrielle, la femme devint objet médiatique, offrant son corps à la culture de consommation, aux médias, aux industries du cinéma et de la musique, etc. Lorsque Laura Mulvey aborde la question du regard masculin sur le corps féminin, elle en distingue deux axes: le regard voyeur sadique et le regard scopophile fétichiste<sup>1</sup>. Sans trop chercher à explorer cette voie, nous pouvons toutefois considérer la place de ce discours dans la question de l'industrie pornographique comme produit quasi-exclusivement fait par et pour les hommes.

Or, de plus en plus, bon nombre de femmes issues de divers milieux créateurs font du cinéma ou de la photographie pornographique. La pornographie devient alors une question intéressante d'un point de vue féministe, considérant les postures revendiquées depuis les années 1970: la position abolitionniste

pro-censure accusant la pornographie d'affirmer la puissance phallique et critiquant l'utilisation de la femme comme objet sexuel victime (le documentaire de Sherr Klein et Todd Hénaut est particulièrement éclairant sur ce point de vue); et la position pro-sexe considérant la libération sexuelle comme nécessaire à une réelle libération de la femme, s'en servant comme moyen d'émancipation pour affirmer leur propre personnalité sexuelle et artistique. Plusieurs auteures issues de la psychologie, la sociologie et la sexologie se sont penchées sur cette position dont Wendy McElroy, Beatriz Preciado, Virginie Despentes et Wendy Delorme pour ne nommer qu'elles.

La présente recherche se penchera donc sur les œuvres et écrits de quelques-unes de ces créatrices pornographes et nous tenterons de mettre en lumière les thèmes abordés et les procédés utilisés pour intégrer la pornographie aux arts visuels. Nous observerons d'abord le travail d'artistes précurseuses comme Carolee Schneemann (nous aborderons une œuvre déterminante plus loin) pour ensuite se concentrer sur nos contemporaines et leurs travaux. Enfin, nous tenterons de décortiquer les différents discours théoriques sur la question du pornographique élaborés tant par les historiens et historiennes de l'art que par les artistes à travers des manifestes.

### Le cinéma pornographique des femmes et la tradition

D'abord, nous considérerons le pornographique comme étant la représentation visuelle du sexuel explicite. La présente recherche sera consacrée exclusivement au cinéma,

Le cinéma pornographique traditionnel est aussi souvent caractérisé par des narrations prétextes à l'acte sexuel, par une absence de réalisme (sexualité telle que vécue dans le quotidien) et une facture tape-à-l'oeil (rapidité, gros plans, corps typés et conformes aux standards de l'industrie).



Or, la pornographie faite par les femmes n'est pas tant axée sur l'opposition ou le rejet total du point de vue masculin, mais correspond plutôt à l'envie d'apporter une contribution originale et de qualité au genre.

à la photographie et un peu au dessin, mais il existe un corpus pornographique beaucoup plus vaste, notamment en bandes dessinées et en design graphique.

Pour comprendre la pornographie faite par les femmes, il faut comprendre la pornographie traditionnelle, presque exclusivement masculine. Si, comme l'avance Stéphane Ruiz, «le X a son histoire, ses talents, ses films cultes, ses magazines, ses stars et mérite mieux que l'oubli au fond des sex shops borgnes»<sup>2</sup>, beaucoup critiquent son manque de considérations esthétiques et formelles (peu ou pas de scénario, manque d'interaction, gros plans dominants, etc.) qu'ils expliquent notamment par les contraintes économiques et réglementaires, résultats de l'ère numérique, du web et de la «pornographie gonzo» (faite-maison). Le cinéma pornographique traditionnel est aussi souvent caractérisé par des narrations prétextes à l'acte sexuel, par une absence de réalisme (sexualité telle que vécue dans le quotidien) et une facture tape-à-l'œil (rapidité, gros plans, corps typés et conformes aux standards de l'industrie).

Or, la pornographie faite par les femmes n'est pas tant axée sur l'opposition ou le rejet total du point de vue masculin, mais correspond plutôt à l'envie d'apporter une contribution originale et de qualité au genre. Évidemment, l'homosexualité, la bi-sexualité et les pratiques sexuelles marginalisées (sado-masochisme, *fist-fucking*, orgies, etc.) y sont présentées, souvent moins comme sources d'excitation ou de curiosité que comme expressions de pratiques assumées. Il s'agit essentiellement de se réapproprier la pornographie empreinte de connotations généralement péjoratives pour la réaffirmer comme moyen d'émancipation des sexualités et identités. C'est utiliser ce langage longtemps démonisé en le transformant pour en changer le sens. Ces créatrices mettent de l'avant de nouveaux rapports aux désirs et à l'érotisme dans une nouvelle cartographie érotique basée sur l'égalité dans la recherche du plaisir. Bien sûr, une attention particulière est portée à la question du désir dit «féminin» à travers la recherche de ses possibles caractéristiques et la revendication de la pleine liberté, de la diversité puis de l'exaltation de fantasmes et désirs personnels et individuels. En position de contrôle, la femme met en scène son pouvoir, son auto-érotisme<sup>3</sup> et ses relations à l'homme (dominant-dominée, dominante-dominé) et à la femme (dominante-dominée). Bien sûr, l'analyse de ces relations dans une perspective *queer* ou trans serait nécessaire mais

le corpus d'œuvres dont il est question ici ne met pas en lumière ces réalités. Enfin, il faut préciser que la plupart des œuvres de ces femmes pornographes ne sont pas exclusivement destinées aux femmes, mais tentent simplement de ne pas les exclure de leur auditoire. À cet égard, certaines recherchent une facture plus «féminine» et d'autres intègrent plutôt au pornographique masculin la figure de la femme désirante, regardante et surtout, active<sup>4</sup>.

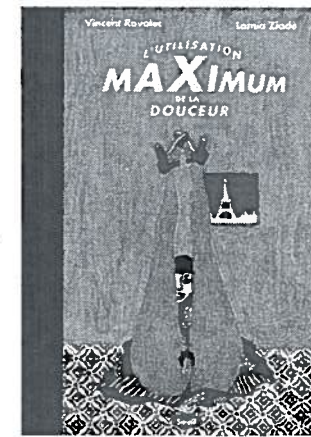
### LA REPRÉSENTATION PORNOGRAPHIQUE

#### Auto-représentation, quête identitaire et authenticité

Tout d'abord, on peut remarquer l'omniprésence de la question de l'auto-représentation. Comme l'énonce Elvan Zabunyan, «[...] la représentation de son propre sexe est une façon très simple de se réapproprier son intimité en l'extrayant de l'hégémonie masculine»<sup>5</sup>. L'autoportrait, direct ou par procuration, devient donc un moyen d'utiliser son corps comme mode d'expression pour parler de soi. La conversion du corps objet à corps sujet par l'exhibition permettrait ainsi de s'auto-définir dans l'individualité et la collectivité en tant que femme. Dans *I am your mirror*, Elke Krystufek place la spectatrice dans le rôle du regard voyeur masculin, du voyeur démasqué, mais aussi devant un miroir<sup>6</sup>. Ce miroir auquel elle réfère dans le titre complexifie ainsi les rôles normatifs des genres, cette polarité opposant observé et observant. L'auto-représentation et l'auto-référentialité sont aussi des questions dominantes dans les premières œuvres de la photographe française Chloë des Lysses.

Il faut comprendre que ces procédés auto-référentiels servent la recherche identitaire qui est indissociable du sujet qui nous intéresse. Lorsque Lucie Lippard nous dit : «It is a subtle abyss that separates the men's use of women for sexual titillation from women's use of women to expose that insult...»<sup>7</sup>, elle aborde ces moyens qu'ont trouvés les créatrices d'explorer les sphères psychanalytiques des formes visuelles et des structures narratives jusque-là issues d'un point de vue masculin. Le corps comme sujet signifiant permet donc de poser un regard critique sur l'identité féminine. Comme un miroir, il impose à la femme de se voir : «Le jeu de regard imposé par le miroir s'apparente intrinsèquement à la forme que peut prendre, pour la femme, une auto-représentation de son sexe mais aussi de son désir»<sup>8</sup>.

Un autre thème important est la recherche d'authenticité. La question du désir et de la sexualité dans sa plus grande vérité et pureté individuelle est omniprésente dans le travail de ces femmes. Il s'agit d'exhiber à tout prix un moi incarné pour revendiquer son être propre, mettre en scène son authenticité individuelle par la sexualité et l'érotisme. Dans la série de dessins *L'utilisation maximum de la douceur*, l'artiste et illustratrice libanaise Lamia Ziadé «révèle des délices érotiques d'une femme peu farouche, et qui se consacre au plaisir, y compris solitaire, dans des intérieurs gais et colorés, où il fait bon s'envoyer en l'air [...]». [Elle] offre une vision malicieuse et radieuse d'un imaginaire féminin où l'homme n'occupe pas la première place»<sup>9</sup>. Dans une facture naïve et crue, ses dessins sont le reflet de la vie d'une femme exprimant sincèrement son individualité par le dévoilement de ses fantasmes érotiques.



Source : www.lamiaziede.com

#### Procédés représentationnels : esthétique, réalisme et jeux de dominations

On remarque que les considérations formelles et esthétiques sont omniprésentes dans les œuvres de ces femmes pornographes. En empruntant au cinéma traditionnel (ce qui n'est toutefois pas si nouveau dans le cinéma pornographique), elles expriment un vrai souci de construction narrative et de scénarios originaux et crédibles au service du récit. Une grande importance est donc accordée à la musique, au maquillage, aux costumes et aux décors. Chez la réalisatrice Loulou, qui mélange le X, le *making of*, la fiction et le documentaire, il s'agit d'une recherche du plaisir partagé qui devient indissociable d'une recherche formelle et approfondie dans le traitement de l'image et dans le montage. Chez elle, la facture est donc au service d'une volonté de spontanéité et de liberté. Ensuite, lorsqu'Angela Tiger réalise *Parfum du désir*, elle intègre des procédés issus du thriller classique puis des éléments oniriques comme les flashbacks, la convocation de l'imaginaire et du fantasme et le rêve, afin d'échapper à la linéarité du récit.

Enfin, l'énonciation par Candilla Royalle des éléments formels ou de contenus indissociables à son travail est particulièrement représentative des considérations esthétiques des femmes pornographes : acteurs de tous âges, physiques imparfaits, scénarios solides, présence de discussions et séduction, douceur, scènes provoquées par le désir des femmes, représentations du post-coït, absence de gros plans, beaucoup de sexe oral, sexe protégé...

