

Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 7, numéro 1, 2010

Femmes

Sous la direction de Kim Turcot DiFruscia

Altérités
Revue d'anthropologie du contemporain
www.altérites.ca

Lancement du vol.7 no 1
Sous la direction de
Kim Turcot DiFruscia

FEMMES

Mardi le 13 avril 2010, 11h30
Local B-3240, Pavillon 3200 Jean-Brillant
Université de Montréal

Conférenciers invités:
Francis Dupuis-Déri
et **Mélissa Blais** (UQAM)
Un buffet sera servi



Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 7, numéro 1, 2010

Femmes

Sous la direction de Kim Turcot DiFruscia

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018

éditions@anthro - @Altérités 2010

Montréal

ISSN 1205-8009

Sommaire

Femmes. Féminismes. Anthropologies. Présentation du numéro

Kim Turcot DiFruscia (Université de Montréal)

Une révolution politique et ses rebondissements (Essai)

Marie-Blanche Tahon (Université d'Ottawa)

The Limits of “Radical Democracy”: A Gender Analysis of “Anarchist” Activist Collectives in Montreal

Erica Lagalisse (McGill University)

Écoféminisme et développement : L’impasse de l’essentialisation du lien femme/nature

Karine Gagné (Université de Montréal)

Comment voguer sans chavirer dans les méandres des féminismes : exemple d’un travail ethnographique sur la traite sexuelle (Essai)

Chantal Robillard (Institut de recherche sur la santé des populations Université d'Ottawa)

Les multiples visages de la Malinche ou la manipulation historique d’un personnage féminin

Mariane Gaudreau (Université de Montréal)

Shapes of Freedom. An Interview with Elizabeth A. Povinelli

Kim Turcot DiFruscia (Université de Montréal)

La parole féminine. Un entretien avec Ida Dominijanni

Filippo Furri (Université de Montréal)

Les deux de l’amour. Un entretien avec Giulia Sissa

Kim Turcot DiFruscia (Université de Montréal)

Le mouvement des femmes face à la question des élections dans les vingt dernières années en Iran. Dialogue avec Noushin Ahmadi Khorasani et Parastou Dokouhaki

Shiva Rouholamini (Université de Montréal) et Noushin Ahmadi Khorasani

Listening to Voices. An Interview with Veena Das

Kim Turcot DiFruscia (Université de Montréal)

Compte rendu :

Au croisement de nos destins. Quand Uepishtikueiau devint Québec, Chrétien, Yves, Denis Delâge et Sylvie Vincent, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, 2009.

Martin Mourre (Université de Montréal/ EHESS)

Femmes. Féminismes. Anthropologies.

Présentation du numéro

Kim Turcot DiFruscia
Université de Montréal

Il y a toujours chez les bien-pensants comme une amnésie des luttes au nom de ce qui a été « acquis », et c'est ce qui rend ces acquis, séparés de la mémoire active de leur création, vulnérables à une capture qui transforme leur signification.

Isabelle Stengers, Le Monde, 19 février 2010.

En interrogeant l'état des relations entretenues par l'anthropologie avec le féminisme, dans un numéro très largement intitulé *Femmes*, nous avons fait le pari de poser avec simplicité une question générale et ouverte. Pari risqué, étant donnée l'hétérogénéité des champs distincts que sont l'anthropologie des femmes, l'anthropologie féministe, la recherche sociale sur le genre et les féminismes théoriques et militants, mais question pertinente, pensons-nous, puisque l'envergure du thème a permis que soient posées côte à côte des réflexions qui, ensemble, reflètent à la fois la complexité, la fécondité et l'actualité d'une pensée de l'humain qui soit aussi pensée du féminin.

Si les perspectives féministes des cent dernières années ont fourni à l'anthropologie nombre de ses approches et concepts contemporains, cette contribution demeure encore trop souvent occultée. Nous avons donc été à la fois heureux et étonnés de constater l'ampleur de la réponse suscitée par notre invitation à penser les intersections de l'anthropologie et du féminisme dans le cadre du présent numéro. Malgré la qualité des nombreuses réflexions qui ont été partagées avec nous, nous avons choisi de faire place à celles qui acceptaient de prendre de front la difficulté de l'hétérogénéité féministe et de poser fondamentalement des questions relevant des trois avenues suivantes :

1) L'épreuve initiale à laquelle fait face l'anthropologue contemporain des femmes et/ou l'anthropologue féministe est celle des définitions. Dans ce que les représentations contemporaines identifient comme le féminisme occidental « classique » – associé aux luttes juridico-légales de la « première vague » du

mouvement, puis aux combats sociaux de la « seconde vague » – les questions « qu'est-ce qu'une femme? » et « qui est ce sujet-femme à libérer? » occupent encore peu d'espace analytique (Rubin 1984; Zizek 1999). Assez catégoriquement, le féminin de l'émancipation féministe est conçu en relation d'opposition à un terme masculin dominant. Dans son acception plus libérale, souvent attachée au monde anglo-saxon, le féminisme combat la distribution sexuellement inégale des « ressources » limitées que sont les libertés, les droits et les accès à l'espace public et revendique pour les femmes le contrôle de leurs corps et de la sphère intime (MacKinnon 2005; Badinter 1987), alors que, dans sa configuration différentialiste, associée à l'Europe continentale et à la conversation psychanalytique, la quête féministe se centre sur la recherche d'une « voix » proprement féminine pour dire « depuis l'intérieur » l'expérience de la différence sexuelle (Jardine 1986; Kristeva 1985; Irigaray 1984; Cixous 1976). Mais clairement, la grille d'analyse féministe s'organise autour des oppositions *agency/oppression*, possibilité de choix/détermination telles que calquées sur le dualisme sexuel naturalisé et encore improblématisé (Héritier 1996; MacCormack et Strathern 1980; Rosaldo Zimbalist et Lamphere 1974). C'est à l'essentialisme de ce paradigme féministe classique que le féminisme contemporain dit « de troisième vague » adresse, notamment par la voix de l'anthropologie, une triple critique : D'une part, les féminismes postcoloniaux et les mouvements antiracistes procèdent à l'éclatement de l'univocalité du sujet « femme » en en dénonçant le caractère « blanc, occidental et bourgeois » et en incitant à la reconnaissance d'une diversité (et d'inégalités) ethnique, nationale et religieuse des subjectivités féminines et féministes (Spivak 1986; hooks 1981). D'autre part, l'analyse déconstructiviste du genre, la *queer theory* et la philosophie féministe des sciences mettent en question le matérialisme et le réductionnisme biologique des compréhensions dichotomiques de la sexualité (Butler 1990; Haraway 1991; Martin 2001). Enfin, la traduction féministe d'une interprétation poststructuraliste de l'identité et des rapports de pouvoir entraîne la prise en compte d'un ensemble de phénomènes inconcevables dans les grilles féministes antérieures, comme l'oppression des femmes par d'autres femmes, la violence perpétrée par les femmes ou le discours du « choix » et de « *l'empowerment* » autour de pratiques conçues comme aliénantes par le féminisme classique – de la pornographie au port de talons hauts (Gillis 2007). Maintenant, une fois reconnues les apories inhérentes à la constitution « du féminin » en identité politique, subsiste pour les anthropologies féministes/des femmes la difficulté de parvenir à poser « les femmes » en sujets politiques sans évacuer la tension entre modes de subjection spécifiques et modes de liberté.

2) Cette rencontre avec l'objet dorénavant impressionniste de la pensée et de l'action féministes doit, de surcroît, – et il s'agit de la seconde voie que nous avons souhaité emprunter dans le présent numéro – ne pas oblitérer la densité des expériences que font les personnes d'elles-mêmes à l'intérieur de relations et de contextes sociaux et politiques qui débordent le cadre des rapports de genres. Si les existences sont traversées par des rapports de pouvoir entre autres relatifs au genre, aux formes et effets alambiqués, ce sont aussi ces rapports qui confèrent aux existences leur épaisseur expérientielle. Les désirs, les affects, les intimités, les corporéités – à lire tant pour « les femmes » que pour « les hommes » dans une grille politique – possèdent aussi une consistance subjective que l'anthropologue ne peut évacuer. Sans doute est-ce en prenant à bras le corps cette complexité des expériences que l'anthropologie peut, le mieux, accompagner l'analyse féministe dans le développement de nouvelles formes de pensée politique qui

dépasseraient non seulement la fixité du dualisme féminin/masculin, mais aussi le fantasme d'une dichotomie tranchée entre *agency* désaliénée et subjection politique (Povinelli 2006; Braidotti 1994; Abu-Lughod 1990).

3) Enfin, la troisième question que nous avons voulu poser au confluent des réflexions anthropologique et féministe est celle, extraordinairement difficile, de la forme à donner à une critique du féminisme – de ses logiques et de ses effets – qui, d'une part, ne soit pas fongible dans l'antiféminisme et, d'autre part, ne dilue pas entièrement la problématique politique du genre dans une critique d'inégalités « autres » considérées plus déterminantes, ou simplement plus facilement circonscrites (Gillis 2007; Moore 1994). Comment penser les dissensions actuelles au sein de la conversation féministe globale tout en affirmant la nécessité contemporaine du féminisme ? Comment reconnaître les formidables transformations sociales et culturelles dont les mouvements féministes ont été les instigateurs sans pour autant minimiser les revers que « la cause des femmes » a subis et subit toujours – en particulier lors d'associations avec « d'autres » mouvements sociaux, nationalistes ou politiques ? Comment aussi, par exemple, réfléchir sans la disqualifier au fait que la « libération des femmes » soit aujourd'hui mise en façade de stratégies militaires, idéologiques et politiques néocoloniales, xénophobes ou racistes (Shreiber 2008) ? Certainement, le travail féministe, théorique comme politique, n'a pas davantage de finalité immanente que d'objet essentiel, et c'est, en conséquence, sans doute en assumant son indécidabilité qu'il demeure le plus pertinent.

Nous le constatons, les interrogations qui surgissent à l'intersection des sciences sociales et des féminismes concernent l'engagement des chercheurs dans la traduction théorique et académique des mouvements sociaux. Par l'ouverture de départements universitaires d'études des femmes ainsi que par la mise en discipline d'une anthropologie féministe, l'engagement féministe occidental des décennies 1970 et 1980 se donnait comme mandat de développer des cadres d'analyse et un corpus théorique tout en naviguant les écueils de l'institutionnalisation (Vandelac 1994; MacCormack et Strathern 1980; Reiter Rapp 1975). Or, dès les premières tentatives de pourvoir le mouvement militant d'un outillage théorique légitimé par son académisation, les *feminist scholars*, forcées de se demander si la recherche sur l'émancipation des femmes était nécessairement émancipatrice, furent confrontées à d'indécidables paradoxes : Comment poser l'engagement féministe à la fois comme objet, cadre d'analyse et posture politique ? Comment réfléchir simultanément aux formes et significations de la notion de liberté en même temps qu'aux moyens d'y accéder ? Comment penser l'égalité, l'identité, la violence ou le pouvoir sans dissoudre la tâche critique dans un apriori moral ? Questions propres à la « recherche engagée », que les penseuses contemporaines des féminismes renouvellent, notamment dans le présent numéro, en posant que, si la contribution académique a été au cœur des transformations du féminisme des quarante dernières années, nous devons maintenant nous demander sous quelles formes elle sera le moteur de son avenir.

Contributions au numéro

Le numéro s'ouvre sur un essai de Marie-Blanche Tahon, dans lequel elle invite et amorce un renouvellement de l'analyse politique de la situation sociale des femmes en Occident. Interrogeant en croisés la complexification interne des catégories sociologiques de sexes et la pérennité de leur

différenciation socioéconomique, Tahon réfléchit les chemins empruntés par deux enjeux cruciaux du féminisme « classique » occupant l'actualité de la scène publique, notamment au Québec : la maternité et la laïcité. Tahon montre d'une part sous quelles formes l'enjeu féministe du contrôle du corps et de la fécondité se déverse aujourd'hui dans de paradoxales interrogations posées, pour la condition sociale et politique des femmes, par les technologies procréatives; elle analyse d'autre part les débats québécois et français sur la laïcité en mettant en lumière leur cristallisation autour de la figure de « l'autre femme » et du symbole politique que constitue le voile islamique. L'essai de Marie-Blanche Tahon, s'il appelle une réflexion sérieuse quant aux directions à donner à la parole politique des femmes, rappelle aussi combien est instable cette conception – historiquement si récente – selon laquelle les femmes sont des sujets politiques.

Les tensions entre « politique » et « féminin » constituent l'ossature de la réflexion d'Erica Lagalisse. Dans son ethnographie de deux collectifs activistes montréalais, Lagalisse formule, à partir de son expérience de participation dans ces milieux, une critique minutieuse de l'aveuglement aux injustices relatives au genre dont font preuve des mouvements par ailleurs voués à la « démocratie radicale ». Elle expose, « depuis l'intérieur », comment sont reproduits, au sein de milieux de vies pourtant politisés et « alternatifs », les enjeux de la domination masculine et les inégalités de genre appartenant au cadre social plus large. Elle contribue à démontrer à quel point seule une analyse paresseuse pourrait demeurer ignorante des dimensions politiques « du privé ».

La démonstration d'Erica Lagalisse est particulièrement actuelle, à un moment où il est devenu crucial et urgent pour « la cause des femmes » de s'interroger sur sa proximité avec d'autres mouvements de luttes sociales. Considérant les revers et injustices qu'ont toujours subi les femmes en joignant les rangs de luttes « autres » – de l'anti-esclavagisme à « l'alter-montialisme anarchiste » que dépeint Lagalisse, en passant par divers mouvements sociaux, identitaires, nationalistes ou environnementalistes – comment tirer des leçons de ces échecs historiques pour les femmes, sans disqualifier *a priori* toute interaction de ces causes avec le féminisme?

C'est une interrogation qui traverse le texte de Karine Gagné, dans lequel elle met à jour les effets de l'impasse essentialiste de l'écoféminisme, tels que vécus dans le contexte Indien. À partir d'une critique postcoloniale et féministe, elle interroge la naturalisation par le discours écoféministe des disparités entre les hommes et les femmes. Elle montre comment la féminisation de la nature et de l'environnement dans certaines idéologies de développement réifie les femmes en les fixant à un idéal fantasmé de la tradition ignorant des déterminants économiques et sociaux contemporains. C'est, postule Gagné, cette stabilisation des inégalités culturelles de genres dans l'écoféminisme qui, malgré son hétérogénéité conceptuelle, explique en partie son institutionnalisation.

La négociation de la pluralité des « approches » féministes constitue le thème de la réflexion à laquelle invite Chantal Robillard dans son essai. Chercheuse s'intéressant à la traite sexuelle en Amériques et aux enjeux de santé qui y sont reliés, elle relate la mobilité qu'elle doit donner à son objet de recherche afin de naviguer entre les nombreux débats féministes dont il constitue l'enjeu. Interrogeant la place de l'anthropologie dans la conversation féministe, elle réfléchit à la possibilité d'un féminisme intersectionnel, capable de conjuguer des compréhensions simultanées des inégalités sociales,

nationales, culturelles, économiques et de genres.

Dans un registre différent, la mobilité des interprétations est aussi au cœur de l'analyse ethnohistorique du personnage mexicain *la Malinche* proposée par Mariane Gaudreau. Elle relate comment la jeune indigène, interprète de Cortès et figure centrale de la conquête du Mexique, a été historiquement idolâtrée puis honnie dans les représentations coloniales puis nationalistes mexicaines. S'appuyant sur une critique féministe contemporaine de la place des femmes dans les représentations identitaires, Gaudreau articule les mobilisations successives et contradictoires du personnage de *la Malinche* à leurs contextes politiques et idéologiques.

Par ailleurs, peut-être, en clin d'œil, pour demeurer dans un mode typiquement féminin, il nous a semblé intéressant dans le présent numéro de privilégier la forme de la conversation. Nous avons eu le privilège d'interroger des figures de proue de l'anthropologie et du féminisme, aux pensées hétérogènes, coruscantes et nécessaires :

Dans l'entretien accordé à Kim Turcot DiFruscia par Elizabeth A. Povinelli, celle-ci explique comment l'intimité constitue un nœud théorique à partir duquel apercevoir les logiques subjectivantes du libéralisme tardif. Elle disloque de façon éclatante les catégories conventionnelles de l'analyse des inégalités – un sujet libre et autonome extirpé d'un imaginaire de la détermination socioculturelle – en montrant le caractère inextricable de ces catégories normatives, leur généalogie et leurs effets sur la « distribution » de la liberté.

Ida Dominijanni, philosophe politique et théoricienne féministe, affirme, dans un échange animé avec Filippo Furi, la pertinence contemporaine d'une pensée féministe unie et investie, à la fois comme pratique politique et comme posture intellectuelle. À partir de l'histoire et de l'actualité de l'engagement féministe italien, Dominijanni explique comment est perpétuellement « remise au monde » la lutte des femmes dans le « passage d'objets du discours patriarcal à sujets de leur propre discours ». Elle démontre par dessus tout la vitalité du mouvement de prise de parole féminine, contre lequel, d'ailleurs, les injonctions au silence sont si souvent lancées par des voix réputées progressistes.

L'anthropologue du monde ancien et théoricienne politique Giulia Sissa, interviewée par Kim Turcot DiFruscia, pose de front la question de la différence sexuelle, notamment dans la rencontre amoureuse, à partir d'un croisement entre anthropologie et littératures des mondes grec et latin, analyse structurale et déconstruction. En traçant les sources historiques et symboliques, elle démontre la pertinence d'une pensée du genre capable d'intégrer la pensée d'un « masculin » et d'un « féminin » fluides et en mouvement.

C'est ensuite sur le terrain de la *realpolitik* féministe iranienne que nous emmène l'entretien croisé réalisé par Shiva Rouholamini. Noushin Ahmadi Khorasani, activiste féministe et sociologue iranienne y analyse la réaction du mouvement des femmes face aux élections présidentielles des vingt dernières années en Iran. Elle relate les options et les choix qui se sont historiquement présentés à ce mouvement face à l'action à entreprendre à chaque période politique, en mettant l'accent sur le rapport du mouvement des femmes au mouvement vert. Le texte contient également les points de vue de Parastou Dokouhaki, journaliste et bloggeuse iranienne, spécialisée en « questions

féminines ». Celle-ci explique les réformes légales faisant l'objet des principales luttes féministes iraniennes et expose les particularités du mouvement des femmes en Iran par rapport aux mouvements féministes mondiaux.

Enfin, Veena Das, interviewée par Kim Turcot DiFruscia, dans une extraordinaire leçon de reconnaissance et de confiance envers les êtres humains, explique l'importance de considérer la vie quotidienne, « l'ordinaire », d'une part comme l'espace de l'expérience – genrée – de la violence et, d'autre part, comme le lieu du potentiel « re-devenir » des sujets. À l'intersection de la constitution de la subjectivité sexuée et de la violence, en pensant simultanément la vulnérabilité, la finitude et la puissance de l'expérience humaine, la célèbre penseuse pose une anthropologie capable de tisser ensemble la force du sujet à celle du collectif.

En choisissant de constituer le présent numéro sur le mode de l'interrogation plutôt que de la prise de position, nous avons non seulement souhaité que soient examinés les points de contact de l'anthropologie et du féminisme, nous avons aussi assumé la force et la vitalité des deux champs par leur capacité de tenir publiquement les conversations de leur pluralité. Bien sûr, nous n'avons pas abordé ces conversations avec neutralité, non plus que nous ne les avons épuisées. À peine avons-nous pu commencer à contempler en face la question du futur de l'anthropologie féministe. Simplement, si nous espérons avoir démontré que la pensée du féminin était nécessairement pensée politique, et qu'elle était toujours en devenir, nous espérons aussi avoir fait la preuve de la nécessité d'une réflexion sur le genre pour l'anthropologie à venir.

Références

- Abu-Lughod, Lila
1990 The Romance of Resistance : Tracing Transformations of Power through Bedouin women. *American Ethnologist* 17(1):41-55.
- Badinter, Elizabeth
1987 L'un est l'autre. Paris : Odile Jacob.
- Behar, Ruth (ed.)
1996 Women Writing Culture. Los Angeles et Berkeley : University of California Press.
- Braidotti, Rosi
1994 Nomadic Subject : Embodiement and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York : Columbia University Press.
- Butler, Judith
1990 Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity. New York et Londres : Routledge.
- Cixous, Hélène
1976 La. Paris : Gallimard.
- Gillis, Stacy [et al.]
2007 Third Wave Feminism : A Critical Exploration. Londres : Palgrave Macmillan.
- Haraway, Donna
1991 Simians, Cybord and Women : the Reinvention of Nature. New York : Routledge.
- Héritier, Françoise
1996 Masculin/Féminin. La pensée de la différence. Paris : Odile Jacob.
- hooks, bell
1981 Ain't I a Woman? Black Women and Feminism. Brooklyn : South End Press.
- Irigaray, Luce
1984 Éthique de la différence sexuelle. Paris : Éditions de Minuit.
- Jardine, Alice A.
1986 Gynesis. Configurations of Women and Modernity. New York : Cornell University Press.
- Kristeva, Julia
1985 Histoires d'amour. Paris : Gallimard.
- MacCormack, Carol et Strathern, Marilyn
1980 Nature, Culture and Gender. Cambridge : Cambridge University Press.

- MacKinnon, Catharine
2005 *Women's Lives, Men's Laws*. Cambridge : Belknap Press of Harvard University.
- Martin, Emily
2001 *The Woman in the Body : A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston : Beacon Press.
- Moore, Henrietta L.
1994 *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Rapp Reiter, Reyna (ed.)
1975 *Toward an Anthropology of Women*. New York : Monthly Review Press.
- Rosaldo Zimbalist, Michelle et Lamphere, Louise
1974 *Woman, Culture and Society*. Stanford : Stanford University Press.
- Rubin, Gayle
1984 *Thinking Sex : Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. *In* *Pleasure and Danger*. Carole Vance, ed. Pp. 267-293. New York et Londres : Routledge.
- Schreiber, Ronnee
2008 *Righting Feminism : Conservative Women and American Politics*. New York : Oxford Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty
1986 *Can the Subaltern Speak*. *In* *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Larry Grossberg, ed. Pp. 271-313. Chicago : University of Illinois Press.
- Stengers, Isabelle et Pignarre, Philippe
2010 *Le plus religieux n'est pas celui qu'on croit*. *Le Monde*. 19 février.
- Vandelac, Louise
1994 *L'engendrement du savoir*. *Cahiers de la recherche sociologique*. 23:5-24.
- Zizek, Slavoj
1999 *The Ticklish Subject The Absent Center of Political Ontology*. New York et Londres : Verso.

Kim Turcot DiFruscia
Département d'anthropologie
Université de Montréal
kim.turcot.difruscia@gmail.com

Une révolution politique et ses rebondissements



Marie-Blanche Tahon
Université d'Ottawa

Je repartirai de la formule de Françoise Collin dans *Les Cahiers du GRIF* (Bruxelles 1973) qui décrit le mouvement féministe – mouvement qu'elle a marqué de son empreinte, notamment en fondant *Les Cahiers du Groupe de recherche inter féministe*, première revue féministe francophone – , comme un « mouvement sans fondatrice, ni doctrine référentielle, ni orthodoxie, ni représentés autorisés, ni parti, ni membres authentifiés par quelque carte, ni stratégies prédéterminées, ni territoire, ni représentation consensuelle » (2005 : 7). Cette perspective dit en creux la force et l'originalité d'un mouvement qui est parvenu en un espace de temps relativement court à révolutionner les rapports entre les sexes, à « modifier radicalement les frontières du politique », comme l'écrit Luc Boltanski (2004 : 220) à propos de la dépénalisation de l'avortement. Dépénalisation de l'avortement qui, précise-t-il,

[...] tirait toute sa force précisément de son caractère public, c'est-à-dire du fait de poser dans l'espace public, avec l'intention de le soumettre à un débat collectif, quelque chose que chacun savait pour son propre compte et, par là, de transgresser la séparation entre les dimensions *officielles* et les dimensions *officieuses* des arrangements qui présidaient à l'engendrement des êtres humains (Boltanski 2004 : 219).

L'intérêt de cette manière de dire réside en ce qu'elle désenclave la réflexion, en se situant dans l'au-delà de l'opposition public/privé, qui amalgame trop souvent politique avec public et privé avec domestique.

Avec la reconnaissance du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité s'opère, en effet, une révolution politique : les femmes sont enfin incluses dans le principe « tous les hommes naissent libres et égaux en

droits ». Elles sont enfin reconnues comme des individus doués de raison, comme des individus doués de conscience. Est dorénavant admis que c'est en raison, en conscience, qu'elles agissent et réagissent. Il aura fallu des millénaires – et singulièrement deux siècles de modernité démocratique – pour en arriver là. Il n'y a pas quarante ans. On voit mal comment ce renversement ne serait pas irréversible. S'il ne résout pas automatiquement tout, il marque que le mouvement féministe a réalisé sa tâche historique.

Si l'on admet cette vision des choses, il est moins malaisé de répondre affirmativement à la question posée par Kim Turcot DiFruscia dans l'appel à contributions de ce numéro : « un renouvellement du féminisme – politique et théorique – est (-il) possible, probable, souhaitable ? ». Ce que je vais tenter de faire dans cet article. Je m'attacherai surtout au « souhaitable ». Le « probable » et le « possible » devraient en découler. Je me limiterai au monde « occidental » où la démocratie – qui a infligé un tort aux femmes durant près de deux siècles en ne les incluant pas à « tous les hommes », en les laissant à la marge de l'universalité qui la constitue – tente tant bien que mal, depuis un temps relativement long, de remplir ses promesses. Ce qui n'est pas le cas ailleurs. Notamment en raison du colonialisme imposé par les empires européens; situation à laquelle nombre d'anthropologues restent confrontés sur leur terrain. Je suis incompétente pour en traiter, même si mon « expérience algérienne » – j'ai vécu à Oran et enseigné dans son université de 1975 à 1980, avant de venir au Québec, et je reste attentive au « cas » (Passeron et Revel 2005) que l'Algérie constitue encore – m'a particulièrement sensibilisée à la centralité de la place à accorder aux femmes dans la compréhension de la construction coloniale et de ses conséquences post-indépendance (Tahon 1998).

Il est « souhaitable » de procéder à un renouvellement de l'analyse politique et théorique de la situation des femmes à la suite de la réalisation de la tâche historique du féminisme dans les années 1970-1980 « en Occident » de les dégager du privé-domestique pour les imposer dans le public-politique. Je me limiterai ici à deux points : la maternité et la laïcité. Spontanément, rien ne les relie. Il n'est pas improbable que dans ce texte, je ne parvienne pas encore à justifier leur association que je soupçonne. Je sollicite donc du lecteur et de la lectrice de concéder que ce texte constitue un « travail en progrès », auquel tout chercheur s'adonne habituellement.

Un renouvellement souhaitable de l'analyse politique et théorique de la situation des femmes suppose d'abord, me semble-t-il, de prendre acte du renversement qui s'est produit grâce à l'action du mouvement des femmes. Même si elle se maintient, en empruntant d'autres formes, la « domination masculine » (Bourdieu 1998) a été entamée dans son fondement. Ce qui complexifie la donne. Le temps où « les femmes » constituaient une catégorie unifiée par la domination sexiste est révolu. Le temps où pouvait être scandé le slogan « nous sommes toutes des ménagères » ne reviendra plus. « Les femmes » ne constituent plus *une* catégorie. Avec la hausse spectaculaire de la scolarisation des filles, on enregistre aujourd'hui l'existence de jeunes femmes surdiplômées, diplômées et peu diplômées et leur distribution fragmentée dans les diverses classes ou catégories sociales que cela implique. Dorénavant¹, des femmes exploitent d'autres femmes (et des hommes). L'analyse ne peut donc plus se contenter de se pencher sur « les femmes » et « les hommes », comme s'ils constituaient des catégories

¹ Cette situation n'est pas complètement inédite. Que l'on pense, par exemple, aux rapports entre les « bourgeoises » et leurs « servantes ».

unifiées. Elle doit aussi se pencher sur les rapports intra-sexe. Ce qui, notons-le au passage, constitue, du côté des hommes, le pain quotidien de la sociologie depuis sa fondation. On assiste donc logiquement à une « normalisation » dans l'appréhension de ce qui se joue du côté des femmes et des interactions sociales. Cette posture reste pourtant difficile à adopter. D'une part, elle suppose de quitter le confort du « nous, les femmes » qui cimentait assez largement le mouvement quand l'ennemi principal était identifié au patriarcat (Delphy 1970). D'autre part, des éléments structurels maintiennent des différenciations sociales entre les catégories sociologiques de sexe. Il suffit de penser à la non-équité salariale. Depuis vingt-cinq ans, les salaires moyens des femmes restent inférieurs de 25% aux salaires moyens des hommes, malgré la hausse spectaculaire de la scolarité des filles. Cette non-équité tient partiellement à d'autres facteurs, dont la restructuration du marché de l'emploi qui favorise le travail à temps partiel et la précarisation – cette dernière remplaçant « avoir un emploi » par « avoir des heures » (Aubenas 2010). Cette non-équité n'est pas non plus « mentalement » étrangère aux charges liées à la présence d'enfants dans la famille. Ces charges sont systématiquement refoulées dans le « privé », voire le « domestique » (pour une distinction entre les deux, voir Tahon 1999).

La maternité reste sans doute la question la plus épineuse dans la réalisation politique de l'égalité des sexes. Élisabeth Badinter (2010) vient de lui consacrer un pamphlet dans lequel elle dénonce l'assignation des mères à l'allaitement et au dévouement sans limite à leurs enfants. Vu le fulgurant succès médiatique et commercial du livre, on peut supputer qu'il touche une corde sensible, même s'il ne brille pas par un questionnement philosophique approfondi. Sociologiquement, on peut renvoyer le lien entre iniquité salariale et promotionnelle et charges de la maternité à un pluralisme causal. Ainsi la moyenne des salaires féminins est inférieure à la moyenne des salaires masculins, parce que les femmes consacrent moins d'heures au travail salarié. Ce qui bloque leur avancement dans une « carrière », quand elles en ont une. Le maintien tenace de l'iniquité salariale est lui-même susceptible d'inciter plusieurs femmes, y compris surdiplômées, à « investir » dans la maternité au détriment de leur carrière rapidement stagnante. Avec les conséquences que cela entraîne dans la répartition des charges parentales et domestiques entre mères et pères. Même s'ils ne sont plus les pourvoyeurs uniques, les pères restent les pourvoyeurs principaux de la famille, avec un investissement professionnel toujours plus exigeant en temps et en énergie. La situation n'est pas aisée à débloquer, même si des politiques familiales adéquates (qu'il n'y a pas lieu d'assimiler à des politiques natalistes, immédiatement vues comme « antiféministes ») peuvent partiellement y remédier (pour le Québec, voir Godbout et St-Cerny 2008). La chimérique « conciliation travail-famille » entretient un retour à la « naturalisation » de la maternité plus pesante sans doute que l'influence de l'« écoféminisme » dénoncé par Badinter. Reste que « les » femmes en sont largement partie prenante : s'il leur revient d'assurer la « charge mentale » (Haicault 1984) de faire tenir ensemble l'inconciliable, il leur revient aussi ultimement de choisir de « faire famille » ou non.

La procréation constitue une question exemplaire dans le « renouvellement souhaitable » de l'analyse théorique et politique de la situation des femmes. On l'a dit, c'est en faisant reconnaître le droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité que le mouvement féministe a réalisé sa tâche historique : l'inclusion des femmes au principe « tous les hommes naissent libres et égaux en droits », puisque ce n'est qu'à ce moment que les lois (notamment le Code civil) ont gommé l'inégalité formelle entre femmes et

hommes (Tahon 2003). Quand, au début des années 1970, les femmes manifestaient dans les rues en scandant « un enfant, si je veux, quand je veux » – au Québec, c'était « nous aurons les enfants que nous voulons » –, cela signifiait avant tout : « pas d'enfant si je ne veux pas, quand je ne veux pas ». Ce qui s'entendait sous le motif du « libre choix » dans le refus.

Pourtant, très vite, fut offerte l'opportunité d'« un enfant, si je veux, quand je ne peux pas ». Depuis trente ans, est pratiquée l'assistance technique et médicale à la procréation. Même si elle a connu des taux de réussite technique peu reluisants au départ, ses « progrès » sont pourtant aujourd'hui notables. Surtout, elle suscitait, dans les années 1980, une très grande méfiance dans les milieux féministes. Les plus anciennes se souviennent peut-être du succès rencontré par un colloque organisé à Montréal par le Conseil du statut de la femme, intitulé « Sortir la maternité du laboratoire ». Cette réaction technophobe avait le défaut de souligner le bien-fondé de la vision du caractère « naturel » de la maternité. Ce que renforçaient les critiques, y compris de la part de féministes, de la pilule anticonceptionnelle, au nom des dangers qu'elle aurait fait courir à la santé des femmes. D'autres, et parfois les mêmes, soulignaient qu'avec la pilule était consacrée la forme de sexualité masculine privilégiée : la pénétration des femmes désormais « disponibles » (libres de ne pas « tomber » enceinte). D'autres encore faisaient remarquer qu'avec la mise de l'avant de « l'enfant désiré », il reviendrait aux seules femmes de le prendre en charge, perpétuant ainsi la « maternité esclave », pour reprendre le titre d'un collectif édité en France en 1975 (Ferrand 2001).

Ces critiques n'étaient pas toutes sans fondements, reste qu'elles passaient sous silence le fait que, avec le passage du contrôle de leur fécondité des hommes aux femmes, non seulement les femmes étaient désormais perçues comme des individus à l'instar des hommes, mais aussi que la maternité, à l'instar de la paternité, devenait une institution relevant de la parole d'une femme qui dit « je le veux ». C'en était fini de la volonté de Dieu ou du déterminisme de la nature. Avec la sempiternelle manie de renvoyer la famille au « privé », avec femmes et enfants, cette transformation radicale n'a guère été mesurée dans ses implications sur le vivre ensemble, comme disent les philosophes politiques qui y restent aujourd'hui encore largement aveugles. « Les féministes », trop souvent insensibles au politique, n'ont guère incité à faire le lien. Elles n'ont notamment pas suffisamment pris au sérieux – à quelques exceptions près, dont Françoise Collin – le fait que cette transformation radicale se soit produite sous son volet négatif « pas d'enfant, si je ne veux pas, quand je ne veux pas » pourrait-on dire. La donne change radicalement quand le vouloir se heurte à la difficulté de sa réalisation, tandis que des techniques sont susceptibles de les pallier. « Le » féminisme politique et théorique, quoiqu'en pense Badinter toujours prompte à s'autoproclamer son vigile, n'est guère parvenu à « renouveler » ses analyses en la matière. Il est « souhaitable » que ces analyses soient plus attentives aux questions que pose la « procréation assistée » à l'établissement de la filiation.

Au-delà des souffrances et éventuellement des dangers que peuvent supposer ces techniques (pensons, par exemple au « don » d'ovocytes et à sa réception), reste que, du moins au Québec, là où « l'égalité entre les femmes et les hommes » est érigée en leitmotiv identitaire, des lois récentes en la matière ont tendance à « privilégier » les femmes. Par exemple, avec la Loi 84 (2002) instituant l'union civile et instaurant de nouvelles règles de filiation, ce qui est permis aux femmes est interdit aux hommes. Quand une

lesbienne en couple recourt à une IAD (insémination artificielle de sperme), sa compagne est instituée en tant que la co-mère sans passer par l'adoption de l'enfant. S'instaure donc, ce que j'appelle faute de mieux, la bimaternité d'origine. À l'occasion de cette loi, fut aussi interdit aux cliniques de fertilité de priver une femme seule de l'accès à la procréation médicalement assistée. Ce qui renvoie à la monomaternité. Le pendant masculin (bipaternité d'origine dans un couple gai; monopaternité pour un homme seul) est passé sous silence. Il devrait passer par la légalisation de la gestation pour autrui. La nullité qui frappe tout contrat qui l'implique crée aussi de l'inégalité entre les femmes : pour être mère, une femme doit accoucher, sauf si elle est la compagne d'une lesbienne. Il est difficile de ne pas voir dans l'artificialité qui permet à deux femmes d'être instituées mères dès l'origine un retour en force de la naturalité : le destin des femmes d'être mères, puisque leur appareil reproducteur s'y prête moins malaisément. La perception de la maternité comme un « privilège des femmes » (Héritier 2002) ne risque-t-elle pas d'avoir des effets pervers sur leur situation politique et sociale ? Cette question mériterait d'être remise sur le métier de l'analyse féministe qui tiendrait compte des transformations qui se sont produites depuis la lutte pour la dépénalisation de l'avortement. D'autant que cette question n'en est pas détachée : comment persister à dénier un statut au fœtus quand il est l'objet de tant d'assistance ?

Prétendre que le débat autour de l'avortement est « clos », comme y insiste le Premier ministre du Québec, ou y souscrire, comme le font généralement, dans les meilleures intentions du monde, beaucoup de féministes québécoises, risque bien de se révéler une perspective à courte vue. Le fœtus, sinon même l'embryon, n'est-il pas « quelqu'un » dès qu'il est adopté dans sa tête (dans un dialogue entre elle et elle) par celle qui le porte ? Les réactions défensives aux offensives conservatrices – en l'occurrence très concrètes : celles du parti conservateur actuellement au pouvoir – risquent bien de manquer de souffle si elles se contentent de rester défensives. Les tergiversations quant au statut du fœtus – il n'est « rien » au Canada tant qu'il n'est pas né à l'issue d'une grossesse, alors qu'aucune limite de semaines n'est fixée au recours à l'avortement, contrairement à ce qui est prévu dans les autres démocraties occidentales – ne sont plus de mises. Il est urgent de mobiliser les imaginations pour préparer la riposte. Sans frilosité et à la hauteur du défi.

Passons maintenant sans transition à la laïcité. Elle constitue un des terrains qui illustre un renouvellement du féminisme politique et théorique en cours et à poursuivre. Elle occupe la scène publique québécoise depuis plusieurs années et singulièrement depuis mai 2009 et la prise de position de la Fédération des femmes du Québec à propos du port du *hijab* dans la fonction publique (« ni obligation religieuse, ni interdiction étatique »). Celle-ci a immédiatement donné lieu à une controverse entre féministes (par exemple, prise de position du Conseil du statut de la femme; pétition lancée à partir du site Sisyphe; Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité – le CCIEL). Cette controverse entre féministes démontre que celles-ci se sentent suffisamment assurées en tant que sujets politiques pour prendre l'opinion publique à témoin de leurs divergences profondes. Il y a toujours eu des controverses au sein du mouvement féministe, mais elles s'exprimaient précisément en son sein. La donne a commencé à changer, en France avec la controverse autour de la parité à la fin des années 1990 et en France et au Québec autour de la prostitution *versus* travail du sexe. Une controverse publique entre féministes repose sur un point de départ « non négociable » et qu'elles partagent toutes : la recherche de l'épanouissement de l'égalité et de la liberté des femmes.

Elles divergent sur les moyens à mettre en œuvre pour les promouvoir dans le cadre d'une problématique précise. En plus de promouvoir l'égalité et la liberté des femmes, aucune féministe québécoise, à ma connaissance, ne se déclare contre la laïcité, elles divergent sur les modalités que devrait emprunter la laïcité pour soutenir cette promotion. La controverse autour de ces modalités oppose des féministes à propos de femmes « autres », de femmes qui affichent une autre religion que la religion de la majorité des Québécoises et Québécois. Cet élément tiers – « l'autre femme » – à propos duquel surgit la polémique déplace partiellement la question de l'égalité des sexes à celle de l'égalité entre femmes.

La controverse entre féministes québécoises autour du *hijab* ne leur est pas propre, elle existe aussi en France, par exemple. Elle est cependant particulière. Notamment en ce qu'elle concerne des femmes adultes. De plus, le passé colonial de la France et sa gestion de la décolonisation, en particulier ses rapports avec l'Algérie (Shepard 2008), ne sont pas sans incidence sur le regard porté sur les « musulmans » qui vivent sur son sol. Alors que, au Québec, il y a un demi-siècle, la lutte de libération nationale algérienne inspirait une frange du mouvement national (Meunier 2008). On en trouve même une trace dans le mouvement féministe naissant avec le Front de libération des femmes (O'Leary et Toupin 1982). Sans compter que la sélection sociale résultant de l'immigration « choisie » exercée au Canada et au Québec aboutit à la présence de Maghrébines scolarisées et francophones (mais déqualifiées, voir Chicha et Charest 2008; Lenoir-Achdjian *et al.* 2009). La virulence des féministes québécoises qui s'opposent au port du *hijab* dans la fonction publique n'a pourtant rien à envier à celle des féministes françaises qui récusent le port de « signes religieux ostensibles ». Ce qui illustre une des caractéristiques du féminisme présente dès les années 1970 : son internationalisme, ses influences internationales réciproques.

À l'occasion de l'apparition du *hijab* dans l'espace public dans les pays du Nord et des réactions féministes négatives qu'il suscite, émerge toutefois un autre élément : la solidarité qu'il importe d'adopter à l'égard des femmes qui, dans les « États musulmans » sont contraintes de le porter, au péril de leur vie parfois. Quelle prétendue féministe peut-elle résister à cet appel à la sororité ? Cette injonction dramatisée ne fait-elle pas pourtant l'impasse sur le sens politique dont ont été investis le *hijab* et le *tchador* à la fin des années 1970 et au début des années 1980 ? Le *tchador*, les femmes iraniennes s'en sont vêtues lors des immenses manifestations auxquelles elles participèrent en grand nombre pour chasser le Shah. Très vite, hélas pour elles et pour la suite des choses en Iran et en Occident, de signe d'opposition à une dictature où il était interdit, le port du *tchador* fut imposé aux femmes par Khomeiny et ses « gardiens de la révolution ». Il y a d'autant moins lieu de négliger le fait qu'il fut d'abord un symbole politique d'opposition à un régime dictatorial en place que le *hijab* – beaucoup moins lourd à porter – revêtit la même signification lors de son apparition.

En Algérie, où je l'ai vu surgir à l'Université d'Oran à la rentrée 1979-80, non pas dans la rue, mais sur la tête de jeunes étudiantes que j'avais quittées en juin les cheveux au vent, il proclamait leur prise de position contre un régime autoritaire qui ne laissait aucune marge de manœuvre à l'expression de toute opposition politique sous le règne de Boumediène (1965-1978) (dont le successeur s'est empressé, en détournant l'usage de la rente pétrolière, de transformer l'État nourricier (Corten et Tahon 1988) en État corrompu). Ce « foulard islamique » rompait avec le *haïk* que portaient leurs grands-mères et

encore parfois leurs mères. *Haïk* qui, à Oran² supposait qu'elles utilisent l'une de leurs deux mains pour cacher leur bouche. Les étudiantes en *hijab* avaient l'usage de leurs deux mains, et l'usage de leurs pieds n'était pas entravé par ce qui s'apparentait à un drap. La critique, si souvent répétée dans les années 1980 pour le dénoncer, selon laquelle le *hijab* était un voile politique et non pas « traditionnel » est tout à fait fondée. Les jeunes femmes qui le revêtaient étaient des opposantes politiques. Il faut d'ailleurs remarquer qu'avec le *hijab*, qui empruntait plus ou moins la même forme dans tous les pays où il était porté, le mouvement islamiste a immédiatement pris une figure internationale. Et ce sont les femmes qui s'en firent le porte-drapeau, l'étendard, ce qui est historiquement plutôt rare dans un mouvement politique. En cachant leurs cheveux, le *hijab* rend les femmes visibles.

Il est incontestable que de volontaire qu'était son port dans des régimes qui n'étaient pas islamiques, il est vite devenu obligatoire, quand précisément l'opposition politique des islamistes s'est organisée et a pris de l'ampleur, tout en étant, le plus souvent, fortement réprimée. Pensons à l'Égypte, à la Tunisie ou au Maroc, sans parler de l'Algérie. Le port du *hijab* a donc une histoire. Sa signification a varié durant ces 30 ans. Dans le temps et dans l'espace, puisqu'il s'est répandu en dehors des frontières des pays dits musulmans, en se diffusant dans les pays occidentaux. Il était revêtu par des immigrantes de première génération, mais aussi par des jeunes femmes dites de deuxième, voire de troisième génération. Au départ, il revêtait une signification « identitaire » de la part de jeunes femmes qui vivaient l'exclusion ou la marginalisation dans la « société d'accueil ». Tant qu'à être rejetée en tant que Marocaine en France, même si on y est née, ou que Turque en Allemagne, autant s'afficher telles. Là encore, il n'est pas improbable qu'une signification plus strictement religieuse soit ensuite intervenue. Avec, éventuellement, des pressions communautaires plus fortes pour le revêtir en riposte au rejet exprimé par les « majoritaires ».

Au Québec, l'immigration « musulmane » – les guillemets s'imposent : quelle serait l'autre « communauté culturelle » assignée à son appartenance religieuse dans le discours commun, qu'il soit multiculturaliste ou interculturaliste ? – ne date que des années 1990 et concerne encore surtout une première génération qui a fui ses problèmes nationaux. Les uns, les plus nombreux, pour échapper à l'islamisation rampante de la « société civile », les autres pour échapper à la répression de la « société politique » féroce anti-islamiste. Il n'est pas improbable – à ma connaissance, aucune enquête de terrain de grande envergure ne permet, dans un sens comme dans un autre, de l'attester³ –, que les obstacles d'insertion sur le marché de l'emploi québécois aient incité plus d'une à un « repli communautaire » exprimé par le port du *hijab*. Les réactions au 11 septembre 2001 et les péripéties autour et après la Commission Bouchard-Taylor n'ont sans doute pas manqué de renforcer leur sentiment d'exclusion. Si l'impatience des Québécois à l'égard des « accommodements raisonnables » a commencé à s'exprimer à partir de la décision de la Cour suprême à propos du *kirpan* (porté par un jeune garçon) et a pris de l'ampleur avec la médiatisation du givrage des vitres du YMCA d'Outremont (pour éviter de « mauvaises pensées » aux élèves masculins d'une école juive orthodoxe), c'est pourtant « le voile » qui en est devenu le symbole pendant le déroulement de la Commission et après.

² Contrairement à Alger où les femmes revêtaient en plus une voilette qui recouvrait nez et bouche mais libérait les bras et les mains.

³ Je me permets de renvoyer à deux textes publiés en 1994 rédigés à la suite d'une enquête exploratoire réalisée durant l'été 1992 (Tahon 1994a ; Tahon 1994b).

L'insensibilité à l'historicité du *hijab*, sinon son ignorance cultivée ou non, a permis d'en faire un signe *exclusif* de soumission des femmes. Il en découle une obligation de les en libérer, y compris malgré elles. Avec la prise de position de la FFQ et la controverse qu'elle a suscitée, la laïcité est devenue un dossier de « condition féminine », en particulier pour celles et ceux qui considèrent qu'elle n'a qu'une modalité : « à la française ». Le moins que l'on puisse dire est que la liaison entre émancipation des femmes et nation laïque n'était pas établie en France au moment où fut adoptée la loi en 1905. On pourrait se souvenir que le droit de vote des femmes françaises fut combattu par les radicaux socialistes laïcistes qui redoutaient qu'elles ne votent « pour les curés ». Pour en revenir au présent, ériger la manière de promouvoir l'intégration des « musulmans » en France en modèle à suivre au Québec ne peut convaincre que ceux qui ne s'en soucient pas.

L'observation immédiate (donc sans distance suffisante) du débat public autour de « la » laïcité au Québec, lancé et alimenté au départ par des féministes autour du « voile » – devenu « intégral » ces dernières semaines –, confirme combien « les femmes » sont désormais constituées en « sujet politique ». Non seulement elles se querellent entre elles – ce qui est « normal », soulignons-le, puisque c'est ainsi que les hommes font depuis les premiers pas de la modernité démocratique, pour ne pas remonter au-delà –, mais encore, elles sont parvenues à faire avaliser que « l'égalité entre les femmes et les hommes » est une « valeur » constitutive de la nation québécoise, au point que des intellectuels (masculins) l'avalisent (voir les divers manifestes dont nous sommes actuellement bombardés). Il n'y a pas lieu de bouder son plaisir. Il n'y a pas lieu non plus de ne pas continuer à s'interroger. Faire de la laïcité le levier de l'égalité des sexes ne risque-t-il pas de laisser les féministes largement démunies lorsqu'il s'agira de poursuivre des luttes concrétisant cette « valeur » de l'égalité des sexes?

Les rebondissements de la révolution politique, qui a enfin intégré les femmes au principe « tous les hommes naissent libres et égaux en droits » – via leur dé-détermination de sexe qui a dû passer par la destitution de l'équation « femme = mère », grâce à la reconnaissance obtenue de haute lutte de leur droit à contrôler elles-mêmes leur fécondité –, empruntent des voies diverses. Le retour en majesté de la maternité n'illustre-il pas combien cette équation a la vie dure ? La défense d'une laïcité fidèle à « nos » valeurs, destinée à libérer des femmes étrangères ou converties (systématiquement ignorées) de la soumission dont elles n'ont pas conscience à la religion désignée comme la plus misogyne de toutes et tacitement, de la soumission aux hommes de leur « communauté » avec lesquels elles vivent, n'exprime-t-elle pas la nostalgie face à l'éclatement de la catégorie unifiée « les femmes » des débuts du mouvement ? Or, cet éclatement signifie aussi l'avènement de la révolution politique que le féminisme des « années-mouvement » a réalisée. Ne serait-il pas souhaitable de ne pas en arriver à croire que, pour « nous », « c'est arrivé » ? Sans nostalgie, sans amnésie, sans ressassement du ressentiment à l'égard du pré-révolutionnaire. Les questions présentes et celles qui ne manqueront pas de survenir exigent une imagination créative à la hauteur de la formule de Françoise Colin citée au commencement de ce texte. Sans parier sur son éternité, elle me paraît plus que jamais d'actualité.

Références :

- Aubenas, Florence
2010 *Le quai de Ouistreham*. Paris : Seuil.
- Badinter, Élisabeth
2010 *Le conflit. La femme et la mère*. Paris : Flammarion.
- Boltanski, Luc
2004 *La condition foetale. Sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris : Gallimard.
- Bourdieu, Pierre
1998 *La domination masculine*. Paris : Seuil.
- Chicha, Marie Thérèse et Éric Charest
2008 *L'intégration des immigrés sur le marché du travail à Montréal. Politiques et enjeux*, Institut de recherche en politiques publiques 14(2) mars. Disponible à <http://www.politiquessociales.net/L-integration-des-immigres-sur-le>
- Collin, Françoise
2005 *Parcours féministe*. Bruxelles : Éditions Labor.
- Corten, André et Marie-Blanche Tahon
1988 *L'État nourricier*. Paris : L'Harmattan.
- Delphy, Christine
1970 *L'ennemi principal*. Partisans. Libération des femmes année zéro 54-55:157-172. Rééd en 1972. *Repris In L'ennemi principal*. Tome 1. Économie politique du patriarcat. Christine Delphy. 1998. Paris : Syllepse.
- Ferrand, Michèle
2001 *Du droit des pères aux pouvoirs des mères*. In *Masculin-Féminin : questions pour les sciences de l'homme*. Jacqueline Laufer, Catherine Marry et Margaret Maruani, dir. Pp. 187-209. Paris : PUF.
- Godbout, Luc et Suzy St-Cerny
2008 *Le Québec, un paradis pour les familles ? Regards sur la famille et la fiscalité*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Haicault, Monique
1984 *La gestion ordinaire de la vie en deux*. *Sociologie du travail* 3:268-277.
- Héritier, Françoise
2002 *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Odile Jacob.
- Lenoir-Achdjian, Annick, Sébastien Arcand, Denise Helly, Isabelle Drainville et Michelle Vatz-Lararoussi
2009 *Les difficultés d'insertion en emploi des immigrants du Maghreb au Québec. Une question de perspective*. Montréal, Institut de recherche en politiques publiques 15 (3). <http://www.irpp.org/fr/fasttrak/index.htm>, consulté le 6 avril 2010.

Meunier, E-Martin

2008 Décolonisation et nationalisme québécois au temps du FLQ : influences, transferts et traductions. *In* L'Europe face à son passé colonial. Olivier Dard et Daniel Lefeuvre, dir. Pp. 289-302. Paris : Riveneuve éditions.

O'Leary, Véronique et Louise Toupin, dir.

1982 Québécoises deboutte ! Une anthologie des textes du Front de libération des femmes (1969-1971) et du Centre des femmes (1972-1975). Montréal : Éditions du Remue-ménage.

Passeron, Jean- Claude et Jacque Revel

2005 Penser par cas. Paris : Éditions de l'EHESS.

Shepard, Todd

2008 1962. Comment l'indépendance de l'Algérie a transformé la France. Paris : Payot.

Tahon, Marie-Blanche

1994a Une anomalie algérienne ? Femmes et islamisme. *In* Entre tradition et universalisme. Françoise-Romaine Ouellette et Claude Bariteau, dir. Pp. 215-236. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

1994b Islamité et féminin pluriel. *Anthropologie et sociétés* 18(1):185-202.

1998 Algérie. La guerre contre les civils. Québec : Éditions Nota bene.

1999 Le micro-ondes, le privé et le domestique. *Recherches sociologiques* XXX(3):87-114.

2003 Sociologie des rapports de sexe. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa/Rennes (2004) : Presses universitaires de Rennes.

Marie-Blanche Tahon
Département de sociologie et d'anthropologie
Titulaire de la chaire de recherche
« Famille et politique en théorie sociologique »
Université d'Ottawa
mbtahon@uottawa.ca



The Limits of “Radical Democracy”: A Gender Analysis of “Anarchist” Activist Collectives in Montreal

Erica Lagalisse
McGill University

Throughout 2006 and 2007, I researched a variety of activist collectives in Montreal. I closely participated in two different collectives, a Zapatista solidarity collective and an activist house cooperative, in addition to interviewing and interacting with activists from a variety of other collectives that collaborated with and/or overlapped with these two. Some groups, like the Zapatista collective I treat in detail below, were activist collectives with an explicitly anarchist, anti-capitalist orientation. Others, like the house co-op I also focus on, were rather unified around a more liberal, environmentalist agenda. However, both of these groups, like the others I researched, shared a commitment to “radical democracy” in their internal processes and as an ultimate, broader goal for society at large.

While the anarchist-minded activists were more consistently committed to a struggle against “all forms of domination”, many of the house “co-ops” were as well. Nonetheless, within these collectives there were common patterns of domination along lines of race, class, gender and sexuality that are found in broader society – as might be expected. This essay focuses primarily on the axis of gender; however, I keep gender’s intersection with other axes in analytical view by highlighting how dynamics among men and women were informed by other forms of social privilege. In this essay, I illustrate some common patterns of gendered domination within the collectives, as well as some common patterns of fending off critique of the same.

The fact that the two collectives I describe ethnographically were similar in their nominal espousal of "radical democracy", yet fell short in similarly gendered ways, suggests that activists and researchers alike should be on the lookout for similar differences between theory and practice in other such movements. In spite of these two collectives being different in many ways (one being anarchist and anti-capitalist, the other liberal and environmentalist), particular gendered patterns were evidently similar between them. This is in itself analytically important: Many of these patterns promise to be possible, if not probable, in diverse autonomist social movements, regardless of their radicality. The different dynamics between collectives are also no doubt meaningful; I highlight these differences within the ethnography and discuss them in my conclusion.

Historical and Ethnographic Context

In what follows, I provide a brief explanation of the recent history of the "alter-globalization" movement (sometimes known as the "anti-globalization" or "grassroots globalization" movement). This is the context in which "anarchism" has recently returned to currency, imbued with new meanings, and it is within this history that the collectives I studied and their governing logics emerged.

The alter-globalization movement might arguably be traced to the Zapatista movement in Chiapas, Mexico which began in 1994¹, on the day NAFTA (the North American Free Trade Agreement) was to come into effect. The Zapatistas' use of internet media to make their struggle known, and to call for a global mobilization against neo-liberalism, resonated strongly among diverse activist groups all over the world (Khasnabish 2008). Their engagement with diverse forms of oppression resonated with many anti-capitalists who had become disillusioned with "old" class-based politics, yet who saw the limits of "new" rights-based identity movements (Day 2005; Graeber 2009). The Zapatistas' particular "autonomist" approach also signaled a new anti-capitalist relationship to the (Mexican) state. As opposed to the "old" anti-capitalists that sought a "dictatorship of the proletariat", the Zapatistas sought to "change the world without taking power" (Holloway 2005).

All of these aspects particularly appealed to diverse contemporary autonomist, anarchist, and anti-authoritarian movements all over the world, which by nominal definition are against "all forms of domination" and critique the hierarchical state form as oppressive, unnecessary, and part of the world capitalist system. For all of these reasons, when the Zapatistas organized the "Second International *Encuentro* (Gathering) for Humanity and Against Neoliberalism" in Barcelona (1998), over 3000 activists from 50 countries arrived. A significant portion of these activists self-identified as "autonomist" or "anarchist" (Juris 2008). Many of these people were North Americans and Europeans whose movements combined the ideals and rhetoric of Western anarchist traditions of the 19th and early 20th centuries with organizational forms of feminist movements responding to the authoritarian New Left, i.e., consensus decision-making, a focus on "means matching ends", and the ideal of participatory rather than representative democracy (Dupuis-Déri 2005; Lamoureux 2004; Masson 2003; Katsiaficas 2001). At this Zapatista *Encuentro*, the activists present syncretized all of these ideals with those of

¹ For a discussion of the uprising of the EZLN (*Ejército Zapatista Liberación Nacional* – Zapatista National Liberation Army) see Harvey (1998).

the Zapatista movement in their organization of the People's Global Action (PGA) network.

The PGA network, born at this meeting, proliferated into many regional Direct Action Networks (DANs) that in turn coordinated a series of large-scale mobilizations against the WTO (World Trade Organization), IMF (International Monetary Fund), FTAA (Free Trade Area of the Americas), and other neoliberal initiatives, the first large demonstration taking place in Seattle in 1999. Montreal had its own regional network of the PGA, called CLAC (*Convergence des Luttes Anti-Capitalistes* or Convergence of Anti-Capitalist Struggles), which organized a significant demonstration against the FTAA in Quebec City in 2001 (Graeber 2009). Many of the activists among whom I conducted my research, whose ages ranged from 20 to 35 years, were politicized in this context or shortly thereafter. The genealogy of the Zapatista collective in the anti-globalization movement is quite explicit; some of the collective's members had been involved in the Montreal PGA network since that time, and current widespread interest in the Zapatista movement can be traced to this era. Members of the Zapatista collective identified as "anarchist", others as "autonomist" anti-capitalists.

The genealogy of anti-authoritarian principles and consensus decision-making in the house co-op was more complex, with roots in the student cooperative movement,² as well as the anti-globalization movement. Many of the co-ops were too young to have participated in the direct action movements at the turn of the millennium. However, some of the co-ops identified with anarchism, an affinity that can be traced to the increasing circulation of anarchist discourse since the anti-globalization movement. As mentioned above, while co-ops envisioned the housing collective as an experiment in "building conscious community" based on the ethic of participatory democracy – a social project – many of the political activists who lived in the house could be better characterized as "environmentalist" than "anti-capitalist" activists. They focused their energies on "green" lifestyle reforms, rather than on the capitalist system as inherently destructive to the environment, and did not link social and ecological justice. Some of the co-ops participated in a range of eco-activist and anti-capitalist collectives, such as the bicycle activist movement Critical Mass Montreal³, movements against neighborhood gentrification, mobilizations against Canada's war in Afghanistan, the local Food not Bombs collective⁴, as well as the Zapatista collective described in this essay. The co-op included a large loft-space that was often used as a venue for film screenings, workshops, benefit parties for the local anarchist library, and other events organized by local autonomist, anti-capitalist groups, including the Zapatista collective. Both the Zapatista collective and the co-op espoused autonomist principles, the ethic of radical democracy, and practiced decision-making by consensus.

² The Co-op forms part of a cooperative-network called the North American Students for Cooperation (NASCO), a "meta"-co-op that provides guidance and a frame of reference for participants in a variety of co-ops across the continent. Many of the unifying principles among members of this co-op, and some of their terminology, i.e. "conscious community", are related to this particular co-op culture. However, by no means are co-ops in this tradition necessarily consensus-based; the culture within the Co-op must be seen as a hybrid form.

³ Critical Mass is a bike parade that tours the downtown core on the last Friday of every month at rush hour, occupying all lanes of traffic, to draw attention to the lack of priority normally given to cyclists. There are Critical Mass rides in major cities all over the continent; Graeber (2009) devotes a section of his ethnography to this movement.

⁴ Food Not Bombs is an anarchist/punk collective that collects food from dumpsters to cook meals every Sunday to feed the homeless, punks, and anyone else who shows up to the park to eat. There are FNB collectives in major cities all over the world.

Methodology

I embarked upon this research project with a history of experience among these social movements in Montreal. My decision to research my peers' and my own activism was inspired by my familiarity with both the compelling and problematic aspects of our praxis and my desire to articulate a constructive critique in this regard. I knew that turning my "home" into the "field" would involve both psychological and ethical challenges⁵, but I also knew that my insider/outsider positioning as both activist and researcher would allow a unique opportunity to usefully research this activism (Spalter-Roth and Hartmann 1996). After all, anarchist activists tend to be extremely critical of "the establishment" and are not inclined to trust any academic they do not already know. I proceeded according to the tenets of feminist participatory research methodology put forth by Maguire (2008): "development of critical consciousness of both researcher and participants; improvement of the lives of those involved in the research process; and transformation of fundamental societal structures and relationships" (418). During the research process I worked to identify participants' own perceptions of significant problems in our activist practice (Maguire 2008:422), and ultimately concentrated on the themes I did based on the fact that many of my peers – granted, mostly women – felt it was important to do so.

The central site of research was originally the Zapatista collective of which I was already a member. I was living in the co-op at the time as well, and some of the co-ops suggested I also write about the co-op. Initially I resisted this venture – conducting research among friends and fellow activists in the Zapatista collective would be challenging enough, doing the same in my own house at the very same time posed to turn my entire life into the "field," which meant I would be working all the time. However, my ethnographer's eye could not help noticing the parallels between group dynamics in both collectives, which itself appeared significant, and ultimately I gave in. In the case of each site, when I decided to do this research I explained that I would be constantly conducting participant observation research, but would protect the privacy and anonymity of all individual activists and co-ops in my writing.

As a member of these two collectives, I interacted with many other activist collectives that overlapped with my own. These research sites were secondary, in that my fieldwork among them included less intense participant-observation and a less systematic set of interviews. However, the significant amount of contact with activists in these other groups allowed me to distinguish certain patterns among collectives versus the idiosyncracies of my own. As this secondary material echoes activists' experiences in the main sites, I devote a section to it after the two ethnographic sections based on the co-op and the Zapatista collective.

All the quotations I offer in this essay come from my field notes rather than recordings. They were either collected during the course of my participant observation and written down that same day, or else scribbled down during conversations and interviews. One of the challenges in researching activists – particularly the more radical anarchist, anti-capitalist ones – is a wariness among them that recordings and photographs evidencing their participation may be used against them if they were to fall into the wrong hands. Thus,

⁵ Dyck's work articulates these wonderfully (see Pp. 43-4 in particular). Indeed, all of the pieces in the edited collection of which Dyck's chapter forms part (Amit 2000) speak to aspects of my experience, and are highly recommended to anyone who wishes to embark on a similar venture.

although audio recordings, videos and photographs can bestow a certain legitimacy to research findings, the very fact that they may constitute indisputable “evidence” is the reason I could not and would not pressure activists to offer them. For the same reasons, pseudonyms are used for the names of individual activists and collectives that appear here. In any case, names are irrelevant as the purpose of my research is not to critique any particular person or collective’s practice, but to speak to certain discourses, logics and practices common among them. I use the generic names “Zapatista collective” and “co-op,” rather than the specific names of these collectives for the same reason, and here note to my reader that these particular collectives no longer exist at the time of writing and/or their membership has completely turned over since my field research.

The Co-op

All decisions at the Co-op that affected the collective as a whole were made at weekly house meetings. There was always a facilitator, minute-taker, and sometimes a “vibes-watcher” at these meetings, where decisions were made by consensus. I will not go into the specific consensus decision-making strategies used in the house in detail, except to say that the use of a speaker’s list, “go-arounds” (where each person speaks in turn around a circle), “twinkling” (a waving of the fingers to designate agreement non-vocally), and other *esoterica* of contemporary consensus decision-making described in David Graeber’s *Ethnography of Direct Action* (2009) were used in the co-op, although, as I have mentioned, the co-operators only overlapped partially with anarchist direct-action activists such as those described by Graeber.

Weekly meetings were the venue to remind co-operators to sign up for cooking shifts on a big chalkboard and negotiate the monthly rotation of chores. Any decision related to renovations, the trading of rooms, the recruiting and admission of new co-operators, the biannual orders of bulk dry goods (flour, beans, etc.), were likewise made at collective house meetings. Co-operators could invite guests from out of town, friends and lovers to the house as they wished, but if the guest was to stay for more than a few days, or the social event was to be large and/or noisy, it had to be proposed at a house meeting for approval.

Most co-operators were very keen on the ethic of consensus, but had little experience in meeting facilitation and group cooperation; often the meetings were *de facto* dominated by the strongest personalities and co-operators with the most seniority, which translated into informal authority. As in many other consensus-based groups, while sometimes the efforts at inclusive participatory decision-making were successful and left everyone feeling important, accepted, and “part of a community”, other times meetings were clearly steered by a minority, and the informal hierarchy left other co-operators grumbling.

Reflecting the systems of privilege in society at large, the informal hierarchy within the co-op was racialized, gendered, and classed. Beyond personality and seniority, those who consistently dominated house meetings were white, middle class men and/or one middle class man of colour. Only three people of colour (out of 36 co-operators in total) lived at the co-op during my stay, and veiled racism was common. In terms of class background, the vast majority of

co-operators came from middle – and upper-class families (although this was not their self-identification – one co-operator identified as "working class" simply because her family *worked*). Interacting forms of social privilege would manifest themselves in terms of interrupting, speaking frequently, and for longer periods of time. Those with less social privilege and its related sense of entitlement generally did not assert themselves as much. As such, group dynamics at the co-op reflected how privilege is expressed in the space and time one feels entitled to, as well as bearing and gestures that are self-assured or reserved, commanding "presence" or denoting "insignificance" (Bourdieu 1984:474).

Class interacted with gender at the co-op inasmuch as women from privileged backgrounds encouraged working class women who were less "shy" to speak up about shared gender concerns, but later denied any grievance of their own; they thus protected their relationships with powerful men in the co-op while the outspoken (working class) women were targeted as problematic. "Shyness" vs. outspokenness can be understood as a function of classed dispositions (*habitus*), as can the "veiled" nature of racism expressed among many co-operators (Bourdieu 1984). Both may be understood in terms of the etiquette and generally careful presentation of self performed by middle- and upper-class persons who are socialized to be image-conscious, and to apply these skills as a strategy to navigate social hierarchy (Bourdieu 1984; Goffman 1959).

Alongside the division of voice in co-op meetings, there was a division of labour in the co-op itself. Patterns of race and class in this division of labour were not as outstanding as those of gender, although subtle differences may have escaped my focus. It was abundantly clear, in contrast, that women did more housework than men. Although chores were formally divided equally, in practice some co-operators did not complete their chores as thoroughly or consistently as others. There were women as well as men who "slacked off," although men more so, and more often. It was women who would pick up the slack, either because they tired of living in a messy space sooner than the men, and/or because they were more motivated by the duty to "chip in" on an everyday basis. Sometimes this would amount to a woman co-operator entering a dirty bathroom and deciding, on the spot, to spend a half an hour completing the entire chore of cleaning the entire bathroom, relieving the one responsible from doing it for another week. Sometimes it was much more subtle and piecemeal. For example, a woman co-operator once stumbled across a box of jars left carelessly on the floor and took the five seconds necessary to pick it up and put it back in the cupboard. I had seen a man step over that same box four times that afternoon. I later asked him why he had not picked up the box and put it away – "The kitchen isn't my chore this month" he replied. "It wasn't (the woman's) chore either, why do you think *she* picked it up?", "I dunno, guess it was bothering her. Beats me."

An elevation of "natural" and "back to the earth" values common in the eco-minded co-op intersected with a devaluation of conventional femininity in some interesting ways. When a male co-operator wanted to use the bathroom, yet a woman co-operator was currently inside using the mirror to put on makeup, he would sometimes argue that his desire to take a shower at that precise moment superseded her right to the bathroom – she was "just" putting on makeup, and besides, "that stuff is killing the earth" and using it is "buying into mainstream culture." I never heard a woman take similar aim at men's aerosol shaving cream.

While incidents such as these, and other derogatory comments about women who wore skirts, heels, jewelry, and so forth were common, at the same time men co-ops were generally drawn to women visitors who, while perhaps not wearing heels, nonetheless embodied mainstream notions of feminine beauty and enhanced these features. The most blatant example of this was when one well-dressed, blonde, and particularly buxom woman stayed in the house for a week and the men trailed after her in parade-like fashion the entire week, attentive to her every comment and desire. When some of the women co-ops pointed out this differential "hospitality" and its contradiction with some of the men's stated philosophy regarding "mainstream" beauty standards, the men scoffed at their "jealousy."

The co-op was a very public space. We often held community events, workshops and parties there and as a consequence the space was widely known. People often passed by and visited even when no particular event was happening. Both men and women became acquainted with many new friends and lovers in this way. Some men, however, were particularly aggressive in sexually pursuing co-op visitors. Others of us in the co-op did not notice this pattern until a handful of women visitors told women co-ops, much after the fact, that they had not come back to the co-op after being hit on aggressively during their visit. This upset some of the women living there, but their attempts to criticize this behaviour were largely silenced.

There were four house meetings during my time at the Co-op where women brought up the issue of gender within the house. At the first of these meetings, the main complaint of the women who raised the issue of gender was the fact that they did more housework than the men. Some also cited frustration about male co-ops who made particularly sexist remarks, who were dismissive of women when they spoke, and those who objectified women visitors. Male co-ops at this meeting complained of being "attacked" and the remainder of the meeting was spent discussing these men's feelings of persecution. Men alternated in suggesting that the women who brought grievances to the meeting were upset due to "personal" or "psychological" problems, had "personal issues" with particular men in the house, or were "taking out on them" anger whose true source lay elsewhere, perhaps in intimate relationships they were having with other men outside the house.

Subsequent to this meeting, the women co-ops, including myself, called for a special house-meeting specifically to discuss sexism in the house. Almost all of the women attended, but less than half of the male co-ops showed up. At this meeting also, three of the four men present usurped speaking time by discussing how the very existence of such a meeting constituted a "personal attack" on the men in the house. The women who had called the meeting were accused of "having issues with men" and thus "conspiring" against them. There was no further discussion of gender at house meetings for six months, at which time the subject was brought up by a new co-op who had not attended the first round of meetings.

This third meeting where gender was discussed was not a house meeting *per se*, but rather a workshop about sexism in general, organized as part of one of our "skill share weekends." The majority of women co-ops attended, along with two prospective women co-ops. Three men co-ops (again less than half), attended. At this workshop, the men were less hostile as the discussion focused on sexism in general, rather than on specific incidences within the house. Still, they maintained a defensive posture; they argued, for example, that sexism is not a problem in Quebec, which is "a matriarchal society." One

man embarked on a dramatic confessional about how he used to see women as potential sex partners and nothing more, and now felt very guilty about it. He even started to cry. While this was in some ways an improvement on his previous defensive and accusatory stance, this meeting, like the others, still ended up focusing largely on men's pain as a consequence. Also, it may be noted that the confessional appeared somewhat disingenuous in retrospect as this same man, having discovered his new feminist self, continually encouraged the women of the co-op to liberate themselves by walking around the house naked (men often walked around partially clothed but women did not; when certain men were present they even brought their clothes with them to shower so as to avoid walking across the common space in a towel. They complained among themselves about not feeling safe in the space in this respect).

During the aforementioned meeting, a few men acknowledged gendered conflicts within the house, but in the months following they nonetheless failed to confront other men who either did not do their chores, sexually objectified women visitors, or routinely made sexist comments during meetings. Rather, they would say nothing in public and then visit women co-ops in their rooms following such difficult meetings and offer hugs and massages as consolation. As such, they did not challenge gender privilege in the house, but rather exploited related conflicts in order to engage in physical contact with women. One woman pointed this out and was said to be not in touch with the "spirit of community" which involved "challenging boundaries". Discussions of the "boundaries" of gender were displaced in favor of challenging women's physical boundaries.

In between meetings, women often discussed among themselves their common problems with men in the house. More than once, however, women charged each other with "gossiping" during or after these exchanges.⁶ They justified accusations of "gossip" by arguing that it is more virtuous to criticize someone to his/her face than behind his/her back, a point with some merit. However, when women did raise such issues in mixed meetings, especially as lone individuals, they were silenced – some sort of collective solidarity, which entails previous communication, appeared necessary. Furthermore, women's arguments against "gossip" appeared disingenuous as women tended to accuse each other of "gossip" solely in the presence of men, to the end of aligning themselves with male power at the expense of other women, whether consciously or not. It is important to note this internalized sexism and competition among women. Just as in any social hierarchy, systems of vertical reciprocity compete with horizontal reciprocity, constituting a challenge to solidarity among those oppressed.

The fourth meeting during which the issue of gender was raised was a regular house meeting. The discussion came to focus primarily on one co-oper in particular, partially because many women co-ops, including myself, had had particularly negative experiences involving this individual, but – I suggest – also partially because the other men were more comfortable discussing one errant individual than a systematic privilege they all shared. Some men co-ops who now identified themselves as "anti-sexist allies" volunteered to approach this man on their own and give him a "talking to" – after all, it was clear he would not respond to women challenging him; in the past he had said

⁶ They were no doubt unaware that "gossip" once meant "friend", only acquiring its gendered and derogatory connotation during the European witch hunts (Federici 2004; the reference to "gossip" is found on p. 186.)

those of us who had were “just feminists who were trying to lynch him”. While we accepted the men’s offer to intervene – at the time it appeared generous and useful – in hindsight it was a dead end. Whatever the “allies” said to this man, it did not change his behaviour. Furthermore, men’s charges earlier in the year, that the problem of “sexism” was no more than “personal conflicts” between particular men and women, appeared to be affirmed in locating one problematic man and focusing on women’s conflicts with him in particular. In fact, the men who were the “anti-sexist allies” had also been protagonists of much sexist behaviour during the year, and the fact that they had “helped us” by talking to this one man made it all the more difficult to subsequently confront them about their own privilege.

The gender relations in the house contributed to women moving out of the Co-op sooner than did the men. Of those who had lived in the co-op for 4 years or more (3), none were women; for 3 years or more (5), 40% were women; for 2 years or more (11), 46% were women; for 1.5 years or less (25) 56% were women; and for 0.5 years or less (10), 70% were women. While not all of the women who moved out of the co-op did so primarily due to gender dynamics in the house, many specifically cited this as a factor. As a consequence of this gendered pattern of turnover, men co-operators added to their male privilege the informal authority of seniority.

One could argue that it was difficult for women to challenge these contradictions in the co-op because many co-operators did not have even a nominal commitment to feminism. Even those who were developing their identities as anarchists did not have an integrated critique of gender. In the Zapatista collective and other anarchist collectives I researched, most activists at least formally agreed on the importance of feminism, anti-racism and radical analyses of hierarchy and power along a variety of axes. However, even among the more radically politicized activists in these other, more explicitly anarchist, collectives, women activists had difficulty advancing critiques of gendered power within collectives and in the world at large. Male activists similarly dismissed feminism, albeit with different, more “sophisticated” justifications. They sometimes referenced feminism as racist, or acknowledged a nominal respect for feminism but found reasons to discount particular women’s concerns on a case-by-case basis. Many of the gender dynamics in the more radical collectives were disturbingly similar.

The Zapatista Collective

The Zapatista collective in which I participated in 2006 and 2007 had a shifting core of a dozen people, half originally from Mexico, half born in Quebec. A few dozen others would rotate in and out of meetings and attend larger events. Our goal was to help build resistance against neo-liberalism “from below and to the left (*desde abajo y a la izquierda*)”, as proposed in the Zapatista’s Sixth Declaration from the Lacondon Jungle⁷.

We organized demonstrations to raise awareness of social movements and their repression in Mexico, and held film screenings on related topics. We organized speaking events in English, French and Spanish, and benefit shows to support political prisoners in the neighboring states of Chiapas and Oaxaca,

⁷ A full English version of the Sixth Declaration of the Lacondon Jungle (*La Sexta Declaración de la Selva Lacondona*) is available at <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/especiales/2>, accessed February 26, 2009.

Mexico. As part of the local PGA network, we participated as a contingent in larger demonstrations and co-organized a variety of events along with other local anti-capitalist collectives. We agreed not to take funding from institutions (in order to be "autonomous") and to prefigure radical democracy through collective decision-making. We rotated responsibilities and made decisions by consensus. Collective members considered the organization of direct actions and cultural events as terrain in which to develop alternative forms of social relations avoiding "all forms of domination", manifesting a "revolution of everyday life".

As in the co-op, there was a different gendered pattern of voice within collective meetings. In the Zapatista collective, the amount of time taken by men and women to speak was more equal, but men carried more influence in making decisions. Also, there was a pattern of crediting men for women's ideas. When women would propose ideas for actions, strategies for accomplishing them, puppet or banner ideas, witty slogans, and the like, these proposals were often followed by one of the men proposing the exact same thing, merely reiterating what she had just said, yet the idea would go down in the meeting record as having been his. Both men *and* women in the collective would later reminisce about our collective's accomplishments saying "That was such a great idea you had!" to the man who had repeated a woman's proposal.

As most activists in the collective had a nominal commitment to egalitarianism and inclusion of "difference", the importance of including women's "voices" was often invoked; however, this was usually in the context of preparing for radio interviews, speeches at demonstrations and other public performances. This attention to women's "voices" thus appeared to be related to a certain preoccupation about public image rather than concern about women's particular perspectives and experiences within the collective – when women would criticize gender dynamics in the collective, which happened in and out of meetings, these "voices" would often be dismissed. Furthermore, the invitation and/or pressure to represent the collective in radio interviews, while presented as an "honour," merely amounted to more labour for women members, who already performed more of the mundane tasks within the collective.

There was a gendered division of labour within the collective, whereby women performed the operational tasks without equal power in decision-making. These tasks included minute-taking at meetings, email communication, translation and layout of flyers and posters, and the social labour of facilitating meetings, mediating conflict and welcoming new members. Women were more likely to volunteer for such tasks. New female members were particularly keen to take on such responsibilities in order to gain the respect of the group. In addition, even when tasks were divided relatively equally during meetings, afterwards they were often delegated by way of private phone calls. When the moment of truth was approaching (be it a press conference, demonstration, or other event), those scurrying around to procure a megaphone or paper plates were often women.

A valorization of masculinity was present in the Zapatista collective, but not in the same way it was in the co-op, corresponding perhaps to cultural differences among the two groups of activists and the fact that these two collectives were involved in different forms of activism. Male activists in the Zapatista collective sometimes shared experiences of physical bravado, of being on the "front lines," defending the "barricades," and so on, in a gendered

game of one-up-man-ship that was exclusive to those activists who contributed to the movement in less sensational, more invisible ways, often women.

The male members of the Zapatista collective never expressed, at least in my presence, that their women peers were “selling out” by wearing makeup or jewelry. On the other hand, the epithet *fresa* (literally “strawberry”; Mexico City slang, variously indicating “preppy/hipster/conservative/yuppie/snob”) was more often applied to dressed-up women than men, suggesting a gendering of race and class privilege (inquiries as to why the word “strawberry” is used yield various guesses, the two most often repeated are that 1) strawberries are an expensive luxury food that bourgeois people eat, and 2) strawberries are red, the color that light-skinned people blush). The less hostile attitude towards feminine gender presentation in the Zapatista collective may have had to do with cultural differences between these activists, which were largely of Mexican origin, and the co-ops, who reflected a white, middle class, Anglo-American notion of women’s liberation appearing to stem from aspects of “second wave” and liberal feminism. Notably, some of the feminine Mexican women in our group felt they were judged as lacking political consciousness not by men within the collective or without, but rather by many white Quebecois women in the anarchist scene who adopt a “punkesque” androgynous appearance.

The gender dynamics in the Zapatista collective were comparable to those in the co-op, albeit with some differences. Also, as in the co-op, women in the collective resisted male power in a variety of ways. They spoke among themselves about what to do, criticized sexism in meetings, and organized workshops concerning the struggles of Oaxacan and Zapatista women as a sub-collective when men were not amenable to these initiatives. The ways that men in the collective resisted critique of gendered domination were also similar to those employed in the co-op, albeit with some differences.

One of the most common ways that men in the Zapatista collective dismissed gender concerns, which never occurred in the (hegemonically white) co-op, was by saying that feminism was imperialist. The history of feminism has indeed been marked by racism. It was disturbing to see, however, that critiques of white feminism originally put forth by women of colour were adopted by men, both white and of colour, to entirely dismiss gender as a concern (certainly not the intention of feminists of colour). Consider the following collective debate, during which women’s attempts to discuss gender, although *specifically in its intersection with other axes*, was resisted nonetheless.

In a meeting leading up to a Zapatista *encuentro* in Chiapas, our collective could not come to a consensus as to whether patriarchy should be included in the *agenda de resistencia*. So far there was no specific mention of gender in the transnational Zapatista statements of unity and adherents of Zapatista collectives both in Mexico and beyond had suggested this was a problem. All Zapatista collectives around the world were to discuss this proposal and weigh in, either in person or by email, during the upcoming Zapatista *encuentro* that winter.

While some women insisted that a critique of patriarchy should be integrated, one man called it “a first world issue” and said that we should rather align our collective’s priorities with those of movements in the South; another said that “patriarchy existed before capitalism so it’s a separate issue”; another said he

did not want to be "part of a social movement that supported rich white women just so they could have poor indigenous women working for them." Some women attempted to explain how neo-liberalism relies on racialized women's underpaid labour, but again the reference was made to the rich white bourgeois women with indigenous servants. Some women suggested a phrasing whereby capitalism "preys on the marginalized" (who was marginalized in the first place, and why, would be left unspoken). Other women continued to argue that women are oppressed "in a particular way," this time making specific reference to the triple burdens of poor indigenous women: "Yes, but that's because they are *indigenous*" was the response. We went back and forth a while longer and finally managed to agree on the phrase "patriarchy is a form of exploitation within capitalism and it is urgent that we recognize it". In the end, we never sent off our input to Chiapas, however; the meeting had been so tense that no one seemed to want to broach the subject ever again.

During my time with the group, women members would periodically get fed up and challenge the men about the gendered division of labour and voice within the collective, the fact that their practical and creative contributions went unrecognized, and men's hostility to feminism. The men would often charge these women with letting their "personal feelings" "get in the way of the movement", or labeled them *protagonista* – a common derogatory epithet in the Mexican anarchist scene meaning someone who does not contribute to the struggle for the common good, but rather for personal glory. Some of the women in the collective would always side with the men in these exchanges. As in the co-op, when women spoke together outside of meetings about gendered concerns, men called this "conspiring" and both men and women called it gossip (*chismes*). Some men in the collective dismissed this sort of "conspiratorial" activity as the sort of thing "lesbians" do, who are often "separatist *hiembristas*" (an inverse of *machista*), thereby denouncing feminism and queer women at once.

Thus, despite our group's nominal espousal of prefigurative politics and a "revolution of everyday life", a classic liberal/Marxist political economic divide between "private" and "public" spheres continued to inform a triage of what is political. Women gradually dropped out of our collective due to a variety of gendered problems that were dismissed as "personal". Their frustrations within the collective that led to them leaving were not perceived as political but rather their "private" issues to be dealt with on an individual rather than collective basis. Over the year a clear pattern emerged whereby young women between the ages of 20 and 25 would join and participate only to burn out a few months later and be replaced by new enthusiastic peers. Meanwhile, the same group of men would continue, adding to their gender privilege the prerogatives of seniority, as was the case in the co-op.

At the last collective meeting I attended, some of the women, including myself, challenged others in the collective about all of these patterns. We pointed out all the women who had left the collective, conjecturing the reasons why, and directed criticism to the men in the collective. This line of questioning was quickly overshadowed by a diatribe on the part of one man against another, accusing him of being a manipulative *machista* jerk who obviously had "major issues with women". This other man had indeed caused many women, including myself, particular frustration, but by no means could the collective's problems be reduced to the machinations of this one man. Some of us attempted to cut in and say that it was not fair to blame only one person, that all the men and also the women had some responsibility in the way everything

had unfolded during the past year. To no avail. Our conversation had been definitively re-routed to a discussion of whether or not this one man was a Machiavellian sociopath, at the expense of our conversation about gendered privilege within the collective that all men shared. Considering that the prosecuting man had not before demonstrated concerns about sexism, but that like the others, consistently scoffed at women's grievances, his relentless indictment of the other man as a sexist *machista* at this particular moment can be, I suggest, best understood as a maneuver (conscious or not) to protect himself and other men in the collective from critique. And, in fact, this largely worked. The issue was depoliticized/personalized and, significantly, no one, (myself included), noticed in time to challenge this effectively.

Other Collectives, Similar Stories

The co-op and the Zapatista collective were the two groups in which I was able to qualify activists' perceptions with my own participant observation within the collective. The following information comes from conversations I had with women activists who were in other collectives and/or my own experience at a single event organized by another group. Many of the dynamics that were evident within my own collectives were cited by these other activists as well and appeared in these events.

During various conversations, women of three different collectives stated that the subject of honouring "women's voices" is raised according to the convenience of men, for the purpose of avoiding work or improving the collective's image, rather than due to a concern with the content of the "voice". Men brought up women's voices in this selective way, they said, and "want credit for being anti-sexist anarchists," but when women bring up women's concerns "we are labeled as 'divisive' or charged with 'attempting to seize power' or 'take control'...". Many women were angry that anarchist discourses of non-hierarchy were instrumentalized to silence women who attempted precisely to draw attention to hierarchy.

Many women related stories of their own or of other women they knew who had experienced physical abuse or sexual assault by someone, within the activist scene or beyond, and who, when they shared this information with male activist friends or collective members, were told that this was a personal issue. One was told that such "conflicts" should not "get in the way of the collective's work". Another woman, when she tried to mobilize her male friends to help her confront a man who had mistreated her, was told to let it go and get a therapist instead. Yet another, in a similar situation, was told that "only the oppressed know best how to organize in their own interests" and therefore "you women should form a collective to deal with this". Among activists who otherwise call for solidarity and coalition politics, this application/conjugation of "emancipation of the workers by the workers themselves"⁸ must be seen as rather selective. Another woman, who pointed out that a collective member beat his wife and that they should confront him about it, was told that it was not their business. One man said that another's physical abuse of his ex-girlfriend was justified because she "used him then dumped him."