En regard des éléments formels énoncés précédemment, beaucoup répondent à un souci marqué de réalisme. Le goût pour la facture documentaire (et même le documentaire), que l'on retrouve chez Loulou comme chez Monika Treut, montre bien l'envie de montrer la vraie vie, l'authentique. Ainsi, les scènes sont souvent continuées après l'orgasme, on utilise l'improvisation, on évite les gros plans pour montrer autre chose que le clitoris et le pénis (comme d'autres zones érogènes ou les visages), etc. Les films d'Ovidie en sont de bons exemples : pas de coït dans la première scène, on y montre ce qu'on ne voit jamais (la toilette post-coït, par exemple), on n'y respecte pas le déroulement convenu dans le cinéma traditionnel (fellation, pénétration vaginale, sodomie et éjaculation faciale) et on y propose une image positive du sexe où les deux protagonistes reçoivent et donnent le plaisir dans le respect. Chez Catherine Breillat, c'est plutôt à travers une écriture froide, dénotative, clinique et dépouillée de tout psychologisme galvaudé qu'elle tente de se rapprocher d'une représentation le plus près de la réalité possible. C'est une volonté de représenter des scènes érotiques telles qu'elles sont dans la vie courante, parfois impersonnelles, parfois comiques, tendres ou violentes...

On remarque souvent un intérêt marqué pour le corps masculin, ou plutôt pour la relation de domination qui existe entre la femme et l'homme (même dans des scènes avec plusieurs hommes et/ou plusieurs femmes). Le corps masculin peut parfois prendre beaucoup de place, contrairement à la pornographie traditionnelle où la caméra est davantage tournée vers le corps féminin, et être mis en valeur par des gros plans. La question de la domination est déterminante pour Maria Beatty, par exemple, qui pratique le sado-masochisme et se place en position de soumission. Pour elle, il est primordial de savoir distinguer soumission et victimisation et d'y reconnaître le consentement et le plaisir. Un autre bon exemple est Catherine Breillat qui réalise *Parfait Amour I*, film dans lequel

La conversion du corps objet à corps sujet par l'exhibition permettrait ainsi de s'auto-définir dans l'individualité et la collectivité en tant que femme.



C'est une volonté de représenter des scènes érotiques telles qu'elles sont dans la vie courante, parfois impersonnelles, parfois comiques, tendres ou violentes...

elle traite de la guerre des sexes, de la violence des rapports hommes femmes et de l'impossible conjugaison des désirs de chacun. Dans la scène finale, la femme rit de manière insultante et ironique durant le coït, remettant clairement en cause la virilité de l'homme et la possible adéquation de leurs plaisirs.

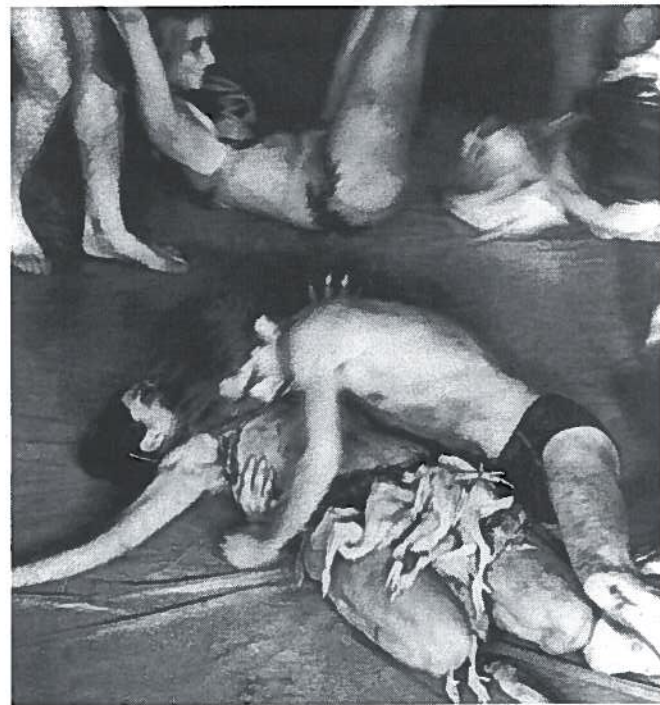
### CES FEMMES PORNOGRAPHES

#### Précurseur[e]s

Si les iconographies sexuelles, érotiques et pornographiques ont fait partie, de manière plus ou moins admise, de l'histoire de l'art, soulignons le travail des artistes femmes qui explorèrent, dans les années 1960 et 1970, ces thèmes dans une perspective féministe. Le mouvement *Fluxus*, qui investit le médium de la performance et duquel nombre de femmes traitèrent de la vie comme forme d'art et du privé comme lutte politique, fut très important dans l'élaboration de pratiques affirmant la liberté sexuelle. Carolee Schneemann en est alors une figure de proue, s'emparant du corps pour mettre de l'avant la dimension collective de la sexualité. Dans *Meat Joy*, elle expérimente la chair animale (de la viande de poulet crue) comme matériel mis au service de la liberté et du plaisir sexuel. Elle célèbre la sensualité et l'énergie viscérale du corps féminin en le mettant en scène comme sujet désirant et actif et non comme objet désirable et érotisé. Cette performance était alors particulièrement exemplaire d'une fascination dans les années 1960 pour les transgressions sensorielles et érotiques<sup>10</sup> par les actions et interactions exubérantes, choquantes et subversives des participantes et participants. Dans ces artistes des années 1960 et 1970, on peut penser aussi à Hannah Wilke qui explora l'iconographie du vagin, Shigeko Kubota qui s'inspira du *dripping* de Pollock pour évoquer les flux menstruels ou encore à Yoko Ono qui abordait la violence physique et sexuelle en permettant au public de découper ses vêtements sur scène. Douze ans plus tard, Barbara Hammer crée *Multiple Orgasms* dans lequel elle s'interroge sur les modalités contemporaines du sexe et de la sexualité féminine en revendiquant la jouissance entière passant par la masturbation. Ces exemples montrent bien une volonté naissante et grandissante des femmes artistes d'exposer leur corps et leur sexualité dans des œuvres choquantes et/ou érotiques. On peut en fait y voir la base des discours opérés dans les actions pornographiques des artistes que nous verrons maintenant.

#### Les créatrices depuis la fin des années 1980

Dans cette section, nous mettrons brièvement en lumière le parcours de femmes réalisatrices, photographes ou dessinatrices de pornographie. De cette manière, nous pourrions mieux comprendre leurs démarches artistiques et féministes spécifiques. Nous n'aborderons pas ici la question des limites de l'art, car là n'est pas le but de notre recherche. Cependant, cette question est souvent omniprésente lorsque le cinéma pornographique est abordé. Ainsi, si nous considérons que l'artiste ou l'œuvre d'art est légitimée par les agents et institutions à l'intérieur du champ intellectuel auquel elle appartient, il est nécessaire de comprendre les parcours spécifiques de ces artistes. Majoritairement, il s'agit de femmes ayant travaillé comme travailleuses du sexe en tant qu'actrices X, modèles ou prostituées. Celles-ci, par un concours de circonstances et suite à des rencontres déterminantes se sont mises à la réalisation et la création d'œuvres pornographiques.



Source: www.brooklynmuseum.org

En 1964, dans la performance *Meat Joy*, Carolee Schneemann expérimente la chair animale (de la viande de poulet crue) comme matériel mis au service de la liberté et du plaisir sexuel.

Beaucoup d'entre elles ont de forts bagages d'implications sociales et féministes. Elke Krystufek intègre des citations à connotations politiques et se réfère constamment aux *cultural studies*. Ovidie fut très militante pour la cause féministe pro-censure, avant de se tourner vers la célébration de la sexualité libre (pro-sexe) et de rédiger son *Porno manifesto* dans lequel elle propose une analyse féministe en faveur de la pornographie. Maria Beatty fait partie de la mouvance des *sex workers performers* féministes, comme Annie Sprinkle, qui défend les droits des travailleuses du sexe. Annie Sprinkle, quant à elle, détient un doctorat en sexologie de l'Institute for Advanced Study of Human Sexuality et réalise des films éducatifs en plus d'apparaître dans divers films pornographiques, artistiques, politiques, féministes et expérimentaux. Elle développe aussi les théories du *Post-porn art* et du *Post-porn modernism*.

D'autres sont davantage issues du milieu des beaux-arts. Lamia Ziadé étudia à Paris à l'École Supérieure d'art graphique. Les installations interactives, en réseau ou dans Internet de Shu Lea Cheang font partie des grandes collections de la Walker Art Center, du NTT InterCommunication Center et du Guggenheim Museum, en plus d'avoir été présentées entre autres au 23<sup>e</sup> Festival International de films de femmes, à Cinéma Action Christine, au Fetish Film Festival et au Festival Hardcore au Palais de Tokyo. Enfin, Candilla Royalle était tout juste diplômée de l'École supérieure d'art et design de New York et actrice de théâtre d'avant-garde lorsqu'elle débuta sa carrière d'actrice X, par curiosité.

#### REVENDEICATIONS THÉORIQUES

Le nu féminin a été à travers l'histoire de l'art le sujet pictural par excellence pour évoquer l'érotisme. Pour les artistes Pop dans les années 1960, le corps féminin fut associé à la culture de consommation et présenté comme objet érotique et fétichiste, symbole de fécondité et évoquant la sexualité. En fait, même plusieurs artistes du *Happening* et du *Pop Art* ont utilisé le corps féminin comme objet purement sexuel. Dès lors, lorsque l'artiste femme prend pour sujet son propre corps et sa propre sexualité, elle porte un regard politique riche de sens sur la place des femmes dans l'histoire ainsi que dans le contexte social spécifique. Toutefois, si là n'est pas l'idée de regrouper dans un mouvement homogène le travail de ces femmes, il n'en reste pas moins qu'une chose les unit: elles ont évolué et le font encore dans un monde majoritairement patriarcal, ce qui les a amenées à vivre l'expérience de leur relation à la société comme différente de



Source: www.brooklynmuseum.org © 2006 Elke Krystufek

Dans l'œuvre *Size does not matter, age does matter* (2006), Elke Krystufek intègre autour des portraits des citations à connotations politiques en se référant constamment aux *cultural studies*.

celle des hommes. Ainsi, comme le privé devenant politique, le corps féminin devient inévitablement corps comme être social et producteur d'«espaces sociaux»<sup>11</sup>.