⁸ This famous phrase comes from the "Sonvillier circular" distributed by Bakunin and his allies in 1871 during the split of the First International.

Women in many collectives also discussed their frustration with the "hyper-masculinity" valorized in the anarchist scene. They described anarchist men as having an obsession with "riot porn" (visual media of men battling police in a variety of ways at a variety of barricades) and a bantering one-up-man-ship among anarchist men comparing macho risk-taking behaviors (which sounded very familiar to me). The more confident women activists complained of men glorifying these (public) activities and not recognizing all the "behind the scenes" work that they do, the work that "keeps the movement alive".

Other activist women did not express such a secure sense of worth in their various contributions and said they felt shy to speak in meetings and assemblies because they "didn't have as much experience," even though they had spent years involved in activism; they were referring to the experience "on the front lines" that is valorized in the anarchist milieu. An example of this was evident at a film-screening and presentation by George Katiaficas in May 2007 in an anarchist house-co-op (not my own). The group of activists present began the evening with a "go-around" during which the first five men who introduced themselves took the opportunity to list the various demonstrations, riots, jail-time, and barricades they had experienced. When it came time for the women in the circle to speak (who formed less than a quarter of the total crowd), each began with apologies for their lack of experience, sacrifices and commitment to the movement. None of the women participated in the discussion following the presentation (except for me), and afterwards two of them told me that they were too shy to speak because everybody else was so "hardcore".

Women also noted that conventional femininity was itself attributed to a lack of political analysis. Women who wore make-up, dresses or who otherwise groomed themselves in conventionally feminine ways said they were judged negatively for it, i.e. were assumed to have no activist experience or background knowledge of radical social history, and were patronized as a consequence. I will note here that I finally had this experience myself once when I showed up at an anarchist punk party uncharacteristically dressed in a skirt and lipstick (I was coming from a wedding). When I tried to join in conversations, people – both men and women – looked at me suspiciously. I didn't figure it out until someone paused while telling a story, looked directly at me, and took a moment to explain what a squat⁹ was. "Why would they think I don't know what a *squat* is?" I thought to myself, and then realized that they were responding to my outfit.

The Zapatista collective was not the only place where critiques of white feminism originally put forth by women of colour were adopted by anarchist men to dismiss gender as a concern. I participated in or witnessed a variety of such exchanges, and heard of other similar instances in my conversations with others. It appeared that white men anarchists often mobilized this argument when dealing with white women, while men anarchists of colour mobilized this argument against both white women and women of color. Only once did I hear of a time when a white man dared to argue with women of colour in this way. Consider this final example:

In 2006 a network of collectives organized a speaking tour of two Oaxacan activists who had participated in the Popular Assembly of the Peoples of Oaxaca (*Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* – APPO)¹⁰. Activists in

⁹ In case the reader does not know: a squat is a dwelling occupied illegally.

¹⁰ For deeper discussion of the APPO movement, see Sánchez 2008, Vásquez 2007, Osorno

these collectives relayed in providing translation, driving and accompaniment of the two activists, Juan and Magdalena, during their tour across Quebec and Ontario. On more than one occasion, Juan did not let Magdalena speak except to offer salutary greetings in Zapotec¹¹ before and after his speeches. When some of the organizers became concerned and suggested we speak to Magdalena about whether she would like to speak more, some men involved said we should not interfere, as we must not disturb “cultural norms.” Activists’ concern about the marginalization of Magdalena’s voice was cast as “white feminism” and dismissed. As a result, this woman of colour was silenced in the name of anti-racism.

Conclusion

To conclude, I briefly reiterate the recurring gender dynamics that were evident in the collectives I researched and the similar challenges activists encountered when they attempted to critique them.

The patterns evident among collectives included: Differential access to voice within formal collective meetings, a gendered division of labour in the collectives, a valorization of masculinity (traditionally masculine gender presentation, dress, and forms of bravado) and the mobilization of a public/private dichotomy that depoliticized women’s social experiences and particular oppression, including male violence. In one collective (the co-op) the sexual objectification of women was also a problem. All of the above resulted in a clear pattern of women leaving these collectives at disproportionate rates. Patterns that ensued women’s attempts to critique the above included: Men characterizing women’s collective action as “conspiracy”, both men *and* women characterizing women’s collective action as “gossip”, and men’s mobilization of the public/private dichotomy to argue that women’s “complaints” were due to “personal” grievances. In one collective (the Zapatista collective) heterosexism was combined with sexism, as feminists were maligned as lesbians and vice versa.

In the two main collectives, as well as others I researched, the rhetoric of being an “anti-sexist ally” was made amenable to protecting male privilege and/or the pursuit of sexist activities. Men employed this discourse and/or self-identified as anti-sexist “allies” at select moments as a way of either 1) selectively positioning women’s voices in public communications (i.e. tokenizing women in the interest of maintaining a collective’s egalitarian image), 2) pursuing intimate relationships with women, or 3) encouraging critique of one (particularly) sexist man at the expense of reflecting on collective responsibility and male domination as a social system – sometimes one may be sacrificed for the sake of the collectivity.

Within the collectives that concerned themselves with racism and imperialism (i.e. the Zapatista collective and some other anarchist groups, but not the co-op), women’s attempts to put forth gender as an axis of concern were sometimes dismissed as imperialist. Some forms of feminism do continue to be marked by racism as well as a failure to appreciate the intersection of gender exploitation – and privilege – with many other axes of oppression. Within my own study we see how a certain version of white, middle class feminism, and a variety of punk anarchy-feminism, alienated feminine women,

2007; for women’s role and participation, see Stephen 2007.

¹¹ An indigenous language of Oaxaca, Magdalena’s first language.

including but not limited to women activists from Mexico. Many of the feminist activists in the Zapatista collective and other groups, however, attempted to problematize gender as one vector in the matrix of imperialist, capitalist neo-liberalism, and yet their feminism was dismissed as bourgeois and imperialist nonetheless. While anarchist feminists aim to build a feminist solidarity across difference in their local and transnational activism (recall the speaking tour of activists from Oaxaca), anarchist men dismissed feminism as "white" and an outmoded identity politics, as if it demands homogeneity among women. Chandra Mohanty, whose challenge to the unified category of "women" has become classic (1997), has recently written that "difference" has been embraced over "commonality" to the detriment of *feminist* anti-capitalism, saying that this misreading of her work "occurs in the context of a hegemonic post-modernist discourse that labels as totalizing all systemic connections, and emphasizes only the mutability and constructed-ness of identities and social structures." (2003: 225). It is disturbing to consider how some anarchist activists seem to exemplify this trend.

As a final note, I wonder how contemporary anarchism replicates the concern for "process" emergent from feminist critiques of the authoritarian Left but, ironically, without the gender critique. Is it possible that anarchist activists are retroactively claiming as "anarchist" the "process" that feminists movements developed, just as activist men reiterate women's proposals during meetings? My point is not that contemporary anarchism's "true" genealogy is feminist; much feminism is not anarchist at all. We should be wary, however, of the effacement of feminist genealogies that do exist, given: 1) the apparent tendency of (anarchist) men to claim women's ideas as their own, 2) how some anarchist men seem to consider feminism as necessarily bourgeois (i.e. having nothing to offer anarchism), and 3) the frequency with which I heard "anarchist" ideals deployed to shut down gender as an appropriate axis of analysis and action (i.e. women who raised gender concerns being accused of "taking control"). Obfuscating the feminist contributions to anarchist theory and practice makes this easier to do. Perhaps we need a 21st century version of Peggy Kornegger's "Anarchism: The Feminist Connection" that retains its best, timeless points but replaces the outdated "second wave" spots with discussions of feminist "solidarity across difference" and "politics of affinity"¹² – two other concepts that emerged largely out of feminist debates but are now often heralded as anarchist. (I invite someone to write this.) That being said, new pamphlets and new genealogies would help, but likely not suffice to solve the problems I describe in this essay. For that, much more needs to be done. Much recent research of new anarchist movements has focused on the compelling new political imaginaries and radical possibilities within these movements. I share this optimism, but believe these radical possibilities will remain just that – potentialities – unless activists and scholars both engage in the messy business of (self)criticism of actual practice alongside our discussions of inspiring new political philosophies. Male domination is evidently an ongoing concern in these "radically democratic" movements and it is surely not the only sort of power at play.

¹² See, for example, Haraway (1990)

Acknowledgements

I wish to thank Sally Cole and Francis Dupuis-Déri for their direction and support in this research project, without which this article could never have been written, as well as the three anonymous reviewers at *Altérités* who commented on an earlier draft of this essay. The field research that forms the basis of this paper was supported by the Social Sciences Humanities Research Council of Canada; a grant from the *Fonds Québécois de Recherche sur la Société et Culture* allowed me the time to write up this particular piece.

References

- Amit, Vered
2000 *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre
1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. New York: Harvard & Routledge.
- Day, Richard
2005 *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Toronto: *Between the Lines*.
- Dupuis-Déri, Francis
2005 *L'altermondialisme à l'ombre de drapeau noir. L'anarchie en héritage. In L'altermondialisme en France: La longue histoire d'une nouvelle cause*. Éric Agrikoionsky, dir. Paris: Flammarion.
- Dyck, Noel
2000 *Home Field Advantage? Exploring the Social Construction of Children's Sports. In Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. New York: Routledge.
- Federici, Sylvia
2004 *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New-York: Autonomedia.
- Goffman, Erving
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City. New-York: Doubleday.
- Graeber, David
2009 *An Ethnography of Direct Action*. New-York: AK Press.
- Haraway, Donna
1990 *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s. In Feminism/Postmodernism*. L. Nicholson, ed. Pp. 190-233. New-York: Routledge.
- Holloway, John
2005 *Changing the World Without Taking Power*. London: Pluto.
- Juris, Jeffrey
2008 *Networking Futures: The Movements Against Corporate Globalization*. Durham and London: Duke University Press.
- Katsiaficas, George
2001 *The Necessity of Autonomy*. *New Political Science* 23(4):547-555.
- Khasnabish, Alex
2008 *Zapatismo Beyond Borders: New Imaginations of Political Possibility*. Toronto: University of Toronto Press.

- Lamoureux, Diane
2004 Le Féminisme et l'altermondialisation. *Recherches féministes* 17(2):171-194.
- Masson, Sabine
2003 Feminisme et le Mouvement Altermondialiste. *Nouvelles Questions Feministes* 22(3).
- Mohanty, Chandra
1997 Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *In The Women, Gender and Development Reader*. V. a. Nalini, ed. London: Zed Books.
- 2003 *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press.
- Osorno, Diego Enrique
2007 *Oaxaca sitiada: la primera insurrección del siglo XXI*. México, D.F.: Grijalbo/Random House Mondadori.
- Sánchez, Sergio de Castro
2008 *Más allá de la insurrección: Crónica de un movimiento de movimientos (2006-2007)*. Ediciones ¡Basta!
- Stephen, Lynn
2007 We are brown, we are short, we are fat... We are the face of Oaxaca': Women Leaders in the Oaxaca Rebellion. *Socialism and Democracy* 21(2):97-112.
- Vásquez, Víctor Raúl Martínez
2007 *Autoritarismo, movimiento popular y crisis política: Oaxaca 2006*. Oaxaca: Diálogo.

Résumé/Abstract

Basé sur une ethnographie de collectifs anarchistes de Montréal, cet article montre comment, malgré un engagement théorique envers la « démocratie radicale » et l'égalitarisme, une division du travail, des discours et des priorités axées sur le genre traversent l'organisation de ces groupes. L'activisme anarchiste contemporain est une synthèse des critiques de l'État formulées par les mouvements anarchistes de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle et des formes d'organisation anti-autoritaire prônées par les mouvements féministes des années 1970s et 1980s (processus de prise de décisions consensuelles, attention particulière à « l'harmonie entre les moyens et les buts »). Néanmoins, la revendication par les féministes d'une « politique de la vie quotidienne » semble avoir été fétichisée dans les systèmes formels de procédures qui gouvernent les réunions dans la sphère publique. Si certains aspects procéduraux du féminisme ont été institutionnalisés, les relations entre les sexes demeurent de l'ordre du privé et ne sont pas remis en question.

Mots-clés: anarchisme, féminisme, « genre », mouvements sociaux.

Drawing on ethnographic research among activist collectives in Montreal, Quebec, this paper illustrates how two contemporary "anarchist" movements are characterized by gendered divisions of labour, voice, and priorities despite a nominal commitment to "radical democracy" and egalitarian values. Contemporary anarchist activism synthesizes critiques of the State drawn from late 19th and early 20th century anarchist movements, with anti-authoritarian organizational forms developed by feminist movements in the 1970s and 1980s (i.e. consensus decision-making, a focus on "means matching ends"). However, the feminist call for a "politics of everyday life" appears to have been fetishized in systems of formal procedures that govern meetings within the public sphere; process-oriented aspects of feminism have been institutionalized in these new movements, while gender relations remain private and un-interrogated.

Key words: anarchism, feminism, gender, social movements.

*Erica Lagalisse
Department of Anthropology
McGill University
erica.lagalisse@mail.mcgill.ca*

Écoféminisme et développement : L'impasse de l'essentialisation du lien femme/nature

Karine Gagné
Université de Montréal

Le propos tenu par Sherry Ortner (1972) de l'idée d'une identification de la femme à la nature par opposition à une identification de l'homme à la culture a engendré plusieurs débats dans le milieu académique. Cherchant à trouver une explication structurelle à la dévaluation universelle de la femme, Ortner conclut que dans toutes les cultures, cette dernière est associée à un ordre d'existence inférieur, symbolisé par la nature dans son sens le plus général. Alors que le processus biologique de reproduction permet l'identification des femmes à la nature et au corps, les hommes seraient intrinsèquement liés à la culture et à l'esprit, ce qui les rendrait supérieurs. Une telle épistémologie dualiste scinde la nature et la culture, l'esprit et le corps selon des critères de genre (Ortner 1972:10-12). Ainsi, dans l'argument d'Ortner, l'oppression des femmes dans la plupart des communautés est due à sa relation symbolique avec la nature. Cette position a été vivement critiquée par l'anthropologie sociale (Agarwal 1992:121; Haukanes 2001:7) dont les théories démontrent qu'il y a absence d'universalité dans le sens attribué à l'homme et à la femme, ainsi qu'à la division et à la définition de la nature et de la culture (Leacock 1981; MacCormack et Strathern 1980; Moore 1988).

Les dangers du postulat d'Ortner sont considérables, car il peut facilement justifier un recours au déterminisme biologique. Ce type d'exposé a par ailleurs souvent été récupéré pour légitimer la domination des hommes (Boles and Hoeveler 2004:55; Tong 2008:133) et les féministes ont mené de lourds combats pour éliminer les arguments proclamant l'infériorité des femmes face aux hommes (Pearce 1999:312; Sachs 1996:38). Malgré les critiques et bien qu'Ortner ait depuis partiellement révisé sa position (1996), l'association de la femme à la nature demeure très influente dans certaines sphères d'activité.

Cette analogie est notamment le thème central de l'écoféminisme qui accepte d'emblée une insistance sur la biologie et la réitération (Biehl 1991:9-27).

La féminisation de la nature constitue un thème saillant des écrits écoféministes et peut être très nocive, particulièrement lorsque ses représentations influencent la conceptualisation de programmes de développement qui allient des questions reliées à la femme et à l'environnement. Dans le texte qui suit, je démontrerai comment l'écoféminisme, en particulier sa variante indienne, est ancré dans une conception ontologique limitée, qui est fondée sur une vision idéalisée d'un passé harmonieux. Je montrerai comment les images véhiculées par l'écoféminisme ont contribué à son institutionnalisation dans la bureaucratie reliée au développement, et ce, parce qu'il répond aux standards de certains paradigmes de développement et aux normes de subvention de programmes qui en sont issus (Leach 2007). Toutefois, parce qu'il ne questionne pas les rapports de pouvoir et les aspects matériels qui configurent la relation entre la femme et la nature, lorsqu'il est mis en application dans le cadre de projets de développement locaux, l'écoféminisme mène à une impasse, car il contribue au renforcement de certains dogmes et il emprisonne les femmes dans une position qui leur est traditionnellement associée. Pour illustrer ce propos, je me réfère à deux études de cas de programmes de développement mis en place en Inde dans le désert de Thar, au Rajasthan. Je terminerai par une mise en perspective des limitations de l'écoféminisme à la lumière des récents écrits sur l'histoire environnementale de l'Inde et sur le développement postcolonial.

Fondements de l'écoféminisme

L'écoféminisme est une perspective fondée sur une vision du monde où les femmes ont une proximité unique avec la nature en termes spirituels et conceptuels (Leach 2007:70). Explorant différentes questions liées au genre, à la religion et au développement, le point commun entre les diverses expressions de l'écoféminisme est la reconnaissance d'un lien fondamental entre la domination des femmes et celle de la nature (Merchant 1980; Shiva 1988), un point de vue épistémologique qui provient des critiques féministes de la science. Pour les écoféministes, les femmes et la nature partagent une histoire commune d'oppression par les institutions patriarcales et par la culture occidentale dominante (Agarwal 1992:120; Leach 2007:70; Mellor 2000:145-146). Dans l'argument écoféministe, le lien entre la domination des femmes et celle de la nature est idéologique, puisqu'il est ancré dans un système d'idées, de représentations, de valeurs et de croyances qui subordonnent les femmes et le monde biologique aux hommes (Agarwal 1992:120).

L'écoféminisme n'est pas un système de pensée unifié, mais reflète différentes perspectives féministes – libérales, marxistes ou socialistes (Tomalin 2008:244). Il est un produit des mouvements féministes environnementaux et s'est principalement développé dans les cercles académiques occidentaux à partir des années 1980 (Sachs 1996:38). L'écoféminisme est une perspective difficile à synthétiser, et ce, puisqu'elle puise dans des concepts multiples tels l'écologie, le féminisme, la spiritualité et l'activisme. Selon Warren (1996), ce qui est considéré comme une position philosophique écoféministe pure dépend largement des conceptualisations du féminisme et de l'écologisme sur lesquelles repose son fondement théorique.

Ainsi, au plan théorique et conceptuel, l'écoféminisme est divisé par des différends, dont le plus marqué est probablement celui entre ceux qui adoptent une position essentialiste, attribuant la connexion entre la femme et la nature à des origines biologiques, et ceux qui la placent dans un construit social et idéologique (Leach 2007:70).

L'écoféminisme social s'intéresse aux questions sociopolitiques qui relient la nature et la femme. Il conceptualise la nature comme une catégorie politique et s'intéresse à la rhétorique historique de l'infériorisation de la femme et de la nature qui, d'après Plumwood (2006:119), daterait de la Grèce antique. Selon cette perspective, le lien entre la femme et la nature repose sur le rôle social de la femme en tant que mère, aidante, agricultrice et porteuse d'eau (Mellor 1997 et 2000). L'écoféminisme social aspire à la construction d'une culture moins dichotomique, car le développement intégral de la culture dominante et sa relation avec la nature ont été affectés par les hommes ainsi que par d'autres formes de domination exprimées dans le dualisme qui oppose la nature et la raison (Plumwood 1995:368).

L'écoféminisme culturel et spirituel, et particulièrement l'écoféminisme indien, adopte une position davantage essentialiste (Agarwal 1998; Sinha *et al.* 1997; Tomalin 2008). Cette variante soutient qu'un lien biologique et idéologique unit la femme à la nature, de sorte que les femmes, en particulier celles du tiers-monde, ont une tendance naturelle pour les pratiques protectrices et régénératrices envers l'environnement (Mies and Shiva 1993; Shiva 1989). L'anthropologue Melissa Leach (2007:68) utilise l'expression « fables écoféministes » pour souligner le caractère fantaisiste de cette partie du discours de l'écoféminisme qui repose sur des allégories concernant la proximité naturelle, culturelle et idéologique des femmes avec la nature.

Les travaux de la philosophe et environmentaliste Vandana Shiva ont été très influents dans l'élaboration de cette version essentialiste de l'écoféminisme. Shiva a non seulement considérablement contribué à l'articulation de cette perspective, lui procurant notamment une constitution à l'extérieur de l'Occident, mais lui a également donné une résonance mondiale grâce à de nombreuses participations à des rencontres internationales et à des écrits accessibles et largement publiés (Leach 2007:70). Shiva a élaboré un écoféminisme propre à l'Inde en soutenant que la tradition hindoue supporte la pensée écoféministe contemporaine (Tomalin 2004:285). Elle traite donc d'un écoféminisme à caractère spirituel dans le contexte de la tradition hindoue dont la philosophie reconnaît deux principes dans l'univers : *Purusha*, qui se rapporte à l'âme et qui comprend les éléments mâles, non-matériels et statiques, et *Prakriti*, qui est la manifestation d'un pouvoir et d'une énergie et qui englobe les composantes femelles, naturelles et dynamiques. Dans l'analyse de Shiva, la nature est symbolisée comme étant l'incarnation du principe féminin, soit la force qui se trouve dans le monde écologique et dans toutes les formes de vie qui nous entourent. La nature (*Prakriti*) est donc nourrie par le principe féminin pour produire et reproduire la vie, ce qui expliquerait pourquoi les femmes indiennes ont une proximité unique avec l'environnement, tant au niveau de l'imaginaire que de l'expérience (Shiva 1988:38-39). Shiva est particulièrement critique envers la dichotomie ontologique caractéristique de la science et de la pensée occidentale, puisqu'en légitimant le rôle de l'homme colonisateur en tant qu'agent et modèle du développement, ce schisme engendre la domination de la nature et de la femme et génère ce qu'elle nomme le « *maldevelopment* » (Shiva 1988:41). Selon Shiva, pour que cesse cette double domination, il importe de rétablir le principe féminin défini par la

cosmologie hindoue, dont la disparition a été engendrée par l'introduction de modes occidentaux de développement dans le tiers-monde (Shiva 1988).

La position épistémologique de Shiva a fait l'objet de nombreuses critiques et son influence a été beaucoup moins importante en Inde qu'en Occident. Agarwal (1998) remarque que, dans son analyse, Shiva dépeint l'époque précoloniale comme une période où il y a avait une base idéologique et matérielle inhérente à une harmonie avec la nature et à une égalité dans les relations sociales :

The world-views of ancient civilizations and diverse cultures which survived sustainably over centuries ... were based on an ontology of the feminine as the living principle, and on an ontological continuity between society and nature – the humanization of nature and the naturalization of society. Not merely did this result in an ethical context which excluded possibilities of exploitation and domination, it allowed the creation of an earth family (1988:41).

De plus, selon Shiva, la position des femmes par rapport aux hommes était à la fois différente et égalitaire : « Under conditions of subsistence, the interdependence and complementarity of the separate male and female domains of work is the characteristic mode, based on diversity, not inequality » (1988:5). Ainsi, la version de l'Inde précoloniale recréée par Shiva représente un monde dans lequel il y a absence d'exploitation et où les relations entre les hommes et les femmes sont égalitaires et permettent une gestion durable des ressources naturelles. Ceci constitue certes une version utopique de la réalité de l'époque et un manque de considération pour les relations de pouvoir qui sont sous-jacentes aux interactions socio-environnementales propres à ce milieu.

Le mouvement Chipko selon l'écoféminisme

Les limitations de l'écoféminisme essentialiste sont particulièrement évidentes dans le cas de l'interprétation que Shiva fait du mouvement Chipko, sur laquelle elle appuie en grande partie son argument. Le mouvement Chipko est né dans les années 1970 dans l'Himalaya indien. À l'époque, les transformations au niveau de la gestion des forêts avaient grandement affecté la population locale, entraînant des pertes d'emploi et une diminution de la capacité d'approvisionnement en ressources naturelles essentielles à l'économie du foyer (Shiva 1989:70-74). Les tensions, qui étaient alors vives entre les citoyens, les membres du département de la forêt et les employés d'entreprises forestières, culminèrent en 1974 par un événement clé : dans le village de Reni, un groupe de femmes défia des entrepreneurs forestiers locaux en se plaçant devant les arbres pour en prévenir la coupe. Leurs revendications étaient claires : arrêter la coupe des arbres et regagner les droits ancestraux d'accès aux forêts. Ces femmes usèrent d'un moyen de contestation assez original, en enlaçant les arbres afin de les protéger¹. Cet événement a reçu une importante attention de la part des médias qui lui ont

¹ Le geste même d'enlacer les arbres sera remis en question par plusieurs chercheurs. Selon Guha (1989), Chandi Prasad Bhatt, fondateur de la coopérative *Dasholi Gram Swarajya Sangh* (DGSS), aurait suggéré aux habitants de Reni d'avoir recours à la technique Chipko, soit s'imposer devant les arbres afin d'en prévenir la coupe (Guha 1989:158). Néanmoins, il semblerait que l'usage de cette technique particulière par les femmes lors de leur confrontation avec les entrepreneurs forestiers n'ait peut-être pas été si largement employé (Guha 1989:173). Pour sa part, Bandyopadhyay (1999) soutient qu'il s'agirait plutôt d'une mascarade médiatique, car ce serait les photographes et les journalistes qui auraient incité les femmes à poser de la sorte devant les arbres (Bandyopadhyay 1999:880-882).

donné une visibilité internationale et qui ont fait circuler l'idée d'un lien quasi spirituel entre la femme et l'environnement (Bandyopadhyay 1999). De même, Shiva interprète le Chipko comme un mouvement écoféministe et, selon elle, le rôle dominant qu'y jouent les femmes est la preuve que le principe féminin de création et de préservation doit être à la base d'un modèle alternatif de développement mondial.

Plusieurs théoriciens décrivent le caractère purement écologique et spirituel qui est conféré au mouvement et s'opposent à sa classification en tant que mouvement écoféministe. Cette sacralisation détournerait l'attention du fait qu'il s'agit d'une lutte matérielle et économique pour un accès à une ressource, dans laquelle tant les hommes que les femmes participaient² (Agarwal 1992; Bandyopadhyay 1999; Guha 1989; Jain 1984). De plus, dans ce contexte, le lien qui unit la femme à l'environnement est celui d'une tâche socialement attribuée aux femmes, plutôt que la manifestation d'une affinité pour la nature (Gururani 2002:232). Ainsi, s'il est évident que ces femmes voulaient protéger les forêts, l'enjeu central de leur action était à la fois d'ordre économique et le reflet d'une division du travail, plutôt que l'expression d'un environnementalisme strictement altruiste. Cette interprétation appuyée sur une essentialisation du lien entre la femme et la nature ignore donc que cet événement a des origines complexes et qu'il est ancré dans diverses luttes de pouvoir.

Ce cas illustre comment l'écoféminisme, dans sa version essentialiste, constitue une lecture limitée des faits, et ce, dans le but de supporter l'idée d'une proximité entre la femme et la nature. En lien avec les critiques adressées à cette perspective, je soutiens que l'accent sur le lien biologique entre la femme et la nature supporte le dogme voulant que la réalisation des activités reliées aux ressources environnementales incombe naturellement à la femme, donnant ainsi une forte crédibilité aux normes de divisions du travail homme-femme dans certains contextes socioculturels. En effet, dans bien des sociétés, notamment en Inde, l'attribution à la femme de la responsabilité de reproduire la vie, d'accomplir l'approvisionnement en ressources naturelles et le confinement de ses activités à la sphère domestique sont des exemples de configurations que peuvent prendre ces normes – dont l'influence est parfois si importante qu'elles semblent être de l'ordre naturel des choses³. Ainsi, l'idéalisation de la relation entre la femme et la nature a le potentiel de renforcer certaines normes plutôt que d'avoir un caractère libérateur, comme le soutiennent les écoféministes. Cette vision

² À cet égard, Guha (1989) établit une excellente chronologie des événements qui ont fait en sorte que seules des femmes prirent part aux confrontations de Reni. En 1974, des employés de la coopérative DGSS remarquent que plus de 2000 arbres portent une marque signifiant qu'ils allaient être prochainement abattus. La nouvelle s'est vite répandue et une manifestation massive a été organisée par des étudiants. Craignant l'opposition, le département de la forêt a alors eu recours à un subterfuge : la journée où la coupe des arbres est prévue, les hommes de Reni sont appelés à se rendre à la ville de Chamoli afin de recevoir une compensation, qui leur était due depuis très longtemps, pour des terres que l'armée indienne s'était appropriées suite à l'invasion chinoise de 1962. Ainsi, le 26 mars 1974, les bûcherons commencent à abattre les arbres. Une jeune fille les aperçoit et court prévenir Gaura Devi, la dirigeante du *Mahila Mandal* (regroupement de femmes) de Reni. Cette dernière mobilise les autres femmes du village et ensemble elles se rendent à la forêt et confrontent les travailleurs. Racontant les événements, Gaura Devi explique : « it was not a question of planned organization of the women for the movement, rather it happened spontaneously. Our men were out of the village so we had to come forward and protect the trees. We have no quarrel with anybody but only we wanted to make the people understand that our existence is tied with the forest » (Guha 1989:158-159).

³ Cet ordre correspond à ce que Pierre Bourdieu nomme « doxa », soit l'état dans lequel tous les membres d'une communauté prennent pour acquis l'ordre naturel des relations sociales propres à ce milieu, sans considération pour les inégalités sociales et économiques qui les sous-tendent (Bourdieu 1994).

détourne l'attention des enjeux fondamentaux en attribuant aux femmes un rôle inspiré d'une vision traditionnelle du monde rural, comme si ces dernières n'avaient pas d'aspirations ni de soucis autres que celui de prodiguer des soins au monde biologique. Ceci est particulièrement critiquable lorsque cette vision magnifiée de la relation entre la femme et la nature s'infiltré dans les politiques de développement et est utilisée, comme le soutient Leach (2007:68), pour justifier certains rôles et pour donner un attrait politique et économique à une notion de solidarité féminine environnementale mondiale.

Institutionnalisation de l'écoféminisme

L'arrivée du développement durable a fourni le cadre nécessaire à l'institutionnalisation de l'écoféminisme, lui permettant d'exercer aujourd'hui une très forte influence dans les pays où les agences de développement sont actives. Au début des années 1970, les planificateurs de développement ont été forcés de constater l'échec d'un modèle de développement axé sur l'industrialisation et l'avancement économique pour favoriser l'essor des pays en voie de développement. Pire encore, on réalise que cette formule a entraîné de sérieux problèmes écologiques et sociaux (Escobar 1995:194). Les forums sur le développement commencent donc à être marqués par une inquiétude pour la dégradation de l'environnement. Cette question devient ainsi la prémisse sur laquelle s'appuie la conceptualisation du paradigme du développement durable, introduit pour la première fois à Stockholm en 1972 lors de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement humain.

De plus, les planificateurs de développement manifestent un souci pour l'impact des problèmes environnementaux sur la condition féminine. À cet égard, la publication par Ester Boserup de *Women's Role in Economic Development* (1970) constitue un moment charnière dans la reconnaissance de l'importance de la contribution économique invisible des femmes dans les pays du tiers-monde, particulièrement au niveau de l'agriculture et de leur participation au développement économique. L'ouvrage de Boserup joue un rôle central dans l'élaboration de l'approche au développement *Women in Development* (WID) et dans son établissement en tant que sphère d'étude. Le WID a commencé à être institutionnalisé au début des années 1970, d'abord via la bureaucratie reliée au développement chez les pays donateurs et ses départements spécialisés, puis via des bureaux et des ministères de la femme dans certains pays en voie de développement (Braidotti *et al.* 1994:80-81). Puisqu'il a été démontré que les femmes jouent un rôle essentiel au niveau de l'agriculture et de la gestion des ressources naturelles, ces dernières ont été identifiées comme les principales victimes de la crise environnementale (Escobar 1995:201; Drèze and Sen 2002:224; Robbins 2004:60). L'approche *Women, Environment and Development* (WED)⁴, que plusieurs analystes voient comme une traduction de la perspective WID dans le domaine environnemental (Leach 2007:69), émerge quant à elle d'un souci d'articuler

⁴ Il semblerait que depuis les années 1990, le terme *Women Environment and Development* ait dans certains cercles été remplacé par *Women, Environment and Sustainable Development*. Cette nouvelle appellation est reliée à la venue du paradigme du développement durable, en particulier à la suite de la publication en 1987 du rapport Brundtland, *Our Common Future*, par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement des Nations Unies. Selon Braidotti *et al.* (1994:87) cette nouvelle appellation souligne la nécessité d'impliquer les femmes dans des programmes voués à un développement durable. Néanmoins, la base demeure la même, soit une perspective sur le développement qui allie des questions reliées à la femme et à l'environnement.

une approche du développement tenant compte de la réalité socio-environnementale des femmes dans les pays sous-développés. Ainsi, le WED s'articule autour d'une volonté de conserver et de régénérer l'environnement, de soutenir un meilleur mode de vie et d'entraîner une autonomisation de la femme. Il est perçu que ces trois visées – qui s'inscrivent dans la philosophie du développement durable – peuvent engendrer des changements sociaux bénéfiques pour les femmes (Shah 2000:85).

Les questions du développement, de la femme et de l'environnement ont ainsi commencé à prendre de plus en plus d'importance dans les forums reliés au développement. Wangari Maathai, dirigeante du *Green Belt Movement* au Kenya, et Vandana Shiva ont participé très activement au Forum de Nairobi de 1985. En se référant à des exemples sur la foresterie et l'agriculture, elles y ont dépeint les femmes comme des gestionnaires de l'environnement dont l'implication est fondamentale à la réussite d'un développement durable. Les études qu'elles y ont présentées ont été des outils centraux dans l'avancement du débat sur le WED et dans la reconnaissance internationale des problèmes expérimentés par les femmes au niveau de la gestion des ressources naturelles (Braidotti *et al.* 1994:86). Depuis, Shiva est devenue une éminente conférencière et son ouvrage *Staying Alive* (1988) a été très influent dans l'articulation de la formule WED et des pensées alternatives sur le développement et l'environnement, particulièrement chez les organisations non-gouvernementales (ONG) de l'Occident et les agences de développement. Dans ce texte central de l'écoféminisme, Shiva attribue au rôle dominant des femmes dans le mouvement Chipko la preuve que le principe féminin de création et de préservation se doit d'être à la base d'un modèle alternatif de développement mondial. Dans la recherche d'un nouveau paradigme de développement, de nombreuses organisations ont accueilli sans le questionner un tel principe féminin et la position privilégiée que la femme doit conséquemment occuper au niveau de la gestion de l'environnement (Braidotti *et al.* 1994:93-95; Leach 2007). À partir de la fin des années 1980, on observe une multiplication des événements nationaux et internationaux organisés sur le thème du WED. Plusieurs de ces assemblées ont fait la promotion de la femme comme gestionnaire exemplaire de l'environnement, cette dernière étant avantagée par un savoir particulier au niveau du soin de la nature. Depuis, l'appel à la participation des femmes à des projets de gestion et de régénération de l'environnement en milieu rural est devenu la norme dans les programmes de développement (Braidotti *et al.* 1994:88).

Faisant écho au discours écoféministe, l'approche WED permettait aux agences de développement de répondre aux pressions internationales pour l'intégration de nouveaux critères dans les paradigmes de développement. C'est principalement par le biais d'un tel paradigme de développement que les représentations de l'écoféminisme essentialiste ont persisté au fil des années. Elles ont ainsi fortement coloré la déclaration du *World Women's Congress for a Healthy Planet* de Miami, tenu à l'aube du Sommet de la Terre de Rio en 1992. Elles ont également teinté le préambule du *Women's Action Agenda 21*, discuté à Rio (Leach 2007:71) et se sont imbriquées au manuel *Women and Environment* (2004) du Programme des Nations Unies (Tomalin 2008:248).

Le déploiement du discours de l'écoféminisme essentialiste dans les programmes de développement a été consolidé avec la mise en place de

l'Agenda 21⁵ qui élabore les principes caractéristiques sur lesquels reposent les programmes issus du développement durable : la protection de la nature et la réduction de la pauvreté, les questions sociales et économiques via l'assistance au développement, le rôle des ONG et des divers groupes sociaux dans le développement durable, et les moyens pour son implémentation, soit le transfert technologique, l'éducation environnementale, l'autonomisation des populations et la formation de nouvelles institutions (Braidotti *et al.* 1994:126-127). En d'autres termes, ces nouveaux objectifs de développement et les paramètres qui les accompagnent impliquent que les populations doivent être actives et autonomes dans leur développement. De ce fait, la venue du développement durable et une telle institutionnalisation de l'ontologie écoféministe ont entraîné la mise en place de nombreux projets ayant pour objectif de rétablir un équilibre écologique et d'améliorer la qualité de vie des gens, en portant une attention particulière à la population féminine. Ayant la perception que les femmes ont une relation privilégiée avec la nature, leur mobilisation est essentielle à la mise en œuvre de ces projets, puisqu'on suppose que leur participation procurera des bénéfices directs. Il semble toutefois que l'écoféminisme propre à l'approche WED ne constitue pas une formule crédible pour atteindre ces objectifs (Green *et al.* 1998:260-285). Deux projets de développement mis en place dans le désert de Thar, dans l'État du Rajasthan en Inde, le démontrent clairement.

Écoféminisme appliqué

Couvert à plus de 60% par le désert de Thar, l'État du Rajasthan, en Inde, est un territoire particulièrement aride où les sécheresses sont un phénomène récurrent. La plupart des ménages pratiquent l'agriculture de subsistance et la productivité des terres est généralement modérée (Unnithan et Srivastava 1997:160). La pluie, qui arrive durant la période de la mousson, est la principale source d'eau du désert de Thar, de sorte que l'agriculture dépend d'un approvisionnement en eau des plus irréguliers. Le sous-sol contient certes d'importantes réserves d'eau, mais puisqu'elle est principalement saline, elle ne peut qu'être parcimonieusement utilisée pour la culture des terres – le dépôt de sel s'avérant néfaste à long terme pour la fertilité des sols.

Ces particularités écologiques requièrent de la population locale une gestion circonspecte des ressources naturelles, élément essentiel à la préservation de l'équilibre entre la vie humaine et l'écologie. Jusqu'à la réforme agraire des années 1950, sous le système *jagirdari*, la gestion des ressources communautaires était étroitement liée à la structure des pouvoirs locaux. Le *jagirdari* était un système par lequel le souverain féodal (le *jagirdar*) était le seul propriétaire des terres du village. Tous les paysans étaient locataires des parcelles de terre qu'ils cultivaient, moyennant une redevance allant du quart à la moitié de leurs revenus agricoles (Jodha 1985:253-254). À l'époque, l'eau était traditionnellement recueillie par des systèmes de citernes et d'étangs, qui étaient entretenus par le travail volontaire ou forcé des membres de la communauté (Jodha 1985:251). De plus, le *jagirdar* mettait un grand nombre de terres à la disposition des villageois afin qu'ils puissent nourrir leur bétail. Ainsi, les terres et l'eau étaient disponibles pour tous les villageois qui

⁵ L'Agenda 21 a été présenté lors de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (Sommet de la Terre) tenue à Rio en 1992 et sa ratification met en place le cadre légal nécessaire à l'établissement du développement durable à l'échelle mondiale (Braidotti *et al.* 1994:126-127).

devaient toutefois payer une taxe pour les utiliser. Bref, bien que le *jagirdari* était un système d'exploitation, il en émanait un mécanisme de régularisation et de protection des ressources communes.

À partir des années 1950, l'introduction de politiques de développement économique visant à augmenter les activités commerciales sur les terres a entraîné une importante reconfiguration de l'espace environnemental et des paramètres socio-administratifs du désert de Thar, notamment par l'abolition de la monarchie et la redistribution des terres (Gold and Gujar 1997:73; Jodha 1985; Richards *et al.* 1985; Robbins 1998; Shanmugaratnam 1996). Ceci a entraîné un usage abusif des terres et une désresponsabilisation de la population face à l'entretien des ressources communautaires, notamment les structures d'eau (Jodha 1985; Robbins 1998). Par la suite, la mise en place de la révolution verte a stimulé l'introduction de nouveaux procédés agricoles, fondés sur l'utilisation de fertilisants chimiques et de semences à haut rendement (Bandyopadhyay 1987:2164; Gupta 1998:33-105). Puisque ces nouvelles pratiques ont été introduites dans un écosystème fragile, elles ont graduellement engendré une sévère dégradation des sols et une forte diminution de leur rendement. Devant le constat de cet échec, les agences de développement œuvrant au Rajasthan ont dû envisager de nouvelles mesures afin de rétablir l'état de l'environnement et d'améliorer les conditions de vie des populations locales.

Les projets *watershed*

L'introduction de nouvelles formulations de projets *watershed* constitue une de ces initiatives. La technique *watershed* est un procédé par lequel la fertilité d'un territoire est améliorée par un procédé géo-hydraulique qui fait en sorte que la circulation de l'eau sur une surface définie coule vers un processus de drainage communautaire et permet l'augmentation de la fertilité d'une superficie de plusieurs hectares, en créant un micro environnement contrôlé (Arya 2007:200). Ce type de processus, dont la mise en place est courante dans le désert de Thar, est particulièrement efficace pour augmenter la résilience des écosystèmes face aux sécheresses en milieu désertique. En 1974, un changement de paradigme en faveur de la gestion participative des programmes *watershed* – par l'implication des populations locales – a été commandé par le *Central Soil and Water Conservation Research Training Institute de Dehradun*⁶. En 1994, le *Ministry of Rural Development* a produit de nouvelles consignes pour les programmes *watershed*, exigeant que dans leur mise en place les organisations impliquées fassent la promotion du développement économique, de la restauration de l'équilibre écologique, en plus de porter une attention particulière à l'amélioration des conditions économiques et sociales des gens qui appartiennent aux groupes les plus désavantagés des sociétés, tels les femmes ou les communautés marginales (Arya 2007:202). Ces nouvelles directives reflètent l'influence de l'approche WED, puisqu'elles favorisent une participation directe des femmes à des projets reliés à l'environnement. Par exemple, moyennant un maigre salaire, elles doivent contribuer à la culture de nouvelles plantations, à l'élevage du bétail, à la protection des pâturages ainsi qu'à la cueillette et à la transformation de produits dérivés de la forêt. Ces initiatives sont fondées sur une perspective estimant que le savoir féminin en ce domaine permettra une régénération de la végétation tout en améliorant le statut des femmes,

⁶ Il est à cet égard pertinent de mentionner que Dehradun est la capitale de l'Uttarakhand, état qui est le berceau du mouvement Chipko.

puisqu'elles auront désormais accès à un revenu. De par les liens qui y sont tracés entre la femme et l'environnement, ces projets révèlent une influence explicite de l'écoféminisme. Les objectifs d'amélioration économique et sociale s'inscrivent dans de plus larges paramètres environnementaux, notamment via des projets de régénération de l'environnement. De telles initiatives supposent également un lien causal entre la participation des femmes à ces activités et l'augmentation de leur capacité d'action.

Malgré le bien-fondé des objectifs des programmes de développement *watershed*, certains problèmes émergent. Avec les programmes *watershed*, les objectifs de protection et de régénération de l'environnement impliquent parfois l'imposition de restrictions à l'accès aux terres communes. Bien que ce type de mesures contribue à la régénération et à la protection de l'environnement, notons que la division du travail selon le genre et que les difficultés d'accès à des propriétés agraires font en sorte que les femmes ont grandement besoin d'accéder aux ressources communautaires. Par conséquent, cette restriction nuit beaucoup à celles qui vivent sous les territoires de développement *watershed*. Ainsi, n'arrivant plus à les nourrir, certaines femmes disent avoir dû vendre leurs animaux. De plus, ces restrictions augmentent le labeur des femmes qui doivent parcourir de plus grandes distances afin d'assurer l'approvisionnement en ressources naturelles. Aussi, les programmes ne tiennent pas compte des inégalités sociales et économiques dans les sociétés où ils sont mis en place. Par exemple, le *Watershed Development Project Guidelines* établit par le *Ministry of Rural Development* stipule que si un programme est développé sur une superficie où il y a des terres communes, 5% du coût de son développement doit être défrayé par les usagés. Pourtant, la majorité des usagés sont des hommes et des femmes de milieux pauvres pour qui il est difficile d'avoir les ressources financières nécessaires pour participer à ce système (Arya 2007:205). Enfin, selon le *Watershed Development Project Guidelines*, ce sont les *panchayats* (comités de villages) qui doivent être en charge du programme de développement *watershed* – souvent avec l'aide d'une organisation non-gouvernementale. Toutefois, les femmes ne sont pas toujours conscientes du rôle qu'elles peuvent jouer dans cette organisation politique (Arya 2007:209) et il peut également s'avérer très difficile pour elles de s'intégrer à ce groupe souvent dominé par l'élite masculine.

Ce premier cas démontre comment l'introduction d'une composante femme – environnement permet théoriquement à un projet de satisfaire à des exigences institutionnelles, alors qu'en pratique un tel programme ne peut engendrer des changements bénéfiques réels pour les femmes. En effet, bien que l'introduction d'initiatives environnementales puisse permettre aux femmes d'être impliquées activement dans le projet de développement et de gagner un revenu, les restrictions quant à l'accès aux ressources communes et l'introduction d'une taxe pour leur utilisation ternissent ce gain en plus de retirer aux femmes certains droits de libre accès aux ressources naturelles. De plus, le projet aurait pu faciliter l'accession des femmes à la politique locale en leur permettant une forme de participation dans le *panchayat*. Il semble toutefois que cette question ne soit pas abordée, la norme locale voulant que la sphère politique ne soit pas du domaine des femmes.

Projet d'approvisionnement en eau potable

L'étude par Kathleen O'Reilly (2006) de *Our Water*, un projet d'approvisionnement en eau potable mis en place dans le nord du Rajasthan, permet d'émettre des conclusions similaires. Dans le cas de *Our Water*, l'intégration d'un volet participatif pour les femmes était une condition de financement imposée par les donateurs internationaux (O'Reilly 2006:961). Financé conjointement par des intérêts allemands et indiens, l'objectif de *Our Water* est d'installer, à divers endroits dans les villages, des robinets dont l'eau potable est puisée à même le canal Indira Gandhi. Selon les directives de *Our Water*, les communautés doivent assurer l'entretien des tuyaux souterrains et des robinets. Les planificateurs s'appuient sur une division du travail selon le genre et, puisque traditionnellement la gestion de l'eau est la responsabilité des femmes, c'est à ces dernières que revient la tâche de veiller à ce que ce nouveau système demeure fonctionnel. L'idée qui sous-tend cette conception veut que la participation des femmes à ce projet contribue à leur autonomisation au sein de la communauté. De ce fait, les agents de *Our Water* incitent les femmes à former des groupes communautaires et à désigner des membres qui devront, sur une base volontaire, assurer la surveillance des systèmes de robinets. Les femmes devront aussi participer à la prise de décision quant au lieu de leur implantation dans les villages et veiller à ce qu'il n'y ait pas d'abus d'utilisation de l'eau. En conséquence, à travers une approche participative, la responsabilité de la gestion de l'eau est attribuée aux femmes, non seulement parce qu'elles sont détentrices du savoir relié à cette ressource, mais aussi parce qu'il s'agit de leur rôle « naturel » d'en assurer la gestion (O'Reilly 2006:963-964).

Plusieurs femmes exercent une résistance face au projet et refusent d'y participer parce que leur charge de travail à la maison ne leur permet pas d'effectuer cette activité supplémentaire ou parce qu'elles veulent un bénéfice matériel pour leur implication. Le projet est donc accueilli de manière mitigée et sa réception varie selon la caste, la classe, la situation matrimoniale et l'âge des femmes impliquées (O'Reilly 2006:968-970). Conscientes que la réalité est beaucoup plus complexe, ces dernières refusent de croire naïvement que le rôle qu'elles occuperont au niveau de la gestion de l'eau leur procurera un capital social. Bien que plusieurs femmes saluent l'introduction de cette nouvelle technologie qui leur permet une économie de temps considérable⁷, le projet ne prend toutefois pas en compte les particularités sociales locales. La gestion de l'approvisionnement en eau en milieu désertique n'est pas une tâche facile et ces femmes ont déjà grandement souffert de devoir marcher durant de longues heures sous une chaleur accablante pour pouvoir rapporter des cruches d'eau au foyer. En imputant cette responsabilité tant aux hommes qu'aux femmes, l'initiative *Our Water* aurait pu défier la norme locale voulant que la gestion de l'eau soit le rôle naturel des femmes. L'introduction de ce projet aurait donc pu constituer une occasion de modifier la perception quant à la responsabilité de la gestion de l'eau en une corvée communautaire dans laquelle tant les hommes que les femmes seraient impliqués.

Les exemples des projets *watershed* et *Our Water* démontrent que les programmes qui sont fondés sur une essentialisation de la relation entre la femme et l'environnement conduisent à une impasse. En refusant d'aborder

⁷ Selon mes recherches de terrain, dans certaines régions du Rajasthan, l'approvisionnement en eau nécessite entre trois et cinq heures de travail quotidien.

des questions sociales de fond, ces programmes contribuent au maintien du *statu quo* : dans les pires scénarios, non seulement ils ne permettent pas une augmentation de la capacité d'action des femmes et une amélioration de leur situation sociale, mais ils contribuent au renforcement de certaines normes sociales qui les désavantagent.

La construction du passé et la reconfiguration du présent

L'écriture de l'histoire environnementale en Inde s'est faite dans le contexte de la critique postcoloniale (Tomalin 2004:283). Cette critique s'appuie largement sur une dichotomie entre l'Orient et l'Occident, au sein de laquelle ces deux entités sont homogénéisées et où la période précoloniale est souvent idéalisée. Ainsi, la variante indienne de l'écoféminisme s'inscrit dans le discours des académiciens – que Sinha et al. (1997) nomme le *new traditionalism* – qui domine l'historiographie de l'environnementalisme indien et qui repose sur un processus d'essentialisation du passé. Ce discours reconstruit la période précoloniale comme une époque où régnait un équilibre écologique et social, imprégné d'une éthique de la conservation ancrée dans des valeurs religieuses (Agarwal 1998:60).

Récemment, plusieurs penseurs ont remis en question cette lecture qui idéalise l'histoire environnementale de l'Inde. Selon Sivaramakrishnan (2003), ce discours est plongé dans une critique du colonialisme, de l'État-nation, du développement et de la transition vers le capitalisme et il est symptomatique de l'historiographie nationaliste et postcoloniale plus large. Baviskar (1999:24) remarque que l'idéalisation des dynamiques socio-environnementales est caractéristique d'un milieu davantage bourgeois et reflète peu l'expérience matérielle vécue par ceux qui dépendent directement des ressources naturelles. De plus, une telle approche de l'histoire environnementale de l'Inde soulève des questions quant à la représentation des populations marginalisées de la société indienne. En effet, certains penseurs soutiennent qu'avant la colonisation, les occupations de castes supportaient une gestion durable des ressources et fournissaient une base non conflictuelle pour le partage des ressources communes (Agarwal and Narain 1989; Gadgil 1989; Gadgil and Guha 1993; Gadgil and Malhotra 1998). Par exemple, Dwivedi suggère que « in a sense, the Hindu caste system can be seen as a progenitor of the concept of sustainable development » (Tomalin 2004:284). De plus, selon la théorie de la « niche écologique » (Gadgil and Guha 1993; Gadgil and Malhotra 1998), le système de caste aurait un aspect fonctionnaliste, car il préviendrait la compétition pour les ressources et, par conséquent, leur exploitation. Plusieurs chercheurs sont critiques par rapport à la naturalisation des systèmes de domination fondés sur la caste et au recours à une telle organisation sociale pour soutenir des théories de développement durable (Baviskar 1999; Sharma 2002; Sinha *et al.* 1997: 82)⁸.

⁸ On ne peut toutefois soutenir que ces auteurs réfèrent intentionnellement au système de caste en vue d'en faire la promotion. Néanmoins, les effets potentiels d'une telle rhétorique ne sont pas négligeables. À cet égard, Inden (1990) soutient que les écrits sur la société indienne ont trop souvent référé à la caste comme concept organisateur, ce qui a empêché la considération pour d'autres institutions sociales et politiques. De plus, la mise en relief de la caste comme un système pernicieux et irrationnel a servi à légitimer la domination coloniale. Un des effets de ce discours et des pratiques qui y sont associées a été le renforcement en Inde de la caste en tant qu'institution ce qui a permis aux groupes en position dominante de raffermir leur position.

S'inscrivant dans le courant de l'historiographie environnementale de l'Inde et dans celui de la critique postcoloniale, l'écoféminisme indien est fondé sur une essentialisation de l'Inde précoloniale et une idéalisation du rôle qu'y occupait la femme en tant que gestionnaire des ressources naturelles. Cette lecture simpliste n'interroge pas les questions de fond de cette société, soit celles de la relation matérielle vécue avec la nature et des origines structurelles, sociales et politiques de la domination de la femme et de la nature. De plus, dans cette lecture singulière de l'Inde, la femme est conceptualisée en tant que catégorie homogène, sans distinction de classe ou d'ethnicité.

Les études de cas présentées précédemment démontrent que l'essentialisation de la femme par l'attribution d'une notion d'essence féminine fixe et irréductible est problématique lorsque ce discours est repris d'emblée afin de soutenir un paradigme de développement néolibéral qui doit être inclusif envers les femmes et soucieux de la préservation de l'environnement. Comme l'ont souligné de nombreux penseurs du développement postcolonial (Escobar 1995; Gupta 1998; Redclift 1987; Sachs 1992), sous le voile d'un intérêt pour la protection de l'environnement, le développement durable demeure un processus de développement économique, tel le développement classique. De ce fait, l'institutionnalisation du discours écoféministe se traduit par la mise en place de projets au sein desquels les femmes doivent être des agentes productives et efficaces de la gestion des ressources naturelles. L'argument de l'écoféminisme légitime la fonction utilitaire qu'implique une telle participation des femmes, et ce, grâce à une affinité supposée entre femme et nature. Toutefois, si l'écoféminisme permet de répondre aux besoins d'une perspective de développement dont l'objectif est de maintenir une profitabilité et une productivité, les études de cas présentées soulèvent de sérieux doutes quant à la possibilité que les femmes puissent en retirer des bénéfices. En effet, elles démontrent davantage que l'incorporation du discours écoféministe dans les programmes de développement mène à une impasse puisqu'il reproduit les inégalités existantes.

Le constat de cette impasse est d'autant plus dérangeant lorsqu'il est considéré à la lumière de la reconfiguration actuelle de l'espace socio-environnemental en Inde et de la place qu'occupent les populations marginalisées, notamment les femmes, dans les programmes de développement. En effet, les récentes critiques sur le développement soutiennent que son déploiement reconfigure l'espace mondial de façon apparentée au colonialisme. De plus, la question de l'importance des fonds attribués aux ONG sous la bannière de l'aide internationale au développement, celle du pouvoir des ONG auprès des populations locales et celle du caractère néocolonialiste⁹ qui se dégage de la situation ont suscité de nombreuses critiques et mises en garde dans le milieu académique (Abélès 2006; Escobar 1995; Kottak 1999:29; Pupavac 2005). Selon Escobar (1995), l'invention du développement a nécessité la création d'un champ institutionnel qui a pris place à tous les niveaux : dans les organisations internationales et les agences de planification nationales, les agences de développement locales, les comités de développement communautaire, les agences de volontariat privées et les ONG. À travers les actions de ce réseau, les peuples et les communautés sont liés à des cycles spécifiques de

⁹ Ce concept de néocolonialisme s'appuie sur le constat que les quartiers généraux de ces ONG – qui sont jugées comme de meilleurs représentants des populations locales que leur propre gouvernement – se trouvent bien souvent en Occident (Abélès 2006 et Kottak 1999:29).

production culturelle et économique desquels émane la promotion de certains types de raisonnements. Ce champ d'intervention repose sur une myriade de centres de pouvoirs à un niveau local, supportés par des formes de savoirs qui circulent au niveau mondial (Escobar 1995:46). Les pays du tiers-monde sont ainsi devenus des espaces sous-développés, où l'Occident, via ses institutions, peut continuer d'exercer son contrôle des suites de la décolonisation (Gupta 1998:11).

Comme le relèvent Brosius et Escobar (Randeria 2007a), dans le contexte postcolonial les organisations de développement bilatérales et multilatérales, les ONG environnementales internationales et leurs consultants sont responsables de la circulation mondiale de nouveaux régimes de gouvernance environnementale auprès des pays qui empruntent à la banque mondiale. Que ce soit à travers la création d'aires environnementales protégées (Maikhuri *et al.* 2001; Randeria 2007a; Robbins 2000), de projets d'infrastructures qui utilisent des ressources naturelles (Baviskar 1995; Goldman 1993) ou de projets de développement à caractère socio-environnemental (Kothari and Cooke 2001; Mosse 1997; Unnithan et Srivastava 1997), en Inde la gestion des ressources naturelles est de plus en plus reconfigurée par des politiques formulées par des institutions internationales et mises en place par leurs représentants locaux. Ainsi dans plusieurs régions, ces institutions agissent à titre d'intermédiaires entre les populations locales et l'environnement. Comme le démontrent les études de cas qui ont été examinées, l'intervention de ces acteurs externes implique la reformulation des modalités d'accès à des espaces environnementaux donnés et la prescription de paramètres d'interactions avec des ressources naturelles selon des critères de genre contribuant au renforcement de certaines normes locales quant à la division du travail.

Randeria (2007b) souligne que l'architecture de la gouvernance actuelle et les espaces transnationaux où interviennent les institutions internationales ont généré une diffusion du pouvoir, une perte de transparence dans la prise de décision, ainsi qu'une dilution et une négligence des responsabilités. Paradoxalement, on assiste à une érosion des droits des citoyens marginalisés par les processus de restructuration économique et à l'imposition progressive d'une législation hybride, issue des processus de la mondialisation, sur des matières, ressources et territoires auparavant non assujettis à un tel exercice (Randeria 2007b:1-2). Toutefois, à l'instar des penseurs du développement postcolonial, plutôt que de concevoir la relation entre ces forces transnationales et les pays où elles œuvrent comme une division binaire entre des États forts et faibles, Randeria (2007b) propose de concevoir l'autonomie des États face aux institutions internationales prêcheuses. Dans le cadre d'une discussion sur le pluralisme législatif, Randeria (2007b) soutient que certains États, qu'elle nomme *cunning states* (parmi lesquels elle inclut l'Inde), cherchent à redistribuer leurs responsabilités en démontrant leurs forces et faiblesses en fonction des intérêts nationaux en jeu. Devant la société civile, le *cunning state* prétend être contraint par la pression des organisations internationales, alors que devant les organisations internationales, il postule l'être par la société civile.

Le concept du *cunning state* – de même que la déresponsabilisation qui le sous-tend et l'effacement ponctuel de l'État auquel il réfère – est très fertile pour considérer l'impasse vers laquelle les programmes de développement qui portent la marque de l'écoféminisme sont menés. Aujourd'hui, la vie en milieu rural au Rajasthan est reconfigurée par des formules à l'emporte-pièce issues à la fois de processus transnationaux et d'un discours sur ce que

constitue le développement. Cependant, une fois formalisé en programmes de développement fondés sur l'approche WED, l'écoféminisme essentialiste a démontré ses limites. En effet, il constitue moins un moyen pour mener à bien un objectif progressiste pour les femmes qu'une formule qui a pour effet le maintien d'une vision traditionnelle du rôle qu'elles devraient en principe être amenées à jouer dans certaines sociétés. De ce fait, si la nouvelle configuration de la gouvernance mondiale permet aux ONG, à l'État et aux organisations internationales de se défiler devant leurs responsabilités (Randeria 2007b:1), il importe d'en considérer de manière critique l'impact sur les populations locales. Qui bénéficie réellement des reconfigurations socio-environnementales et quels sont les recours possibles pour les populations marginalisées impliquées? Enfin, qui prendra la responsabilité de remettre en question les bienfaits des programmes de développement qui font la promotion de l'essentialisation de la femme?

Références

- Abélès, Marc
2006 *Politique de la survie*. Paris: Flammarion.
- Agarwal, Anil, and Sunita Narain
1989 *Towards Green Villages*. New Delhi: Center for Science and Environment.
- Agarwal, Bina
1992 The Gender and Environment Debate: Lessons from India. *Feminist Studies* 18(1):119-57.

1998 Environmental Management, Equity and Ecofeminism: Debating India's Experience. *Journal of Peasant Studies* 25(4):55-95.
- Arya, Swarn Lata
2007 Women and Watershed Development in India: Issues and Strategies. *Indian Journal of Gender Studies* 14(2):199-230.
- Bandyopadhyay, Jayanta
1987 Political Ecology of Drought and Water Scarcity: Need for an Ecological Water Resources Policy. *Economic and Political Weekly* 22(50):2159-2169.

1999 Chipko Movement: Of Floated Myths and Flouted Realities. *Economic Political Weekly* 34(15):880-882.
- Baviskar, Amita
1995 *In the Belly of the River: Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley*. New Delhi: Oxford University Press.

1999 Vanishing Forests, Sacred Trees: A Hindu Perspective on Eco-Consciousness. *Asian Geographer* 18(1-2):21-31.
- Biehl, Janet
1991 *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston: South End Press.
- Bruntland, Gro Harlem, ed.
1987 *Our Common Future: The World Commission on Environment and Development*. Oxford: World Commission on Environment and Development [WCED].
- Boles, Janet K., and Diane Long Hoeveler
2004 *Historical Dictionary of Feminism*. Lanham: Scarecrow Press.
- Bourdieu, Pierre
1994 [1980] *Le sens pratique*. Paris: Seuil.
- Boserup, Ester
1970 *Women's Role in Economic Development*. London: Alan & Unwin.

- Braidotti, Rosie, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler, and Saskia Wieringa
1994 *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical. Synthesis*. London: Zed Books.
- Brosius, Peter J.
1999 *Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism*. *Current Anthropology* 40(3):277-309.
- Drèze, Jean, and Amartya Sen
2002 *India: Development and Participation*. New Delhi: Oxford University Press.
- Dwivedi, O.P.
1996 *Satyagraha for Conservation: Awakening the Spirit of Hinduism*. In *This Sacred Earth: Religion, Nature and Environment*. Roger S. Gottlieb, ed. Pp. 151-163. New York: Routledge.
- Gold, Ann Grodzins, and Bhoju Ram Gujar
1997 *Wild Pigs and Kings: Remembered Landscapes in Rajasthan*. *American Anthropologist* 99(1):70-84.
- Green, Cathy, Susan Joeques, and Melissa Leach
1998 *Questionable Links: Approaches to Gender and Environmental Research and Policy*. In *Feminist Visions of Development: Gender Analysis and Policy*. Cecil Jackson, and Ruth Pearson, eds. Pp. 259-283. Oxon: Routledge.
- Guha, Ramachandra
1989 *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*. New Delhi: Oxford University Press.
- Gupta, Akhil
1998 *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.
- Gururani, Shubhra
2002 *Forests of Pleasure and Pain: Gendered Practices of Labor and Livelihood in the Forests of the Kumaon Himalayas, India*. *Gender, Place and Culture* 9(3):229-243.
- Escobar, Arturo
1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadgil, Madhav
1989 *The Indian Heritage of a Conservation Ethic*. In *Conservation of the Indian Heritage*. Bridget Allchin, Raymond E. Allchin, and B.K. Thapar, eds. Pp.13-22. New Delhi: Cosmo Publications.
- Gadgil, Madhav, and Ramachandra Guha
1993 *This Fissured Land: An Ecological History of India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Gadgil, Madhav, and Kailash C. Malhotra
1998 *The Ecological Significance of Caste*. In *Social Ecology*. Ramachandra Guha, ed. Pp. 27-41. New Delhi: Oxford University Press.

- Goldman, Michael
1993 Tragedy of the Commons or the Commoners' Tragedy: The State and Ecological Crisis in India. *Capitalism, Nature, Socialism* 4(4):49-68.
- Haukanes, Haldis
2001 Anthropological Debates on Gender and the Post-Communist Transformation. *Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 9(1):5-20.
- Inden, Ronald B.
1990 *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jain, Shobhita
1984 Women and People's Ecological Movement: A Case Study of Women's Role in the Chipko Movement in Uttar Pradesh. *Economic and Political Weekly* 19(41):1788-1794.
- Jodha, Narpal S.
1985 Growth and the Decline of Common Property Resources in Rajasthan, India. *Population and Development Review* 11 (2):247-264.
- Kothari, Uma, and Bill Cooke
2001 *Participation: The New Tyranny?* London: Zed Books.
- Kottak Conrad P.
1999 The New Ecological Anthropology. *American Anthropologist*. 101(1):23-35.
- Leach, Melissa
2007 Earth Mother Myths and Other Ecofeminist Fables: How a Strategic Notion Rose and Fell. *Development and Change* 38(1):67-85.
- Leacock, Eleanor
1981 *Myths of Male Dominance: Collected Articles in Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.
- MacCormack, Carol P., and Marilyn Strathern, eds.
1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maikhuri, R.K., S. Nautiyal, K.S. Rao ,and K.G. Saxena
2001 Conservation Policy–People Conflicts: A Case Study from Nanda Devi Biosphere Reserve (A World Heritage Site), India. *Forest Policy and Economics* 2:355-365.
- Mellor, Mary
1997 *Feminism and Ecology*. Cambridge: Polity Press.
- 2000 Women, Development and Environmental Sustainability. *In Global Sustainable Development for the 21st Century*. Keekok Lee, Alan Holland, and Desmond McNeill, eds. Pp. 145-162. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Merchant, Carolyn
1980 *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. London: Wildwood House.

Mosse, David

1997 The Ideology and Politics of Community Participation: Tank Irrigation Development in Colonial and Temporary Tamil Nadu. *In* Discourses of Development: Anthropological Perspectives. Ralph D. Grillo and Roderick L. Stirrat, eds. Pp. 255-291. Oxford: Berg.

Moore, Henrietta L.

1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Mies, Maria, and Vandana Shiva

1993 *Ecofeminism*. London: Zed Books.

O'Reilly, Kathleen

2006 "Traditional" Women, "Modern" Water: Linking Gender and Commodification in Rajasthan, India. *Geoforum* 37(6):958-972.

Ortner, Sherry B.

1972 Is Female to Male as Nature is to Culture? *Feminist Studies* 1(2):5-31.

1996 So, is Female to Male as Nature is to Culture? *In* Making Gender: The Politics and Erotics of Culture. Sherry B. Ortner, ed. Pp. 173-180. Boston: Beacon Press.

Pearce, Kimber Charles

1999 The Radical Feminist Manifesto as Generic Appropriation: Gender, Genre, and Second Wave Resistance. *Southern Communication Journal* 64(4):307-315.

Plumwood, Val

1995 Current Trends in Ecofeminism. *In* The Sociology of the Environment, Volume 3. Michael Redclift and Graham Woodgate, eds. P. 368. Aldershot: Edward Elgar Publishing.

2006 The Concept of a Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency of the Land. *Ethics and the Environment* 11(2):115-150.

Pupavac, Vanessa

2005 Human Security and the Rise of Global Therapeutic Governance. *Conflict, Security & Development* 5(2):161-181.

Randeria, Shalini

2007a Global Designs and Local Lifeworlds: Colonial Legacies of Conservation, Disenfranchisement and Environmental Governance in Postcolonial India. *Interventions* 9(1):12-30

2007b The State of Globalization: Legal Plurality, Overlapping Sovereignties and Ambiguous Alliances between Civil Society and the Cunning State in India. *Theory, Culture & Society* 24(1):1-33.

Redclift, Michael

1987 *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*. London: Methun.

Richards, John E., Edward S. Haynes, and James R. Hagen

1985 Changes in The Land And Human Productivity in Northern India, 1870-1970. *Agricultural History* 59(4):52-548.

Robbins, Paul

1998 Authority and Environment: Institutional Landscapes in Rajasthan, India. *Annals of the Association of American Geographers* 88(3):410-435.

2000 The Practical Politics of Knowing: State Environmental Knowledge and Local Political Economy. *Economic Geography* 76(2):126-144.

2004 *Political Ecology: A Critical Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.

Sachs, Carolyn E.

1996 *Gendered Fields: Rural Women, Agriculture and Environment*. Boulder: Westview Press.

Shah, Amita

2000 Natural Resources Management and Gender: Reflections from Watershed Programmes in India. *Indian Journal of Gender Studies* 7(1):83-91.

Shiva, Vandana

1988 *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. New Delhi: Zed Books.

Sinha, Subir, Shubhra Gururani, and Brian Greenberg

1997 The 'New Traditionalist' Discourse of Indian Environmentalism. *Journal of Peasant Studies* 24(3):65-99.

Shanmugaratnam, Nadarajah

1996 Nationalisation, Privatisation and the Dilemmas of Common Property Management in Western Rajasthan. *The Journal of Development Studies* 33(2):163-187.

Sharma, Mukul

2002 Saffronising Green. Seminar 516. Document électronique <http://www.india-seminar.com/2002/516/516%20mukul%20sharma.htm>, consulté le 8 mars 2010.

Sivaramakrishnan, Kalyanakrishnan

2003 Nationalisms and the Writing of Environmental Histories. Seminar 522. Document électronique www.india-seminar.com/2003/522/522%20k.%20sivaramakrishnan.htm, consulté le 8 mars 2010.

Tomalin, Emma

2002 The Limits of Religious Environmentalism to India. *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 6(1):12-30.

2004 Bio-Divinity and Biodiversity: Perspectives on Religion and Environmental Conservation in India. *Numen* 51(3):265-295.

2008 Religion, Gender and the Environment in Asia: Moving Beyond the Essentialisms of Spiritual Ecofeminism? *In Gender and Natural Resource Management: Livelihoods, Mobility and Interventions*. Bernadette P. Resurreccion, and Rebecca Elmhirst, eds. Pp. 243-261. London: Earthscan.

Tong, Rosemarie

2008 *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Boulder: Westview Press.

United Nations Development Programme

2004 *Women and the Environment*. Nairobi: United Nations Environment Programme.

Unnithan, Maya, and Srivastava, Kavita

1997 Gender, Politics, Development and Women's agency in Rajasthan. *In Discourses of Development: Anthropological Perspectives*. Ralph D. Grillo and Roderick L. Stirrat, eds. Pp. 255-291. Oxford: Berg.

Warren, Karen J., ed.

1996 *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington: Indiana University Press.

Résumé/Abstract

Cet article porte sur l'écoféminisme, perspective féministe environnementaliste dont le fondement repose sur l'identification d'un lien biologique entre la femme et la nature. Je démontre que l'écoféminisme, en particulier sa variante indienne, est ancré dans une conception ontologique limitée, qui est fondée sur une vision idéalisée d'un passé harmonieux. Les images qui se dégagent de cette conception ont facilité le déploiement de l'écoféminisme dans certaines politiques de développement. Toutefois, parce qu'il ne questionne pas les rapports de pouvoir et les aspects matériels qui configurent la relation entre la femme et la nature, lorsqu'il est mis en application dans le cadre de projets de développement locaux, l'écoféminisme mène à une impasse, car il contribue au renforcement de certains dogmes et emprisonne les femmes dans une position qui leur est traditionnellement associée. Deux cas d'interventions de développement mises en place dans la région désertique du Rajasthan en Inde illustrent ce propos. Enfin, les limitations de l'écoféminisme sont mises en perspective à la lumière des récents écrits sur l'histoire environnementale de l'Inde et sur le développement postcolonial.

Mots clés : Femmes, environnement, développement, écoféminisme, théorisation

This article examines ecofeminism, both a feminist and environmentalist perspective founded on the identification of a biological link between women and nature. I demonstrate that ecofeminism, particularly its Indian variant, is based on a narrow ontological conception that relies on an idealized vision of a harmonious past. However, because it does not address questions of power and the material aspects that constitute the relation between women and nature, the perspective of ecofeminism leads to an impasse, as it contributes to the reinforcement of some dogma and traps women in a traditional position. This assertion is supported by two case studies of development projects put into place in the desert area of Rajasthan in India. Lastly, the limitations of eco-feminism are considered in light of recent writings on Indian environmental history and post-colonial development.

Keywords: Women, environment, development, ecofeminism, theorization

Karine Gagné
Département d'anthropologie
Université de Montréal
karine.gagne@umontreal.ca
ck.gagne@gmail.com

Comment voguer sans chavirer dans les méandres des féminismes : exemple d'un travail ethnographique sur la traite sexuelle¹ (Essai)

Chantal Robillard
Université d'Ottawa

L'an 2000 a non seulement été le tournant d'un siècle, mais également le moment de la réapparition d'un très vieux débat déchirant les mouvements féministes, à savoir celui de la traite de personnes. Malgré l'accord de tous les pays signataires sur la définition de la traite dans le *Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants* (HCDH 2000a), des regroupements de femmes ainsi que des organisations non gouvernementales ont pris part à des discussions conflictuelles sur les concepts centraux du Protocole tels que ceux de « prostitution » ou « d'exploitation sexuelle », de « contrainte » et de « situations de vulnérabilité ». Ces discussions laissaient ainsi entrevoir les dissensions idéologiques (féministes) autour de la question de la traite avec lesquelles j'ai dû composer dans le développement de ma recherche sur la traite sexuelle.

Dans cet article un peu cathartique pour moi, je souhaite présenter mon témoignage de la navigation que mon équipe de recherche et moi-même avons faite à travers les courants et les contre-courants féministes nourrissant les débats sur la traite de personnes². Je relaterai certaines difficultés rencontrées lors de la présentation du projet à diverses partenaires et lors des soumissions pour approbation éthique chez ces dernières, en particulier dans le cas canadien. Je propose en conclusion une réflexion féministe qui m'apparaît pertinente pour les études anthropologiques de la traite sexuelle, afin de reconstruire une image respectueuse de l'hétérogénéité des expériences genrées, au croisement de la mondialisation et de la migration, de la prostitution ou du travail du sexe, de la traite ainsi que de l'exploitation et de l'agencéité (*agency*).

¹ Le générique féminin est utilisé dans le seul but d'alléger le texte.

² Les propos tenus dans cet article reflètent uniquement l'opinion de l'auteure.

Description du projet de recherche

Notre programme de recherche canadien, bolivien et péruvien vise à mieux comprendre comment les conditions de migration et de travail menant à l'exploitation de personnes, ainsi que les situations permettant l'exercice de leur agencéité agissent sur la santé et l'accessibilité aux services de soins des migrants qui ont offert/offrent des services sexuels, de gré, de force ou par manque d'options alternatives. En premier lieu, nous cherchons à comprendre comment les situations d'exploitation et les diverses ressources utilisées par les participantes pour minimiser la coercition interviennent dans leur recherche d'aide et de soins, et affectent leur état de santé. À la lecture des expériences des participantes, nous cherchons également à déconstruire les diverses catégories utilisées pour représenter la traite sexuelle. En deuxième lieu, nous espérons saisir comment les enjeux sociaux, politiques et organisationnels affectent les réponses (ou l'absence de réponses) institutionnelles à leurs besoins sociosanitaires spécifiques. Notre but ultime est d'offrir des recommandations théoriques (féministes) et politiques (publiques et criminelles) ainsi que des suggestions de protocole de soutien au « victimes » et d'interventions en santé à partir des résultats obtenus par l'analyse des expériences subjectives et des contextes structurels dans lesquels ces individus migrent et offrent des services sexuels.

Aperçu du débat féministe

Je ne souhaite pas m'étendre trop longtemps sur le débat féministe contemporain concernant la traite de personnes, ni juger de chacune des postures envisageables, puisque la littérature sur le sujet abonde. Pour une discussion contemporaine de la problématique, je suggère de se référer au numéro sur la traite de personnes du *Women's Studies International Forum* (2009, 32(4)), ou encore à des auteurs canadiens tels que Poulain (2005) ou Toupin (2002, 2005).

Je présenterai toutefois de manière très succincte le débat féministe afin de saisir les enjeux pour la recherche présentés dans cet essai. Le débat sur la traite de personnes – dans ses polarisations extrêmes – divise les dissidentes en deux camps : d'un côté les abolitionnistes (ou néo-abolitionnistes) et de l'autre les défenderesses des droits des travailleuses du sexe. Le mouvement néo-abolitionniste considère la « prostitution » comme la forme ultime de domination patriarcale, et la traite de personnes, principalement conçue comme une traite sexuelle, comme son internationalisation (Ousthoorn 2005). De ce point de vue, la meilleure façon de lutter contre la traite de personnes et de fait contre la prostitution, passe par la sanction des tiers profitant directement des gains financiers de ces femmes, mais également par la pénalisation des clients. Les « victimes », soit les femmes prostituées, doivent être retirées du milieu en question puis réinsérées au sein de la société. Les défenderesses, quant à elles, reconnaissent que les personnes de l'industrie sexuelle peuvent être victimes de la traite, mais dénoncent davantage les conditions de travail (prostitution forcée) ou de migration forcée. Elles estiment que ces personnes migrantes ne sont pas toutes victimes d'exploitation ou de coercition (Ousthoorn 2005). Selon elles, le « travail du sexe » constitue un emploi légitime et peut être pratiqué sans contraintes. Les

« travailleuses du sexe » ont le droit de migrer. Elles comptent donc « veiller à ce que les droits des migrantes objets de trafic soient respectés et protégés par les autorités en place. [Elles visent] l'autodétermination des femmes (*empowerment*) plutôt que leur victimisation (...) » (Toupin 2002:15).

Comme nous pouvons l'entrevoir dans la citation précédente, la distinction n'est pas toujours faite en français entre les concepts de « traite » (*trafficking*) et de « trafic » (*smuggling*). Je vous offre ici les définitions des Nations Unies des deux notions, qui peuvent cependant varier selon le cadre légal de chaque pays et la position féministe des institutions appliquant la loi. D'un côté, le Protocole de Palerme définit la « traite de personnes » comme :

Le recrutement, le transport, le transfert, l'hébergement ou l'accueil de personnes, par la menace de recours ou le recours à la force ou à d'autres formes de contrainte, par enlèvement, fraude, tromperie, abus d'autorité ou d'une situation de vulnérabilité, ou par l'offre ou l'acceptation de paiements ou d'avantages pour obtenir le consentement d'une personne ayant autorité sur une autre aux fins d'exploitation. L'exploitation comprend, au minimum, l'exploitation de la prostitution d'autrui ou d'autres formes d'exploitation sexuelle, le travail ou les services forcés, l'esclavage ou les pratiques analogues à l'esclavage, la servitude ou le prélèvement d'organes. » (HCDH 2000a, art. 3).

De l'autre, le *Protocole contre le trafic illicite de migrants par terre, air et mer* se réfère au « trafic illicite de migrants » comme :

Le fait d'assurer, afin d'en tirer, directement ou indirectement, un avantage financier ou un autre avantage matériel, l'entrée illégale dans un État Partie d'une personne qui n'est ni un ressortissant ni un résident permanent de cet État. (HCDH 2000b, art. 3)

La traite relève donc de l'exploitation, alors que le trafic est généralement défini par le passage illégal d'une frontière, qu'il y ait exploitation ou non. Toutefois, ce qui commence comme une affaire de trafic peut aboutir à la traite. La « prostitution » est incluse dans la définition internationale de la traite de personnes comme l'une des formes possibles d'exploitation.

Malgré la cohésion de pensée actuelle entre les deux pôles féministes au sujet des droits humains des personnes « victimes de la traite », « de la prostitution » ou du « travail du sexe », leur historique est différent. Le premier discours s'est développé en réponse à la domination patriarcale et s'intéresse aux causes de la prostitution alors que le second dénonce la domination féministe bourgeoise du discours précédent et lutte contre les conditions structurelles minant le travail du sexe et la migration ouvrière. En dépit d'une éventuelle complémentarité entre les deux discours, les actions des partisans de chaque camp laissent entendre qu'ils sont irréconciliables. Peuvent-elles malgré tout arriver à mettre de côté leurs différends?

Avoir le bon pedigree féministe

Dans notre perspective comparative et déconstructiviste, de nombreuses difficultés ont entouré la définition de notre échantillon initial, qui devait inclure les populations au croisement de la migration (mobilité rurale-urbaine, interprovinciale, internationale) et de l'offre de services sexuels. Nous avons eu à adapter notre langage aux positions féministes de nos partenaires et des organismes que nous avons consultés.

À Montréal, nous avons choisi l'expression : « personnes/travailleuses migrantes qui offrent/ont offert des services sexuels, de gré, de force ou par manque d'autres options ».

Nous sommes toutefois conscientes que le terme « services » peut parfois être inapproprié en contexte d'exploitation sexuelle rencontrée dans la traite sexuelle, étant donné la coercition qui la traverse. Néanmoins, le concept nous permettait – du moins l'avions-nous espéré – de contourner le débat polarisé sur la perception de la prostitution, en tant qu'exploitation ou comme forme de travail. Toutefois, comme l'illustrent les exemples suivants, nous avons échoué dans cet effort de « neutralité ».

Lors d'une discussion avec une représentante d'une association d'aides familiales à Montréal, on nous a fait remarquer que nous ne pouvions pas parler de « travail du sexe » ou de « prostitution », ni même de « services sexuels » pour désigner les échanges sexuels que pouvaient établir une aide familiale avec un employeur, un avocat spécialiste de l'immigration, ou un agent frontalier pour l'obtention de leur appui. Ces éventualités relèvent de rumeurs rapportées par notre informatrice. Selon elle, ces situations sont uniquement considérées comme des cas d'abus sexuel. Dans le milieu des aides familiales, il est plus courant de se référer au concept « d'esclavage moderne » (AAFQ 2008). Ici, l'esclavage fait référence à la confiscation de documents d'identité, l'abus de vulnérabilité, la séquestration et l'isolement culturel ou la rupture des liens sociaux. Le trafic, la traite et l'esclavage moderne (TTE) sont indissociables.

Le cas de la négociation d'une collaboration avec un organisme représentant les travailleuses du sexe de Montréal illustre la nécessité de prendre position. Pour les intervenantes de cette organisation la question de la « traite de personnes » est devenue très sensible, car souvent, comme nous l'avons vu précédemment, le mot a été galvaudé en étant associé à celui de prostitution. Les femmes de cet organisme reconnaissent le terme de « traite » en le distinguant clairement du travail du sexe. Elles dénoncent les conditions politiques, structurelles, migratoires et ouvrières qui encouragent l'exploitation des travailleuses du sexe. Avec ce groupe, nous nous sommes donc positionnées dès le début en tant que non abolitionnistes et nous avons explicitement formulé nos attentes à leur endroit. En effet, leur collaboration était devenue conditionnelle à la transparence de nos objectifs et la promesse de notre engagement politique.

Au Pérou, où certaines de nos collaboratrices proviennent de deux ONG de femmes se positionnant aux deux pôles du féminisme, nous utilisons l'expression « femmes migrantes dans le commerce sexuel ». Cette catégorie inclut les femmes qui ont migré entre villes, provinces ou pays et qui œuvrent dans l'industrie du sexe. Les concepts de « services sexuels » ou de « travail du sexe » ne conviennent pas à l'une de nos partenaires néo-abolitionniste, pour qui toute forme de prostitution n'est qu'exploitation. Malgré ce compromis formel, je glisse parfois sans le vouloir vers le vocabulaire des défenderesses ou vers nos concepts canadiens, et nos réunions peuvent finir par des discussions enflammées.

En Bolivie, nous avons rencontré moins de division politique dans notre groupe de collaboratrices locales en ce qui concerne la traite sexuelle. En

effet, la conscience publique, voire politique, de la traite semble limitée à de petits groupes ou encore superficielle. De plus, la majorité de nos partenaires provient de la table de concertation de populations cibles (*mesa de trabajo de poblaciones claves*), et travaille principalement avec ce que l'on appelle en santé publique des « populations vulnérables », tels que des membres de la communauté gaie ou de l'industrie du sexe. Au sein de notre équipe et de nos collaboratrices, le débat ne tourne pas tellement autour de la « prostitution », du « travail du sexe » ou de la « traite », mais davantage autour de la question de la féminité. Au début du projet, au cours d'une consultation publique avec des actrices-clés, les participantes nous ont demandé d'intégrer toute personne qui se définit comme femme, peu importe la nature de ses organes sexuels. Ainsi, nous avons amendé notre protocole bolivien pour y inclure les « femmes biologiques et génériques (*genéricas*) ou assumées (*asumidas*) du travail du sexe ». Dans nos réflexions nous avons donc introduit le discours du mouvement *Queer* qui vise un désenclavement des catégories pour désigner les identités de genre et les orientations sexuelles incluses dans les concepts de femmes génériques et assumées.

Je suis consciente que cette jonglerie conceptuelle dans l'identification de notre population-cible entre le Canada, le Pérou et la Bolivie peut constituer un obstacle non négligeable à notre compréhension du phénomène, le rendant encore plus complexe et ambigu, au point où il devient difficile de parvenir à une éventuelle généralisation des résultats. De plus, malgré nos efforts à ne pas « se cantonner » dans un des deux pôles présentés plus haut, le choix des termes présentant notre projet de recherche nous relègue malgré nous d'un côté ou de l'autre, sans la possibilité d'une troisième voie. Je me dois de reconnaître que le féminisme n'est pas uniquement un mouvement de luttes sociales mais également une identité politique que la chercheuse doit manier avec finesse pour ne pas se perdre dans des débats sans issues ou dans une ambiguïté contre-productive.

Préjudices à l'évaluation de la recherche³

Notre conception ambiguë de la problématique de la traite sexuelle et des expériences corollaires s'est interposée dans nos échanges avec un comité d'éthique à Montréal. Bien que nous ayons déjà obtenu l'approbation de la Faculté de Médecine de notre université d'affiliation où se déroule la recherche et malgré l'appui et l'approbation éthique de l'organisme représentant les travailleuses du sexe de Montréal, il nous a fallu sept mois d'échanges avec le comité d'évaluation de la recherche (CÉR) d'une instance régionale de santé du Québec pour enfin obtenir notre certificat éthique, nous permettant ainsi de recruter des participantes au sein de leurs services.

À la suite d'une rencontre avec le CÉR, le comité m'a envoyé une lettre nous suggérant de faire appel à la présidente pour l'identification des participantes avec les médecins recruteuses de leur établissement. Enfin, ainsi l'avais-je interprété. En raison de mon essoufflement et de ma frustration devant la

³ Je tiens à préciser qu'au Pérou nous n'avons pas rencontré d'obstacle particulier dans nos demandes d'approbation. Dans le cas bolivien, au début de la recherche, nous n'étions pas au courant de l'existence d'un comité éthique compétent pouvant faire l'évaluation de notre projet. Nous avons davantage consulté et obtenu l'appui formel des fournisseuses de services et décideuses politiques provenant de chaque site de recherche bolivien.

navigation risquée dans les eaux houleuses du féminisme, c'est avec un très grand effort de retenue que j'ai écrit les lignes suivantes à la présidente du CÉR en réponse à leur recommandation:

Nous tenons également à souligner que nous jugeons cette mesure comme un exemple d'une attitude préjudicielle envers les personnes de l'industrie du sexe puisque les participantes à la recherche correspondent à la clientèle régulière [de vos services] et que de telles mesures n'ont pas été jugées nécessaires par le CÉR dans d'autres recherches impliquant la clientèle [fréquentant] votre [établissement]. (Lettre au CÉR, 7 janvier 2008)

Heureusement, ce n'était qu'un malentendu et le trouble était probablement dû à mon état d'esprit du moment. En effet, la mesure exigée par le CÉR ne consistait qu'en un entretien entre les médecins recruteuses, la présidente du CÉR et les leaders du projet afin de sensibiliser les recruteuses et des intervieweuses aux enjeux de sécurité physique et psychique des participantes ainsi que pour développer des mesures pour répondre aux situations risquées si elles se présentaient. Il n'était donc pas question de discuter de chaque cas recruté avec la présidente du CÉR, contrairement à ce que j'avais compris initialement.