#### Le pouvoir du corps féminin

Irigaray, dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, cite Linda Nochlin:

Jusqu'à preuve du contraire le XIX<sup>e</sup> [siècle] n'a tout simplement pas connu d'art, et encore moins de «grand art», consacré aux besoins, aux souhaits ou fantasmes érotiques des femmes. [...] ces images de délectation ou de provocation sexuelle ont toujours été créées à propos des femmes, pour le plaisir des hommes et par des hommes. [...] les images du masculin traduisent le pouvoir, la possession, la domination, celles du féminin, la soumission, la passivité, la disponibilité. Le langage même de l'amour en atteste autant que l'imagerie érotique des arts visuels.<sup>12</sup>

C'est précisément le monopole de ces images faites par le masculin dominant, particulièrement dans le milieu pornographique, qui stimula les femmes à réaliser des films ou à faire de la photographie dans lesquels elles pouvaient être totalement en contrôle, s'auto-représentant ou non, pour mieux parler de réalités individuelles et collectives, d'identités, de désirs et de fantasmes. Stéphane Ruiz rappelle à ce sujet: «[...] dans la production hétérosexuelle, il n'y a pas de porno.

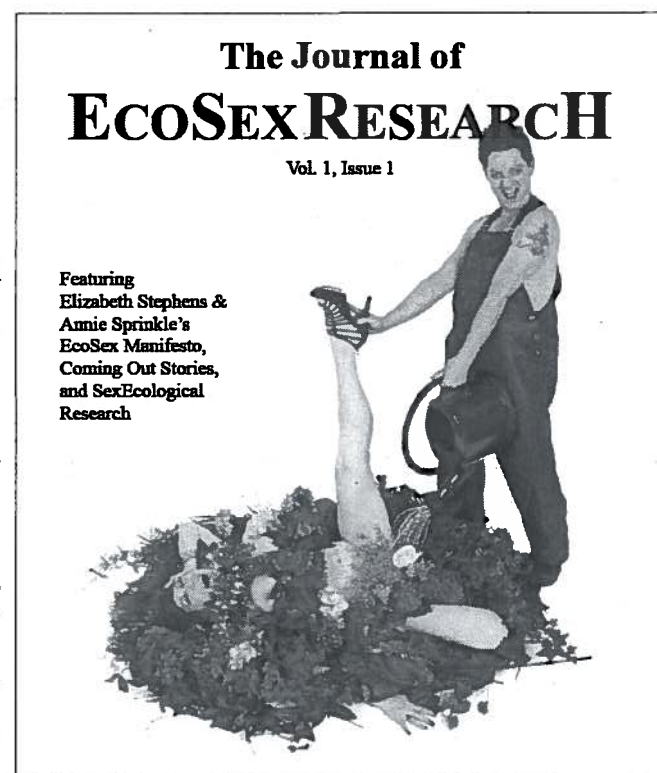




sans femme. La femme est l'objet du regard et l'instrument du plaisir. La chair disponible à l'infini qui provoque l'excitation, le moteur essentiel pour ranimer les machines mortes du cul». Ainsi, le corps féminin dans les productions dites traditionnelles constitue essentiellement un objet charnel disponible au regard du jouisseur masculin. Alors, Ruiz ajoute : «[...] cette place recouvre bien une forme de pouvoir; un pouvoir qui trouve naturellement sa place derrière la caméra»<sup>13</sup>. C'est donc derrière la caméra que ces femmes se réapproprient le sexe féminin afin de stimuler une reconnaissance positive de leur propre corps. Cette réappropriation, c'est faire le passage de l'état passif à l'état actif et la tentative de démentir la perception du corps féminin comme incomplet, faible et disponible.

### Les manifestes

Il est intéressant de constater la présence importante de manifestes théoriques abordant des questions formelles et idéologiques, rédigés par des artistes théoriciennes du cinéma



Le projet *Love Art Lab* d'Annie Sprinkle (2011) explore l'éco-sexualité. Ancienne actrice porno, Sprinkle fait partie de la mouvance des *sex workers performers* féministes et détient un doctorat en sexologie de l'Institute for Advanced Study of Human Sexuality.

pornographique. La maison de production *Puzzy Power* (branche X de la *Zentropa* de Lars Von Trier) rédigea le *Puzzy Power Manifesto* en 1997, un guide pour la production de films érotiques pour les femmes, puis le *Pornouveau Manifesto* en 2002. La même année, Ovidie publie le célèbre *Porno Manifesto*, dans lequel elle dément les préjugés sur l'industrie du X et sur les travailleuses du sexe, pour ensuite faire la promotion de l'épanouissement sexuel. Son point de vue féministe «pro-sexe» se pose en totale opposition à toutes formes de censure et de soumission qu'elle qualifie d'anti-féministes : «[...] la première tâche du féminisme en tant que mouvement de libération est de lutter contre toutes formes de censure, en particulier celles qui sont prononcées pour protéger des femmes. La censure est un obstacle à la liberté. Elle n'est pas féministe. Ceux et celles qui réclament la censure ne sont pas féministes»<sup>14</sup>. Il s'agit en fait d'un rejet ou d'une réponse à un féminisme répressif réclamant des interdictions et réglementations, «accus[ant] la pornographie de fascisme en parlant de marchandisation du corps, d'instrumentalisation de la femme, de régulation de la sexualité»<sup>15</sup>. Enfin, il est important de mentionner le texte de Wendy McElroy, *XXX: A Woman's Right to Pornography* (1995), car il fut déterminant dans l'élaboration théorique du féminisme pro-pornographie. Elle soutient, en réponse aux féministes pro-censure que la pornographie et la libération sexuelle sont positives pour les femmes, tant personnellement que politiquement. Elle encourage les femmes à se débarrasser de toute honte ou culpabilité et à se réapproprier leur corps dans une perspective de revendication qu'elle juge réellement féministe<sup>16</sup>.

### CONCLUSION

Nous avons pu voir comment la pornographie au cinéma, en photographie et en dessin fut développée par des femmes pour revendiquer, dans une perspective féministe explicite ou non, le droit à la liberté sexuelle, à l'épanouissement du corps féminin et à l'abolition des tabous pour mieux accepter les fantasmes et désirs individuels. Ce transfert du privé au public, issu entre autres du *Happening* et du mouvement *Fluxus* dans les années 1960, permit aux femmes de parler de leur condition intime et collective de femmes. Du coup, il s'agissait aussi de questionner et critiquer le pouvoir du regard masculin dans l'élaboration de l'imagerie du corps féminin à travers les siècles et à divers niveaux. En se réappropriant un langage jusqu'à essentiellement masculin, ces femmes en transgressèrent les règles pour proposer une vision nouvelle de la sexualité tant féminine que masculine.

Toutefois, une chose serait certainement intéressante à observer du point de vue des *gender studies*: l'étude des hommes se servant des mêmes stratégies formelles, esthétiques et iconographiques que celles évoquées dans le cadre de cette recherche, dans le but de révolutionner la pornographie. Pensons à Lars Von Trier par exemple, qui fonda une maison de production consacrée au pornographique destiné aux femmes et aux homosexuels exclusivement. Dans cette optique, on peut suggérer que c'est dans une approche intégrant les théories *queers*, trans, gai et lesbiennes que l'étude du pornographique par des femmes pourrait vraiment aboutir et se légitimer, car elle ferait partie d'un tout et non d'un corpus isolé, autonome et ghettoïque.

### Notes de l'auteur

1. Laura Mulvey, «Plaisir visuel et cinéma narratif», 20 ans de théories féministes sur le cinéma, sous la dir. de Vincendeau et Reynaud, collection *CinemAction*, n°67, 1993, *Télérama*, Condé-sur-Noireau, p. 20.
2. Stéphane Ruiz, «Loulou, Angela, et les autres. Quand les femmes prennent la caméra», dans *Artpress*, hors-série, mai 2004, Paris, p. 52.
3. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, 1977, Minuit, Paris, p. 24.
4. Réfère à la question du féminin passif versus masculin actif, dans laquelle «la femme jouit plus du toucher que du regard» et «sera le bel objet à regarder», *Ibid*, p. 25
5. Elvan Zabunyan, *Cachez ce sexe que je ne saurais voir*, 2003, *Dis voir*, Paris, pp. 11-12.
6. Joerg Bader (entretien avec Elke Krystufek), «Le miroir qui met à nu» dans *Artpress*, hors série, mai 2004, Paris, pp. 106-107.
7. Lucy Lippart citée dans Kate Haug, *Femme expérimentale: Interviews with Carolee Schneemann, Barbara Hammer, and Chick Strand*, 1998, University School of Film, Ohio, p. 11.
8. Kate Linker citée dans Elvan Zabunyan, *op. cit.*, pp. 12-13.
9. Brigitte Ollier, «Lamia Ziadé» dans *Artpress*, hors série, mai 2004, Paris, p. 92.
10. Banes cité dans Jayne Wark, *Radical Gestures. Feminism and Performance Art in North America*, 2006, McGill-Queen's University Press, Montréal et Toronto, p. 41.
11. Henri Lefebvre expliqué dans Amelia Jones, «Essai», *Le corps de l'artiste*, sous la dir. de Warr, 2005, Phaidon, Paris, p. 19.
12. Linda Nochlin citée dans Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 15.
13. Stéphane Ruiz, *op. cit.*, pp. 52-53.
14. Ovidie, *Porno Manifesto*, 2002, Flammarion, Paris, p. 97.
15. Ovidie citée dans Laurent Goumarre, «Ovidie, plus librement», dans *Artpress*, hors-série, mai 2004, Paris, p. 84.
16. Ovidie, *op. cit.*, p. 134.