Les appréhensions exprimées lors de cette rencontre avec le CÉR reflètent certaines idées préconçues entourant la thématique; présuppositions alimentées par le discours féministe néo abolitionniste qui semble actuellement avoir repris des forces dans le milieu francophone canadien. J'ai cru comprendre que pour certains membres du CÉR, un service sexuel pouvait rarement être offert par libre choix ou sans contrainte. De plus, certains considéraient les femmes de l'industrie du sexe comme des victimes extrêmement vulnérables, presque incapables de donner librement leur consentement. Je ne nie pas que ces situations de contrainte puissent exister, surtout dans le cas de la traite. Toutefois, lors de nos discussions, nous promouvions la capacité des participantes à évaluer les dangers, également dans le cas de celles en situation de coercition extrême. Le CÉR, quant à lui, souhaitait remettre la charge de l'évaluation du risque et de la capacité au consentement aux médecins recruteuses ainsi qu'aux intervieweuses. Selon moi, l'évaluation des médecins et des intervieweuses a autant de poids que celle des femmes elles-mêmes en ce qui concerne la mesure du danger.

La polarisation des discours féministes sur la problématique de la traite semble avoir contribué au développement de constructions stéréotypées des réalités migratoires et ouvrières qui lui sont associées. Ces constructions limitent ainsi les possibilités d'une évaluation adéquate de la recherche par les comités institutionnels.

Une troisième voie au féminisme est-elle possible?

Comment voguer sans chavirer dans ces méandres féministes? Comment surmonter ces impasses et représenter l'hétérogénéité des réalités genrées au croisement de la mondialisation et de la migration, de la traite, de la prostitution/du travail du sexe, ainsi que de l'exploitation et de l'agencéité tout en gardant la possibilité de comparaison entre les trois pays? Une troisième voie au féminisme permettant d'atteindre cet objectif est-elle possible? Le projet est-il trop ambitieux, naïf ou éclaté?

En cherchant à étayer ma réflexion sur la traite de personnes à l'aide de nos données empiriques comme le proposent Limoncelli (2009), Roces (2009) ou Segrave (2009), j'ai initialement tenté de ne pas juger de chacune des positions féministes. Je ne cherchais pas à arguer que ma posture relevait d'un *point of viewlessness* tel que Jeffrey le définit (2009:317), comme si j'étais insensible au débat féministe. Je suis féministe! J'espérais toutefois œuvrer au sein d'une lutte féministe permettant de rassembler davantage les causes, même celle de la traite sexuelle. Tel que le montre notre expérience péruvienne, il semble donc possible de rallier les féministes afin qu'elles coopèrent à un projet commun. Je ne crois donc pas qu'il faille abandonner le mouvement féministe en raison de ses divisions, ni même l'identité de féministe.

À ce propos, le 16 novembre 2009, Ariel Levy publiait un article dans le *New Yorker* qui soulevait la question de l'existence possible d'un féminisme sans féministes. En effet, peut-on faire avancer la cause des femmes et, par le fait même, améliorer les relations de genre, sans l'engagement politique des féministes? Peut-il exister un mouvement politique sans que ce mouvement acquière une identité politique? Ma propre expérience laisse entrevoir qu'il est en effet difficile, pour une chercheuse étudiant un phénomène au cœur des débats féministes, de ne pas prendre position par rapport à un discours, et de ne pas s'y identifier.

Ainsi, comment rallier les féministes sans perdre de vue la diversité des réalités vécues par les personnes affectées par la traite sexuelle? Dans nos efforts de reconstruction, nous nous inspirerons d'un féminisme intersectionnel (Collins, von Unger et Armbrister 2008; Morris et Bunjun 2007; Crenshaw 1994). Ce féminisme est né vers la fin des années 1980 par le biais du *Black Feminism* pour dénoncer le solipsisme blanc du féminisme états-unien (Dorlin 2008). Il a été repris par d'autres groupes de femmes marginalisées comme celles représentées par l'Institut canadien de recherches sur les femmes, duquel nous nous inspirerons (Morris et Bunjun 2007). Le cadre d'analyse féministe intersectionnelle tente de comprendre comment interagissent divers systèmes de relations de pouvoir basées entre autres sur le colonialisme, le genre, la classe sociale et l'ethnicité pour renforcer les inégalités et l'exclusion sociales. Ce cadre se veut également attentif aux contextes mondiaux variés qui sont responsables des iniquités sociales et de santé, sans chercher à hiérarchiser les luttes sociales. De plus, dans une telle perspective, la femme n'est pas considérée comme une simple victime de conditions défavorables déterminées par son origine géographique, sa classe sociale, son autodéfinition de genre ou son statut d'immigrante comme semblait le percevoir le CÉR, mais aussi comme un sujet de pouvoir à consulter, même si dans certaines situations sa liberté de choisir les conditions de migration, de travail et de résidence ou d'agir sur celles-ci est limitée.

Ce cadre intersectionnel me permet non seulement de voguer sur la polyvalence du féminisme et des partenariats nécessaires à une recherche appliquée, mais il m'offre également une piste de réflexion flexible pour reconstruire les contextes et les expériences complexes de la traite sexuelle. L'utilité de l'intersectionnalité provient peut-être davantage de la volonté des chercheuses à porter une attention égale aux multiples conditions structurelles inévitables et à l'agence des personnes affectées pour offrir une conception allant au-delà d'un simple regard critique. L'anthropologie urbaine s'est trop longtemps centrée sur les groupes marginaux tels des goélands en

attente d'entrailles jetées par-dessus bord. Même si la marginalité est indicatrice du fonctionnement des structures plus centrales à la société, le regard anthropologique doit également offrir une critique de la majorité et du dominant tout en étant attentif aux espaces de pouvoir des opprimés. Par conséquent, la voix des informatrices qui narrent leur trajectoire migratoire et ouvrière nous aidera à comprendre les conditions, spécifiques à chacune en tant qu'individu ou particulières au groupe, qui les rendent vulnérables. De fait, les participantes orienteront nos actions politiques visant à réduire les iniquités sociales et en santé. Les témoignages de leur pouvoir, de leurs désirs, et de leurs projets de vie nous indiquent leurs propres stratégies de résistance à ces iniquités et influencent les recommandations que nous pourrions offrir pour ajuster les interventions, que ce soit un soutien aux victimes de la traite ou la réduction des méfaits. À mon sens, ce cadre me permettrait de travailler simultanément, ou du moins successivement, à une compréhension de la subjectivité et du macrosocial tout en ayant comme objectif final une lutte pour une justice sociale bien contextualisée.

Le cadre d'analyse féministe intersectionnelle offrirait la possibilité d'avoir un projet qui se veut à l'intersection des luttes féministes et des diverses priorités exprimées par les femmes elles-mêmes. Cette approche complexifie la lutte pour une justice sociale qui se doit d'être plus « équitable » – pléonasme que je me permets ici pour accentuer l'importance d'un féminisme plus englobant. Toutefois, je tiens à souligner qu'il s'agit ici de ma propre conception du féminisme, celle à laquelle j'aspire. Mais peut-être, le devinez-vous, ne suis-je qu'une irréductible idéaliste!

Références

- Association des Aides Familiales du Québec (AAFQ)
2008 Trafic, traite et esclavage moderne des aides familiales migrantes au Québec. Montréal : AAFQ.
- Collins, Pamela.Y., Hella von Unger et Adria Armbrister
2008 Church Ladies, Good Girls, and Locas: Stigma and the Intersection of Gender, Ethnicity, Mental Illness, and Sexuality in Relation to HIV Risk. *Social Science & Medicine* 67(3):389-397.
- Crenshaw, Kimberlé W.
1994 Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *In* *The Public Nature of Private Violence*. Martha Albertson Fineman and Roxanne Mykitiuk, eds. Pp.93–118. New York: Routledge.
- Dorlin, Elsa, ed.
2008 *Black feminism* : anthologie du féminisme africain-américain. Paris : L'Harmattan.
- Haut Commissariat des Droits de l'Homme (HCDH)
2000a Protocole additionnel à la convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants. http://www2.ohchr.org/french/law/pdf/protocoltraffic_fr.pdf, consulté le 3 avril 2010.
- 2000b Protocole contre le trafic illicite de migrants par terre, air et mer, additionnel à la convention des nations unies contre la criminalité transnationale organisée. http://www.uncjin.org/Documents/Conventions/dcatoc/final_documents_2/convention_smug_french.pdf, consulté le 3 avril 2010. Consulté le 3 avril 2010.
- Jeffrey, Sheila
2009 Prostitution, Trafficking and Feminism: An Update on the Debate. *Women's Studies International Forum* 32:316–320.
- Levy, Ariel
2009 Lift and Separate. Why is Feminism Still so Divisive? *New Yorker*, 16 Novembre. http://www.newyorker.com/arts/critics/books/2009/11/16/091116crbo_books_levy?currentPage=all, consulté le 3 avril 2010.
- Limoncelli, Stephanie A.
2009 The Trouble with Trafficking: Conceptualizing Women's Sexual Labor and Economic Human Rights. *Women's Studies International Forum*. *Women's Studies International Forum* 32(4):261-269.
- Morris, Marika et Bénita Bunjun
2007 Using Intersectional Feminist Frameworks in Research: A Resource for Embracing the Complexities of Women's Lives in the Stages of Research. Ottawa: CRIAW-ICREF.

Outshoorn, Joyce

2005 The Political Debates on Prostitution and Trafficking of Women. *Social Politics* 12(1):141–155.

Poulain, Richard, dir.

2005 Prostitution : La mondialisation incarnée. Points de vue du Sud. Paris : Centre Tricontinental et Éditions Syllepse.

Roces, Mina

2009 Prostitution, Women's Movements and the Victim Narrative in the Philippines. *Women's Studies International Forum* 32(4): 270-280.

Segrave, Marie

2009 Order at the Border: The Repatriation of Victims of Trafficking Women's. *Studies International Forum* 32(4): 251-260.

Toupin, Louise

2005 Analyser autrement la « prostitution » et le « trafic des femmes ». Présenté le au 4e Congrès international de Recherches Féministes dans la francophonie plurielle : Citoyennes sans frontière, Ottawa, Université d'Ottawa, 9 juillet 2005. <http://cybersolidaires.typepad.com/ameriques/files/AnalyserAutrementLaProstitution.pdf>, consulté le 3 avril 2010.

Toupin, Louise

2002 La scission politique du féminisme international sur la question du « trafic des femmes »: vers la « migration » d'un certain féminisme radical ? *Recherches Féministes* 15(2): 9-40.

Chantal Robillard
Institut de recherche sur la santé des populations,
Université d'Ottawa
chantal.robillard@mail.mcgill.ca

Les multiples visages de la Malinche ou la manipulation historique d'un personnage féminin



Mariane Gaudreau
Université de Montréal

En février de l'an 1519, Hernán Cortés débarque pour la première fois en territoire mexicain, sur l'île de Cozumel, dans la région du Yucatán. Accompagné de quelque cinq cents hommes, des marins pour la plupart, d'armes et de chevaux, Cortés entreprend, défiant les ordres de son gouverneur Diego Velázquez de Cuéllar, une longue aventure qui le mènera au cœur du pays *mexica*, là où aucun homme blanc n'a encore mis les pieds. En moins de deux ans, l'expédition atteint Tenochtitlán, la capitale des Aztèques, pour ensuite livrer bataille à l'ennemi jusqu'à la chute de son empire en août de l'an 1521. Suite à cette conquête rapide, quelques missionnaires et chroniqueurs espagnols ont tenté tant bien que mal de relater avec précision et de graver dans des documents les rencontres et les affrontements qui ont mené à cette victoire. Autant les vaincus que les alliés autochtones des Espagnols se sont exprimés sur ces événements dans plusieurs ouvrages, notamment les codex, grâce à l'aide d'un certain nombre de représentants de l'Église catholique qui se sont chargés de la collecte de ces précieuses informations à la période coloniale. Cependant, si, d'une manière générale, l'opinion de chaque acteur ayant participé à la défense ou à la conquête du Mexique a trouvé sa place dans l'histoire, un personnage crucial et incontournable est demeuré sans voix, soit celui de la jeune Indigène qui a servi d'interprète et d'amante à Cortés : la Malinche. À cette époque où la femme n'avait pas sa place dans les affaires publiques et où elle était considérée comme inférieure à l'homme, la Malinche a vu le récit de sa vie entrer dans l'histoire sous la plume des conquistadors (Cypress 1991:1). Duby et Perrot (1992), paraphrasés dans la citation qui suit par Lanyon (1999), résumant bien cette absence du témoignage féminin dans les écrits de l'époque, et en quoi une telle altération de la mémoire collective s'inscrit dans de plus larges enjeux de pouvoir :

[...] women in the past have left few and tenuous traces for us to follow and examine; [...] those they have left have not usually originated with themselves anyway, but have come down to us "filtered through the gaze of the men who held the reins of power, defined official memory, and controlled public archives"¹ (Lanyon 1999:XIII).

La Malinche est reconnue pour avoir rempli plusieurs fonctions historiques, dont les plus importantes sont celles d'interprète, de maîtresse et de confidente de Cortés lors de la conquête du Mexique. Par ailleurs, l'imaginaire collectif mexicain la considère souvent comme un instrument crucial dans la victoire espagnole, allant parfois même jusqu'à lui attribuer l'entière responsabilité de la défaite des Aztèques. Pourtant, tout ce que nous connaissons de cette femme, de ses actions et de sa vie, se résume à quelques mentions et à de vagues descriptions faites par les chroniqueurs espagnols de la période coloniale et, beaucoup plus tard, aux interprétations d'auteurs nationalistes mexicains (Elenes 2004:90). Il n'existe en effet que très peu de données bibliographiques auxquelles on peut se fier (Lanyon 1999:XIII). Il est donc impératif, lors de la lecture des anciens documents ethnohistoriques, de savoir reconnaître dans quelle mesure l'histoire de la Malinche a pu être embellie ou ternie en fonction de l'auteur et de son époque, et ce au gré de tendances potentiellement ethnocentriques ou encore misogynes. Les informations parfois vagues et contradictoires relatées sur sa personne par les chroniqueurs ont laissé place à l'imagination fertile des auteurs subséquents, qui lui ont assigné successivement une panoplie de rôles plus ambigus les uns que les autres. De médiatrice, diplomate, mère culturelle et biologique de la nation mexicaine et fondatrice de l'identité métisse à l'époque coloniale, elle devient traîtresse, traînée et *chingada* pendant l'époque suivant l'indépendance du Mexique (Arenal and Martinez-San Miguel 2005:180). Aux yeux d'une grande partie de la population mexicaine, la Malinche porte encore de nos jours les stigmates de la période post Indépendance. Tout comme le rôle qu'on lui attribue dans la Conquête, son nom varie grandement dans la littérature mexicaine : Malinalli-Tenépal, Malintzin, Malinche, Doña Marina, la *Chingada*, etc. (Cypress 1991; Lanyon 1999). Si les auteurs ne s'entendent pas sur son nom, ils s'accordent encore moins sur ses origines, sur sa date de naissance ou sur celle de sa mort. Selon Karttunen, « she is [...] enclosed within an edifice of myth, a construction all the more fantastic and obscuring... » (1997:291). Quoi qu'il en soit, la Malinche représente depuis plusieurs siècles un incontournable symbole identitaire mexicain qui ne cesse d'être réinterprété au fil des générations.

Cet article cherche à démystifier le personnage de la Malinche en tentant de démêler pour mieux les comprendre les multiples couches qui la composent. Selon Cypress (1991), le corps de Marina est un véritable palimpseste sur lequel une série de narrations ont été écrites au fil du temps. Nous verrons que les interprétations de la Malinche ont radicalement changé selon les époques et les objectifs politiques des auteurs (Cypress 1991). La Malinche de la période coloniale et celle de l'ère suivant l'indépendance du Mexique sont très différentes, et nous tenterons de comprendre ce qui explique ce changement identitaire. D'un autre côté, à l'époque contemporaine, l'interprétation de la Malinche semble tirer sa distinction d'une tentative des chercheurs de se faire les avocats du diable des deux visions historiques précédemment proposées. Ils semblent vouloir réconcilier les deux époques de sorte à offrir au peuple mexicain une héroïne révisée, réinterprétée de manière scientifique et remise en contexte, afin de rendre justice à ce

¹ Duby et Perrot (1992)

personnage longtemps stigmatisé. Soulignons que le présent travail demeure exploratoire et descriptif et qu'il ne prétend en aucun cas à l'exhaustivité. Nous sommes conscients qu'une démarche plus rigoureuse serait souhaitable lors d'une éventuelle poursuite des recherches de l'auteure. Nous amorcerons cet exposé sur les différents visages historiques de la Malinche par une mise en contexte, c'est-à-dire une présentation de la situation géopolitique et historique du Mexique précédant et suivant l'arrivée des Espagnols. Ensuite, nous nous engagerons dans une description de la vie de la Malinche, telle que nous la comprenons depuis les chroniques espagnoles. Puis, nous explorerons l'hypothèse appuyée par plusieurs auteurs quant à la création et la reconstitution du personnage de la Malinche au fil des époques en la présentant à trois moments différents : la période coloniale, l'époque de l'indépendance du Mexique et l'ère contemporaine. Une telle perspective historique nous permettra d'exposer les raisons derrière la transformation de ce personnage mythique en outil de propagande politique.

Du Mexique au temps des Aztèques à la rencontre avec les Blancs

Les Aztèques sont la dernière grande civilisation méso-américaine à régner sur le territoire de l'actuel Mexique et sur une bonne partie de la Méso-Amérique précolombienne. Certaines portions du Guatemala et même du Salvador ont aussi été sous le joug de leur empire (Miller 2001). L'histoire et les légendes relatées dans les chroniques et les codex veulent que les Aztèques, qui s'appelaient eux-mêmes *Mexicas*, aient été un peuple de nomades « barbares » venu du lieu mythique d'Aztlán, quelque part dans le nord du territoire, pour ensuite s'établir dans les hauts plateaux mexicains. À en croire les codex, en moins de cent ans ce peuple s'est développé en une civilisation d'une complexité imposante et en un empire économique puissant. Le groupe de nomades s'installe d'abord à Colhuacan, pour plus tard se faire expulser suite à un incident impliquant le sacrifice de la fille du dirigeant local. Les *Mexicas* ont été par la suite forcés de se réfugier ailleurs et ont finalement choisi de s'établir sur une île marécageuse au centre du lac Texcoco, suivant les directives de leur dieu Huitzilopochtli (Miller 2001:198). C'est en ce lieu qu'ils ont fondé la ville sacrée de Tenochtitlán, l'actuelle Mexico. Au cours du XIV^e siècle, les Aztèques ont connu une croissance économique rapide. Ils ont su tirer profit des différents conflits régnant entre les groupes installés dans la région pour ensuite se hisser rapidement au sommet de la hiérarchie politique (Paradis 1984:94). Après leur victoire contre Atzacotzalco, les Aztèques affirment leur nouveau contrôle politique et consolident en 1427 la Triple Alliance de Texcoco, Tenochtitlán et de Tlacopan, ce qui leur donne un contrôle important sur les côtes est et ouest du lac Texcoco (Miller 2001:199). Plus tard, cette Triple Alliance s'est soudée en un seul peuple grâce aux nombreuses stratégies de mariages et d'alliances pour former l'État expansionniste aztèque (Paradis 1984:94).

À l'époque des premiers contacts avec les Espagnols, la société aztèque est très complexe et digne d'une grande civilisation. Elle est hautement hiérarchisée, son pouvoir est centralisé, elle véhicule un art étatique, elle contrôle le commerce de longues distances, etc. Les Aztèques sont connus pour leur puissance et ils sont craints sur tout le territoire. En effet, plusieurs communautés auraient préféré se rendre plutôt que de leur livrer bataille. La société aztèque a su étendre et maintenir son pouvoir sur le territoire méso-américain grâce à une politique d'expansion dans laquelle ses sujets lui

versaient des tributs (Paradis 1984:94). La conquête des régions environnantes se faisait lors de guerres rituelles pendant lesquelles les Aztèques capturaient des prisonniers, parmi lesquels un certain nombre était offert en sacrifice aux dieux pour s'assurer du bon fonctionnement de l'univers. C'est à la lumière d'un tel contexte sacrificiel que se doivent d'être observées les conquêtes aztèques. Lors de l'arrivée des Espagnols, plusieurs conflits sévissent toutefois à l'intérieur de l'empire, car certains groupes conquis s'opposent fermement à la domination aztèque et à ses abus. De plus, les nations indépendantes qui résistaient toujours aux Aztèques, comme celle de Tlaxcala, ont vu dans la présence blanche une occasion de mettre fin à leurs constantes batailles contre l'ennemi en s'alliant avec les nouveaux venus.

En 1519, lorsque Cortés s'engage avec ses hommes en territoire mexicain, l'expédition rencontre un premier obstacle dans la région du Tabasco. Les Mayas Chontal de cette aire, population indépendante, mais tout de même redevable de tributs aux Aztèques, réagissent de façon hostile à cette présence blanche et livrent une grande bataille pour finalement déclarer forfait devant les Espagnols (West 2003:116). Peu de temps après cette défaite indigène, les chefs de la région offrent à Cortés et ses soldats plusieurs présents, dont des esclaves mâles, des ornements en or, vingt femmes et plusieurs autres biens matériels, afin de s'assurer de garder de bonnes relations avec eux et pour les encourager à quitter le territoire pour plutôt aller s'en prendre aux hommes de Moctezuma (Karttunen 1997:301). Parmi ces femmes se trouve la Malinche. Une fois baptisée, elle reçoit le nom espagnol qui se rapproche phonétiquement le plus de son prénom original, Marina (Del Castillo 1997:124). Les chroniques relatent qu'elle était d'une si grande beauté que Cortés aurait décidé de la donner à Alonso Puertocarrero, un lieutenant de haut rang qu'il estimait grandement (West 2003:116; Lanyon 1999:83). Díaz del Castillo nous rappelle que ce n'est qu'une fois en territoire nahuatl, sur les côtes du Veracruz, que Cortés se rend compte du bilinguisme de Marina en la voyant converser avec des locaux. De son côté, Jerónimo de Aguilar, un Espagnol qui avait été fait prisonnier quelques années auparavant par des Mayas de Cozumel, puis récupéré par la troupe de Cortés, n'arrivait pas à comprendre la langue de la nouvelle région (Franco 1999:68). Cortés décide alors de prendre Marina pour lui seul, constatant le potentiel du futur rôle de celle-ci dans la Conquête (Karttunen 1997:302). Or, puisque Marina parlait à la fois le maya et le nahuatl, mais qu'elle ignorait l'Espagnol, c'est par Aguilar qu'elle passait pour communiquer avec Cortés. Dans les écrits de Gómara, Cortés lui aurait promis « plus que sa liberté » si elle acceptait d'établir une amitié entre lui et Moctezuma et si elle devenait son interprète et sa secrétaire (Cypress 1991:31).

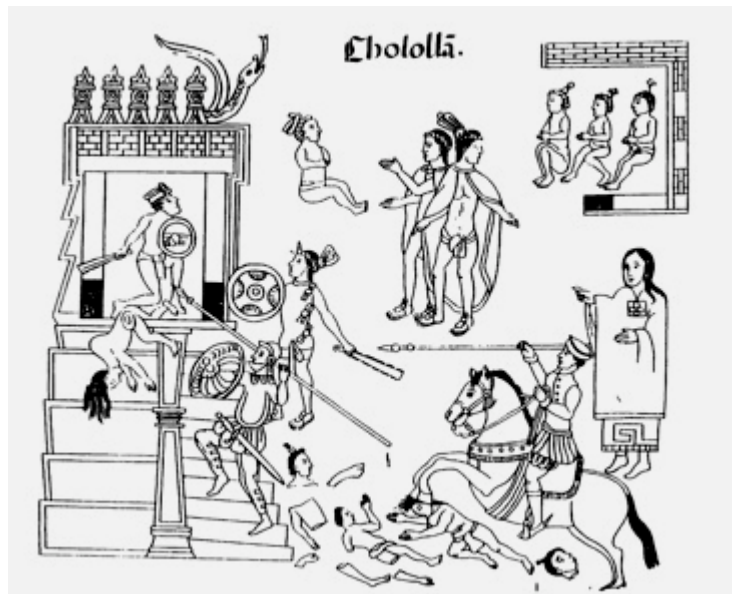
La Malinche dans les documents historiques

La grande majorité des informations que nous possédons sur la Malinche, bien qu'elles soient ténues, ont été rédigées pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle, bien après sa mort et celle de Cortés (Núñez Becerra 2002:21). Les écrits du conquistador Bernal Díaz del Castillo dans sa célèbre *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, écrite plusieurs années après la Conquête, sont ceux qui en dressent le portrait le plus détaillé. D'autres précisions sur sa personne ont été fournies par quelques autres chroniqueurs, dont Cortés et son secrétaire et biographe López de Gómara. Malgré l'importance diplomatique de Marina et sa relation spéciale et intime avec

Cortés – il ne faut pas oublier qu'elle lui a donné un fils en 1522 – celui-ci ne fait mention de sa participation dans l'expédition qu'à deux reprises dans ses lettres. Pour Arenal et Martínez-San Miguel (2005:181), ceci est un parfait exemple de l'exclusion semi-inconsciente de la femme dans le discours historiographique de cette époque. D'un autre côté, les récits de la Conquête de Gómara sont controversés à un point tel que Díaz del Castillo a senti l'obligation de publier sa version des événements, afin de rectifier l'histoire (Cypress 1991:1). En effet, Gómara n'a pas fait partie de l'expédition au Mexique et n'a même jamais mis les pieds en Amérique. Lors du retour en Espagne de Cortés et de son équipe, il a toutefois eu accès aux récits que lui ont racontés de vive voix les conquistadors (Franco 1999:69). Les codex représentent également une source importante d'information sur la Conquête, témoignant de la perspective des Indigènes. Finalement, la quasi-absence de Marina dans les documents historiques est fort probablement explicable par l'ethnocentrisme et la misogynie de l'époque : « The conquest treated as a heroic affair concerns itself with women only as secondary characters, anonymous and collective. They belong to the spoils of war and soldiers make explicit use of them to satisfy their domestic and daily needs: food and sex » (Glantz 2004:149). Si ce n'avait été de son bilinguisme, la Malinche aurait certainement connu le même sort que les autres femmes, c'est-à-dire l'esclavage et l'anonymat (Glantz 2004:150). C'est en raison de l'important rôle politique qu'elle allait être appelée à jouer dans les constructions historiques des différents protagonistes de l'histoire mexicaine que la figure de la Malinche est devenue aussi connue.

Díaz del Castillo et Gómara ont une façon à la fois semblable et différente de décrire la Malinche, surtout en ce qui a trait à sa vie avant sa rencontre avec Cortés. Premièrement, Gómara soutient qu'elle descend d'une famille noble de langue nahuatl dans la communauté d'Oluta alors que Díaz del Castillo propose plutôt qu'elle viendrait de Painala. Les deux écrits s'entendent pour dire qu'elle a grandi près de Coatzacoalco, une région de transition située entre l'aire nahuatl du centre du Mexique et celle maya du Yucatán (Kartunnen 1997:299). Selon Díaz del Castillo, elle serait la fille d'un cacique, « a powerful lord who had several districts subject to him, eight leagues from Guazacoalcos » (Franco 1999:72). Selon la version de Gómara, appuyée par un autre chroniqueur du nom d'Andrés de Tapia, la Malinche, lorsqu'enfant, aurait été kidnappée par des marchands et revendue dans l'aire maya. Díaz del Castillo dépeint une histoire beaucoup plus dramatique dans laquelle elle aurait été vendue à des Indigènes de la région de Xicalango par sa mère et son beau-père. En effet, après la mort de son père biologique, sa mère se serait remariée avec un autre chef à qui elle aurait donné un fils. Pour assurer la succession à leur fils, ils auraient décidé de vendre Malinalli à des marchands qui en auraient fait une esclave. Plus tard, Malinalli aurait abouti chez les Mayas du Tabasco, probablement par voie d'échanges, avant d'être amenée à rencontrer Hernán Cortés. Quoi qu'il en soit, Gómara et Díaz del Castillo s'accordent sur la relative noblesse de sa famille, et c'est à cela que se résume ce que nous connaissons du possible passé de la Malinche.

Les autres mentions de Marina dans les chroniques concernent son rôle de traductrice et de diplomate lors de certains événements. Plus particulièrement, nous nous attarderons sur les circonstances conduisant au massacre de Cholula, incident majeur dans la conquête du Mexique, qui a été l'occasion pour Marina d'entrer dans l'histoire de façon plus concrète



Source : Herren (2000 : 174)

Chololla, El Lienzo de Tlaxcala

En effet, tous les chroniqueurs reconnaissent son implication dans la découverte du complot qui a mené à ce massacre. Une fois en territoire nahuatl, les Espagnols entrent en contact avec le peuple de Tlaxcala, une population indépendante et fermement opposée au règne des Aztèques. Partageant le même intérêt, soit de mettre fin à la suprématie *mexica*, les gens de Tlaxcala et les Espagnols s'allient alors contre l'ennemi. D'un autre côté, Cholula représente un allié important de l'empire aztèque (Cypress 1991:34). Ayant été informé que les Blancs étaient en route pour la capitale, Moctezuma, le dirigeant de l'empire aztèque, ordonne aux habitants de Cholula de surprendre les Espagnols par une embuscade au moment de leur départ de Cholula vers la capitale. Gómara rappelle qu'avant d'apprendre le complot de la bouche de Marina, l'équipe de Cortés avait été avertie à plusieurs reprises par les Tlaxcalèques de la perfidie des Cholultèques, leurs ennemis de longue date. Bien que Cortés ait été préalablement alerté du danger, c'est Marina qui aurait découvert les détails du plan d'attaque. Alors que Gómara est plutôt bref sur la découverte du plan par Marina, pour sa part Díaz del Castillo s'y attarde beaucoup (Cypress 1991:34). Selon lui, Marina aurait été informée des détails par une vieille dame, la femme d'un cacique de Cholula. Cette dame en serait venue à apprécier la jeune amérindienne et, voulant la sauver d'une mort certaine, lui aurait divulgué le complot en lui promettant de la marier à son fils. Par la suite, la jeune interprète aurait joué le jeu en prétendant accepter l'offre de la vieille femme. Elle aurait plutôt utilisé ce stratagème afin de gagner du temps pour ensuite divulguer le plan d'attaque à son maître. C'est à l'annonce de cette nouvelle que Cortés réplique furieusement en s'engageant dans un massacre qui marquera l'histoire de la conquête du Mexique. Quelques autres mentions sont ultérieurement faites au sujet de Marina dans les chroniques, mais elles demeurent très brèves. Après la chute de Tenochtitlán, très peu d'informations sont disponibles à son sujet, si ce n'est qu'elle fait partie de l'expédition de Cortés en direction du Honduras quelques temps plus tard et que Cortés la marie à Juan Jaramillo au moment où sa femme lui est envoyée d'Espagne en 1524 (Herrera-Sobek 2005:114).

La création du personnage de la Malinche

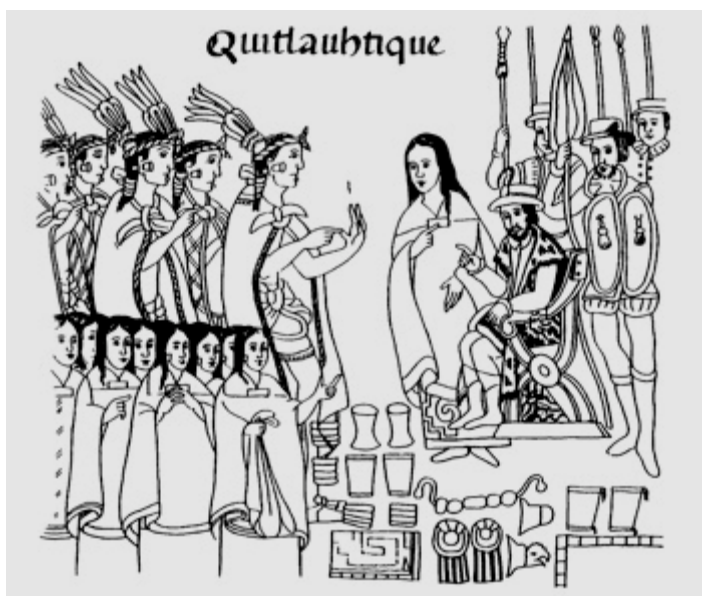
Comme nous l'avons mentionné plus haut, les références à la vie et aux rôles remplis par Marina au cours des trois années passées aux côtés de Cortés ne sont pas très fréquentes et ne peuvent être considérées comme des sources biographiques fiables. S'il existe des différences dans les données sur les origines de la Malinche selon les auteurs, la majorité des dissemblances est liée à la façon de présenter les données biographiques. Au fil des générations, les auteurs ont manipulé les données ethnohistoriques afin d'appuyer leurs propos en fonction de leur projet politique. Il en résulte la création d'une icône, tantôt positive, tantôt négative, qui fera désormais partie intégrante de l'identité nationale mexicaine. D'un côté, l'époque coloniale représente l'âge d'or de Marina, qui y est considérée comme la mère de la nation mexicaine et comme une grande *conquistadora* ayant participé à la libération du Mexique. Puis sa gloire tombe drastiquement pendant la période suivant l'Indépendance, alors que le Mexique est en pleine quête identitaire. On réinterprète ses actions, on la décontextualise de sorte à en faire le bouc émissaire des malheurs affligeant les Mexicains. Encouragée par la révolution mexicaine, cette stigmatisation durera jusqu'à tout récemment sans pour autant disparaître complètement. Depuis le dernier quart de siècle, plusieurs auteurs appartenant à différents domaines, des féministes pour la plupart, se sont toutefois penchés sur ce souffre-douleur afin de mieux en comprendre la nature et de mettre au jour un visage de la Malinche davantage en résonance avec le contexte historique auquel elle a pris part. Malgré la difficulté de la tâche, leurs efforts nous proposent aujourd'hui une vision moderne de la Malinche, révisée et remise en contexte. Malgré les bonnes intentions de ces chercheurs de produire sur la Malinche des « vérités » qui se rapprochent autant que possible de la « réalité historique », il est important de se rappeler qu'aucune réinterprétation de l'histoire ne peut se vanter de nager dans l'objectivité complète. La production du savoir historique est toujours, qu'on le veuille ou non, ancrée dans un contexte de pouvoir auquel n'échappe pas la réinterprétation contemporaine de la Malinche.

Doña Marina et la période coloniale

La Marina de la période coloniale est perçue comme la mère du métissage et de la nation mexicaine ainsi que la protectrice des étrangers. Les Blancs la célèbrent pour son aide cruciale dans la guerre contre les Aztèques et leurs alliés (Cypress 1991:296). Cependant, l'image positive de Marina n'est pas seulement véhiculée par les Mexicains d'origines hispaniques; les Autochtones lui accordent également un certain respect. En effet, les chroniques relatent qu'elle est sensible et aimante et qu'à la fois les Blancs et les *Indios* l'apprécient beaucoup (Del Castillo 1997:124). Les chroniques et codex laissent entendre qu'au tout début, les Indigènes la considéraient comme une déesse, car elle pouvait parler leur langue couramment et parce que ses talents de communicatrice servaient à atténuer la violence entre eux et les étrangers (Del Castillo 1997:124). Encore aujourd'hui, la Malinche touche la corde sensible de la population de Tlaxcala. Cette dernière rejette toute interprétation négative à son sujet (Herrera-Sobek 2005:127). Comme les Tlaxcalteques se sont alliés aux Espagnols, il serait tentant de répondre qu'il est normal que cette population pose un regard favorable sur Marina. Herren (2000) a analysé la représentation de Marina dans deux codex, le *Lienzo de Tlaxcala*, qui raconte la Conquête du point de vue des alliés des

Espagnols, et le *Codex florentin* qui représente la version des *vencidos*. D'après l'auteur, les deux codex s'entendent sur la manière de dépeindre Marina, qui est décrite en des termes bienveillants et en accord avec son origine noble. Jamais on ne parle d'elle comme une esclave, une concubine ou une traîtresse (Herren 2000:168). D'un autre côté, selon Elenes (2004:91), les *Codex florentin*, *Ramírez* et *Aubin*, relatant tous trois la vision des vaincus, se réfèrent aussi à la Malinche de façon respectueuse. En effet, on la prénomme plutôt Malintzín, utilisant la marque de politesse et d'honneur réservée à la noblesse : le *-tzín*. On a ajouté le suffixe *-tzín* à son prénom européen, Marina, pour donner Malintzín; la lettre « r » n'existant pas chez les Nahuatl, elle était donc prononcée comme un « l ». Par la suite, les hispanophones se sont mis à l'appeler Malinche, puisque la prononciation *che* pour *-tzín* était plus près de la sonorité espagnole. Dans le *Codex florentin*, même Moctezuma n'a pas toujours droit au titre *-tzín*, alors que Marina n'y échappe jamais (Karttunen 1997:295).

Par ailleurs, la large taille de Malinche dans les images des codex est un élément incontournable.



Source : Herren (2000 : 167)

Quitlauhtique (*They presented him with gifts*), *El Lienzo de Tlaxcala*

Elle y est systématiquement dépeinte de façon plus imposante que Cortés, comme pour venir appuyer la centralité de son rôle (Lanyon 1999:85). Sa position dans les documents visuels est également cruciale : elle est souvent placée entre deux groupes, comme le serait un médiateur. Règle générale, nous remarquons qu'au XVI^e siècle, l'image que les Indigènes ont de la Malinche, qu'ils soient alliés des Espagnols ou non, n'est pas celle d'une traîtresse, mais d'un grand personnage. Selon Jeanette Favrot Paterson : « According to prehispanic canons of representation, location and scale dictated hierarchy in rank. [...] In her dress, posture, and pivotal location Malinche is thus constructed as a woman of high rank » (Herren 2000:167). Cela laisse croire que sa fonction de traductrice est perçue comme autre chose qu'un simple acte de trahison (Arena and Martínez-San Miguel 2005:182). Somme toute, les codex, contrairement aux récits des auteurs nationalistes de l'époque suivant l'Indépendance, ne font pas reposer le blâme sur la Malinche, qu'ils n'identifient aucunement à une traîtresse. Ils ne la vénèrent

toutefois pas non plus comme l'ont fait les auteurs des récits de la période coloniale.

La première démarche entreprise vers la création d'une Malinche glorieuse peut être remarquée dans les écrits du conquistador Díaz del Castillo qui, chaque fois qu'il en a l'occasion, en accentue le portrait épique (Núñez Becerra 2002:30). D'après Johnson, les éléments connus de la vie de Marina ont été embellis par ce dernier : « he has carefully selected portions of her life that enhanced her stature as a participant in the Conquest » (1983:15). Lorsque comparées à celles de Cortés et de Gómara, ses chroniques sont nettement différentes. D'un côté, Cortés ne la mentionne que deux fois et ne parle ni de son origine, ni de sa vie avant leur rencontre : les précisions de Cortés, bien que minces, demeurent strictement factuelles. Selon Todorov (1982:101), il est plausible qu'aux yeux de Cortés, leur relation ait été davantage une stratégie militaire qu'un investissement sentimental. Gómara et Díaz del Castillo ont brossé un portrait plus détaillé de la Malinche; une variation émerge, toutefois, dans la comparaison des récits des deux chroniqueurs. D'un côté, Gómara ne se gêne pas pour répéter que Marina était une esclave et il insiste aussi sur le fait qu'elle s'est vu accorder sa liberté par Cortés en échange de ses services de traduction. En dépréciant le statut de Marina, Gómara place volontairement Cortés au cœur des événements, il l'identifie comme principal protagoniste de la conquête du Mexique (Franco 1999:69). Díaz del Castillo, de son côté, met constamment en valeur la noblesse de Marina en soulignant avec force qu'elle était une princesse avant d'être vendue comme esclave par sa famille. En cherchant à intégrer le plus possible Marina dans le récit de la Conquête, il souligne qu'elle n'a pas été l'œuvre d'un seul homme comme l'ont voulu les récits de Gómara, mais de plusieurs individus, dont une femme amérindienne (Franco 1999:69). En effet, Díaz del Castillo est le premier et l'unique conquistador à faire d'une femme, amérindienne de surcroît, une figure majeure dans les événements menant à la conquête de l'Amérique. Les éloges sont multiples : intelligente, belle, héroïque, courageuse, etc. (Cypress 1991:28) Díaz del Castillo ne se gêne pas non plus pour lui donner le titre respectueux de *doña*. Notre héroïne est ainsi décrite dans les récits de façon à légitimer son implication dans la création de la nouvelle nation mexicaine (Cypress 1991:28). Il serait facile de croire que la noblesse du personnage ait été amplifiée par Díaz del Castillo, mais, en plus des mentions dans les codex, quelques éléments nous rappellent que Malinche provenait bel et bien d'une famille au statut relativement élevé. Parmi ceux-ci, notons qu'elle a servi d'interprète entre Cortés et Moctezuma lors de leur séjour dans la capitale Tenochtitlán. Doña Marina comprenait donc le *tecpillahtolli*, la langue des grands nobles, dont Moctezuma. Cette langue complexe demande une excellente connaissance des codes de politesse; pour bien maîtriser le *tecpillahtolli*, il est impératif d'être né dans le milieu et de se l'être fait enseigner (Karttunen 1997:300). Par ailleurs, la loyauté de Marina lui vaut en grande partie le respect qu'on lui attribue pendant la période coloniale. Le meilleur exemple de cette loyauté inconditionnelle est exprimé au moment où elle dévoile le complot de Cholula, ce qui a sauvé la vie des soldats espagnols. Finalement, le fait qu'elle accepte le christianisme et ses sacrements – le baptême lors de sa rencontre avec Cortés et le mariage lorsque ce dernier l'offre à Juan Jaramillo – rend la communauté espagnole de la période coloniale sympathique à sa cause. Il faudra attendre l'effervescence de la période suivant l'Indépendance pour voir son nom resurgir, aux connotations bien différentes.

La Malinche après l'indépendance du Mexique

*Malinalli-Tenépal, Malinche, Malintzín, doña Marina, mujer e indígena, madre y puta, traidora y útero simbólico de la nación mexicana, personaje desconocido, así es como se nos presenta a la Malinche.*² Núñez Becerra 2002 : 9.

Pendant les années suivant l'apogée du système colonial, il n'est pas vraiment nécessaire de retoucher le portrait de la Malinche, car les écrits que l'on possède sur elle correspondent plus ou moins aux orientations politiques de l'époque. On retrace toutefois au cours de cette même période les bases de la construction d'une identité nationaliste mexicaine. Avant d'arriver à construire et à répandre un sentiment de nation, il a été impératif de développer une identité propre et de bien comprendre ce que signifiait être Mexicain (Elenes 2004:89). Après la Conquête apparaît une certaine forme de protonationalisme, les populations amérindiennes mettant de côté leurs différences pour s'allier contre le nouvel ennemi : l'Espagne (Del Castillo 1997:125). Elles développent ainsi une identité commune indissociable de l'opposition conjointe à l'envahisseur d'outre-mer. Suite à la guerre d'indépendance mexicaine (1810-1821), les dissemblances culturelles entre les anciennes colonies espagnoles d'Amérique et l'Espagne sont systématiquement mises en valeur tout comme sont rassemblés les éléments partagés par les différents groupes indigènes (Cypress 1991:41). D'après Núñez Becerra, « pendant les années qui ont immédiatement suivi la proclamation de l'Indépendance, l'ambiguïté de la politique espagnole au Mexique motiva non seulement l'expulsion de ses résidents, mais elle a aussi provoqué un rejet ferme de tout leur héritage culturel et historique [...] » (2002:67, traduction de l'auteure). Il est donc primordial de se forger une identité mexicaine propre qui regroupe toutes les nations mexicaines en une seule. Les auteurs nationalistes réinterprètent d'abord les événements de la Conquête du point de vue des colonies afin de s'assurer de la création d'une toute nouvelle histoire mexicaine et de la réinterprétation du passé précolombien (Cypress 1991:42; Núñez Becerra 2002:10) : « just like in the sixteenth century there had been a desire in New Spain for a total break with pre-Hispanic Amerindian civilization, in the origin of modern Mexico there was a need to disclaim the society of colonial Mexico » (Cypress 1991 42). La première étape a été de démarginaliser le passé préhispanique pour mieux l'intégrer à l'identité mexicaine, ce qui a mené à une véritable glorification du passé précolonial (Núñez Becerra 2002:10).

Le rôle de la Malinche au cours de la Conquête, tel que décrit dans les chroniques espagnoles et les codex, a fait d'elle une cible facile lors de la révision historique suivant l'Indépendance (McBride 2000:309). Il en résulte un portrait retravaillé et transformé peu à peu en mythe national péjoratif : elle deviendra « la femme la plus détestée des Amériques » (Franco 1999:76). Une fois le nationalisme mexicain construit à la lumière d'un passé précolombien idéalisé, c'est par l'identification de boucs émissaires que passe la justification de la chute de l'empire aztèque et des trois cents ans de domination espagnole : « to justify why paradise was lost, Malinche becomes such a scapegoat » (Elenes 2004:96). La Malinche est désormais perçue comme une traîtresse à la nation mexicaine, c'est-à-dire celle qui a renié son peuple pour s'allier aux étrangers et comme une prostituée qui a donné son corps à l'homme blanc. Son nom reçoit une panoplie de significations et le terme *malinchista* est créé et employé pour désigner un individu qui préfère

² « Malinalli-Tenépal, Malinche, Malintzín, doña Marina, femme et Indigène, mère et prostituée, traîtresse et utérus symbolique de la nation mexicaine, personnage inconnu, c'est ainsi que nous est présentée la Malinche. » (traduction de l'auteure)

l'étranger à l'Autochtone. Pour comprendre le phénomène, il est important de mentionner que la femme espagnole, aztèque et mexicaine, à l'époque coloniale et celle suivant l'indépendance du Mexique, n'avait pas le droit de parler en public et son rôle relevait du privé, comme celui de femme de maison ou de mère (Herrera-Sobek 2005:17). En se voyant offrir l'opportunité de devenir l'interprète de Cortés, Marina quitte la sphère privée pour s'engager à l'avant-plan de la sphère publique. Selon Elenes, « her status as a traitor and scapegoat is linked to her status as a woman who deviated from traditional norm » (2004:97). Le livre intitulé *Xicoténcatl*, publié par un auteur anonyme en 1826, est le premier à réellement faire de la Malinche une traîtresse et à tracer un lien entre cette dernière et le jardin d'Éden. À vrai dire, l'auteur dépeint Marina comme un serpent rusé. D'après Cypress, « recourse to the biblical image of the serpent gives Marina a dual negative role. She is the serpent in the way she instigate evil as well as the Eve whose acquiescence allows the evil to enter paradise » (1991:49). Marina devient à la fois la traîtresse et la tentatrice. Tout comme Ève, elle est la mère d'une nation, les *mestizos*, mais elle est aussi tenue responsable de leurs problèmes (McBride 2000:309). Certains courants féministes penchent en faveur d'une interprétation dans laquelle l'utilisation de Marina comme bouc émissaire serait une stratégie d'une nation misogyne cherchant à maintenir le pouvoir masculin en exposant les femmes comme inférieures aux hommes (Cypress 1991:13).

So just as Eve was chosen long ago by misogynistic men to represent the embodiment of « the root of all evil » for western man, Mexico's first and most exceptional heroine, Doña Marina « la Malinche » now embodies female negativity (*traición*) for our Mexican culture. (Del Castillo 1997:125).

Au cours de l'histoire, le corps de la Malinche a été victime de multiples inséminations, certaines physiques, d'autres métaphoriques, dans lesquelles est substituée une panoplie d'interprétations et de narrations issues de la domination patriarcale (McBride 2000:309). Tout ce qui a été valorisé de sa personne à la période coloniale est désormais réinterprété à l'inverse. Le rôle de Marina dans le dévoilement du complot de Cholula est probablement l'événement qui l'a rendue la plus vulnérable aux critiques. Elle est considérée comme trahissant froidement son peuple et responsable de la mort de milliers d'Indigènes sur la place publique de Cholula. D'un autre côté, le fait qu'elle ait refusé de se marier avec le fils de la vieille dame qui lui aurait dévoilé le plan de Cholula a été interprété comme un acte *malinchista*, puisqu'elle a choisi de rejeter l'Indigène pour mieux demeurer fidèle au Blanc (Cypress 1991:35). À tout cela s'ajoute bien sûr son acceptation de la religion chrétienne au détriment des croyances précolombiennes. Finalement, sa relation intime avec Cortés, qui lui a donné un fils, autrefois perçue comme la naissance du *mestizo*, fait désormais d'elle une prostituée, celle qui a laissé le Blanc violer son corps et pénétrer le monde méso-américain (Franco 1999:77)



Source : Cynthia's blog (10 juillet 2008)

El Sueño de La Malinche (Le rêve de Malinche) (1939) par Antonio Ruiz El Corcito (1895-1964)

Ces conceptions de la Malinche qui sont encore répandues dans l'imaginaire collectif d'une grande partie de la population mexicaine contemporaine sont demeurées bien vivantes dans le monde académique jusqu'à tout récemment. Au XX^e siècle, Octavio Paz vient consolider ces idées sur la Malinche en plein cœur de la révolution mexicaine avec la publication d'*El laberinto de la soledad* (1950), dans lequel elle est dépeinte comme la mère violée, la *Chingada*. Ce n'est que depuis vingt-cinq ans qu'un regard différent est posé sur la Malinche et sur sa place dans l'histoire mexicaine.

À la défense de la Malinche

Selon Lanyon (1999:XIV), les manipulations et réinterprétations de la légende de la Malinche sont un parfait exemple de représentations historiques qui se voient corrigées, supprimées, simplifiées et déformées à des fins idéologiques et politiques. Avant l'époque moderne, très peu de Mexicains acceptent de considérer la Malinche comme autre chose qu'une traîtresse et une prostituée. Depuis le dernier quart de siècle, plusieurs auteurs provenant de différents domaines de recherche, dont des féministes mexicaines et chicanas, se sont penchés sur ce personnage historique et mythique afin de tenter de faire la part des choses en ce qui a trait à sa définition (Herrera-Sobek 2005:140). Les chefs d'accusations étant multiples, il a fallu plusieurs études pour dégager un portrait plus neutre de la Malinche (Arenal and Martinez-San Miguel 2005; Herrera-Sobek 2005; Elenes 2004; Glantz 2004; Núñez Becerra 2002; Herren 2000; McBride 2000; Franco 1999; Lanyon 1999; Del Castillo 1997; Karttunen 1997; Cypress 1991). Le premier objectif de ces auteurs a été l'analyse de telles accusations suite à la remise en contexte du personnage.

Premièrement, les auteurs ont cherché à souligner l'inexactitude sociohistorique de l'hypothèse de la trahison de la nation autochtone. Bien

que l'empire aztèque dominait une bonne partie du territoire méso-américain, les populations regroupées sous son joug n'étaient pas homogènes, mais représentaient plutôt une grande variété de nations auparavant indépendantes qui cherchaient souvent à regagner leur liberté (Cypress 1991:17; Del Castillo 1997:125). Les Indigènes de l'époque précolombienne et les contemporains de la Conquête ne départageaient pas le monde en deux groupes comme cela a été fait beaucoup plus tard, à savoir les Amérindiens d'un côté et les Blancs de l'autre. Ils ne se percevaient pas comme faisant partie d'une nation indigène unifiée (Karttunen 1997:304). Marina, en raison d'un passé mouvementé qui l'a menée d'un bout à l'autre du territoire, n'était ni Aztèque, ni Maya, ce qui nous porte à conclure qu'elle n'avait pas de raison de trahir un groupe en particulier. Elle s'est jointe, sans pour autant en avoir le choix, aux Espagnols contre les Aztèques qui étaient du reste détestés par plusieurs nations indigènes. De plus, elle n'est pas la seule à s'être rangée du côté des Européens, puisque l'on sait que plusieurs milliers de Tlaxcalèques se sont associés aux forces espagnoles afin d'assurer le déclin de l'empire aztèque. Toutefois, le discours de l'ère suivant l'Indépendance écarte entièrement ce détail pour présenter la Malinche comme unique responsable des malheurs de la période coloniale. La vision populaire voulant que la coopération de Marina ait causé la chute de l'empire aztèque ne tient en effet pas compte des conditions sociopolitiques de l'époque (Cypress 1991:14). De surcroît, la participation de la Malinche comme interprète a possiblement permis des rencontres plus diplomatiques, limitant ainsi les affrontements sanglants. Les maladies, la collaboration des peuples indigènes résistant aux Aztèques, la cosmogonie aztèque, les conflits grandissants à l'intérieur de l'empire, la connaissance culturelle des Indigènes transmise aux Blancs par Marina sont autant de facteurs qui ont joué en faveur des Espagnols dans leur conquête du territoire mexicain. La chute de l'empire aztèque ne peut donc pas être considérée comme la responsabilité d'une seule femme, mais plutôt le résultat de la conjonction de plusieurs forces.

Il est également possible que la décision de Marina de se ranger du côté des Espagnols ne soit que circonstancielle. En tant qu'esclave, elle était déjà conditionnée à recevoir des ordres, ce qui pourrait, en partie, expliquer sa loyauté envers Cortés (Cypress 1991:33). Quoi qu'il en soit, ses actions ont probablement eu très peu à voir avec sa volonté, car elle n'était pas en situation pour décider de son sort. Lorsqu'elle a été donnée à Cortés, Marina n'avait nulle part où aller et surtout, personne à trahir. Selon Karttunen (1997:311), puisqu'elle n'avait rien à perdre, cette position l'a rendue très dangereuse pour la suite des événements, ce qui ne révèle rien de sa moralité. Puisque Cortés lui a offert la possibilité de retrouver sa liberté si elle devenait son interprète, c'est en lui qu'elle a vu sa plus grande chance de survivre (Karttunen 1997:304). Son choix de loyauté envers Cortés peut donc être interprété autant comme un acte de survie et que de trahison :

With no hope of escape from a group of men, in the face of inevitable rape, doña Marina managed to do what today's women's survival books advise. Exploiting her only asset, her multilingualism, she succeeded in attaching herself to what primatologist would call the alpha male, who would not willingly share her with the others. [...] For a woman in her situation, any other strategy would have been suicidal (Karttunen 1997:311).

Une fois son histoire resituée, la Malinche perd de son caractère mesquin pour nous offrir un portrait qui se rapproche probablement de sa réalité historique. Les lectures contemporaines proposent une nouvelle image de cette femme, cherchant à se positionner entre les visions radicales des deux

époques précédentes. Dans le discours académique, Marina est généralement perçue de nos jours comme une femme ayant eu la force et la capacité d'agir et de prendre part à quelque chose de plus grand que ce qui était prescrit par son statut d'esclave et de femme, ce qui représente en soi un énorme accomplissement pour l'époque. Différentes circonstances historiques auraient alors fait en sorte que son alliance avec les Espagnols fut ultérieurement perçue comme un acte impardonnable. À l'époque de la Conquête, Marina s'est alliée à un camp dont faisaient partie plusieurs groupes indigènes. Elle ne pouvait prédire la suite des événements et savoir qu'après la chute de Tenochtitlán s'ensuivraient des années de misère, de travaux forcés, de maladies, de famine et d'affaiblissement culturel (Joseph and Henderson 2002:95).

Conclusion

La Malinche est à la fois un personnage historique, une icône mexicaine et un récit littéraire extraordinaire qui fascine et angoisse encore aujourd'hui autant les Mexicains que les Chicanos. De son histoire résulte un désordre littéraire difficile à déchiffrer, dense, mais d'une grande richesse. L'image qui survit de la Malinche est le produit des spéculations de nombreux auteurs qui ont formé la tradition littéraire mexicaine (Cypress 1991:2). Très peu d'écrits ayant été consignés sur cette femme, le chemin était libre pour des extrapolations de toutes sortes : « With each generation the sign *La Malinche* has added diverse interpretations of her identity, role, and significance for individuals and for Mexico » (Cypress 1991:2). Chaque génération trouve son compte dans son interprétation de la Malinche, la percevant comme une bienfaitrice ou comme une simple traîtresse, tout en l'utilisant comme support à des objectifs politiques historiquement situés. L'époque coloniale a fait d'elle la mère de la nation mexicaine et du métissage, une grande *conquistadora* et la protectrice des étrangers, tandis que les nationalistes de l'époque suivant l'Indépendance l'ont décrite comme une traîtresse, une traînée ou encore une *chingada*. Au cours des dernières décennies, des chercheurs appartenant à différents domaines, dont des féministes, se sont penchés sur ce personnage pour, encore une fois, refaire son procès. Ces auteurs ont cherché à replacer Marina dans son contexte historique pour mieux saisir ses motivations. Tout cela a permis de mettre au jour les faiblesses des deux conceptions les plus populaires de notre héroïne, mais aussi de constater la manipulation identitaire dont elle a fait les frais. Malinche n'est pas la seule femme de l'histoire coloniale dont le destin et le passé se sont vus attribuer une personnalité propre et reconstruite par des chroniqueurs ou des auteurs que l'on pourrait aujourd'hui qualifier de misogynes. Pocahontas, Sacajawea, Guadalupe, La Llorona, Sor Juana sont toutes des personnages féminins importants de l'histoire de l'Amérique qui ont été sexualisées, canonisées, et qui sont devenues des martyres ou encore des modèles selon le contexte culturel et politique servant de trame de fond à l'écriture de leur place dans l'histoire (McBride 2000:306). Le symbolisme attaché à chacun de ces personnages est très différent et hiérarchique, ceux-ci représentant tous à leur manière une construction patriarcale du rôle de la femme dans un contexte historique particulier (Elenes 2004:96). C'est à la nécessité d'un tel travail de démythification historique qu'Octavio Paz nous semble se référer dans son essai *Hijos de la Malinche* (Paz 2002), lorsqu'il affirme qu'aussi longtemps que la Malinche fera l'objet d'un rejet général de la part de ses enfants, le Mexicain ne pourra se développer à son plein potentiel et demeurera orphelin, « a wandering soul in the labyrinth of solitude » (Cypress 1991:97).

Références

- Arenal, Electa and Yolanda Martinez-San Miguel
 2005 Refocusing New Spain and Spanish Colonization: Malinche, Guadalupe, and Sor Juana ». In *A Companion to the Literatures of Colonial America*. Susan Castillo et Ivy Schweitzer, eds. Pp : 174-193. Malden: Blackwell Publishing.
- Cynthia
 2008 Billet blog Juillet 2008 [Internet].
<http://blogmeridian2.files.wordpress.com/2008/04/ruiz-el-sueno-de-la-malinche.jpg>, consulté le 10 avril 2010.
- Cypress Messinger, Sandra
 1991 *La Malinche in Mexican Literature: from History to Myth*. Austin : University of Texas Press.
- Del Castillo, Adelaida R.
 1997 Malintzin Tenepal: A Preliminary Look into a New Perspective. *In Chicana Feminist Thought: the Basic Historical Writings*. Alma M. García, ed. Pp : 122-126. London : Routledge.
- Duby, Georges and Michelle Perrot, eds.
 1992 *A History of Women in the West, vol. 1: From Ancient Goddesses of Christian Saints*. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press.
- Elenes, C. Alejandra
 2004 Malinche, Guadalupe, and La Llorona: Patriarchy and the Formation of Mexican National Consciousness. *In Latin America, an Interdisciplinary Approach*. Julio López-Arias and Gladys M. Varona-Lacey, eds. Pp : 87-103. New York : Peter Lang Publishing.
- Franco, Jean
 1999 *La Malinche : From Gift to Sexual Contract*. *In Critical Passions*. Jean Franco, Mary Louise Pratt and Kathleen Newman, eds. Pp : 66-82. Durham : Duke University Press.
- Glantz, Margo
 2004 Doña Marina and Captain Malinche. *In Bilingual Games : some Literary Investigations*. Doris Sommer, ed. Pp : 149-161. New York : Palgrave MacMillan.
- Herren, Angela Marie
 2000 Representing and Reinventing Dona Marina: Images for the Florentine Codex and the Lienzo de Tlaxcala. *Latin American Indian Literatures Journal* 16(2):158-177.
- Herrera-Sobek, María
 2005 In Search of La Malinche : Pictorial Representations of a Mytho-Historical Figure. *In Feminism, Nation and Myth : La Malinche*. Rolando Romero and Amanda Nolacea Harris, eds. Pp : 112-133. Houston : Arte Público Press.

Johnson, Julie Greer

1983 *Women in Colonial Spanish American Literature: Literary Images*.
Westport: Greenwood Press.

Joseph, Gilbert M. and Timothy J. Henderson

2002 *The Mexico Reader: History, Culture, Politics*. Durham : Duke
University Press.

Karttunen, Frances

1997 *Rethinking Malinche*. In *Indian Women of Early Mexico*. Susan
Schroeder, Stephanie Gail Wood and Robert Stephen Haskett, eds.
Pp : 291-312. Norman : University of Oklahoma Press.

Lanyon, Anna

1999 *Malinche's Conquest*. Crow's Nest, N.S.W. : Allen & Unwin.

McBride, Kari Boyd

2000 *Native Mothers, Native Others: La Malinche, Pocahontas, and
Sacajawea*. In *Maternal Measures: Figuring Caregiving in the Early
Modern Period*. Naomi J. Miller and Naomi Yavneh, eds. Pp : 306-316.
Burlington : Ashgate.

Miller, Mary Ellen

2001 *The Art of Mesoamerica: from Olmec to Aztec* (3^e éd.). New York :
Thames & Hudson.

Núñez Becerra, Fernanda

2002 *La Malinche : de la historia al mito*. Mexico : Institution Nacional de
Antropología e Historia.

Paradis, Louise I.

1984 *La mort et l'archéologie : l'exemple des Aztèques*. *Anthropologie et
Sociétés* 8(1):85-105.

Paz, Octavio

2002 *The Sons of La Malinche*. In *The Mexico Reader: History, Culture,
Politics*. Gilbert M. Joseph and Timothy J. Henderson, eds. Pp : 20-27.
Durham : Duke University Press.

Todorov, Tzvetan

1982 *The Conquest of America: The Conquest of the Other*. New York :
Harper & Row.

West, Rebecca

2003 *Doña Marina*. In *Survivors in Mexico*. Rebecca West and Bernard
Schweizer, eds. Pp : 116-128. New Haven : Yale University Press.

Résumé/Abstract

La Malinche est un personnage historique et un emblème identitaire mexicain d'une importance inégalée. Au cours de l'histoire, rarement un personnage féminin n'a occupé une si grande place dans la construction identitaire d'une nation. La Malinche, jeune Indigène qui a servi d'interprète et de concubine à Cortés pendant les premières années de la Conquête, porte encore aujourd'hui aux yeux de la population mexicaine les stigmates de la période post Indépendance. Alors qu'elle est vénérée à la période coloniale et considérée comme la mère de la nation mexicaine, elle se voit attribuer la responsabilité des maux de sa patrie dès l'Indépendance. De nos jours, les chercheurs semblent vouloir se faire les avocats du diable des deux positions précédemment proposées en replaçant la Malinche dans son contexte original pour mieux réinterpréter sa symbolique en termes contemporains. Ainsi, la Malinche aura revêtu plusieurs visages au cours de l'histoire, toujours en concordance avec les objectifs politiques des autorités en place.

Mots-clés : Malinche, Conquête du Mexique, identité mexicaine, période coloniale, période post Indépendance, époque contemporaine, féminisme, femmes.

Malinche is a historical figure and a crucial emblem of Mexican identity. Historically, feminine figures rarely occupied such a prominent place in the construction of national identities. Malinche, the young Indigenous girl who served Cortés as an interpreter and a concubine in the first years of the Conquest, still carries today in the eyes of the Mexican population the scars of the post-Independence period. While she was praised during the Colonial period and considered the mother of the Mexican nation, she was accused of Mexico's misfortunes from the period of Independence on. More recently, scholars have seriously questioned those two approaches by setting Malinche back in her original context, in order to reinterpret her in a more contemporary fashion. Hence, throughout history, Malinche will wear different masks, always in agreement with the political agenda of the leading authority.

Keywords : Malinche, Conquest of Mexico, Mexican identity, Colonial period, post-Independence period, contemporary period, feminism, women

*Mariane Gaudreau
Département d'anthropologie
Université de Montréal
mariane.gaudreau@umontreal.ca*



Shapes of Freedom. An Interview with Elizabeth A. Povinelli

Kim Turcot DiFruscia
Université de Montréal

To negotiate in theoretical terms the social world's unequal distribution of freedoms with the thick, dense and intense reality of people's lives, framed by gendered, racializing, and classist constraints, and to further trace how this uneven distribution of freedoms is perpetually rearranged by historical forms of power that shape ever-changing conditions of humanness, is perhaps the deepest and most audacious project to which anthropology can dedicate itself.

It is indeed these projects that anthropologist Elizabeth A. Povinelli has undertaken in her thorough and refined examination of the modes of governance of contemporary worlds. Notably, through her critical study of the logics of Australian multiculturalism, its roles and effects on indigenous spaces, and with her recent analysis of the making and circulation of values about intimacy in liberal settler colonies, Povinelli has developed a critical theory of late liberalism that simultaneously takes head on the impasses of liberal forms of power and their intricate workings at the deepest levels of our (transforming) selves and lives.

In this interview, Professor Povinelli explains how intimacy and the body can become pivotal sites from which to theorize these adaptive liberal normativities and logics. She dislocates the conventional discursive divisions for analyzing inequalities – agency/oppression, self-sovereignty/determination, – and in so doing diverges from traditional feminist approaches showing how the distinction between self-authorizing freedom and the imagining of social constraint is in itself the core, as well as an effect, of liberal segmentations of the world. Because she has achieved an anthropological stance radically emancipated from identitary limitations and in light of her ability to render the complexity of fluid materialities and “thick” socialities, Elizabeth A. Povinelli is among anthropology's most thought-provoking contemporary thinkers.

Elizabeth A. Povinelli is Professor in the Department of Anthropology and the Institute for Research on Women and Gender at Columbia University. She is a former editor of the journal Public Culture. Among numerous publications, she is the author of The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism (2002) and The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy and Carnality (2006).

In your last book, The Empire of Love (2006a) you make a conceptual distinction between “carnality” and “corporeality”. How do you pose the sexual body through that distinction?

Elizabeth A. Povinelli: *Empire of Love* makes a distinction between “carnality” and “corporeality” for a set of analytical reasons: to try to understand materiality in late liberal forms of power and to try to make the body matter in post-essentialist thought. If we think with Foucault then we understand that objects are object-effects, that authors are author-effects, that subjects are subject-effects, and that states are state-effects. And if we think after the critique of metaphysics of substance, say with Judith Butler, then we no longer think that the quest is to find substances in their pre-discursive authenticity. Instead we try to think how substances are produced. I believe we are now accustomed to thinking like this. But something paradoxical happened on the way to learning about object-effects and learning how to critique the metaphysics of substance: the world became rather plastic and the different, I would say, “modalities of materiality” were evacuated from our analysis. It left some of us with questions like: How can we grasp some of the qualities of a material object that is nevertheless a discursive object? How can we talk about subject-effects and object-effects without making materiality disappear or making its different manifestations irrelevant to the unequal organization of social life? How can we simultaneously recognize that discourse makes objects appear, that it does so under different material conditions, and that the matter that matters from discourse is not identical to discourse? Of course, this is a slippery path; the peril is that we will fall back into metaphysics of substance.

So this is some of the thinking on which *The Empire of Love* distinguishes between “carnality” and “corporeality”. “Corporeality” would be the way in which dominant forms of power shape and reshape materiality, how discourses produce categories and divisions between categories – human, non-human, person, non-person, body, sex, etc. – and “carnality” would be the material manifestations of that discourse which are neither discursive nor pre-discursive. When we talk about sexuality, but also about race and the body, I think this analytic distinction matters. In *The Empire of Love*, I first try to show how it matters and second how difficult it is to speak about those material matters without falling back into a metaphysics of substance. For instance, in the first chapter of *The Empire of Love*, “Rotten Worlds,” I track how a sore on my body is discursively produced, but multiply discursively produced. And how the multiple discursive productions of this sore are simultaneously a production of socialities and social obligations. Sores are endemic in the indigenous communities in which I have been working for the last twenty-five years or so in north Australia. If I put my trust in the people whom I have known better than almost anybody else in my life, I would say that my sore came from contact with a particular Dreaming, from a particular ancestral site

(which is not ancestral because it is alive). But this belief – or perhaps I should say – stating this belief as a truth isn't supported by the world as it is currently organized; or, it is supported only if they and I agree that this truth is "merely" a cultural belief. But if the sore is thought of as staphylococcus or as anthrax or as the effect of the filthiness of Aboriginal communities, as it has been by physicians in Montreal or Chicago or Darwin, then this thought meets a world which treats it as truth: as fact. These ways of examining the sore would fall under the concept of corporeality: how is the body and its illnesses being shaped by multiple, often incommensurate discourses; how are these discourses of inclusion and exclusion always already shaping and differentiating bodies, socialities and social obligations: mine and my indigenous colleagues?

And yet the concept of corporeality is not sufficient. Whether the sore is an eruption of a Dreaming or the effect of poor health care and housing and structures of racism, it still sickens the body and depending how one's body has been cared for, or is being cared for, it sickens it in different ways and to different degrees. Over time, sores such as the one I had on my shoulder and discussed in *Empire* often lead to heart valve problems, respiratory problems, etc. for my Indigenous friends. In other words, no matter what the sore is from a discursive point of view, no matter what causes it to appear as "thing," the sore also slowly sickens a body and a material corrodes a form of life. And this slow corrosion of the life is part of the reason why, if you are Indigenous in Australia, your life runs out much sooner than non-Indigenous Australians. And if the state provides you rights based on longevity – think here of the stereotype of the old traditional person – but you are dying on average ten to twenty years sooner than non-Indigenous people, then the carnal condition of your body is out of sync with the apparatus of cultural recognition. But this body-out-of-sync is a more complex matter than merely the discourse that has produced it, nor is it going merely where discourse directs it. Carnality therefore becomes vital to understanding the dynamics of power. I would say that Brian Massumi (2002) and Rosi Braidotti (2002) are engaged in similar projects. But my theoretical, conceptual interlocutors are a more motley crew: American pragmatism, Chicago meta-pragmatics, Foucault, Deleuze, late Wittgenstein, Heidegger and his concept of precognitive interpretation, what Bourdieu borrowed and turned into *doxa*. All of these folks are in a conversation in two important ways: First, they assume the immanent nature of social life and, second, they are interested in the organization and disorganization, the channeling and blockage of immanent social life. I take for granted that there is otherwise everywhere in the world, the question for me is: what are the institutions that make certain forms of otherwise invisible and impractical? And one answer takes me to the corporeal and the other to the carnal.

So when I think about sexuality and race I think about them through this dual materiality. I think about sexuality and race primarily as corporeal regimes. And when I think of them as corporeal regimes then the question for me is what are the discourses that shape and reshape the flesh and its affects. This is where the civilizational division between the autological subject and the genealogical subject comes into the picture. Your body and mine might be female, but this discursive fold is apprehended differently than my female friends in Australia because striated through gender, sexual and racial difference is another discursive division of late liberalism: the divide between the autological subject and the genealogical subject.

To say that the autological/genealogical divide is the configuration of institutional power prior to the sexual divide seems confrontational to feminism?

Elizabeth A. Povinelli: Certainly in *The Empire of Love*, but also across my writings, I have kind of stubbornly refused to say how my work relates to feminism. In fact, *Empire of Love* begins in a somewhat confrontational way, not exactly with feminism, but with sexuality, sexual theory and queer theory. I say that I am not interested in sexuality or the women question or for that matter the race question in the abstract, I am interested in them only in so far as they are what organizes, disorganizes and distributes power and difference. Of course, I think this makes me a feminist – and certainly a queer! But when I think about what organizes, disorganizes and distributes power and difference then I am led to a set of more intractable issues, below a certain field of visibility as defined by identity categories. And these issues cut across liberal forms of intimacies, the market and politics. These concrete formations of liberal power took me to the division of the autological subject and genealogical society rather than to the sexual division.

Is it because you feel that the sex/gender question is a liberal question?

Elizabeth A. Povinelli: What I find a liberal question is not the sex/gender question but the organization of “identity” (whether sex, sexuality, gender or race) on the basis of a fantasy of self-authorizing freedom. By self-authorizing freedom I mean the bootstrap relationship between the “I” of enunciation and the “I” enunciating- what do I think, what do I desire, I am what I am, I am what I want. And the trouble with this form of bootstrap performativity is not merely that it is a phantasmagorical figure of liberalism but that it continually projects its opposite into the worlds of others. What is projected is the equally phantasmagorical figure of the genealogical society – society as a thing that threatens to control and determine my relation to myself. Thus “freedom” and its “threat” are co-constituted. The freedom of the autological subject, on which demands for same-sex marriage or self-elaborated gender identity are based, is always pivoted against fantasies of communities lacking this performative form of freedom. And just to be clear, I do not believe that there are actually genealogical societies and autological societies. Instead there is a demand that one give an account of what she is doing in terms of this discursive division. In other words, the division of the autological subject and genealogical society is not about differences in the world. It is about a differential spacing of the world. Thus sex/gender, sexuality and other forms of difference aren’t liberal per se. They become liberal when they are organized through this late liberal division and become legitimate vis-à-vis this division.

Why did you choose love and intimacy as the place from which to discern these liberal processes of legitimation?

Elizabeth A. Povinelli: I will answer by referring to something I tried to show in *The Cunning of Recognition* (2002a), which I think of as the prequel to *Empire of Love*. The first step to understanding about the relationship between love, intimacy and liberal legitimation is understanding what is being legitimated. *Cunning* argues that what is being legitimated is liberal exceptionalism. Liberals state that liberal forms of power are world historical in so far as they adjudicate difference on the basis of public reason. But in actual instances of adjudication liberal ways of governing difference do not proceed

purely through the rhythms of public reason and deliberate rationality. When liberals experience themselves as facing an instance of a so-called morally repugnant form of life then they insist that not all forms of life should be allowed to exist – and to be given the dignity of public reason. Too much difference is said to lie outside reasonable disagreement. (The political theorist, Michael Walzer's (2004) work is exemplary of these approaches.) This is an irresolvable limit internal to liberalism's account of itself. So in *Cunning* I was interested in how recognition projects this internal liberal tension between public reason and moral sense onto the subject of recognition and says to her, "you figure out how to be different enough so we can feel you are not me, but not so different that I am forced to annihilate you and thereby fracture the foundation of my exceptionalism."

In *Empire* I became more interested in the discursive content of the liberal governance of difference, rather than merely its interactional dynamic, and in the dispersed sites of liberal governance. This is why I ask, How do we practice our deep, thick everyday lives so that we continually perpetuate the way that liberalism governs difference, even when we seem to be doing nothing more than kissing our lover goodbye? The small routines of intimacy are for me an anchor point to thinking late liberalism because every time we kiss our lover goodbye within liberal worlds, we project into the world the difference between the autological subject (the recursive ideology of the subject of freedom, the subject that chooses her life), and the genealogical society (the supra-individual agency threatening to condition our choice). The intimate event is an anchor point because it seems to me to be the densest, smallest knot where the irrevocable unity of this division is expressed. What do I mean by an irrevocable unity? In the intimate event the subject says two things simultaneously. On the one hand, the subject says "this is my love, nobody can choose it for me, I am the author of my intimacy." Love is thereby treated as uniquely and unequivocally autological. Forget Marx, the only thing that we have that is really ours is love! But at the same time, the subject also thinks, feels, evaluates love in terms of its radical unchosen quality: "love happens, I fall in love, I hope it happens to me," like I were struck by lightning. And the intimate event is an unavoidable anchor point. Even those people who might say that they will not love, that they hate love, that they do not want to love, must have to have a relationship to love.

We understand that liberalism needs love to be projected in social forms of constraint such as marriage, but why is this particular metaphysical, almost magical ideology of love needed?

Elizabeth A. Povinelli: In love, the subject paradoxically realizes that she is never only autological; that "something" like an event of lightning has to happen to her which is out of her control, whether this event comes from the outside or from an inside so internal that it might as well be outside. Love is where the autological subject expresses herself most profoundly and where genealogical constraint expresses itself more purely. So it is right there that you can see the liberal division that organizes social life collapse into itself and then explode outward. Paradoxically it is in the moment the divide collapses in the intimate event that the differences between civilizational orders seem clearest to liberal subjects. The moment the liberal subject of love, the liberal subject in love, experiences her inability to author the event of love, she insists there is a vast and insurmountable difference between societies of freedom and societies of social constraint. One is tempted to become a psychoanalyst

to explain this. And no wonder it seems metaphysical. But it is coming from within and setting up specific social orders.

Social orders such as the ones set up by identity politics?

Elizabeth A. Povinelli: Yes. One of the reasons why I wanted to write *The Cunning of Recognition* was to start to push back against the seductions of identity. I started graduate school in the eighties with a background in philosophy. I majored in the great books program at St. John's College in Santa Fe. I then went to Australia on a fellowship. At the time, I didn't really know what being an anthropologist consisted of. But the indigenous friends I made in Australia needed an anthropologist because under the Land Rights Act, a piece of legislation that allowed indigenous Australian's to sue for the return of their land, indigenous groups had to be represented by an anthropologist and a lawyer – but I had no intention of becoming a lawyer! So I left aside my “great” books and entered graduate school at Yale in anthropology. This was 1986. So, I entered anthropology at exactly the moment when anthropology, like many other disciplines, was reflecting on its enmeshment in worlds of power, including colonialism and imperialism. And then *Writing Culture* came out. So huge fights were breaking out with people accusing other people of racism, colonialism, homophobia, objectivism, scientism. One response to these charges was the collapse of the object of study into the identity of the studier. Many tremendous studies have come out of this maneuver. But what was lost was how the critique of power might impact at a deeper, richer level with immanent forms of social obligation beyond given articulations of identity. The threat was that everyone became merely what identity-form existed, and in the most deracinated of ways. No one is merely the given-form of identity. Every identity is shot through with unnamable networks of deep unspecifiable, unnamable obligation. And these nonreferential forms of obligation were abandoned. It's not that obligation is devoid of formations of power. Power organizes even our truest obligations, no matter our good intentions, no matter our desires. But how does one think the relationship between power and obligation, rather than retreat into one's identity? How does one inhabit these more awkward worlds of obligation and analyze the differentials of power shooting through them? The reflexive gesture seems radically insufficient for this analysis, for the task of this analysis isn't to think about oneself or one's personal history. It is to think about how to remain in the obligations that we find ourselves responding to and at the same time understand the arts of governance that disrupt and contain and redirect these immanent modes of obligation.

Can you speak more about how you use “modes of obligation”? I understand it as pointing to structures of “choice” vs. “non-choice”, “choosers” vs. “non-choosers”?

Elizabeth A. Povinelli: What is interesting about obligation is that it constitutes a no man's land between choice and determination. Obligation is not determination. Being obliged to something does not mean you are determined by it. It is a much richer form of relationality, a continual nurturing, or caring for, bindings that are often initially very delicate spaces of connectivity. I think if one is opened to the world – and by that I just mean being alive and having one's senses intact! – one will find oneself drawn to something, to a somewhere, to be bound to it without having known one was. We then call this someone or thing or where to intensify this binding; or,

obligation is another's call that we decide to bind ourselves to. Again, this "being drawn to" is often initially a very fragile connection, a sense of an immanent connectivity. Choices are then made to enrich and intensify these connections – or these are described retrospectively as choices! – even as, as one binds deeper, she is herself transformed. And this is really what I mean by obligation. I might be able to describe why I am drawn to a particular space and I may try to nurture this obligation or to break away from it, but still I have very little that can be described as "choice" in the original orientation. Indeed obligation is a space within which neither choice nor determination is an adequate synonym.

You wrote about Genet's Querelle de Brest (1953 [1947]) in Notes on Gridlock: Genealogy, Intimacy, Sexuality (2002b). If we cut ourselves from thoughts on identity, recognition or deliberative democracy, how can an experiment in ethics of radical loneliness similar to Querelle's still maintain roots or connections in these obligations?

Elizabeth A. Povinelli: This is a question that re-emerged recently at a queer theory conference where Lee Edelman and I were plenary speakers. Lee Edelman (1994), and Leo Bersani (1996), who has written so provocatively about Genet, thinks the queer against the common, the communitarian. The queer for them refers to the practices or events of radical social, psychic, and epistemological disruption. They understand the queer to be located in (or to be) the unclosable gaps that open in discourse, psyche and epistemology, say between rhetoric and grammar. In these spaces all forms of normality are shattered and no new hegemonic forms have yet emerged. So, queering would be the shattering of a given sociality, identity, or community without the desire or promise of a new sociality, identity, or community. In Bersani's way of putting it, queer moments are moments in which the self is liquified.

Honestly, I personally find these spaces, these moments, exhilarating. But I worry that a blanket valorization of these moments of liquification, shattering, and dissolving dangerously undertheorizes the unity of such shattering. What are the consequences of this kind of shattering if you are indigenous in Australia, when your life is already shattered, is shattering all of the time, and not because you are Querelle perusing the docks but because the liberal structures, said to recognize your worth, are instead constantly shattering your life-world? Thus, I think queer theory needs to do two things. First, yes, it needs to define queer on the basis of the shattering of subjectivity and the sheering of normativity, but also, second, it needs to demonstrate how this shattering is not itself a unified phenomena. Indigenous friends of mine might live in zones of liquification, but their "queerness" is of a very different sort than my queerness. My liquifications might well help enhance my life, whereas theirs might not.

So do you wish to add a little incommunicability?

Elizabeth A. Povinelli: And stir?! Well. I wish to understand the goods and harms of communicability itself and to understand how these goods and harms are always already socially distributed. So some groups seek to be incommunicable – or incommensurate – while others are structurally located within the incommensurate spaces of late liberalism. Their *logos* are made noise, made incommunicable, even if they are trying to communicate. And you

see how different this is from Querelle's queer cultivating of an incommunicable self. And if queer theory doesn't acknowledge this difference it flattens the social field. I love Genet's *Querelle*, but one must understand that the benefits and harms of living a shattered life are socially distributed. Again, this is why I am interested in both corporeality and carnality. One can celebrate Querelle's life on the docks. One can celebrate the docks in New York in the seventies. One can celebrate the various otherwhises that emerge in indigenous communities. But what is it to live these various forms of life from a carnal point of view? What are the outcomes for bodies and assemblages of bodies?

Can you talk a little bit about the manner in which you wrote about your own body in Empire of Love?

Elizabeth A. Povinelli: Yes. There are three chapters in the book and each one is written in a different voice and from a different point of view. The first chapter is written in the first person, as descriptively close as possible to the given time of my peregrinations. The thought was: how can I analyze the social world from a two-dimensional point of view – what would the world look like if I were unable to get above it, to get any horizontal perspective on it, if I did not immediately jump to a meta-discursive point of view. The second chapter is written in the impersonal “I”. The third chapter is more explicitly meta-discursive. The reason I tried to differentiate these narrative voices and points of view was to performatively entail the different manner in which power operates at the level of the person: how it creates individuals and threats to individuality; how it shapes the distinction between the autological subject and the genealogical society in ways that have nothing to do with the person and her personality; how it is radically personal and radically impersonal at the same time. So the idea was not to write self-reflexively. It was to make the explicit argument as well as rhetorically perform the argument that power operates at these various levels – the personal, the impersonal person, the machinery of the person-making.

In What's Love Got to Do with It? (2006b), you wrote about how “violence against women” is used as an excuse for genealogizing indigenous communities. Can you explain how you understand this resort to violence and sexual violence in liberal arguments?

Elizabeth A. Povinelli: Let me answer that question by first providing a certain intellectual history to how I think about violence. At the University of Chicago there was a group called the Late Liberalism Group. The members were Michael Warner, Saba Mahmood, Lauren Berlant, Candace Vogler, Elaine Hadley, Rolph Trouillot, Patchen Markell and myself. One of the things we were puzzling about was how to think violence diagonally to liberal accounts of violence. How do we refuse the way liberalism divides violence and non-violence? How do we penetrate violence, acknowledge it outside of definitions of violence engendered by liberal arts of governance? That was the framework within which I began to think about violence, which is such a sticky matter. Violence is not – any more than the queer – an ontological category that we can define and then correlate to objects in the world according to how well they fit the definition. Violence is organized by liberal discourses, such as the autological/genealogical divide. And one of the ways I try to angle into violence is by moving away from violence and thinking about care, how forms of what constitutes care have shifted in the movement from liberalism to

neoliberalism. For one thing there is a shift in the location of care – from the Keynesian state which provided a minimal level of care, minimal level of vitality, to those most in need, to the current neoliberal state that removes this cellar of care and shifts the responsibilities of care from the state to the individual. Foucault began teasing out this shift in *Naissance de la biopolitique* (2004 [1979]). He argued that neoliberalism is not *laissez-faire* anymore. It is not about leaving the market alone. It is about aggressively expanding the logic of the market to all aspects of life so that the market principles actually become human principles that organize life, government, intimacy, etc. Thus, in neoliberalism “caring for others” becomes removing the social resources of care and inserting market evaluations and values. The arts of governance use the same word across the shift, “care,” but the social organization of care has changed dramatically.

This shift makes certain statements impractical and infelicitous. Certain statements do not have practical traction in the world. Why don't we think that removing social welfare is a form of state killing? Especially when the neoliberal state says that its way of “caring” will make life unviable for many. “Life is going to get much worse,” we are told, “but just wait and then things will get better.” Why do we think of this as care and not as state abuse? How long are we willing to give neoliberal forms of care-as-ervation before we are willing to call them a form of killing? But even if we did name this form of care as a form of abuse, our statement cannot do anything practical in the world if all the social fields of that world – intimacy, market, child rearing, etc – are organized around the same neoliberal model of care.