### Bibliographie

- BAQUÉ, Dominique (2002), *Mauvais genre(s). Érotisme, Pornographie, art contemporain*, Éditions du Regard, Paris.
- BOURDIEU, PIERRE (1994), «Le corps et le sacré», dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 104, p. 2.
- DELORME, Wendy (2007), *Quatrième génération*, Grasset, Paris.
- DESPENTES, Virginie (2006), *King Kong Theorie*, Grasset, Paris.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris.
- JONES, Amelia (2005), «Essai» dans *Le corps de l'artiste*, sous la dir. de Warr Tracey, Phaidon, Paris, pp. 17-47.
- MCELROY, Wendy (1995), *XXX a woman's right to pornography*, St. Martin's Press, New York.
- MILLET Catherine et Richard LEYDIER (éd.) (2004), «X-Elles. Le sexe par les femmes», hors-série de *Artpress*, mai 2004, Paris.
- MULVEY, Laura (1993), «Plaisir visuel et cinéma narratif», 20 ans de théories féministes sur le cinéma, collection *CinemAction*, n°67, *Télérama*, Condé-sur-Noireau, pp. 17-23.
- OVIDIE (2002), *Porno manifesto*, Flammarion, Paris.
- PRECIADO, Beatriz (2000), *Manifeste contra-sexuel*, Bolland, Paris.
- ROTH, Moira (1983), *The Amazing Decade. Women and Performance Art in America 1970-1980*, Astro Artz, Los Angeles.
- TROELLER, Linda et Marion SCHNEIDER (1998), *The Erotic Lives of Women*, Éditions Scalo, Zurich.
- SHERR KLEIN Bonnie et Dorothy TODD HÉNAUT (1981), *C'est surtout pas de l'amour. Un film sur la pornographie*, [l.i.], Office national du film du Canada, VHS, deux vidéo cassettes (69 min) son., coul., français.
- WARK, Jayne (2006), *Radical Gestures. Feminism and Performance Art in North America*, McGill-Queen's University Press, Montréal et Toronto.
- ZABUNYAN, Elvan (2003), *Cachez ce sexe que je ne saurais voir*, *Dis voir*, Paris.



## Corps contre corps

Par Valérie Lapointe, candidate à la maîtrise en science politique, concentration en études féministes

J

e suis féministe et je déconstruis. Je déconstruis ce que je n'ai pas construit.

Or, quoi de plus difficile que la déconstruction ?

Si mon cœur désapprend grâce au féminisme, mon corps, lui, reste le symbole des contraintes de notre société. Ignoble personnage qui résiste à mon cœur et à ma tête, cherchant à vivre sans désapprendre, sans se transformer en dehors des dogmes d'un système qui résiste si bien aux changements.

Immense contrainte, le **corps**, pour une féministe. Contradiction permanente qui te colle à la peau. Une peau sexuée, racialisée, imprégnée d'odeur, d'audace, de différence et de ressemblance. C'est ce corps sans essence qui crée des dissensions entre nous toutes, c'est ce corps sans nature propre qui nous rassemble, qui fait que, malgré tout, on lutte. Lutte collective, corps individuel. Qui parle en ton nom : toi. Féministe. Lesbienne. Universitaire. *Queer*. Femme. Toi, à la fois confinée dans ce corps et libérée de lui.

On critique celles qui transforment le corps en un autre, moins «femme», plus «homme» ou simplement plus «neutre». On désire les inclure, les exclure, ce n'est pas clair. Le corps, c'est le tabou féministe de notre ère. Le corps, c'est aussi mon tabou féministe.

Je me déconstruis.

Je déconstruis mes préjugés.

Je déconstruis mon genre ?

Non, c'est faux.

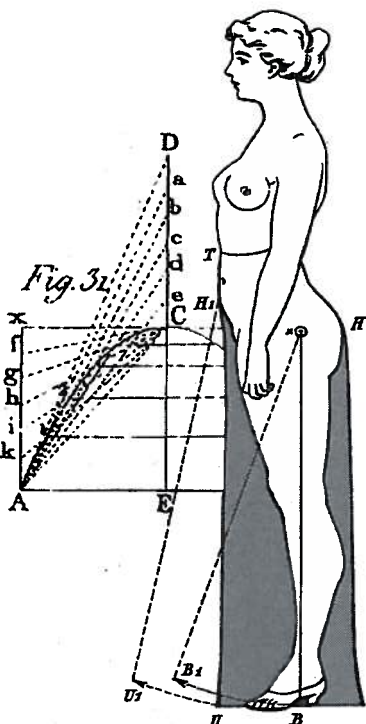
**Je suis plurielle** Je suis féministe. Je suis ce que mon corps projette. Je déconstruis mes genres. Je suis le regard qui juge ton corps, qui catégorise ton corps et l'étiquette. Je suis le regard qui admire ton corps, désire ton corps.

Je suis féministe et malgré tout mon corps me résiste.

Ton corps te résiste.

Et nous résistons corps contre corps aux structures qui tentent de le pervertir.

C'est peut-être ça finalement, être **féministe**.



## Faking it: le faux-féminisme

dans les téléséries contemporaines au féminin

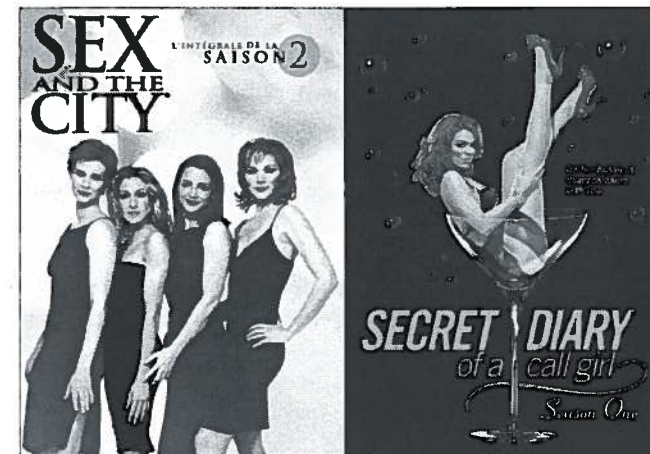
Une analyse comparative de *Sex and the City* et *Secret Diary of a Call Girl*

Par Jessica Hamel-Akré, candidate à la maîtrise en études littéraires

D

ans un monde qui jouit des victoires des mouvements féministes, l'égalité entre les sexes apparaît plus proche que dans les époques passées. Le rôle traditionnel des femmes a été profondément repensé, permettant ainsi l'accès à une carrière et à la contraception. Après ces avancées, le sexisme est vu par certaines comme une histoire ancienne qui n'affecte plus que marginalement la vie des femmes. Dans les séries-téles, on voit communément des femmes, qui ne sont plus réduites à la vie du foyer. Les sujets abordés par les séries populaires, sexualité et carrière professionnelle épanouies, donnent l'illusion que les luttes féministes ne sont plus nécessaires et que les femmes sont enfin libérées. Tout un genre télévisuel, dont la popularité est indéniable, s'est créé autour de cette idée. Depuis les années quatre-vingt, chaque décennie a sa série sur le petit écran, *Murphy Brown*, *Ally McBeal* ou *Sex and the City* (SATC), qui choisit de mettre en scène la vie contemporaine des femmes. Chacune de ces émissions possède des caractéristiques uniques, mais SATC est probablement la plus souvent citée en exemple pour la liberté exhibée par ses personnages féminins et pour ses messages féministes, aspects qui ont contribué au succès retentissant de la série. Avec l'impact de SATC, un nouveau type de glamour, de sexualité, de personnage féminin révolutionne les téléséries. Parmi celles-ci, la série britannique *Secret Diary of a Call Girl* (*Secret Diary*). À l'image de SATC, la série se propose de mettre en scène les fruits de la libération des femmes. Malgré les apparences, ces émissions sont-elles féministes parce qu'elles parlent des femmes «libérées» ? Contrairement aux discussions féministes que suscite *Sex and the City*, *Secret Diary of a Call Girl* ne propose qu'un discours faussement féministe dont l'expression s'appuie sur le détournement d'idées issues de la philosophie de la période post-féministe.

En 1998, *Sex and the City* fait ses débuts sur la chaîne américaine Home Box Office (HBO). La vie de quatre femmes célibataires dans la grande ville de New York à la recherche d'une carrière, de l'amour et du sexe idéal, est devenue un sujet de conversation à travers les États-Unis puis rapidement à travers le monde. Dans le monde d'avant la deuxième vague féministe des années 1960 et 1970, l'émission n'aurait jamais été imaginable. En effet, il aura fallu les luttes féministes victorieuses pour que la société accepte la possibilité d'entendre les conversations de Carrie et ses amies sur la volonté de bâtir une carrière ou de s'épanouir dans sa sexualité. La série met en scène une femme moderne et éduquée (mais blanche et aisée) qui nous est présentée à travers la voix de la narratrice et personnage principal, Carrie Bradshaw. Carrie et ses amies, Charlotte, Samantha et Miranda, ayant chacune une personnalité très différente, vivent leurs aventures et les déconstruisent devant l'audience. Chaque épisode explore



Les téléséries *Sex and the City* et *Secret Diary of a Call Girl*.

Malgré les apparences, ces émissions sont-elles féministes parce qu'elles parlent des femmes «libérées» ?

un thème distinct et les différents personnages sont censés apporter un point de vue particulier sur des sujets communs concernant la vie des femmes contemporaines. Les femmes de *SATC* changent de travail, de vêtements et de partenaires sexuels pendant qu'elles cherchent à se comprendre et à atteindre le bonheur. Le grand succès de *SATC* réside dans sa capacité à aborder des situations importantes, mais toujours taboues dans la vie des femmes trentenaires. La série trouve son origine dans le genre *Chick lit*, une littérature formatée pour les femmes qui s'intéressent à la recherche d'une carrière lucrative, une vie de glamour et d'amour hétérosexuel. Une littérature qui est souvent objet de critiques féministes. Bien qu'il existe des contradictions dans les messages dits féministes de la série, le dialogue sur les choix personnels et l'importance du plaisir sexuel chez les femmes sont des notions féministes couramment abordées dans l'émission et transmettent des messages positifs qui cherchent à soutenir l'idée d'égalité entre les femmes et les hommes. Malgré d'autres émissions où les femmes sont réduites à leur sexualité, ou punies à cause de leur désir, dans *SATC* le plaisir est dépeint comme un droit qui appartient aux femmes, mais qui ne les définit pas nécessairement et les femmes new-yorkaises en profitent sans honte. Cela dit, l'aspect principal dans l'analyse comparative entre *SATC* et *Secret Diary* est cette importance du choix personnel, de la jouissance féminine et du désir. Bien qu'il y ait plusieurs sujets dans chaque émission qui pourraient entamer un débat sur l'expression post-féministe, l'exploration de ce thème apparaît fondamentale dans la déconstruction du faux-féminisme caché dans *Secret Diary*.

Après le succès de *SATC*, l'image d'une femme moderne, consciente de sa sexualité, est devenue un thème majeur dans la culture populaire. Dès le premier épisode de *Secret Diary of a Call Girl*, l'influence de *SATC* est indéniable. Dans une critique de la série de *The New Yorker*, Nancy Franklin souligne une similarité importante : «*If that voice sounds familiar, it's because you heard Carrie Bradshaw use it in every episode of Sex and the City.*»<sup>1</sup> Hannah, la narratrice, raconte sa vie intime à l'audience exactement de la même façon que Carrie. Le physique d'Hannah, petite femme blonde au goût prononcé pour les vêtements de luxe, pourrait être celui de la jumelle de Carrie. Après la première saison, Hannah devient même une écrivaine du sexe comme sa prédécesseure, avec pourtant une différence notable : le sexe dont Hannah parle est tarifé. La série anglaise se déroule à Londres autour de la vie de Hannah, escorte haut de gamme. L'action s'intéresse en grande partie aux aventures sexuelles de Belle, l'alter ego de

Hannah au travail. En revanche, la vie sexuelle «personnelle» de Hannah est toujours minimisée. La série tente de suivre la formule ayant fait le succès de *SATC*, pas seulement avec son ton confessionnel, ses images du glamour et plus spécifiquement avec son dialogue franc sur le sexe, mais aussi en reprenant les messages féministes. L'émission nous montre une femme, bien éduquée, qui choisit de devenir travailleuse du sexe de son plein gré pour gagner de l'argent et exprimer sa sexualité. Elle adopte clairement une position pour la légitimation du travail du sexe et se veut donc féministe. Cependant, il y a des indices clairs qui montrent que le discours sur le choix et la sexualité, montré dans la série comme une thèse féministe, est imprégné d'influences patriarcales et moralistes. Vers la fin de la série, nous voyons les efforts des producteurs pour redorer l'image de Hannah, ce qui sous-tend la part honteuse attachée à son travail. Elle mythifie sa position de travailleuse du sexe après avoir écrit un *bestseller* à propos de ses occupations passées, un signe qui invite à croire que son travail d'escorte n'est pas valorisant. Ensuite, l'évocation symbolique du virginal est omniprésente : Hannah s'installe dans une maison entièrement décorée de blanc, achetée avec l'argent gagné grâce à la vente de son livre. Bien que l'originalité de l'émission se base sur le fait que Hannah est une travailleuse du sexe, il semble que tout soit fait pour encourager l'audience à oublier ce que Hannah fait.

#### La période «post» et l'individualisme

Il faut tout d'abord comprendre les enjeux féministes de l'époque dite post-féministe et comment ces enjeux se révèlent dans *SATC* et *Secret Diary*. Selon Karen Boyle, la philosophie post-féministe est une réponse à la deuxième vague. Elle écrit que la lutte de la libération des femmes des années 1970 est devenue «alien to many daughters of the second wave»<sup>2</sup> c'est-à-dire que pour les femmes nées dans un monde où il est facile d'obtenir la pilule, la nécessité du féminisme se trouve remise en question. L. S. Kim voit la remise en cause du féminisme comme un *backlash*, faisant partie intégrante du post-féminisme :

*some writers and feminists have observed [that] post-feminism signifies the backlash against feminism. In fact, it is the fulfillment of the backlash of the 1980s and 1990s such that we are now in a place where people — women, and young women in particular declare that there is no more need for feminism because they believe equality (equal rights) has been achieved.*<sup>3</sup>

Le *backlash* est ce qui a créé une rupture entre les vagues féministes et empêche la progression linéaire du mouvement. Outre la rupture, il crée une place pour le discours faussement féministe, un travestissement des valeurs anti-féministes en valeurs féministes, donnant naissance à la culture *raunch* ou au *do-me feminism*, c'est-à-dire la libération par l'objectification du corps féminin ou par le sexe. La séparation entre les deux «vagues» féministes a produit deux générations de femmes aux identités différentes, qui ont eu besoin de recréer leur propre féminisme.<sup>4</sup> Selon Boyle, ce qui est important dans l'époque contemporaine n'est pas la collectivité du féminisme, c'est-à-dire l'engagement politique d'un groupe commun qui lutte dans un but précis, mais plutôt comment le féminisme est fait, comment il s'exprime dans la vie quotidienne. L'expression féministe dans la période «post» est réduite aux actions de l'individu et à ses choix personnels.

À travers la question du choix et de l'individu, l'expression féministe entre *SATC* et *Secret Diary* s'inscrit de droit dans un discours post-féministe permettant de voir *SATC* comme une émission féministe, malgré les contradictions fréquentes chez les personnages et de voir *Secret Diary* comme une sorte de propagande patriarcale faussement féministe. Dans un article sur l'idéologie féministe de *SATC*, Belinda A. Stillion Southard porte l'attention sur l'idée que des discours en apparence contradictoires peuvent toujours être vus comme féministes :

*As Carrie, Charlotte, Miranda, and Samantha face each of these struggles, they often embody competing and contradictory feminist identities. Exploring these complexities [...] highlight[s] SATC's participatory elements as they relate to [an] ongoing feminist project.*<sup>4</sup>

Les difficultés auxquelles les personnages font face sont le noyau des dialogues de *SATC*. Les personnages examinent leur situation et se demandent souvent si elles font les bons choix, si leurs actions sont ce que des femmes «libérées» doivent faire. Par exemple, dans un épisode de *Sex and the City*, Charlotte, la femme la plus «traditionnelle» de l'émission, décide de quitter son travail de conservatrice d'art dans une galerie dans l'optique de son mariage à venir. Après avoir exprimé son souhait à Carrie, Miranda et Samantha, lors de l'un de leurs dîners rituels, elle reçoit moins de soutien qu'elle n'en espérait. Elle est alors très tracassée par le jugement qu'elle pense ressentir de la part de Miranda, le personnage le plus

«visiblement» féministe, parce qu'elle est notamment celle dont la carrière professionnelle, avocate diplômée de Harvard, est la plus exigeante. Elle l'appelle donc pour en discuter. Charlotte se justifie ainsi : «*The women's movement is supposed to be about choice. If I choose to quit my job, that's my choice!*»<sup>6</sup> Certes, elle désire renoncer à travailler après son mariage, une décision pouvant être vue comme un retour à la domesticité, mais pour elle, l'acte reste féministe, parce qu'elle l'a choisi sans contrainte. Autrement dit, tout ce que les femmes font peut être vu comme un acte féministe, simplement parce qu'elles en font le choix. Pourtant, même si les femmes sont arrivées à un point où elles ont enfin le pouvoir de choisir, les choix qu'elles font ne sont pas nécessairement féministes. Souvent, l'influence du système patriarcal sur ces désirs est ignorée. Dans ce contexte, il est facile de voir comment le choix de Charlotte peut poser un problème philosophique dans un discours féministe. Toutefois, les quatre femmes réfléchissent aux intentions de Charlotte, y repèrent les contradictions et tirent leurs propres conclusions. Ce qui rend distinctif cet événement dans *SATC* et confère à cet épisode un aspect proprement féministe est la création d'un dialogue autour des choix, qui est absent de *Secret Diary*. En soulignant les contradictions, la série reconnaît les contraintes de l'époque post-féministe. Le dialogue permet de mettre en question les contradictions et offre une solution : la réflexion personnelle et le choix.

D'un autre côté, dans *Secret Diary*, Hannah tente de faire passer la notion de choix comme l'acte proprement féministe, sans lancer de discussion sur les raisons qui sous-tendent ses choix et ses options. C'est pourtant sur le concept même du choix que se fonde *Secret Diary*, alors qu'il n'est fait aucune mention des femmes pour qui le travail du sexe n'est peut-être pas un choix et que les critiques adressées aux racines souvent patriarcales de l'acte sont totalement ignorées. Hannah insiste sur le fait que le travail du sexe est féministe parce qu'elle en a fait le choix, et que ça ne pourrait donc pas être anti-féministe, mais elle n'élabore pas davantage. Elle fait souvent référence au féminisme, mais d'une façon telle que l'on se demande s'il s'agit bien de convaincre l'audience ou la narratrice elle-même. Son raisonnement derrière le féminisme du travail du sexe nous est présenté comme une pensée après coup, destinée à calmer les critiques féministes, comme une carte blanche pour dissimuler les plus ou moins subtiles influences patriarcales qu'on retrouve à travers l'ensemble des saisons. Dans la quatrième

Ce qui rend distinctif cet événement dans *SATC* et confère à cet épisode un aspect proprement féministe est la création d'un dialogue autour des choix, qui est absent de *Secret Diary*.



Source photo: ritualeseries.wordpress.com



Dans *Secret Diary*, Poppy, la fille adolescente de la proxénète de Hannah/Belle, découvre la prostitution de celle-ci et de sa mère, puis demande à Belle si elle se croit féministe.

saison, l'idée du féminisme fait surface quand Belle s'occupe de la fille adolescente de sa proxénète, Poppy, pendant que sa mère, Stephanie, est en prison. Belle tente de cacher la vérité de son travail, mais Poppy découvre rapidement quelle est la véritable occupation de Belle et de sa mère. Poppy, sidérée par le choc de cette découverte, demande à Belle si elle se croit féministe. Belle répond avec hésitation: «Yeah [...] I believe in equality, and freedom of choice, and I think women should be able to do what they want.»<sup>7</sup> L'attention est à nouveau portée sur le choix. Comme dans *SATC*, l'acte de choisir est montré comme féministe. Mais ce qui diffère entre les deux séries est l'idéologie derrière l'acte, les raisons pour lesquelles elles font leur choix et ce qu'elles cherchent à y gagner. Cela montre pourquoi l'acte de choisir pourrait être féministe, mais pourquoi il est facile de le déguiser comme une pensée faussement féministe. L'acte ne peut pas vraiment être féministe si l'influence patriarcale est ce qui pousse vers un choix.