When it comes to the difference between, let us say, feminists who oppose violence against women and Querelle who craves violence as a form of de-subjectification, we must be extremely careful to differentiate the social grounds of these desires in the same way. Take for example how violence against women was used as a justification for attacking Afghanistan. One reason it was difficult to mobilize a counter discourse was that opposing the government's protection of women was treated as if it were support for violence against women, as if these were two sides of the same coin. Of course, violence against women is not acceptable! But if we turn away from the problem of violence and look at the social grounds and purpose of violence we see something quite different. Take another example. We are currently witnessing a radical federal intervention in Indigenous governance in Australia. A government report noted the horrific conditions of life in Indigenous communities in the Northern Territory. The report stated that *in the worst cases* these horrific conditions have led to child sexual abuse. More or less than anywhere else? Nobody knows. And the report didn't say. Nor did it quantify its claim about child sex abuse. But the federal conservative government stoked a sex panic to legitimate a neoliberal reorganization of social welfare, a seizure of indigenous lands, and sent troops into indigenous communities to take control over community affairs. It is hard to explain how, in such a short interview, but the federal government and its policy supporters were able to convince the public that the cause of this sexual abuse was traditional Indigenous culture. As a result, the government was extremely successful in disrupting hegemonic alliances on the left, because the only question that could be asked or answered became: “are you for or against indigenous children sex abuse?”! Of course it is not about that, but there was no escape. No matter what you say and no matter how you say it, you are read in relation to the sex panic. When you say it is a sex panic used to justify a governmental intervention, people answer: “so you are for sexual abuse of

children"! Exactly like violence against women and the invasion of Iraq and Afghanistan. So these are the kinds of liberal and neoliberal imaginaries of violence and care against which we need to think.

Violence and sex!

Elizabeth A. Povinelli: Yes. So the question for me is, like sex, how do you tackle the problematic of violence without already acceding to the terms that liberalism sets for what is violent and what is nonviolent, even as liberalism itself shifts forms—classical *laissez-faire* liberalism to Keynesian liberalism to neoliberalism.

Clearly the agency/constraint, individual/society question is not a pertinent question for anthropology to ask. What is a good question according to you?

Elizabeth A. Povinelli: If we take the example of this federal intervention in Australia, we see clearly how shifts occur in the definitions of both the agency/constraint and individual society division. Liberal recognition first stated that it cared for indigenous people by enclosing them in culture. But the form of "culture" liberalism recognized was genealogical. Members of Aboriginal communities were cared for through culture but culture as determination and as opposed to subjects of freedom. The recent federal intervention has conserved this division even as it has inverted the value of genealogy. The federal intervention maintained the distinction between the people of freedom and the people of cultural determination. But now Indigenous culture is the cause of Indigenous pathology rather than the cure for it.

So a good question for me would be one that opened a new line of thinking such as how we might rethink the spaces of the otherwise in terms of obligation and care or endurance and exhaustion or refusal and persistence.

References

- Bersani, Leo
1996 *Homos*. Cambridge: Harvard University Press.
- Braidotti, Rosi
2002 *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Clifford, James and George E. Marcus
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Edelman, Lee
1994 *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York and London: Routledge.
- Foucault, Michel
2004 [1979] *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Seuil.
- Genet, Jean
1953 [1947] *Querelle de Brest*. Paris: Gallimard.
- Massumi, Brian
2002 *Concrete is as Concrete Doesn't. Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Povinelli, Elizabeth A.
2002a *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
2002b *Notes on Gridlock: Genealogy, Intimacy, Sexuality. Public Culture*. 14(1): 215-238.
2006a *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy and Carnality*. Durham: Duke University Press.
2006b *What's Love Got to do With It? The Race of Freedom and the Drag of Descent. In Nationalism's Bloody Terrain: Racism, Class Inequality, and the Politics of Recognition*. George Baca, dir. Pp 43-56. New York and Oxford: Berghan Books.
- Walzer, Michael
2004 *Politics and Passion: Toward A More Egalitarian Liberalism*. Newhaven: Yale University Press.

Kim Turcot DiFruscia
Département d'anthropologie
Université de Montréal
kim.turcot.difruscia@gmail.com



La parole féminine. Entretien avec Ida Dominijanni

Filippo Furi
Université de Montréal

Ida Dominijanni, philosophe politique liée à la prestigieuse communauté philosophique féminine Diotima¹, est une importante éditorialiste du quotidien italien Il Manifesto. Elle a enseigné la théorie féministe dans plusieurs universités italiennes et est l'auteur, entre autres, de Motivi della libertà (2001). Cet entretien réalisé avec elle se propose de parcourir l'évolution de la pensée et du mouvement féministes en Italie. En interpellant une militante et une penseuse qui écrit et travaille dans l'Italie contemporaine, nous entendons interroger l'actualité de la pensée féministe à la lumière d'un développement théorique spécifique : la pensée de la différence. Dans un panorama caractérisé par d'apparentes régression et dégénération politique, sociale et culturelle – ceci est notre lecture, que notre interlocutrice réfute et discute – que signifient aujourd'hui revendiquer, mobiliser et (ré)investir la perspective et le discours féministes ? Comment lire l'actuelle remise en discussion d'acquis (en termes de droits, de légitimité, de liberté, de dignité) pourtant apparemment solidement conquis par le mouvement féministe des dernières décennies ? C'est, dans la présente conversation, en suivant le fil d'une généalogie du féminisme italien dont elle discute l'actualité spécifique à l'intérieur d'un débat international, qu'Ida Dominijanni nous invite à réfléchir ces questions.

¹ Voir : http://www.diotimafilosofe.it/comunita_fr.html et Diotima 1987, 1990, 1992, 1995, 1996, 1999, 2002, 2005.

La question féminine et le féminisme

D'abord, une remarque qui peut paraître banale, mais qui est pertinente pour entrer dans la discussion. Peut-être est-il utile de distinguer entre la question féminine comme objet de discussion et de confrontation sociale et politique, et la réalité de ce qu'on peut définir comme les « féminismes historiques ». Alors que la question féminine se pose (ou est posée) comme un discours universel historiquement actualisé, mais – corrige-moi si je me trompe – assumée comme une question politique et sociale, le féminisme se définit quant à lui comme pratique, comme activisme, comme militantisme, comme résistance collective, mais circonscrite, identifiable. Si la question féminine peut transcender le féminisme, au sens où elle peut devenir un argument général, interprétable et exploitable de programmes politiques et de praxis sociales, d'études académiques et de débats publics, le féminisme peut-il transcender la question féminine ?

Ida Dominijanni : Si je comprends bien, et je n'en suis pas certaine, ta question part d'un présupposé, mieux, d'un préjugé : il y aurait un écart entre la question féminine et les « féminismes historiques » ? C'est-à-dire que le féminisme – je préfère utiliser ce nom au singulier, un singulier qui maintient et qui se charge de sa pluralité interne – se serait détaché de la question féminine ? Ce qui présuppose que le féminisme ait été, ou soit devenu une idéologie détachée de l'analyse de la condition féminine. Je ne suis pas d'accord. Qu'a été le féminisme ? Qu'est-il toujours, sinon la prise de parole des femmes sur elles-mêmes ? C'est-à-dire le passage des femmes d'objets à sujets du discours ? À partir de ce moment, une question féminine qui puisse être détachée de la *parole* féminine n'existe plus. Évidemment, il s'agit d'un processus irréversible, mais il ne fixe pas un résultat définitif. Je veux dire que la tentative est toujours là de refuser la question féminine, en l'objectivant et en faisant abstraction de ce que les femmes disent d'elles-mêmes, c'est-à-dire en soumettant la représentation des femmes à la domination du discours masculin et à ses instruments politiques et disciplinaires. Comme se poursuit toujours en actes la lutte des femmes pour que cela n'arrive pas. De plus en plus en actes, je dirais : aujourd'hui les femmes parlent, d'elles-mêmes et du monde, beaucoup plus qu'il y a trente ou quarante ans. Le problème est plutôt l'enregistrement de leur parole. Les généralisations de la question féminine, comme tu les appelles, n'enregistrent pas la parole féminine. Au contraire, elles visent à la réduire au silence. Cela se produit dans les politiques étatiques, mais aussi souvent avec la même violence et parfois avec une violence plus grande, dans l'agenda des mouvements de contestation.

L'émancipation, la libération, la parité

Sans rentrer dans le mérite des différentes périodisations, je prendrais comme date de référence 1946, quand, avec le droit de vote acquis pour les italiennes, on considère la saison de « l'émancipation » comme achevée, pour commencer à parler, à partir des années 1960, de « libération », avec un nouveau discours politique et culturel (le slogan « le personnel est politique ») qui accompagne des luttes sociales et culturelles fondamentales (divorce, avortement, modification du droit de la famille, etc.). Aujourd'hui, nous faisons face à la question de la parité. Si l'on considère l'histoire du féminisme italien, est-il légitime de se demander si l'obtention de résultats concrets d'un côté, et l'institutionnalisation d'une partie du mouvement ou du moins une institutionnalisation de la question féminine (par exemple dans les quotas

paritaires en emploi) d'un autre côté, n'ont pas contribué à un repli de la scène publique sur celle du privé ?

Ida Dominijanni : Je ne verrais pas les choses d'une manière aussi progressive que ça; le temps de l'histoire est plus complexe et la temporalité des femmes en particulier n'a rien de linéaire. Mais je peux essayer de tracer en quelques lignes une reconstruction historique du féminisme italien et de ses moments saillants – que je préfère appeler, en utilisant une expression de Chiara Zamboni, ses *moments radiants* (Zamboni 2002). Je me limite à te répondre par rapport aux termes « émancipation », « liberté » et « parité ». Il est vrai que le féminisme né de la fin des années 1960 en Italie et dans tout l'Occident se constitue comme une critique et un dépassement de l'émancipation. L'émancipation, au moins théoriquement, était désormais acquise en termes de droits politiques (accès au vote) et de droits sociaux (accès au travail). Mais cette émancipation, qui n'arrivait pas à résoudre – et même dévoilait et exacerbait – le conflit entre les sexes dans les milieux privés et publics, contribuait à emprisonner les femmes, non pas dans la ségrégation domestique, mais dans la cage de l'homologation et de l'assimilation aux valeurs, aux paramètres et au langage masculins. Il est très important de revenir sur cette origine, car dans le jargon médiatique de masse, le féminisme est encore présenté comme un mouvement pour l'émancipation et la parité, tandis qu'il est né exactement de la critique de l'émancipation et de la parité. Le déplacement vers les terrains de la libération et de la liberté n'a pas simplement été un changement par rapport aux objectifs et aux enjeux de lutte (le corps et la sexualité au lieu du suffrage et du travail). Il s'est agit d'une révolution de la pratique politique, qui a mis au premier plan la subjectivité, le départ de soi-même dans la construction d'une parole politique et la valeur première de la parole dans la transformation de la réalité. Toute la conception de la politique a été investie par cela, et c'est bien cela l'effet révolutionnaire du féminisme avec lequel « on » a aujourd'hui du mal à régler les comptes. Comment tu le vois bien, tout cela est bien loin de la question féminine traditionnelle ou d'une « question de genre », quoi que l'on entende par cela. L'institutionnalisation de la question féminine renvoie pourtant à la réponse, erronée, que l'on a donnée à cette révolution, en essayant de la ramener à tout prix vers une revendication de parité, de quotas, de pouvoirs. Le *pari opportunità*², fait partie de cette fausse réponse. Il renvoie à une conception distributive³ de la démocratie, définie comme un pluralisme différentialiste, tandis qu'à mon avis il s'agit plutôt de pluralisme identitaire : à chaque identité, son *quota*, sa part de ressources et de représentations. Le féminisme de la différence italien conteste depuis toujours cette solution qui, du reste, pour des raisons sociales et institutionnelles de caractère général, est moins efficace en Italie qu'ailleurs: la bureaucratie des *pari opportunità* est omniprésente, son efficacité inexistante.

Gender studies et hégémonie

Si l'on se déplace d'un plan pratique et politique vers un plan spéculatif, analytique et philosophique, on constate, en particulier dans le monde anglo-saxon, l'affirmation progressive des gender studies qui s'entrecroisent avec des perspectives complémentaires, telles les postcolonial studies et les subaltern studies. Inévitablement, on assiste à l'émergence de nouvelles problématiques complexes; de nouvelles voix critiques actualisent et en

² Littéralement, *pari opportunità* se traduit en Français par « égalité des chances ».

³ En italien « *spartitoria* » renvoie à une dimension plus violente et matérielle du partage : dans cette acception, on partage une proie, une cagnotte.

même temps orientent le débat. Si l'on considère l'écho reçu par des positions comme celle, par exemple, de Judith Butler – que tu connais très bien – on se demande si on peut encore identifier un féminisme hégémonique, « mainstream », qui absorberait des perspectives collatérales et qui marginaliserait des positions alternatives, des parcours minoritaires, non traduisibles ou intégrables dans la perspective générale ? Par provocation, je pourrais te demander si un certain féminisme, comme une certaine démocratie, peut s'exporter ?

Ida Dominijanni : Tracer un plan théorique-politique international du féminisme est évidemment une question très complexe, qui ne renvoie pas seulement aux différences parmi les contextes politiques et culturels nationaux d'origine, mais aussi aux réseaux éditoriaux, aux politiques universitaires, aux conditions linguistiques dans lesquels on se trouve à travailler. Il est évident, par exemple, qu'une certaine hégémonie du féminisme anglophone dérive aussi de l'hégémonie de la langue anglaise dans le monde, et je ne fais pas seulement référence à des problèmes de divulgation ni de traduction. Comme on le sait, parler une certaine langue signifie aussi penser dans cette langue, selon ses structures logiques et selon l'ordre du discours qu'elle véhicule. Il y a aussi le fait que la théorie féministe s'est déployée en dialogue avec des développements plus généraux de la pensée du vingtième siècle et avec les flux culturels internationaux qui en découlent : par exemple, un certain développement de la théorie féministe américaine ne s'explique pas en dehors de l'importance que la soi-disant *French Theory* a eue dans les universités américaines. Curieusement d'ailleurs, et c'est une chose qui n'est jamais mise en évidence, la pensée féministe américaine est beaucoup plus en contact avec les auteurs français qu'avec les auteures françaises, c'est-à-dire bien davantage avec Derrida, Foucault et Deleuze, qu'avec Irigaray ou Kristeva. Et évidemment, les contextes politiques agissent aussi sur l'élaboration et sur la pratique des différents féminismes : certains plis de la théorie féministe des dernières années doivent être mis en rapport avec les différentes transformations de la démocratie, qui à leur tour donnent des réponses diverses aux contradictions de la globalisation. Ce n'est pas par hasard que la séquence dont tu parles – *Gender Studies, Postcolonial Studies, Subaltern Studies* – est une séquence anglo-saxonne, très liée au contexte démographique, social et politique anglo-américain et à son aménagement démocratique, son multiculturalisme. Mais aussi, par exemple, ce n'est pas par hasard qu'une loi, que je n'aime pas, comme la loi française contre le port du voile islamique dans les lieux publics naît du côté de la laïcité et de l'universalisme français, alors qu'elle n'aurait pas même été pensable aux États-Unis ou au Royaume Uni. Pourtant, de telles spécificités nationales ne suffisent pas à rendre compte des singularités, des flux et des échanges parmi les féminismes. Il y a aussi, et elles sont déterminantes, les relations qui au fil du temps se sont nouées à l'intérieur des expériences pratiques et des zones de pensée. Le féminisme de la différence italien, par exemple, naît en relation avec la pensée d'Irigaray et avec la pratique du groupe parisien *Psichopol*. Aujourd'hui, certaines de nous cultivons des liens très étroits avec des groupes de Barcelone, ou moins étroits avec d'autres de Madrid; certaines sont en relation avec des penseuses américaines ou allemandes, et presque toujours, ces échanges naissent grâce à des relations personnelles qui par la suite bourgeonnent dans des échanges plus vastes. C'est-à-dire que les contextes nationaux ont leur importance propre, mais ils n'expliquent pas tout.

Cela dit, j'ai tendance à mettre en valeur les résultats communs de la pensée féministe internationale plutôt que d'en marquer les différences. Si je pense que tout a commencé il y a moins de cinquante ans, la qualité et la quantité du travail réalisé me semblent immenses, et le lexique commun que nous avons sédimenté est devenu très consistant, au-delà des différences de pratiques et de théories. Certes, des divergences persistent, mais il faudrait les reconsidérer en dehors de certaines litanies tout autant écoutées que douteuses, parmi lesquelles je classe la démarcation supposée entre *Gender Theory* et pensée de la différence sexuelle. Cette démarcation est elle aussi issue du contexte américain et de la vieille polémique américaine sur l'existentialisme, qui est souvent déplacée assez arbitrairement du contexte américain vers l'Italie. Un travail sérieux de comparaison et de traduction culturelles met en évidence un plan théorique avec des lignes de tangence et des lignes de conflit articulées différemment de ce que l'on présente habituellement : non pas autour de la démarcation entre *Gender* et différence, mais plutôt autour des conceptions du sujet, du conflit entre sexes, du patriarcat, de la représentation, de la démocratie, de la politique, de la loi, etc. Ça serait bien de commencer à se confronter sur ces chapitres, au lieu de continuer à alimenter des taxonomies qui n'ont pas de sens.

La différence sexuelle et Diotima

*Au début de l'entretien, j'ai utilisé le terme « généalogie » en rapport à l'histoire du féminisme. Maintenant, je le convoque en référence à la pensée de Luce Irigaray. La pensée de la différence sexuelle, qui constitue un des courants les plus significatifs et les plus radicaux du mouvement féministe européen, se fonde sur l'assomption d'un dualisme fondamental de l'humain et sur la revendication d'un principe généalogique féminin, en rupture et en antithèse par rapport à la perspective patrilinéaire lacanienne, qu'Irigaray a ouvertement contesté, déjà à partir de *Speculum* (1974), en revendiquant un autre langage et une autre praxis politiques. En Italie, la Librairie des femmes créée par Luisa Muraro (1975) et la communauté philosophique Diotima à Vérone (1984) s'inscrivent dans cette ligne de pensée. Toi qui fais partie de Diotima, comment lis-tu la situation théorique et pratique de cette perspective dans le cadre du mouvement féministe en général, et sa spécificité dans l'horizon italien ? D'autre part, comment pourrais-tu définir la position et l'activité du groupe Diotima dans un panorama culturel général « spectaculaire », où l'idée de différence sexuelle semble se replier sur une réification du corps de la femme, contre toute revendication d'une voix propre. En pensant au documentaire *Le corps des femmes de Lorella Zanardo*⁴, on se demande où est passée une certaine conscience féminine qui paraissait être, au moins en partie, affirmée ?*

Ida Dominijanni : Je devrais commencer par mettre en question ton usage du mot « dualisme » et ta vision de la généalogie féminine comme antithétique par rapport à la généalogie patrilinéaire. Ces deux formulations évoquent l'idée d'une symétrie homme-femme, et d'une dialectique masculin-féminin, qui ne sont pas les nôtres : nous voyons, au contraire, une asymétrie entre les deux sexes, et une relation non-dialectique. En ce qui concerne l'influence théorique et pratique de la Librairie des Femmes et de *Diotima*, ce n'est pas à moi de la juger et je ne pourrais pas la juger dans tes termes : il ne s'agit ni d'un parti, ni d'une ligne, ni d'une lutte pour l'hégémonie. Nous n'avons pas de groupes fermés, mais un réseau ouvert de relations, et une pratique de pensée fondée sur la relation, qui, il me semble, a produit et

⁴ Voir : <http://www.ilcorporadelladonna.net/>

produit encore de bons résultats, qui a fait de bonnes semilles, qui laisse de bonnes traces. Ça me suffit. Pas à toi ? Que sont pour toi une pratique politique et une pratique théorique ? La suite de ta question laisse paraître que tu les imagines – très virilement – comme un défi dans lequel soit on gagne tout, soit on perd tout. Mais ce n'est pas comme ça, ou du moins, je vois la chose différemment. Concernant le sens de la différence féminine, il y a quarante ans s'est ouvert un énorme conflit; un conflit qui, réduit à l'os, comme je le disais tout à l'heure, est le conflit entre la réification et la signification subjective : entre la femme objet du discours patriarcal et la femme sujet de son propre discours. Il s'agit d'un conflit qui ne se gagne pas une fois pour toutes, mais qui se rouvre continuellement et dans lequel on continue à combattre. En effet, on continue à se battre contre la réification de la différence, l'objectification de la femme, la « marchandisation » du corps de la femme, etc. Ce qui ne veut pas dire considérer comme perdus les résultats obtenus entretemps. Lorella Zanardo n'arrive pas de nulle part : c'est une féministe qui fréquente la Librairie de Milan, et son documentaire, qui mérite attention, naît exactement de cette conscience sédimentée qui te paraît éteinte. Les femmes sont ici au centre du discours, et au centre du conflit. Moi, je me demande plutôt : où les hommes sont-ils passés ? Est-ce que ça ne serait pas aux hommes de prendre des distances par rapport au modèle de virilité par exemple incarné et publicisé par Silvio Berlusconi ? Pourquoi, au contraire, se taisent-ils par rapport à cela ? Et plutôt que de disserter sur la régression de la question féminine, ne serait-il pas opportun de s'interroger sur la misère du masculin qui émerge du *Berlusconi Gate*⁵ ? S'il y a une question explosive en Italie aujourd'hui, c'est la question masculine. La question du manque de réponse des hommes, et en particulier des hommes de gauche, au défi ouvert il y a quarante ans par le féminisme. C'est ce manque qui a ouvert la voie à cette mascarade sur le thème du « vrai homme »⁶.

Veline⁷, corps et dignité

En m'adressant maintenant à la journaliste, je voudrais faire référence à deux articles relatifs à l'Italie, à ses femmes et à son féminisme, parus ces dernières années dans la presse internationale. Le premier est l'article d'Adrian Michaels « Naked ambition », publié dans le Financial Times le 13 juillet 2007, dans lequel l'auteur affirme, en substance, que les Veline exposées à la télé ont tué le féminisme. Le deuxième est celui de Paddy Agnew, correspondant à Rome pour l'Irish Times, paru le 22 octobre 2009, qui fait référence à l'appel pour la dignité de la femme qui a été lancé en Italie et sur le Web après la énième mauvaise blague machiste de Silvio Berlusconi à l'égard d'une parlementaire italienne, Rosy Bindi. L'article, titré « Berlusconi Awakens Sleeping Dragon of Italian Feminism », faisant référence au réveil du féminisme italien, en contestait l'hibernation. À partir de ces deux articles, je voudrais réfléchir avec toi, d'abord, sur le rôle des médias dans le

⁵ Le *Berlusconi Gate* fait référence aux déclarations faites par une escorte italienne, Patrizia D'Addario, relativement à ses fréquentations avec le Premier Ministre. Signalons ici l'entretien accordé à Ida Dominijanni par Patrizia D'Addario dans *Il Manifesto* du 15 septembre 2009 : Voir : <http://www.ilmanifesto.it/archivi/fuoripagina/anno/2009/mese/09/articolo/1440/>

⁶ Ce thème du « vrai homme » renvoie, de façon assez étonnante, à un autre mâle italien tristement notoire, le « viril Mussolini », de même qu'au slogan du parti populiste d'extrême droite de la Ligue du Nord qui fut, dans ses premières années, ce *l'ho duro*, soit « Je l'ai dure ».

⁷ Les *Veline* sont à l'origine des danseuses en bikini qui, dans l'émission comique *Striscia la notizia* (littéralement « La nouvelle rampe »), créée en 1988 sur le canal privé de Berlusconi, apportent les nouvelles aux présentateurs. *Veline* fait référence au vélin, papier presque transparent que l'on utilise comme calque. L'Italie a, depuis une décennie, assisté à une démultiplication de cette représentation des femmes à la télévision.

développement et dans la diffusion de la perspective féministe ; puis, avec l'introduction de la télé commerciale inaugurée par Berlusconi dans les années 1980, dans son recul, à cause notamment de la réification du corps de la femme à laquelle je faisais référence tout à l'heure...

Ida Dominijanni : La presse étrangère, qui a été notre précieuse alliée dans la bataille démocratique contre Berlusconi, a pris, sur la question du féminisme, « des vessies pour des lanternes », comme d'ailleurs une large majorité de la presse italienne, y compris celle de gauche. Je te rappelle que tout ce qui s'est passé en Italie dans la dernière année est dû à la parole de trois femmes – Sofia Ventura, Veronica Lario⁸ et Patrizia D'Addario – qui ont « dénudé le roi » en dénonçant son système de sexe-argent-pouvoir, et à la parole d'autres femmes – y compris la mienne et celle de beaucoup de féministes autonomes – qui ont relayé leur dénonciation en la posant comme un fait politique, empêchant qu'on la liquide simplement en en faisant un scandale sexuel. Les confrères que tu cites, et qui comme beaucoup de confrères italiens se plaignent du silence du féminisme, oublient ce point de départ. Ce qui est étrange, mais pas trop, car évoquer le fantôme du « silence des femmes » pensées collectivement, sert régulièrement à museler les voix des femmes qui parlent individuellement, mais qui y sont autorisées et encouragées par un contexte de liberté féminine. Celui qui prend son ton magistral pour se plaindre du silence du féminisme, ou pour en décréter la mort, voit évidemment le féminisme seulement quand une manifestation passe en bas de chez lui; mais il ne le voit pas là où il y a une parole féminine libre et qui fait autorité. Et il ne s'agit pas que de cela. Où étaient-ils, tous et toutes ces *fans* du féminisme dans les décennies passées, quand le féminisme n'était pas à la mode ? Dans quelle mesure se sont-ils engagés dans leurs journaux pour donner de la visibilité à la pensée et à la pratique féministes ? Et depuis quand ont-ils permis que leurs journaux – et je parle aussi des journaux de gauche – avalisent le même modèle de féminité que celui de la télé de Berlusconi ? J'en arrive donc au rôle des media. Ce que la télévision de Berlusconi a généré – au fait, la télé tout court, car depuis les années 1980, la télé publique s'est progressivement modelée sur celle de Berlusconi – est désormais connu par tout le monde : marchandisation et commercialisation du corps de la femme, dictature d'un canon unique de beauté, mortification de l'intelligence et de la parole féminines, etc. Mais dire cela ne suffit pas. Premièrement, il est erroné d'identifier, comme plusieurs le font, cette représentation des femmes, que j'appelle fiction berlusconienne du féminin, avec la réalité des femmes. Il est vrai que ce modèle a une influence sans doute importante sur l'imaginaire collectif, masculin et féminin, sur les comportements, les modèles et les stratégies de vie des dernières générations, mais on ne peut pas dire qu'il a conformé les vies des femmes, ou que « les italiennes sont toutes des *Veline* » ! La société italienne est visiblement marquée par une augmentation de la place du féminin – à l'école, au travail, dans la famille – tangible et documentée par toutes les agences sociologiques. Deuxièmement, il est trompeur, théoriquement et sociologiquement, de lire les effets de la télé berlusconienne en termes de régression. Il ne s'agit pas du tout d'un retour en arrière à l'oppression patriarcale classique, mais d'une forme de domination nouvelle, qui se sert de la liberté féminine gagnée, en la déformant et en la réduisant à la liberté de disposer de son propre corps sur le marché du travail (télévisé) et le marché sexuel. Cela explique pourquoi les *Veline* revendiquent leur « libre choix » de le faire, et ne se sentent aucunement offensées par ce travail. Cela dit,

⁸ La femme de Berlusconi qui a demandé le divorce l'année dernière.

concernant la télé berlusconienne, quel a été le rôle des autres medias par rapport au féminisme ? Si la télévision berlusconienne peut être interprétée comme une réponse réactionnaire à la révolution féministe des années 1970 – une réponse qui a renversé la liberté politique des femmes en liberté de marché (de façon cohérente avec les réécritures néolibérales de la liberté), les autres medias, et surtout les medias progressistes, ont ignoré cette révolution. Ou bien, ils l'ont réécrite à leur tour en termes d'émancipation paritaire, de lutte pour les droits, pour les quotas de pouvoirs, etc. C'est-à-dire qu'ils ont systématiquement ignoré ou déformé la signification du féminisme, et qu'ils ont gardé bien fermées leurs portes à l'accès des femmes. Cela pourra te paraître provocant, mais une émission comme *Annozero* de Michele Santoro⁹ ne valorise pas plus les femmes que ne le fait la télévision de son ennemi Berlusconi. Et dans les journaux de gauche, ceux qui comme moi ont voulu donner voix et place à un point de vue féminin qui ne soit pas aligné avec la gauche ont dû et doivent lutter tous les jours pour le faire.

Pour revenir à cet appel public pour la dignité de la femme¹⁰ qui semble réactiver un mouvement assoupi, j'aimerais te demander dans quelle mesure, et si on peut le considérer comme un signe de la renaissance d'un mouvement féministe ou s'il s'agit, au contraire, d'une dernière secousse de ce qui reste du mouvement ? Est-ce qu'il y a les présupposés théoriques et pratiques pour une réactivation collective du mouvement, ou, comme on a l'impression de le constater, est-ce qu'il ne s'agit malheureusement que de revendications épisodiques qui font appel, à travers les codes et les canons spectaculaires en vogue, à travers le langage démocratique et la logique de la représentation, à des positions vides, ou vidées ? Est-ce qu'elles n'ont pas la saveur d'agrégations momentanées, un peu nostalgiques, et qui s'achèvent dès qu'elles arrêtent d'être médiatique ? C'est-à-dire que l'arrogance et la vulgarité d'une classe politique et dirigeante machiste, et une église symboliquement et moralement envahissante seraient des réalités tellement incrustées dans le panorama italien que chaque bataille du féminisme et pour la démocratie semblerait inutile ?

Ida Dominijanni : Je ne signe pas les appels, mais je ne les conteste pas non plus : je ne crois pas dans leur capacité de mobilisation politique, mais je pense qu'ils peuvent avoir une capacité de sensibilisation médiatique. Le « sexgate » berlusconien a certainement activé une sensibilité néoféministe, si l'on veut utiliser ce mot. On sait d'ailleurs que le féminisme est un mouvement instable qui procède par vagues, et chaque vague est partiellement similaire et volontairement en continuité, partiellement différente et volontairement en discontinuité par rapport aux précédentes. J'ai l'impression que c'est propre à la génération des trentenaires – celle qui, ce n'est pas un hasard, est venue au monde avec la télé berlusconienne – de se sentir interrogée et secouée par les derniers événements, comme en témoignent certains livres qui viennent de sortir. Il y a une chose qui m'intrigue, dans ce réveil, et une autre qui par contre me laisse perplexe. Celle qui m'intrigue et qui me semble un vrai thème d'analyse historique et

⁹ *Annozero* est réputée être une émission ouvertement hostile à Berlusconi en Italie. Son présentateur, Michele Santoro, fit l'objet, avec deux autres journalistes de ce qui est connu dans l'histoire récente de l'Italie comme « l'Édit bulgare ». En avril 2002, Berlusconi, chef du gouvernement, attaqua ces trois hommes pendant une conférence de presse à Sofia en les accusant d'avoir fait un « usage criminel » de la télévision publique, et fit par la suite des pressions sur la direction de la chaîne *RAI* pour qu'ils soient mis à l'écart. En 2003, après une bataille juridique, Santoro et son émission furent réintégrés.

¹⁰ <http://www.facebook.com/group.php?gid=84941512490>

politique est que, tandis que le féminisme des années 1970 se confrontait à la question du corps et à celle de la politique, la génération actuelle de femmes se confronte à la question de l'image du corps et à celle du marché. Il s'agit d'un glissement qui n'est pas neutre, qui renvoie à un changement plus général de la société italienne, de plus en plus marquée par des processus de dématérialisation, de dépolitisation, et de marchandisation. La chose qui me laisse perplexe est, au contraire, l'étonnement de cette génération de femmes découvrant qu'elles doivent à nouveau lutter pour leur propre liberté : on croyait que les droits et la parité étaient acquis, disent-elles, et nous voici réduites à être représentées et traitées comme des *Veline*. Maintenant, ma perplexité est à trois niveaux : en première instance, aucun des problèmes qui ont émergé en Italie ces derniers mois et qui se situent sur le plan de la sexualité et de l'imaginaire, ne peuvent être résolus sur le plan des droits et de la parité; aucun droit et aucune parité ne peuvent brider l'imaginaire sexuel. En deuxième instance, comme je te l'ai dit, la lutte pour la liberté des femmes, depuis les années 1970, a été une lutte au-delà des droits et de la parité, et pas pour les droits et la parité – d'ailleurs, sur la distinction entre droits et liberté il suffirait de relire Hannah Arendt, qui n'était même pas féministe. En troisième instance, qui pourrait jamais penser que l'on peut conquérir la liberté une fois pour toujours? Arendt, encore elle, disait que la liberté doit être continuellement remise au monde. Donc, la vague de néoféminisme, qui fait mine de se réactiver sur la base du *Berlusconi Gate*, me semble caractérisée en partie par un changement du contexte externe, en partie par une rupture de la mémoire par rapport au féminisme des années 1970.

Individualisme et féminisme

Certaines femmes se disent communistes, féministes, environmentalistes, c'est-à-dire qu'elles revendiquent leur appartenance à des mouvements populaires, collectifs, à des formes de communautés politiques partagées et étendues. Mais lorsque ces formes d'appartenance apparaissent lacérées et inconsistantes, ou même complètement fantasmatiques et disparues, comment peut-on interpréter ces adhésions, ces identifications ? Que cela signifie-t-il d'élaborer des revendications féministes individuelles, de légitimer une position singulière à travers le recours à un vocabulaire, à une esthétique, à une posture féministes ? Face à une banalisation de la pensée féministe et de son histoire, que reste-t-il de la perspective féministe comme critique et opposition ? Quelles sont les nouvelles pratiques et stratégies en mesure de maintenir à vif la confrontation, le débat, la tension aujourd'hui ? Quelles sont les lignes de résistance que peut assumer une perspective du féminin plurivoque et concrète, située dans la pensée et dans l'action, comme Diotima, qui persévère, un peu à l'écart de la scène, dans un travail collectif et partagé ?

Ida Dominijanni : Je ne peux pas nier qu'il y en ait qui s'accrochent à l'adjectif féministe comme à une étiquette identitaire, défensive ou instrumentale, et même disciplinaire et académique. Moi, personnellement, je n'en connais pas. J'ai plutôt l'impression que des cas de déni du féminisme sont plus fréquents : « je ne suis pas féministe, mais... », ou au contraire « c'est quoi la nécessité maintenant d'être féministe ? » Le mot « féministe », en réalité, est un mot qui encore aujourd'hui est gênant, crée de la friction, de l'intolérance, qui déstabilise. Parmi les hommes d'abord, et ta question, et même tout ton entretien le prouvent. Comme si tu faisais continuellement le slalom entre une demande de plus de féminisme, et une demande de moins de féminisme; comme si, pour toi, on était toujours ou trop ou trop peu, et

donc coupables à la fois d'incongruité (le féminisme est mort, fatigué, il dort, ne combat pas) et d'occupation abusive du champ (le féminisme est mort, fatigué, il dort, ne combat pas, il n'est plus un mouvement collectif, et en plus je le retrouve dans mes pattes comme posture individuelle). Pour le dire avec Derrida, cette position me semble une position un peu obsédée par *le spectre du féminisme*. Qu'est-ce qui te poursuit de ce spectre ? Et toi, qu'est-ce que tu poursuis ? Peut-être que ce qui te poursuit est son excédent, ce qui en lui n'est pas reconductible au schéma du mouvement collectif de résistance auquel tu penses et que la gauche radicale reproduit toujours de la même façon dans ta tête ? Ou peut-être que ce qui te poursuit est sa façon de s'incarner dans des femmes singulières, proches, avec les différences subjectives desquelles il est beaucoup plus difficile de faire les comptes qu'il ne l'est avec une idéologie objectivable ?

Traduction de l'italien par Filippo Furi

Références

- Diotima, (A.V.)
 1987 Il pensiero della differenza sessuale.
- 1990 Mettere al mondo il mondo/ Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale.
- 1992 Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre.
- 1995 Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità.
- 1996 La sapienza di partire da sé.
- 1999 Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana.
- 2002 Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione.
- 2005 La magica forza del negativo.
- Dominijanni, Ida
 1995 Il desiderio di politica, introduzione a Politica del desiderio di Lia Cigarini. Parma: Pratiche.
- 1999 La parola del contatto, introduzione a Maglia o uncinetto di Luisa Muraro. Roma: manifestolibri.
- 2001 Motivi della libertà. Bologna: Franco Angeli.
- Irigaray, Luce
 1974 Speculum. De l'autre femme. Paris : Editions de Minuit.
- 1977 Ce sexe qui n'en est pas un. Paris : Editions de Minuit.
- 1979 Et l'une ne bouge pas sans l'autre. Paris : Editions de Minuit.
- 1980 Amante marine de Friedrich Nietzsche. Paris : Editions de Minuit.
- 1981 Le Corps-à-corps avec la mère. Paris : La Pleine lune.
- 1982 Passions élémentaires. Paris : Editions de Minuit.
- 1984 Éthique de la différence sexuelle. Paris : Editions de Minuit.
- 1985 Parler n'est jamais neutre. Paris : Editions de Minuit.
- 1987 Sexes et parentés. Paris : Editions de Minuit.
- 1989 Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique. Paris : Librairie Générale Française (L. G. F.).
- 1990 Sexes et genres à travers les langues. Paris : Grasset.
- 1990 Je, tu, nous. Pour une culture de la différence. Paris : Grasset.
- 1992 J'aime à toi. Paris : Grasset.
- 1997 Être deux. Paris : Grasset.

- 1999 *Entre Orient et Occident*. Paris : Grasset.
- Muraro, Luisa
- 1976 *La signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*. Milano: Feltrinelli.
- 1981 *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*. Milano: Feltrinelli.
- 1991 *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti.
- 1995 *Lingua materna, scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*. Napoli: D'Auria.
- 2001 *Le amiche di Dio*. Napoli: D'Auria.
- 2003 *Il Dio delle donne*. Milano: Mondadori.
- 2009 *Al Mercato della felicità*. Milano: Mondadori.
- Zamboni, Chiara
- 1992 *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma: Città Nuova.
- 1997 *La filosofia donna. Colognola ai Colli: Demetra*.
- 1999 *La donna: memoria e attualità [vol 1]; Una lettura secondo l'Antropologia, la teologia e la bioetica*. in AA.VV. *Ales Bello Angela, Porcile Santiso M. Teresa, Di Pietro M. Luisa*, dir. Libreria Editrice Vaticana.
- 2000 *La via simbolica en la relación materna y el cortejo de las imágenes del "yo"*. *Duoda* 19:89–104.
- 2001 *Parole non consumate. Donne e uomini nel linguaggio*. Napoli: Liguori.
- 2002 *Momenti radianti*. In AA., VV., *Diotima. Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*. Pp. 57– 69. Napoli: Liguori.
- 2004 *Simone Weil: die Muttersprache als Kontakt mit der Transzendenz ist wesentlich fuer Politik*. In *Weibliche Spiritualitaet und politische Praxis*. Ingeborg Nordmann, Antje Schrupp, Mechtild M. Jansen (a cura di) Pp. 81-95. Russelsheim: Christel Goettert Verlag.
- 2004 *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*. Troina: Città Aperta
2009. *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*. Napoli: Liguori.

Filippo Furi
Département d'anthropologie
Université de Montréal
furifilippo@hotmail.com



Les deux de l'amour

Un entretien avec Giulia Sissa

Kim Turcot DiFruscia
Université de Montréal

Le dualisme sexuel constitue probablement l'un des nœuds conceptuels les plus inextricables de la pensée féministe contemporaine et de la théorie de la sexualité. N'en est que plus difficile à exécuter l'articulation juste de la dimension du genre à une réflexion sur la rencontre amoureuse, le désir et l'intimité. Assurément, une compréhension généalogique des formes que les analyses contemporaines, notamment féministes, confèrent au « masculin » et au « féminin » met en évidence leur caractère culturel, historique et politique en même temps que la complexité de leur rapport.

Cette interrogation du présent par les sources du Monde Ancien traverse l'œuvre de Giulia Sissa. Son anthropologie des mondes grec et latin et sa philosophie politique démontrent la pertinence de l'éclairage classique pour la réflexion sur le genre et la sexualité, mais aussi sur les émotions politiques et la théorie démocratique.

Dans le présent entretien, Giulia Sissa met en place une fascinante conversation entre anthropologie structurale, littératures classiques, psychanalyse, déconstruction et théorie du genre pour penser l'être humain comme être de transformations et de métamorphoses. Notamment par une analyse historique de la pensée matérialiste et par un dialogue avec les conceptions contemporaines du plaisir en théorie de la sexualité, elle établit à la fois l'instabilité et la pertinence des catégories sexuelles, leur enchevêtrement dans l'art amoureux et toute la complexité de la rencontre intime.

Giulia Sissa est professeur d'études classiques et de science politique à l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA). Elle a dirigé le département d'études classiques de l'Université John Hopkins, a été chercheur au CNRS et membre du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France.

Parmi de nombreux ouvrages, elle est l'auteur de Sex and Sensuality in the Ancient World (2008) et L'âme est un corps de Femme (2000), et avec Marcel Détiéne La vie quotidienne des dieux grecs (1989).

Vos travaux participent d'une conception à la fois dynamique et fluide de la relation masculin-féminin dans le Monde Ancien. Les catégories analytiques propres au féminisme libéral traditionnel – domination vs «agency», oppression vs autodétermination – s'en trouvent brouillées, autant que par les travaux contemporains en déconstruction du genre. Rapprochez-vous votre anthropologie du Monde Ancien d'une anthropologie féministe ?

Giulia Sissa : Je pense qu'il faut se déprendre de la dichotomie féminin-masculin, d'une part et reconnaître, d'autre part, que le travail sur le genre est redevable, qu'on le veuille ou non, à une anthropologie qui a ouvert la voie. La pensée structurale a mis en évidence l'importance de la polarisation féminin-masculin, en posant la binarité sexuelle comme l'une des grandes oppositions fondatrices de tout arrangement symbolique, culturel et social. C'est sous la forme binaire qu'une société nous présente, nous met en place, nous identifie, en distribuant féminin et masculin selon des arrangements particuliers ; à travers le rebondissement des métaphores, cette dichotomie investit toutes sortes d'aspects du monde, même inanimé. En Grèce ancienne par exemple, il existe une connexion mythologique entre le ciel et la pluie comme pôles masculins, fécondateurs, chauds et l'eau de la mer et la terre comme substances réceptrices et nourricières. Or, si la dichotomie a des résonances infinies, il me semble également que les sociétés anciennes nous montrent que ce face à face entre deux catégories opposées, féminin et masculin, s'organisent plutôt sous la forme d'un devenir, d'une transformation entre les termes. Bien sur masculin et féminin peuvent être posés en contraires, dans des représentations du féminin comme passif, nourricier et immobile en attente de l'enclenchement du mouvement de la vie par un masculin dynamique et vital, mais la métamorphose, la fluidité entre les deux est tout aussi possible. Par exemple, en regard des figures tragiques, le féminin peut être en position de désir et d'activité, même si cette activité n'est pas un calque de l'activité masculine. Si l'on se fixe à l'être plutôt qu'au devenir, les polarisations deviennent paralysantes pour la pensée.