### Do-me feminism et la jouissance féminine

Dans *SATC*, la sexualité est à la base de tout. Les quatre new-yorkaises revendiquent leur droit à une sexualité libre. C'est leur choix de définir leur propre vie sexuelle et la façon dont elles utilisent leur corps. Cette idée imprègne aussi totalement l'époque post-féministe. Dans les séries féminines d'une époque post-féministe, «much of [the] action is focused on sexual freedom — one of the many fruits of second-wave feminism.»<sup>8</sup> Ici, les deux émissions se fondent sur la même idée d'une sexualité libérée chez les femmes. Pourtant dans *SATC* la sexualité féminine est valorisée par son importance pour les femmes alors que dans *Secret Diary* la sexualité féminine n'est qu'un outil dédié à la jouissance masculine. Tout revient

aux désirs motivant le choix individuel. Cela démontre la complexité des contradictions de l'époque post-féministe ou comment le même choix, celui d'être sexuellement ouverte et d'avoir plusieurs partenaires comme Hannah et les femmes de *SATC*, peut être féministe ou faussement féministe, selon la façon dont on l'aborde. L.S. Kim estime que:

*one way to gauge how far society has come in terms of the status of women is to examine the ways in which female desire and female pleasure are regulated and controlled (as much through legal and economic mechanisms as through cultural mechanisms such as popular representation).<sup>9</sup>*

Cela montre que le désir et la jouissance féminine sont extrêmement importants à examiner dans ces émissions pour comprendre si elles sont en fait féministes. Quand nous appliquons l'idée de Kim à *SATC*, nous remarquons que les femmes ne sont ni réglées par, ni punies pour leur sexualité. En revanche, la sexualité d'Hannah se voit uniquement comme objet qu'on achète et comme performance pour des spectateurs payants. Son corps nu n'est présenté que sous le regard de ses clients pendant qu'ils l'admirent.

L'idée ressemble à la philosophie sous-jacente au *do-me feminism*, un terme forgé en 1994 par Tad Friend dans un article d'*Esquire*, magazine masculin américain, à propos des féministes qui se libèrent «one amazing blow job at a time»<sup>10</sup>. L'idée évoque la notion de culture *raunch*, un phénomène de la culture populaire et un exemple de *backlash* au féminisme où les femmes se valorisent par l'objectivation de soi pour le plaisir masculin. Il fait l'hypothèse que les femmes qui s'exploitent pour le *male gaze* (le regard masculin) sont les véritables féministes, parce que c'est leur choix et non pas un déguisement d'une socialisation patriarcale. Cela implique que les femmes qui sont ouvertement sexuelles, c'est-à-dire avec plusieurs partenaires dans des cadres hétéronormatifs et qui cherchent activement à faire l'amour, sont des féministes. Mais, ce qui manque à cette idée est le «pourquoi»? Est-ce que ces femmes s'exhibent et font l'amour pour leur propre jouissance ou pour attirer le regard et la valorisation des hommes?

Cette idée de l'exubérance sexuelle des femmes comme moyen de libération est certainement présente dans les deux séries, mais elle s'y exprime différemment. Hannah utilise la libération sexuelle pour justifier sa profession envers l'audience, alors que les femmes de *SATC* utilisent les fruits de la libération sexuelle pour revendiquer leur droit à la jouissance. Cela montre clairement les deux côtés possibles du *do-me feminism*.

Le message véhiculé par ces dialogues est que les femmes ont le droit de rechercher leur plaisir, qu'elles ont le droit de choisir un partenaire qui leur donne du plaisir. *Secret Diary*, au contraire, ne met de l'importance que sur l'orgasme masculin.

Dans le premier épisode de la série, Hannah/Belle s'explique: «Why do I do it? I love sex and I love money.»<sup>11</sup> Si nous en croyons Hannah, dans ce contexte il devient naturel pour elle de devenir Belle, c'est une carrière idéale, sauf qu'elle élabore ce qu'elle veut dire: «But, what I really like is being my own boss.» Ce qu'elle aime à propos de son travail est la liberté qu'il lui procure, pas nécessairement l'argent et le sexe. C'est le pouvoir, et surtout le pouvoir économique, ainsi que du temps libre, ce qui n'est pas permis par un travail de bureau à temps plein. Cependant, elle ignore qu'en fait, elle n'est pas vraiment sa propre patronne. Dans la série, c'est Stephanie qui choisit les clients que Belle reçoit, ce que Belle n'apprécie pas toujours. Sans oublier que Stephanie prélève quarante pour cent du salaire de Belle. Dans le premier épisode, elle exprime son mécontentement à Stephanie lors d'une réunion au restaurant: «I would order something but I'd be worried you'd take forty percent of my food.»<sup>12</sup> À plusieurs reprises dans la série, nous pouvons déceler des éléments qui impliquent que Hannah n'aime pas autant être Belle qu'elle veut bien le prétendre. En parlant de son travail dans le deuxième épisode elle dit que «sometimes [she] gets paid to do things [she] always wanted to»<sup>13</sup>. En prenant la négation de cette phrase, on comprend que la plupart du temps elle est payée pour faire des choses qu'elle ne veut pas faire. L'idée se répète au cours de la même saison lorsqu'au cinquième

épisode elle travaille pour un client qui veut deux femmes en même temps: «I'm hardly a girls' girl, but I will go gay for pay.»<sup>14</sup> La narratrice proclame sans cesse qu'elle travaille dans ce domaine parce qu'elle aime le sexe, mais aussi parce que les femmes devraient faire ce qu'elles veulent et c'est pour cela qu'elle se croit féministe. On retrouve cette idée lorsque son ex-petit ami apprend qu'Hannah est aussi Belle, elle répond: «You know I've always liked sex.»<sup>15</sup> Par contre, nous voyons des exemples à travers toute la série qu'elle accepte des choses qu'elle ne veut pas vraiment faire, selon ses propres mots. Si elle les fait quand même, il ne reste alors plus rien de féministe à propos de son choix. Andi Zeisler s'approche de cette idée quand elle examine le phénomène qui consiste à atteindre la libération à travers le corps féminin et la montée de la culture *raunch* dans son livre, *Feminism and Pop Culture*. Elle souligne que, lorsque les femmes

*submit applications to SuicideGirls [or] try out for the PussyCat dolls, [they] buy into the notion that, for women's alleged independence and freedom, the most valuable things they can be still hinge on sex appeal.*<sup>16</sup>

Hannah, comme les femmes montrées en exemple par Zeisler, utilise son choix pour se libérer, mais doit payer le prix d'un contrôle réduit sur sa propre sexualité et son corps. Le désir de Hannah, conformément à la pensée de Kim, se retrouve finalement contrôlé et sa sexualité est montrée comme sa meilleure carte.

Quand Hannah/Belle prétend qu'elle travaille parce qu'elle aime le sexe, elle part de l'hypothèse que sa jouissance est importante. Sauf que dans la série, sa jouissance est complètement mise de côté. Dans *SATC*, le plaisir du sexe est dans le plaisir physique: l'orgasme et les sensations. L'idée de faire l'amour sans régulièrement en tirer un plaisir physique ne viendrait jamais à l'esprit des femmes de *SATC*. Dans la deuxième saison, la question de *faking it* (simuler l'orgasme) est examinée tout au long d'un épisode. Alors que Carrie, Charlotte, et Miranda se baladaient à Central Park, elles croisent un ex-petit ami de Miranda. Après une rencontre pleine d'embarras avec son «ex», Miranda explique à Carrie et Charlotte qu'elle a simulé l'orgasme les deux fois qu'elle a couché avec lui parce qu'elle ne pouvait pas jouir. C'est la raison pour

Source photo: thepinkpenwordradio.wordpress.com



Dans *SATC*, Charlotte, Carrie et Miranda se baladent à Central Park en discutant de la simulation de l'orgasme – le *faking it*.

[...] même si un personnage féminin est dépeint avec l'intention de montrer une femme «forte», cela ne rend pas pour autant la série féministe.

laquelle elle a mis fin à leur relation. Pour Carrie, ce fait est tout simplement choquant: «The idea that Miranda faked anything stopped me cold.»<sup>17</sup> Mais Charlotte s'étonne que Miranda ait laissé tomber quelqu'un si rapidement à cause d'un problème sexuel: «You broke up with an optimologist over that?»<sup>18</sup> Miranda lui répond: «Orgasm? A major thing in a relationship? Yeah.»<sup>19</sup> Cela montre que ce qu'elles cherchent à travers le sexe n'est pas de se valoriser, de se livrer au regard masculin, mais de jouir, de prendre du plaisir. Le plaisir sexuel est vu par elles comme une nécessité, grâce à la libération sexuelle. Le message véhiculé par ces dialogues est que les femmes ont le droit de rechercher leur plaisir, qu'elles ont le droit de choisir un partenaire qui leur donne du plaisir. *Secret Diary*, au contraire, ne met de l'importance que sur l'orgasme masculin.

Pour Hannah, le plaisir lié au sexe est dans la réussite à faire jouir ses clients. À plusieurs reprises, tout au long des quatre saisons de la série, elle simule son plaisir lors des rapports sexuels et en tire une certaine fierté. Par contre, pour ses expériences sexuelles hors de son travail, son plaisir est presque inexistant. La série fait croire que la seule sexualité que Hannah peut avoir est avec ses clients en tant que Belle, et c'est une sexualité qui se réalise uniquement dans la performance, sans plaisir physique. Dans la première scène où elle est avec un client, elle explique le jeu. Alors que son client se prépare dans une autre pièce, elle applique un lubrifiant entre ses cuisses et donne un conseil à l'audience, comme si elle lui donnait les instructions pour leur vie sexuelle, comme Carrie le fait: «Convince them [les hommes] that you're wet and halfway there.»<sup>20</sup> Dans l'épisode où elle travaille avec une collègue pour le même client, chose qui n'est pas dans ses goûts sexuels, pour le satisfaire, on les voit organiser le synchronisme de leur faux orgasme. Pendant qu'il est noyé dans son plaisir, complètement ailleurs, les femmes, lucides, se regardent en chuchotant: «One, two, three...»<sup>21</sup> pour synchroniser leurs gémissements, puis une jouissance factice. Il y a aussi plusieurs scènes où Belle se donne gratuitement à des clients qui n'ont pas eu d'orgasme, et puisqu'elle est incapable de laisser partir un client sans qu'elle ne l'ait satisfait. On pourrait objecter que Hannah/Belle prend simplement son travail très au sérieux. Toutefois, la série est remplie de scènes où elle interroge de façon maniaque ses clients sur la qualité de ses compétences laissant entendre que la valorisation d'une femme passe par la valorisation de ses capacités sexuelles par un homme et est



Source photo: sl.kinopoisk.ru

**Si *Secret Diary* cherchait à transmettre des messages féministes comme elle le prétend, le plaisir féminin n'y serait pas montré comme régulé et simulé, ni montré comme une cause perdue.**

l'aspect le plus important, gratifiant, du travail. Dans la première saison, nous la voyons en larmes sur son canapé, comme le personnage archétype du genre *Chick lit*, *Bridget Jones* après une rupture amoureuse, parce qu'un de ses clients réguliers a décidé d'essayer sa collègue. Elle est personnellement blessée et manque visiblement d'assurance quand ses clients ont des difficultés à jouir, ce qui nous renvoie au *do-me feminism* et la nécessité de la légitimation par le regard masculin. Son choix ne relève clairement pas seulement d'une question d'argent et de désirs sexuels. Si la série cherchait à transmettre des messages féministes comme elle le prétend, le plaisir féminin n'y serait pas montré comme régulé et simulé, ni montré comme une cause perdue. Le seul message transmis par *Secret Diary* à propos de l'importance de la jouissance féminine est son importance en tant que catalyseur de la jouissance masculine, autrement dit, qu'il faut faire semblant si on n'a pas de vrai plaisir. Avec la fierté que Hannah tire de ses capacités à simuler les orgasmes et la douleur qu'elle ressent après qu'elle ait perdu un client, nous voyons que sa valeur est dictée par les affirmations de ses clients.

### Féminisme et faux féminisme

À propos de la représentation des femmes dans les séries télévisées, L.S. Kim avance que même si un personnage féminin est dépeint avec l'intention de montrer une femme «forte», cela ne rend pas pour autant la série féministe.<sup>22</sup> C'est de cette idée que relève notre discussion au sujet du faux féminisme dans *Secret Diary of a Call Girl*. Bien que la série télévisée cherche à faire le portrait d'une femme qui se veut libre, financièrement indépendante et hors du cadre de la femme domestique, elle continue, à chaque épisode, à colporter la notion que «women get what they want by getting men through their feminine wiles.» Dans l'univers de l'émission, le statut d'objet sexuel pour une femme reste son aspect le plus valorisant. Dans *Sex and the City*, c'est le contraire que la série tente de faire passer. Les femmes peuvent être éduquées, féminines et sexuelles sans devenir des objets. Elles sont des personnages à multiples facettes. Hannah, d'un autre côté, est seulement présentée par sa relation aux hommes, une femme maligne, grâce à sa manière de gagner sa liberté d'une façon qui plait aux désirs masculins. Elle est célébrée. Tout aspect de sa vie personnelle qui n'est pas directement lié aux clients lui est retiré. Sans amies, sans une vie romantique saine, sans loisir à part le shopping, elle n'existe pour ainsi dire pas hors des hôtels de luxe. L'émission ne se borne pas seulement à démontrer que les femmes seront toujours plus valorisées comme outil de la jouissance masculine qu'en tant que femme, mais en ne montrant que le champagne, les beaux vêtements, les beaux clients et le temps libre, elle ignore la réalité du travail du sexe et contribue à faire avancer les stéréotypes erronés. Selon *Secret Diary*, les femmes ont le droit de faire l'amour, mais seulement si le plaisir qu'elles en retirent provient de leur capacité à faire jouir un homme. Même son choix, à la base de sa position féministe, lui est dénié par sa proxénète et ses clients de telle manière que nous pourrions nous demander si les producteurs de l'émission espéraient que l'audience allait mettre de côté toutes les contradictions misogynes flagrantes. Bien que clairement inspirée de ce qui a fait de *Sex and the City* un succès massif et qui était parvenue à susciter un dialogue sur la condition féminine, *Secret Diary of a Call Girl* nous montre comment, dans une époque post-féminisme, le féminisme peut être mal interprété.

### Notes de l'auteur

1. Franklin, Nancy, «Working Girl», *The New Yorker*, 30 juin 2008. [En ligne] [http://www.newyorker.com/arts/critics/television/2008/06/30/080630crte\\_television\\_franklin#ixzz1J9MnxCz](http://www.newyorker.com/arts/critics/television/2008/06/30/080630crte_television_franklin#ixzz1J9MnxCz) (page consultée le 17 avril 2011).
2. *Ibid.*, p. 179.

3. Kim, L.S., «Sex and the single girl in post-feminism: the f word on television», *Television and New Media*, vol. 2, n°4, novembre 2001, p. 321.
4. Boyle, p. 176.
5. Stillion Southard, Belinda A., «Beyond the Backlash: Sex and the City and Three Feminist Struggles», *Communication Quarterly*, vol. 56, n°2, mai 2008, p. 149.
6. *Sex and the City*. 1999-2004. Home Box Office, épisode 40.
7. *Ibid.*, épisode 28.
8. Stillion Southard, p. 324.
9. Kim, p. 322.
10. Zeisler, Andi, *Feminism and Pop Culture*, Berkeley, Seal Studies, 2008, p. 133.
11. *Secret Diary*, épisode 1.
12. *Idem.*
13. *Ibid.*, épisode 2.
14. *Ibid.*, épisode 5.
15. *Idem.*
16. Ziesler, p. 139.
17. *Sex and the City*, épisode 16.
18. *Idem.*
19. *Idem.*
20. *Secret Diary*, épisode 1.
21. *Ibid.*, épisode 5.
22. Kim, p. 323.

### Bibliographie

- Boyle, Karen, «Feminism without men: feminist media studies in a post-feminist age», *Feminist Television Criticism*, New York, Open University Press, 2008, p. 174-191.
- Franklin, Nancy, «Working Girl», *The New Yorker* [En ligne], 30 juin 2008. [http://www.newyorker.com/arts/critics/television/2008/06/30/080630crte\\_television\\_franklin#ixzz1J9MnxCz](http://www.newyorker.com/arts/critics/television/2008/06/30/080630crte_television_franklin#ixzz1J9MnxCz) (Page consultée le 17 avril 2011)
- Kim, L.S., «Sex and the single girl in post-feminism: the f word on television», *Television and New Media*, vol. 2, n°4 (novembre 2001), p. 319-334.
- Secret Diary of a Call Girl*, 2007-2001, ITV2.
- Sex and the City*. 1999-2004, Home Box Office.
- Stillion Southard, Belinda A., «Beyond the Backlash: Sex and the City and Three Feminist Struggles», *Communication Quarterly*, vol. 56, n°2 (mai 2008), p. 149-167.
- Zeisler, Andi, *Feminism and Pop Culture*. Berkeley, Seal Studies, 2008.

## À la recherche d'une identité perdue

Par Parastou Haghi, candidate à la maîtrise en arts visuels et médiatiques

L'existence indéniable de certains conflits entre la culture traditionnelle et la vie d'aujourd'hui est une réalité que l'artiste tente d'illustrer dans la majorité de ses œuvres. L'artiste ne cesse, dans son travail, de s'interroger sur les relations hommes/femmes et le débat sur la modernité et la tradition. Elle nous propose de réfléchir à ces questions, mais aussi plus largement aux structures sociales et à la vision que porte le monde occidental sur son pays.

Ayant immigré au Canada afin d'avoir accès à un plus haut degré d'études, Parastou Haghi a décidé de profiter de l'occasion pour exprimer son opinion à ce sujet à travers son art. L'artiste est une femme iranienne et, en tant que telle, elle tente de définir sa véritable identité par le biais de ses toiles. Elle est féministe et également humaniste. Sa définition personnelle du féminisme se construit par rapport à un point de vue iranien. En tant que féministe d'origine iranienne, elle tente de mettre en lumière les inégalités entre les sexes, la recherche d'une identité et le rôle que peuvent jouer les hommes dans l'expression de l'identité des femmes de l'Iran. Les femmes iraniennes et leur identité constituent le propos central de ses peintures. Par exemple, en peignant une femme portant le hijab à côté d'autres femmes très légèrement vêtues, elle illustre les différences de mentalité de différentes catégories de la population d'Iran.

Les mots et phrases perses qui apparaissent dans ses peintures y jouent un rôle important. Ce sont des slogans que les femmes entendent fréquemment et qu'elles trouvent très dérangeants et radicaux. «La perle est la femme voilée» (qui cache sa beauté), «Ton corps est mon jouet», «Ta protection est sous ton voile», sont des messages et des slogans que l'artiste a utilisé souvent dans ses peintures, même si ces écritures n'ont pas de sens pour



Artiste : © 2011 Parastou Haghi

La démarche artistique de Parastou Haghi implique des techniques et des matériaux variés : collage, linocut, aquarelle, feutre et peinture acrylique sur carton et sur papier.

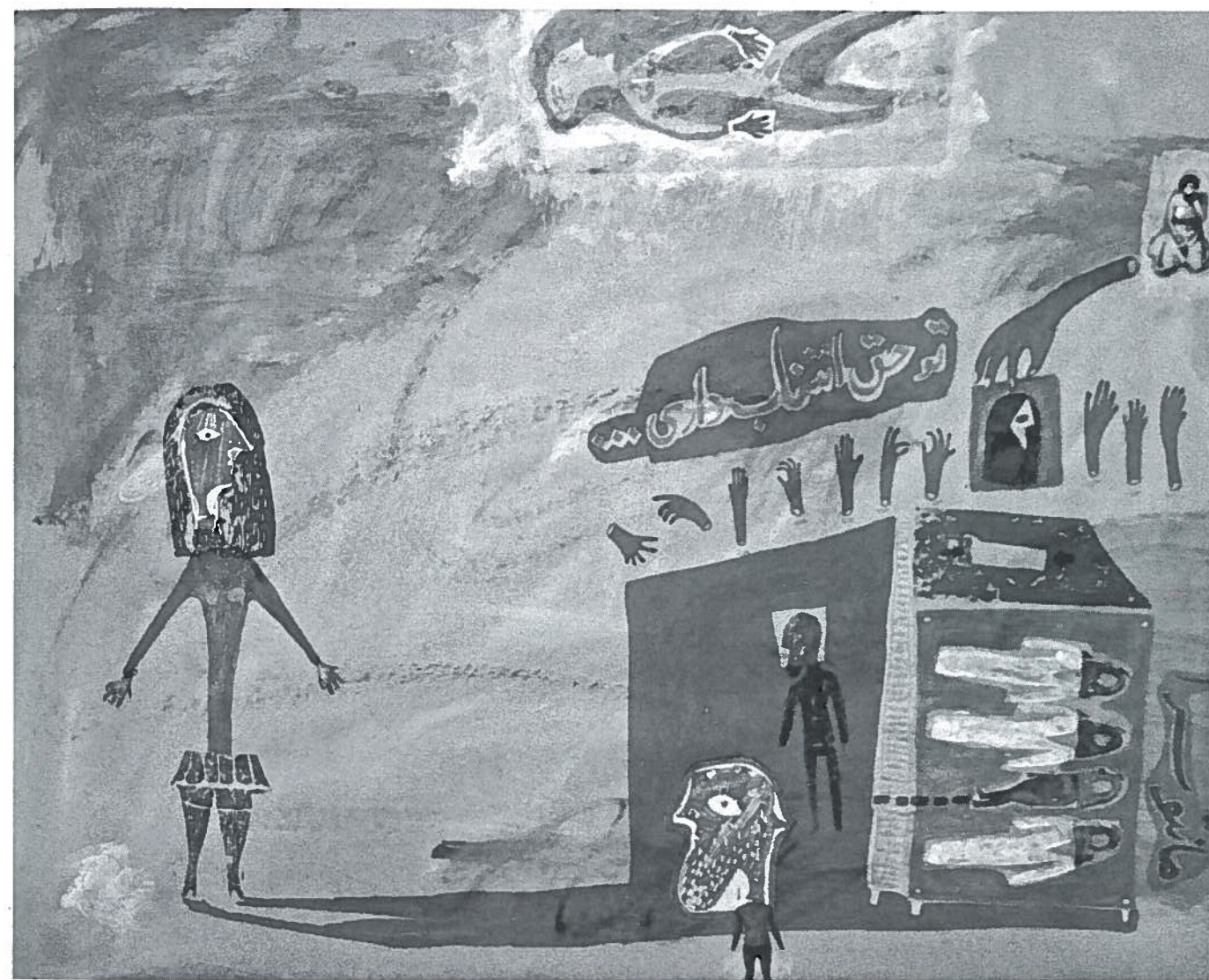
ceux et celles qui ne parlent pas la langue. L'artiste considère aussi que la beauté de cette écriture persane ajoute une touche distinctive à ses tableaux.

Aujourd'hui, dans beaucoup de ses œuvres, elle essaie de restituer la vitalité de la vie, mais aussi de poser la question suivante : que se passe-t-il pour une femme iranienne après la révolution ? Il doit forcément y avoir des solutions, et elles ne sont pas nombreuses. Ses images tournent toutes autour de cette question et autour de la calligraphie persane et du corps, comme «une carte d'identité culturelle».

Sa pratique artistique est une représentation symbolique de la société iranienne. Pour elle, la peinture est à la fois expression et création. Elle parle toujours de l'artiste et de son rapport avec le monde, le monde des femmes et en particulier en ce qui a trait à la place, au rôle, et à la nouvelle image de la femme iranienne dans les espaces publics et privés en Iran.



Corps et sexualités



Artiste : © 2011 Parastou Haghi

En tant que féministe d'origine iranienne, Parastou Haghi tente de mettre en lumière les inégalités entre les sexes, la recherche d'une identité et le rôle que peuvent jouer les hommes dans l'expression de l'identité des femmes de l'Iran.



Artiste : © 2011 Parastou Haghi

Les mots perses apparaissant dans les œuvres de Haghi jouent un rôle important. Ce sont des slogans que les femmes entendent fréquemment et qu'elles trouvent très dérangeants et radicaux, tels que: «La perle est la femme voilée» (qui cache sa beauté), «Ton corps est mon jouet», etc.

# féminétudes

## Numéros précédents de FéminÉtudes

### Célébrations ! Agir et penser les féminismes

*FéminÉtudes*, volume 15, numéro 1, septembre 2010.

### Féminismes et diversités culturelles

*FéminÉtudes*, volume 14, numéro 1, septembre 2009.

### Femmes sur la scène publique: visibilités subversives

*FéminÉtudes*, volume 13, numéro 1, septembre 2008.

### Féminismes de demain: enjeux et défis

*FéminÉtudes*, volume 12, numéro 1, septembre 2007.

### Femmes et militantisme

*FéminÉtudes*, volume 11, numéro 1, octobre 2006.

### Femmes et égalité

*FéminÉtudes*, volume 10, numéro 1, octobre 2005.

### Femmes et pouvoirs à la conquête des territoires

*FéminÉtudes*, volume 9, numéro 1, octobre 2004.

### Jeunes et société: kaléidoscope d'une génération

*FéminÉtudes*, volume 8, numéro 1, décembre 2003.

### Femmes et sexualité(s)

*FéminÉtudes*, volume 7, numéro 1, juin 2002.

Épuisé

### Identités et altérités: formes et discours

*FéminÉtudes*, volume 6, numéro 1, mars 2001.

### Les femmes et l'art: de muses à créatrices

*FéminÉtudes*, volume 5, numéro 1, mars 2000.

Épuisé

### Femmes du siècle

*FéminÉtudes*, volume 4, numéro 1, avril 1999.

### Une revue à soi

*FéminÉtudes*, volume 3, numéro 1, avril 1997.

### Terre(s) des femmes?

*FéminÉtudes*, volume 2, numéro 1, avril 1996.

### La vague anti-féministe

*FéminÉtudes*, volume 1, numéro 1, avril 1995.

Épuisé

REVUE ÉTUDIANTE ISSUE D'UNE INITIATIVE DE L'INSTITUT DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES FÉMINISTES DE L'UQÀM  
VOLUME 16, N°1 • 2011

Pour obtenir un exemplaire de l'une des publications précédentes, veuillez visiter notre site Internet: [www.iref.uqam.ca/publications/revue-feminetudes.html](http://www.iref.uqam.ca/publications/revue-feminetudes.html) ou encore contactez l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) par téléphone au (514) 987-6587. L'IREF est situé au local VA-2200.

### Soutien financier

La publication de la revue étudiante *FéminÉtudes* a été rendue possible grâce à la générosité et au soutien financier de plusieurs organismes et associations étudiantes. Nous tenons à remercier: le Fonds Anita Caron de l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF), l'Association facultaire des étudiants et étudiantes en arts (AFÉA), l'Association facultaire étudiante de science politique et de droit (AFESPED), l'Association étudiante des cycles supérieurs d'études littéraires (AÉCSEL), l'Association étudiante des cycles supérieurs de science politique (AÉCSSP), l'Association des étudiantes et étudiants de la Faculté des sciences de l'éducation (ADEESE), et l'Association facultaire étudiante des sciences humaines (AFESH).

### Merci à celles et ceux qui ont apporté leur contribution à ce volume

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

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

À vous toutes et à vous tous, **MILLE FOIS MERCI !**  
Bonne lecture !

Créé en 1990, l'Institut de recherches et d'études féministes a pour mandat de promouvoir, de coordonner et de développer la formation et la recherche féministes dans une perspective interdisciplinaire. Rattaché à la Faculté des sciences humaines, il constitue un regroupement de plus de 350 membres composé de professeures, chercheuses, chargées de cours, professionnelles, étudiantes et étudiants. Une cinquantaine de professeures, professeurs de l'UQAM et de nombreuses équipes de recherche mènent des travaux de recherche sur les femmes, les féminismes et les rapports sociaux de sexe et de genre. Les chercheuses proviennent de différentes disciplines: communication sociale et publique, danse, éducation, études littéraires, études urbaines, histoire, histoire de l'art, management et technologie, organisation et ressources humaines, psychologie, sciences biologiques, sciences des religions, sciences économiques, sciences juridiques, science politique, sexologie, sociologie, travail social.

Au chapitre de la formation, l'Institut offre une formation pluridisciplinaire en études féministes aux trois cycles d'étude:

- **Certificat en études féministes:** programme de dix cours; le certificat peut conduire au grade de bachelier ès arts lorsqu'il est jumelé à tout autre programme de majeure.
- **Baccalauréat avec concentration en études féministes:** six cours qui s'insèrent dans le cadre de programmes de baccalauréat.

- **Maîtrise avec concentration en études féministes:** deux séminaires à suivre, dont le FEM7000 *Séminaire multidisciplinaire en études féministes: approches, théories et méthodes de recherche en études féministes*, ainsi que les crédits affectés à la réalisation du mémoire. La concentration s'intègre dans plusieurs programmes de maîtrise: communication, études littéraires, histoire, histoire de l'art, science politique, sciences des religions, sexologie, sociologie, travail social.
- **Doctorat avec concentration en études féministes:** un séminaire à suivre, FEM9000 *Séminaire multidisciplinaire en études féministes: savoirs, perspectives, approches*, ainsi que les crédits affectés à la réalisation de la thèse. La concentration est offerte dans les programmes de doctorat suivants: études littéraires, histoire, histoire de l'art, psychologie, science politique, sciences des religions et sociologie.

Le champ des recherches féministes à l'UQAM est également enrichi par une pratique novatrice de partenariat avec des groupes de femmes qui se concrétise notamment par des formations, des expertises et des recherches-actions. Cette pratique partenariale prend particulièrement forme dans le cadre du Protocole UQAM/Relais-femmes.

Renseignements: [www.iref.uqam.ca](http://www.iref.uqam.ca)  
(514) 987-6587

## Joignez-vous à notre équipe !

La revue *FéminÉtudes* est un projet dynamique, créé, réalisé et édité par une équipe multidisciplinaire formée, le plus souvent, d'étudiantes en études féministes de l'Université du Québec à Montréal. Tribune pour les féministes étudiantes de tous les horizons, *FéminÉtudes* permet d'exprimer et de diffuser des idées actuelles sur des réalités variées.

Chaque année, afin de mener à bien un nouveau volume de la revue, l'équipe se renouvelle. *FéminÉtudes* vous lance donc une invitation pour la réalisation du 17<sup>e</sup> volume de la revue !

Que vous désiriez écrire un article, créer une oeuvre, corriger les textes ou faire partie de l'équipe de rédaction, vous êtes invité.e.s à vous joindre à nous dès octobre 2011 !

### Communiquez avec nous:

courriel: [revue.feminetudes@uqam.ca](mailto:revue.feminetudes@uqam.ca)  
[www.iref.uqam.ca/publications/revue-feminetudes.html](http://www.iref.uqam.ca/publications/revue-feminetudes.html)

*FéminÉtudes* (IREF-UQAM)  
C.P. 8888. Succ. Centre-ville, Montréal (Québec) H3C 3P8





UN MAN SUFFRAGE  
LES FEMMES  
VOTERONT Québec  
AU PROVINCIAL



LIBERATION  
DES FEMMES  
MEETING  
PROVINCIAL  
1970

THIS IS  
HOW A  
RADICAL  
FEMINIST  
LOOKS  
LIKE

avorter  
est  
notre droit

marche  
des femmes

Girls  
are  
strong

14,000  
YVETTE  
AU FORUM

THIS IS  
HOW A  
RADICAL  
FEMINIST  
LOOKS  
LIKE

avorter  
est  
notre droit

marche  
des femmes

Girls  
are  
strong

SEXISM  
IS A  
SOCIAL  
DISEASE



Girls  
are  
strong