À mon avis, il s'agit à la fois de comprendre la pensée dichotomique et d'en dépasser une conception immobile. En tant qu'être sexué, on est toujours en devenir. Dans *Sex and Sensuality in the Ancient World* (2008), j'ai cherché par cette idée du devenir à prendre une certaine distance par rapport à une approche sociologique post-foucauldienne de la relation sexuelle comme relation fondée sur le pouvoir, dans laquelle les rôles sont distribués d'avance entre, d'une part, un masculin actif qui pénètre, possède et domine et, d'autre part, un terme « autre » passif, efféminé, à peine capable de résistance, subissant fondamentalement l'initiative sexuelle de l'autre. Certes, ce jeu de rôles existe sous certains aspects dans les sociétés anciennes, mais ce n'est pas la forme exclusive du rapport sexuel. Il y a également un mouvement, un changement, un devenir donc, qui, à mon avis, est au cœur de la pensée de la différence sexuelle. Pour les anciens, on n'est pas d'emblée femelle ou mâle, mais on *devient* femelle ou mâle. La transformation est permanente. Tout d'abord, une réflexion sur le genre dans les sociétés anciennes doit prendre en compte la temporalité de la puberté. La puberté est pensée

comme une période cruciale de définition progressive des sexes, comme une « mise en genre ». C'est-à-dire que, dans la polarisation féminin-masculin, il faut intégrer la polarisation enfant-adulte. Dans les textes littéraires anciens comme dans les traités médicaux, l'enfant est pensé du côté du féminin et réciproquement, des qualités infantiles sont attribuées au corps féminin : il est doux, mou, malléable, lisse, glabre, etc. À la puberté, l'écart se creuse entre la fille qui, tout en devenant femme, conserve ces caractéristiques infantiles et le garçon qui mute en tout à fait autre chose. La pensée de la différence sexuelle dans le monde Ancien s'attarde beaucoup à cette métamorphose. L'enfant mâle, soudain, voit pousser sur son corps des poils drus et piquants, il perd sa souplesse et sa douceur, il devient rêche, sec, déplaisant à caresser, son odeur change et devient analogiquement celle d'un bouc. La métamorphose pubertaire entraîne le mâle dans une opposition binaire par rapport à ce qu'il était auparavant. Une sorte d'animalité se met en place du côté du masculin.

Cette animalité masculine acquise est-elle aussi du côté de la nature, contrairement à l'association contemporaine entre femme et nature, homme et culture ?

Giulia Sissa : Voilà une autre opposition qui s'effrite lorsqu'on l'interroge à partir du Monde Ancien. La femme, dans les pensées mythique et philosophique grecques, est du côté de l'artificiel, de l'artistique et de l'artificieux, alors que la nature est masculine. En devenant homme, l'enfant mâle devient bestial, potentiellement menaçant, comme la nature. Ce mouvement vers la naturalité du mâle est aussi la matrice d'une transformation du comportement ; l'agressivité, le courage, l'irascibilité, l'inclination à la guerre apparaissant chez le jeune homme sont pensés comme faits de nature. Le citoyen guerrier est un être social, bien sûr, mais il doit ce rôle à son équipement inné de *thumos*, l'ardeur qui se trouve dans le cœur et qui est associée à la chaleur vitale, qui passe dans le sang et ensuite dans le sperme. L'animal politique est sexué. La virilité (*andreia*) du jeune mâle, enfin prêt au combat, est la ressource psychosomatique de la puissance militaire, et par conséquent politique, des cités anciennes.

Le corps est-il conçu comme le terme premier de cette nature ?

Giulia Sissa : Oui, je pense en effet que les anciens ont une pensée essentiellement matérialiste. Ce matérialisme est présent, bien sûr, dans les discours médicaux, mais aussi dans la philosophie, la littérature et la poésie philosophique archaïque. Dans le savoir poétique homérique par exemple, qui resta au cœur de la culture démocratique des cités grecques, le corps est absolument protagoniste. La matérialité de l'existence, dans un corps d'homme ou de femme notamment, est à la base de la conception de l'humain.

Il ne s'agit donc pas d'un « devenir genre » construit ou performé ? C'est un « devenir genre » qui passe par le corps ?

Giulia Sissa : Dans cette vision métamorphique du genre, la différence sexuelle est toujours déjà là, inscrite dans les corps. La différence est d'abord une différence dans l'ampleur et le rythme de la transformation : l'homme se virilise, change plus radicalement, alors que la femme reste du côté de la

continuité. Toutefois, cet ancrage corporel de la différence sexuelle n'est pas opposé à l'idée, si importante dans la théorie féministe contemporaine – que l'on pense à Judith Butler (1990), bien sûr – de performativité du genre. Tout au contraire. Les manières dont une société représente, pare, appréhende les corps ne font pas la guerre aux corps, ni n'essaient de les effacer. Ces manières sont culturelles, mais elles ne sont pas déconnectées, ou engendrées par quelque chose de totalement étranger au corps. Je pense qu'il y a négociation continue entre ce que Freud appelait « la destinée anatomique » et le travail de la culture. Il est impossible de penser le corps sexué sans penser sa projection culturelle, et inversement. D'ailleurs, dans l'existence, le corps lui-même est en constante transformation par rapport à la performance culturelle du genre : durant la puberté comme nous l'avons dit plus tôt, mais aussi durant le vieillissement. Dans la « logique du concret » – je me rapproche ici de Françoise Héritier (1996) – qui caractérise la pensée grecque, le vieillissement est pensé comme dessèchement, refroidissement, virilisation des femmes et, pour les hommes, perte de ce que l'on appelle assez ironiquement (étant donné le caractère aléatoire de la sexualité masculine) « puissance virile ». Le féminin et le masculin sont distribués en doses, en nuances dans les corps. Même au cours d'une même vie donc, il n'y a jamais fixation définitive d'un côté ou de l'autre de la dichotomie masculin-féminin.

Comment situer cette reconnaissance du corps sexué par rapport à une pensée essentialiste du genre ?

Giulia Sissa : La différence sexuelle n'est pas anodine ; elle est source de beaucoup de plaisir, mais aussi de peine et d'inquiétude. L'essentialisation est une réponse à cette complexité. Les cultures fixent les rôles justement, afin de contenir l'incertitude et de mettre au pas la transformation continue. Il faut des rites de passage, des codes vestimentaires, des séparations d'espaces, d'activités, de droits : tout un appareil de distinctions, pour tenir en échec la « confusion des sexes », pour reprendre l'expression de Michel Schneider (2007). Je vois les dispositifs de polarisation des sexes comme des manières de gérer cette confusion, de répondre à l'anxiété face à la fluidité sexuelle. Accepter d'intégrer le corps-matière dans notre pensée du masculin-féminin ne signifie pas immobiliser ce masculin-féminin. Tout au contraire, car c'est le corps-matière qui bouge dans le temps. Le fixisme n'est pas essentiel, c'est un accident culturel, un symptôme d'angoisse. D'ailleurs, à mon avis, la reconnaissance désangoissée de la fluidité dans la différence sexuelle constitue une voie d'émancipation. En acceptant l'incertitude, on introduit des possibilités de liberté. C'est de cette façon que je lis tout le travail sur la performance du genre ; une tentative d'émancipation tributaire des Lumières qui passe par le choix « éclairé » de nos identités.

Quelle est alors la part du politique dans la mise en genre et dans la sexualité ?

Giulia Sissa : Le sexuel ne relève pas uniquement du politique. Le sexuel appartient aussi au corporel, au psychique, en grande partie à l'inconscient, au narratif, et aussi, je tiens à le souligner, au domaine amoureux. Je ne pense pas que l'on puisse parler de sexualité sans parler d'amour. Certes, le pouvoir est l'un des éléments très intéressants à distinguer dans l'amour et la sexualité, mais il n'en est pas l'aspect exclusif. L'amour – je suis ici ouvertement freudienne – est peut-être l'une des formes de satisfaction des

désirs qui à la fois procure aux êtres humains le plus de bonheur et suscite le plus d'angoisse. Amoureux, nous sommes à la merci de l'autre, aliénés. L'amour peut rendre extatiquement heureux, mais la souffrance épouvantable de la perte, de la trahison, de l'abandon est toujours imminente. Et encore une fois, cet aspect de l'existence humaine est d'une grande instabilité : les désirs sont mouvants, comme les identités, et les sociétés tentent des stabilisations sous la forme de fixations morales des comportements sexuels, de définitions ou de contrats relevant, entre autres, du politique. Pour penser le sexuel, il faut admettre cette complexité et ce mouvement permanent, qui dépassent les rapports de pouvoir.

En pensant cet entrelacement du désir, du plaisir et du pouvoir, il est impossible de ne pas interpeller Foucault...

Giulia Sissa: Bien entendu, cette question du pouvoir dans la sexualité nous vient de l'œuvre de Michel Foucault. Non seulement son travail a ouvert la voie à l'étude de la sexualité en sociologie et en anthropologie, mais il demeure toujours l'interlocuteur le plus intéressant. Toutefois, dans son *Histoire de la sexualité* (1976,1984), Foucault opère un changement de perspective radical dont l'ampleur est à mon avis sous-estimée. C'est-à-dire que le projet de l'*Histoire de la sexualité* s'est beaucoup transformé entre le premier volume *La volonté de savoir* (1976) et les deux volumes subséquents sur l'Antiquité, *L'usage des plaisirs* (1984b) et *Le souci de soi* (1984a). Ainsi qu'il l'a lui-même expliqué à plusieurs reprises, Foucault poursuivait au départ le projet d'une histoire de la sexualité moderne, couvrant du 16^e siècle jusqu'à l'époque contemporaine, essentiellement centrée sur l'axe thématique du rapport entre sexe et vérité, dans son dispositif d'extorsion de la parole, – d'abord la confession des péchés et ensuite la psychanalyse. Or, en s'intéressant au Christianisme ancien et à la fondation de l'Église, Foucault devait constater qu'il ne pouvait pas faire l'économie de la conversation entre le Christianisme naissant et le monde préchrétien. Il emprunta donc une voie toute nouvelle: étudier le Monde Ancien.

Ce changement d'angle est extrêmement important parce que le scénario dont Foucault s'était doté comme fil conducteur de son histoire de la sexualité – soit le dispositif de pouvoir de la confession comme noueur du sexe et de la vérité subjective – n'avait plus de sens dans le contexte gréco-romain. C'est alors que Foucault s'est tourné vers un autre scénario de l'intrication sexualité-pouvoir : celui qui trouve son expression la plus intéressante dans « l'amour des garçons » tel que pratiqué dans les cités anciennes, tant à Rome qu'en Grèce, soit le couple de l'homme adulte et du jeune garçon, dont les rôles différenciés dans la pratique sexuelle sont calqués sur une différence d'âges, de statuts et de classes sociales. Le rapport sexuel – précisément, pour Foucault, la pénétration – sera maintenant pensé comme calque d'un rapport de pouvoir. Lorsqu'on lit Platon, Démosthène ou Plutarque, on constate que les manières de cet amour entre l'homme adulte et le jeune garçon ont autant à faire avec une relation pédagogique d'inspiration philosophique, avec une initiation sociale et éducative qu'avec une évidente pression sexuelle et un attrait pour la beauté du corps du garçon. Aucun doute là-dessus. Le problème, à mon avis, est que Foucault a fini par penser que ce rapport initiatique et pédagogique se cristallisait physiquement, dans l'acte sexuel. Et cela a sens unique : l'homme plus âgé exercerait son pouvoir par la pénétration du jeune homme. En faisant culminer le décalage social entre le garçon et l'adulte dans les rôles respectifs tenus lors de la pénétration, Foucault rendait ainsi son dispositif de pouvoir terriblement rigide et normatif.

L'opposition binaire qu'il pose devient contraignante et ne laisse pas de place, par exemple, au fait que dans la relation pédérastique, un garçon puisse acquérir un énorme pouvoir sur l'homme adulte qui s'humilie, se ruine, devient esclave de son jeune objet d'amour (comme nous l'apprenons dans les dialogues platoniciens) ; ou que les membres d'un couple masculin, quel que soit leur âge, puissent échanger de rôle (ce qui paraît improbable, à lire Aristophane, ainsi que Thomas Hubbard (1991) nous le montre) ; ou encore que des hommes riches et puissants, donc détenteurs du pouvoir social, éprouvent en toute légitimité le désir d'être pénétrés, (ainsi que nous le raconte, par exemple, une satire de Juvénal). La pénétration, en somme, n'est pas l'exécution physique d'un pouvoir socialement donné.

Cela s'apparente-t-il aux critiques adressées à l'Histoire de la sexualité pour sa négligence de la question des femmes¹ ?

Giulia Sissa : En effet, on peut dire que c'est, entre autres, le rapport au féminin que Foucault omet, ou banalise. Dans la Rome antique par exemple, la *domina* est la maîtresse pour laquelle l'homme amoureux peut entièrement se perdre. Bien sûr, il faut reconnaître que l'homme est en position de pouvoir social, qu'il possède accès politiques, responsabilités et capacités d'autodétermination dont la femme, comme le jeune garçon, ne jouit pas. Toutefois, nous savons bien que dans la relation amoureuse, dans la relation de désir, les jeux sont beaucoup plus complexes. D'autant plus qu'il faut tenir compte de la dimension métamorphique de la sexualité que nous avons abordée plus tôt. Le jeune garçon est aimé pour sa masculinité bourgeonnante – un fin duvet qui s'esquisse, un désir qui s'éveille – mais aussi pour ce qui reste de sa féminité infantile : la poésie amoureuse, par exemple chez Straton de Lampsaque, presse les garçons de se laisser séduire maintenant, vite, vite, avant, surtout, que les soies du bouc ne se mettent à pousser. Cet aspect féminin dans la transformation est essentiel, particulièrement pour penser la relation pédérastique.

Bien sûr, Michel Foucault a minimisé l'aspect de l'effémination dans sa vision pénétration = pouvoir. Dans sa visée antipsychanalytique, il lui fallait objecter à la conception freudienne de la bisexualité, à l'idée du rapport au phallus comme marqueur du genre sexuel, et à l'angoisse de castration. L'idée d'une homosexualité produite par un mélange des genres devait être réfutée. À mon avis, cet oubli du féminin dans l'homosexualité masculine est franchement simpliste. La subjectivité homosexuelle peut être composition ironique, recherche créative qui se plaît à brasser les traits distinctifs. Les travaux de Joseph Bristow, qui a notamment étudié la réception des grands textes sur l'éros classique dans la littérature victorienne (1997), montrent combien le jeu avec le féminin est présent dans plusieurs traditions et cultures esthétiques *queer*, et comment il peut paraître nécessaire de le mettre à l'écart. Il est très important de se rendre attentif à ces nuances. Michel Foucault nous a enseigné que le geste d'étiquetage et de catégorisation (« homosexuel », par exemple) servait à contenir, à discriminer et à marginaliser. Il est donc bien étrange qu'il ait glissé vers un autre fixisme, non moins autoritaire : activité / passivité, pouvoir socio-sexuel exercé / pouvoir subi ; pénétration non réciproque.

¹ Le projet de *L'Histoire de la sexualité* tel que conçu par Foucault devait comporter six tomes, dont le sixième consacré à la sexualité féminine. À sa mort, en 1984, Foucault avait complété les trois premiers tomes du projet, dans une version complètement remaniée par rapport au plan d'origine.

Diriez-vous que Foucault a, au sujet de la sexualité ancienne, été aveugle à sa propre conception du pouvoir ?

Giulia Sissa : Il s'agit d'une question difficile. Je ne sais pas d'où vient ce resserrement l'une sur l'autre des dimensions sociale et sexuelle jusqu'au collage final : pouvoir = pénétration. Le tour est joué en quelques pages de *L'usage des plaisirs* (1984b), des pages (96 – 98 ; 242) dont on pourrait très bien se passer, d'ailleurs, sans que le reste de la fresque foucauldienne en souffre. Tout au contraire. Si Foucault n'avait pas fini par cheviller pouvoir social, pouvoir sur soi-même et acte sexuel – ce qu'il appelle une « structure de virilité », nous pourrions mieux apprécier sa subtilité, au lieu de nous débattre avec une suite de travaux dérivatifs. En un sens, il s'agit d'une clef interprétative qui semble résoudre de manière élégante toutes sortes de questions : tant le rapport entre hommes et femmes, que le rapport à soi, que la relation pédérastique. Cependant, je pense qu'il est important de se demander d'où Foucault parle-t-il, lorsqu'il traite de sexualité dans le monde Ancien ? En appliquant la grande leçon du premier Foucault – celui de la *Naissance de la clinique* (1963), de *Les Mots et les choses* (1966) et de *L'Archéologie du savoir* (1969) – selon laquelle l'énonciation est toujours un processus généré à partir d'institutions et de formes de savoirs particuliers, on peut se demander si la façon foucauldienne de penser le sexe n'a pas été engendrée par une certaine manière contemporaine d'envisager la sexualité au masculin, plutôt que par un travail sur les lieux de savoir dans les sociétés anciennes. *L'usage des plaisirs* (1984b) et *Le souci de soi* (1984a) sont deux livres d'histoire des idées, d'histoire de la philosophie comme on en faisait, précisément, avant que Foucault n'en fasse une critique cinglante. Il n'y a pas de contextualisation sociale. Comme s'il avait en quelque sorte trahi sa propre leçon.

Aujourd'hui, il nous faut repenser la subjectivité homosexuelle comme quelque chose de performatif et de fluide, où la notion d'effémination doit trouver sa place. Si ce n'était que pour comprendre des phénomènes culturels aussi importants que les comédies athéniennes, qui sont remplies de travestissements et de renversements sexuels. Cette fluidité dans les rapports de pouvoir peut tout autant être reconnue dans les relations entre hommes et femmes.

De quelle façon ?

Giulia Sissa : Certaines idées systématiques nous paraissent parfois très intuitives comme cette association de l'activité de la pénétration et du pouvoir, mais il me semble important d'apprendre à nous en déprendre. Par exemple, nous avons mentionné plus tôt le rapprochement habituel entre le féminin et le naturel. Or, toute la littérature du Monde Ancien stipule au contraire que la femme est le terme fabriqué, artificiel, celui qui vient après. Ce sont les corps féminins qui sont trompeurs, les femmes qui piègent les hommes, qui sont mensongères, infidèles, insincères. Pour utiliser un langage derridien post analyse structurale, on peut dire que la femme est un supplément. Elle est de l'ordre de la technique, de l'artifice. Elle n'est donc pas dans un état de naturalité passive, au contraire, elle est du côté de l'activité en ce qu'elle produit de l'artifice. Il ne s'agit pas d'une activité masculine, c'est une activité proprement féminine.

La femme est-elle ouvertement pensée comme un agent sexuel dans le Monde Ancien ?

Giulia Sissa : Absolument. À mon avis, la leçon essentielle du savoir poétique et de la philosophie des Anciens est que l'enjeu du sexe n'est pas le viol, l'imposition de la pénétration à un corps passif, mais plutôt la séduction. Et la séduction vient du corps désirant/désirable ; ce qui est désiré c'est le désir de l'autre. Dans les discours anciens sur l'art d'aimer, des discours normatifs qui enseignent à attiser et à captiver le désir de l'autre, la femme séductrice est au premier plan. Le travail de l'art d'aimer est une excitation du désir réciproque qui emmène un mouvement des partenaires l'un vers l'autre. Chez les deux grands théoriciens de l'art d'aimer, Platon à Athènes au quatrième siècle avant notre ère, puis Ovide à Rome au tournant de l'ère chrétienne, les jeux de la séduction ne sont jamais faits. L'amour des garçons demande une politesse sophistiquée. Pour une femme comme pour un homme il est difficile de se faire aimer, il faut déployer certains efforts, se parer et se conduire de certaines façons. Afin que ce que Hobbes (1650/1994) appelle le « désir indéfini d'un sexe pour l'autre » se réalise dans l'attirance entre deux individus précis, il faut du travail, de l'art.

Le désir féminin et le désir masculin ne sont donc pas exactement complémentaires, ce sont plutôt des désirs en miroir. Les désirs féminin et masculin sont-ils alors semblables ?

Giulia Sissa : Disons que ce sont des désirs en résonance. Les désirs de l'homme et de la femme sont semblables en ce qu'ils partagent un but commun même si les corps sont différents: le plaisir. Chez Ovide, qui est à mon sens le plus grand philosophe ancien de l'amour, la différence des corps se prolonge dans des manières culturelles (les vêtements, les façons, etc.). Or, simultanément pour qu'un homme parvienne à séduire une femme, il doit féminiser certains de ses aspects, se métamorphoser partiellement, se placer dans une sorte de mimésis avec la femme convoitée. Ovide indique à l'homme qui veut susciter le désir d'une femme d'être patient, flexible, de manifester sa douleur d'être dans l'attente, de pleurer, d'être tendre, de se montrer pâle et de seconder la femme dans tous ses goûts. Il existe une façon de parler dans le monde romain qui s'appelle la *blanditia*, qui est le parler flatteur et persuasif caractérisé dans la comédie romaine comme typiquement féminin ; courtiser, c'est adopter cette stratégie de parole féminine.

L'art amoureux est donc du côté du féminin ?

Giulia Sissa : Oui. En fait, chez Ovide, la civilisation même est féminine. Dans les grands récits cosmologiques, l'état de nature se manifeste dans le masculin, dans la rudesse. À l'origine, les hommes étaient tout raides, mangeaient des fruits crus, dormaient sous les arbres, à la merci des bêtes sauvages. Le seuil entre cet état de nature et la civilisation – ici les catégories structurales fonctionnent à merveille – fut franchi par la rencontre avec la femme. Au départ, on copule sans façon, sans art amoureux, mais, petit à petit, à mesure qu'il reste en contact avec la femme, l'homme commence à découvrir une vie moins rude, l'espace domestique, la cuisson des aliments, le plaisir de la douceur féminine. La vie gagne en souplesse, le corps aussi. La civilisation s'épanouit dans cette sensualité. On se civilise par contagion avec le féminin.

Comment réconcilie-t-on ce féminin civilisateur avec l'autre vision d'une femme exigeante créée comme « punition » des hommes ?

Giulia Sissa : Il peut y avoir deux réponses différentes selon l'auteur que l'on considère. D'un côté, chez Hésiode, le poète grec semi-mythique auquel sont attribués les poèmes *Les travaux et les jours* et *La théogonie* et qui est plutôt dans le registre du sombre, le destin du genre humain est pensé comme une déchéance. La femme est effectivement inventée comme un supplément et imposée comme une punition. Toutefois, dans une ambiguïté fondamentale, Hésiode présente aussi la femme comme un « beau mal », *Kalon Kakon*, un *beautiful evil*. Certes la femme est un châtiment, mais c'est par elle que la beauté entre dans le monde, par le langage de la séduction, l'artifice et l'attrait du plaisir. Hésiode reconnaît que la première femme, Pandore, emmène dans le monde les plus horribles soucis, la maladie, la vulnérabilité, le travail, mais en même temps elle apporte le plaisir et, finalement, l'humanité. À l'opposé de cette vision hésiodique, Ovide semble plus moderne, il dit aimer la sensualité féminine, le « progrès » de la culture de soi et de l'art amoureux, la ville comme lieu de cet art d'aimer.

Comment l'art amoureux ancien présente-t-il la métamorphose de l'homme séducteur en émule de femme tout en préservant une pensée de la différence sexuelle ?

Giulia Sissa : C'est toujours une question de position sur un continuum. L'*Art d'aimer* d'Ovide est composé de trois livres, les deux premiers s'adressent aux jeunes hommes et le troisième, aux jeunes femmes. Dans son art d'aimer destiné aux jeunes séductrices, Ovide recommande aux jeunes femmes d'être circonspectes face à un homme qui serait trop soigné, trop bien coiffé, qui s'habillerait de façon trop recherchée. Il dit : « Attention jeunes filles, peut-être cet homme a-t-il plus d'amants que vous ! ». Comme si l'atteinte d'un certain degré dans le *cultus* de soi faisait basculer dans l'indétermination sexuelle. L'art d'aimer sert précisément à enseigner le « dosage » juste de masculin et de féminin dans la séduction. Il est difficile de décider de la démarcation entre un excès de rudesse masculine et une virilité civilisée, ou entre une civilité efféminée et une juste féminisation du séducteur.

Ovide formule-t-il des prescriptions réciproques aux jeunes femmes, de se déplacer à l'intérieur de certaines limites de rudesse, de masculinité ?

Giulia Sissa : Non. La séductrice ovidienne est maquillée, bien habillée, bien coiffée (ou alors stratégiquement décoiffée). Elle ne peut être que vulgaire si elle ne se pare pas d'une certaine façon, n'agit pas d'une certaine façon. Il n'y a pas de symétrie des sexes dans la métamorphose de la séduction parce que, si l'on accepte le modèle évolutif ovidien, la femme est toujours déjà un corps culturel et artificieux alors que l'homme doit s'arracher à son animalité originelle. La femme mène le jeu amoureux.

Le désir féminin est-il alors pensé comme manque ?

Giulia Sissa : Dans l'univers ovidien, les deux sujets érotiques sont à la même enseigne du plaisir partagé, mais aussi du désir. Toutes les femmes, écrit Ovide, désirent être désirées et croient qu'elles sont désirables ; tous les hommes, certes, désirent les femmes, mais surtout cèdent lorsqu'ils sont

flattés parce qu'eux aussi pensent qu'ils sont désirables. Le désir est dans l'effet miroir, dans le jeu narcissique d'une réciprocité qui répond à l'image de soi. Ovide théorise la transformation de soi comme le cœur de l'art amoureux ; l'amant idéal doit imiter Protée, un dieu marin qui sait prendre les formes les plus différentes, pour se soustraire à ceux qui essaient de le saisir. Un amant savant doit se faire protéiforme, afin de capturer sa proie. Il doit se métamorphoser selon le caractère de celle qu'il convoite. Il doit se mouler sur ce qu'il pense être ses attentes. Ovide, bien sûr, est l'auteur non seulement de *l'Art d'aimer*, mais aussi de cette œuvre cosmologique si influente dans toute la littérature européenne, *Les Métamorphoses*, dans laquelle l'idée de changement devient la clef pour comprendre l'histoire du monde : le monde est sujet à d'incessantes transmutations. Alors, dans cet infini mouvement métamorphique, l'amour joue un rôle essentiel parce que c'est très souvent dans le but de séduire que les dieux, grands protagonistes des *Métamorphoses*, infligent des transformations aux humains ou se transforment eux-mêmes. Zeus, qui est le séducteur ovidien exemplaire, se mue en bœuf pour enlever Europe, en satyre pour surprendre Antiope, en nuage pour conquérir Io, en pluie d'or pour charmer Danaé et même en Artémis, une déesse vierge, pour séduire et rendre enceinte Callisto².

Puisque cet art de la séduction civilisée est autant du côté du féminin, trouve-t-il sa réalisation absolue dans l'amour entre femmes ?

Giulia Sissa : Poussée à son extrême, la logique voudrait cela. La poésie amoureuse est l'invention d'une femme qui aimait les femmes : Sappho. Au tout début du sixième siècle avant notre ère, dans l'île de Lesbos, Sappho inaugure la forme « épistolaire » de l'adresse amoureuse, cette écriture qui dit l'amour, la souffrance, le désir. Le poème est une lettre, envoyée à une bien aimée absente, parce qu'absorbée dans un autre désir, même si elle reste visible. L'épigramme romaine reprendra cette perspective. Catulle a réécrit le plus beau des poèmes de Sappho. Il a appris son art d'aimer.

Cependant, dans l'expertise esthétique d'Ovide, l'art d'aimer consiste plutôt à se donner les moyens de discriminer le dosage juste de masculinité et de féminité. Il faut donc qu'il y ait maintien de la différence. D'ailleurs, l'art amoureux occidental est historiquement redevable à ce modèle ovidien. L'art de courtiser a fait sienne la leçon ovidienne d'une séduction pensée comme jeu, comme amusement pour pallier l'angoisse de la perte, de la trahison et de la dissolution de soi inhérente au rapport amoureux. Il y a chez Ovide une palinodie de l'expérience érotique qui devient moins angoissante lorsque l'on y applique l'art. C'est-à-dire que l'art amoureux devient une forme de contrôle, de stratégie, de détachement aussi. Lorsque l'on courtise une personne par laquelle on se sent attiré, on essaie de construire avec elle une relation de couple à poursuivre dans la relative durée. Or, même dans la durée de la relation, on est conscient que ce couple est un produit artistique, un artéfact fabriqué qu'il faut toujours retravailler.

² Artémis, vierge chasserresse, (Diane, à Rome) est une déesse androgyne, masculine en ce qu'elle vit dans la dimension sauvage de l'exploit physique de la chasse et de la défense de la virginité tout en étant la divinité protectrice de la vie reproductive féminine dans ses moments de passages comme la puberté et l'accouchement. Artémis vit dans la forêt, entourée de jeunes vierges, dont Callisto. Dans le récit ovidien, Callisto devient mystérieusement enceinte d'Artémis, essaie de dissimuler sa grossesse aux autres jeunes filles, mais son état est découvert au moment de la baignade. Callisto est renvoyée du groupe et se transforme alors en constellation de l'Ours. L'agencement narratif de l'histoire présuppose que Zeus se soit transformé en divinité féminine pour séduire érotiquement Callisto.

N'est-ce pas très moderne comme vision de l'amour ?

Giulia Sissa : Oui, et même postmoderne. Il existe même un petit traité en vers dans lequel Ovide enseigne les remèdes à l'amour, c'est-à-dire les procédures pour défaire ce produit artificiel qu'est la relation amoureuse. Dans la mesure où les amants sont conscients de cette dimension artificieuse de l'amour, il y a effectivement un espace de détachement qui est aménagé. Le couple est un ballet chorégraphié dans lequel les duettistes visent la préservation du plaisir et tentent à tout prix d'éviter la souffrance. Par exemple, il faut dans le couple maintenir la parole flatteuse qui amplifie les qualités du partenaire et assouplit ses défauts afin d'entretenir l'image désirable qu'il a de lui-même. Comme la civilisation, le langage amoureux et érotique assouplit, amollit la « dure » réalité.

Alors, ni pour les hommes ni pour les femmes, il ne s'agit d'une vision de l'amour comme révélation ou comme libération de soi dans une attirance presque magique vécue comme incontrôlable ?

Giulia Sissa : Non, cette vision de l'amour correspond au mauvais goût, à la brutalité. La subjectivité amoureuse incontrôlable n'est rien que l'urgence sexuelle. L'amour est plutôt un engagement envers le désir de l'autre, comme un jeu de réponses entre désirs d'être désiré, pour le plaisir partagé. L'amour est quelque chose qui devient, non quelque chose qui advient. À force de répéter les mots de l'amour, de la flatterie et du compliment à la personne courtisée, cet amour deviendra vrai. L'acte de parole produit la vérité, par sa simple exécution et sa répétition.

Existe-t-il des visions de l'amour dans le monde Ancien qui posent au contraire l'amour comme transcendant, donné ?

Giulia Sissa : Ovide avait deux interlocuteurs principaux au moment où il travaillait sa si raffinée pensée érotico-amoureuse. Les premiers de ces interlocuteurs étaient les poètes élégiaques qui lui étaient contemporains, Tibulle, Propertius, Catulle, qui pratiquaient l'amour par la poésie. Leur thème prédominant est la plainte : l'objet d'amour est volage ou méchant ; il a trompé ou il est parti. Il s'agit donc d'une parole poétique qui récrimine, qui chicane, qui dit le manque, la déception et la souffrance. L'amour n'est donc pas plaisir, mais peine. C'est un esclavage, au service de la maîtresse ou du garçon. Le second interlocuteur auquel s'adresse l'art d'aimer ovidien est le grand poète philosophe romain Lucrèce, auteur de *La nature des choses* et introducteur de la théorie épicurienne dans le monde romain. Pour Lucrèce, l'amour est une pathologie du désir sexuel naturel et spontané. L'amour est une blessure gangrenée. L'amoureux est frappé, transpercé par l'image d'un beau corps, qui agit sur son âme comme une flèche; la blessure ouverte fait souffrir et devient purulente si l'attirance est maintenue. Cette pourriture, selon Lucrèce, c'est l'amour, c'est l'attachement involontaire et pénible à l'autre. L'amour est nécessairement angoissant et douloureux, non seulement parce que l'objet d'amour, qui est autre que soi, reste toujours insaisissable, impossible à posséder complètement, mais aussi parce que chaque moment de rapprochement avec l'être aimé nous éloigne de l'image idéalisée, donc aimée, que nous avons de lui ou d'elle.

Quel rapport peut-on penser entre la sexualité et la violence ?

Giulia Sissa : C'est une question qui se pose à partir du masculin et à laquelle je tente de répondre entre autres en reprenant la question du désir qui a tellement été évacuée par le discours foucaldien sur l'usage des plaisirs. Platon parle du plaisir, se demande ce qu'est le plaisir ; mais il pose inextricablement la question du désir en soutenant que le plaisir se juge sur la base de sa possibilité. S'interroger sur la possibilité du plaisir signifie se demander si un désir peut ou non être satisfait, le plaisir étant toujours satisfaction d'un désir. Le plaisir ne peut pas se penser indépendamment du désir. Et si le sexe est problématique, c'est à cause du désir, non pas à cause du plaisir. Lorsque le plaisir devient possible il n'est plus besoin d'en parler. La parole pensante sur le sexe est nécessaire parce que c'est le désir qui pose problème, le désir insatisfait, le désir absent, le désir impossible à mettre en plaisir. Alors je ne peux que trouver simpliste l'idée d'une sexualité masculine essentiellement violente qui serait réalisée dans le plaisir de l'acte de pénétration et de domination imposée. Nous savons bien que l'acte sexuel n'est jamais si facilement donné et que c'est en quelque sorte l'avant-pénétration qui sature le questionnement sur le sexuel. Le désir est un événement déstabilisant, imprévisible et parfois dérangeant. Pire : les défaillances du désir jettent dans une angoisse sur sa nature même. Le désir est d'une part quelque chose que je veux intensément, mais d'autre part quelque chose que je ne peux pas vouloir, puisque, à la différence de l'amour, c'est un événement. Dans ses dimensions émotionnelle, physique et fantasmatique, le désir est simultanément volonté et événement, voilà pourquoi c'est là que se noue la problématique sexuelle. Chez Saint Augustin, l'érection est le châtement du péché originel : l'humain est contraint de vivre dans un corps désirant, dont les mouvements désobéissent à sa volonté. Le problème est le même chez les Grecs anciens : comment penser la pétrification que j'éprouve lorsqu'un beau corps se présente à moi ? Puis comment faire pour susciter du désir pour moi, de la part de ce beau corps ? Les jeux sont loin d'être faits d'avance. L'agression violente, virile, possessive et pénétrante ne peut être que la forme extrême du désir, certainement pas son essence.

Plus je lis ces textes, plus je me sens proche de la réflexion de Gilles Deleuze et de ses objections à Foucault, dans un tout petit article publié dans le *Magazine Littéraire* (1994), intitulé « Désir et Plaisir ». Faire l'histoire du désir signifie reconstruire ses agencements, ses lignes de fuite, le comprendre, précisément, en tant qu'événement.

Le jeu amoureux ne s'apparente-t-il pas tout de même à l'art de la guerre ?

Giulia Sissa : Effectivement, il y a dans la poésie romaine cette métaphore de la *militia amoris*, la milice de l'amour. Or, l'amoureux est identifié au soldat non par la violence, mais par la discipline, l'entraînement et le courage que requiert le jeu amoureux, qui exige un *cultus* de soi sur le mode du difficile et qui peut aussi, comme la guerre, résulter en échec. Bien sûr la sexualité masculine comporte une certaine part d'agressivité, mais tout est dans le dosage, dans la juste résonance avec le désir de la femme. Bien sûr, il faut que la pénétration soit exécutée, mais elle n'advient pas sans séduction, sans jeu, sans *blanditia*. Encore une fois, on remarque l'importance de la fluidité et de la transformation des catégories sexuelles dans la pensée ancienne. L'histoire d'Achille racontée par Ovide renseigne bien sur la nuance : la mère du jeune Achille veut le soustraire à la guerre de Troie et

l'envoie se cacher à la cour d'un roi, habillé en femme, au milieu des jeunes filles. Achille, dont le corps adolescent est encore assez souple pour passer pour une femme accepte ce genre de castration symbolique et vit parmi les femmes jusqu'à ce qu'il soit démasqué. Il existe deux versions de ce démasquage d'Achille. Dans la première, Ulysse vient à la recherche d'Achille pour l'emmener à la guerre et apporte des cadeaux à la cour, alors que les « autres » jeunes femmes se ruent sur les objets féminins, Achille se précipite sur les armes et sa masculinité est alors révélée. La seconde histoire, la version ovidienne de la tragédie d'Euripide, raconte qu'Achille s'est un soir par hasard retrouvé au lit avec la fille du roi et qu'il est alors sorti de cette performance de genre féminin pour lui faire l'amour. S'interrogeant sur la nature de cet acte, Ovide dit qu'il ne s'agit pas d'un viol puisque la jeune princesse, une fois l'acte accompli, demande à Achille de rester. Au contraire, une lecture féministe classique interpréterait cela comme un viol, comme une violence, puisqu'il s'agit d'une tromperie, de surcroît couplée au fantasme de la victime consentante, aliénée. Peut-être le meilleur enseignement à retenir de cette vignette mythique est encore celle de l'ambiguïté des genres. Le travestissement est possible, à l'intérieur de certaines limites imposées, entre autres, par le désir. Un autre exemple pour illustrer la complexité du rapport entre violence et sexe: Les historiens de la culture romaine ont expliqué comment la sexualité masculine prédatrice se cristallisait dans la métaphore du rapt, de l'enlèvement de la femme, centrale au rituel du mariage romain. Or, précisément, le rapt y existe comme métaphore, comme idée intégrée à la fantaisie amoureuse ; il n'est pas question de « vrai » enlèvement, ce qui serait sauvage, brutal et non civilisé. Nous avons parlé plus tôt du caractère civilisateur de la sensualité et de la féminité. Certes, pour les Romains comme pour les Grecs, le corps et le cœur masculins sont équipés pour la guerre, avec la robustesse, le courage et l'irascibilité, alors que le corps féminin est souple et pacifiste, fait pour la nourriture, le soin et la caresse. Mais, dans cette polarité, la vie civilisée et urbaine est toujours associée au pacifisme féminin.

S'agit-il d'une vision angélique de la femme ?

Giulia Sissa : Absolument pas, les sociétés anciennes grecques et latines ne produisent pas une vision monolithique de la « bonne » femme. La femme peut aussi être violente, meurtrière, elle peut tuer, même ceux qu'elle a de plus chers. Évidemment, je pense à Médée. Le tragique de la tragédie de Médée est qu'elle tue ses enfants parce que ce sont les enfants de Jason, l'homme qu'elle a passionnément aimé et qui l'a trahie, trompée et humiliée : il va épouser la fille du roi, Créon ; il la quitte, elle, Médée après tout ce qu'elle a fait pour lui. Médée sait, le tragique est là, que ce sont ses propres enfants qu'elle assassine, ses enfants à elle et les enfants de son amour pour Jason.

La femme violente et matricide est-elle pensée comme contre-nature ?

Giulia Sissa : Non. Du moins chez les Grecs, la question ne se pose pas en termes de transgression de catégories, il s'agit plutôt de degrés d'intensité dans la passion féminine. La tragédie, qui est le discours théorique où la sensualité féminine est la plus ouvertement pensée par la culture grecque, permet de constater qu'il existe une intensité de la passion féminine qui se focalise sur l'amour, sur le sexe et sur leurs conséquences, c'est-à-dire le ménage, la famille et les enfants. D'un côté elle nous donne à voir des hommes qui ont la politique, la souveraineté et la guerre comme champs de

passion, de l'autre, les femmes se passionnent pour « le lit », pour l'espace domestique et sa racine sexuelle. L'amour est totalisant pour la femme. Eros englobe toute la vie de Médée. De sorte que quand l'objet aimé se soustrait, advient ce geste total par lequel une femme « vide » sa vie, en se défaisant jusque de ses propres enfants, ou alors se suicide, généralement sur le lit.

Cette intensité féminine violente est-elle pensée comme une défaillance des mécanismes de contrôle social ou est-ce plutôt un « dommage collatéral » de l'amour ?

Giulia Sissa : Les deux à la fois. Dans le genre de la tragédie spécifiquement il y a toujours un nœud conflictuel engendré par la confrontation d'ordres de raisons inconciliables. Chez Euripide, poète tragique athénien du cinquième siècle avant notre ère, ou dans la version postérieure de Sénèque, l'intensité de Médée est en effet thématifiée comme un dérèglement de l'ordre raisonnable en même temps que comme l'effet d'une immense souffrance. Médée est une femme qui perd contrôle sur un mode typiquement féminin et qui n'est plus contrôlable, mais c'est aussi une femme qui a mal au-delà du dicible. Du point de vue de Jason, Médée est effectivement déraisonnable puisqu'elle centre toute sa vie sur Eros, sur le lit, le mariage. Or, depuis la perspective de Médée, il serait plutôt raisonnable que Jason soit reconnaissant envers tout ce qu'elle a fait pour lui – tuer, quitter sa patrie, faire des enfants – justement parce que l'amour était au centre de sa vie. Dans la tragédie, personne ne peut avoir raison. Alors Ovide, qui, écrivant au tournant de l'ère chrétienne, connaît très bien toutes ces traditions littéraires, mythiques et philosophiques, conçoit son art d'aimer comme une réponse à cette expérience de l'amour comme souffrance et comme violence. Ovide veut révéler une méthode pour rendre impossible toutes ces tragédies, ces meurtres et ces suicides, une méthode qui comporte un dosage juste de méfiance et de séduction ainsi qu'une application à ne surtout pas humilier l'autre et son désir d'être aimé et admiré. Jason est donc un personnage absolument inculte en matière d'art amoureux : il est parfaitement vulgaire dans son incapacité à ménager Médée, il l'offense en ne lui étant pas reconnaissant, il ignore les mots justes pour rompre avec elle sans bafouer toute leur relation passée, il aurait pourtant dû lui être suffisamment attentif pour anticiper ses actions. Même si elle s'inscrit dans la contingence culturelle grecque, on constate combien Médée est un personnage contemporain. Encore, pour en revenir au début de notre conversation, on se rend compte à la fois combien le domaine amoureux transcende l'espace politique pour traverser le social, le sexuel, le culturel et le psychique, et combien les catégories du pouvoir, en matière d'amour, de sensualité et de sexualité, ne sont jamais ni fixes ni univoques.

Références

- Bristow, Joseph
1997 *Sexuality*. Londres et New York : Routledge.
- Butler, Judith
1990 *Gender Trouble. Feminisme and the Subversion of Identity*. New York et Londres: Routledge.
- Derrida, Jacques
1994 *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée.
- 2000 Entretien : Autrui est secret parce qu'il est autre. *Le monde de l'éducation*. No 284, septembre.
- Deleuze, Gilles
1994 *Désir et Plaisir*. *Magazine Littéraire* 325 (Octobre).
- Foucault, Michel
1963 *La naissance de la clinique*. Paris : Quadrige PUF.
- 1966 *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- 1969 *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- 1976 *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité Tome I*. Paris : Gallimard.
- 1984a *Le souci de soi. Histoire de la sexualité Tome III*. Paris : Gallimard.
- 1984b *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité Tome II*. Paris : Gallimard.
- Héritier, Françoise
1996 *Masculin-Féminin I. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.
- Hobbes, Thomas
1994[1650] *Human Nature and The Corpore Politico*. Oford et New York : Oxford University Press
- Hubbard, Thomas
1991 *The Mask of Comedy : Aristophanes and the Intertextual Parabasis*. Ithaca : Cornell University Press.
- Schneider, Michel
2007 *La confusion des sexes*. Paris : Flammarion.
- Sissa, Giulia
2000 *L'âme est un corps de femme*. Paris : Odile Jacob.
- 2008 *Sex and Sensuality in the Ancient World*. New Haven et Londres : Yale University Press.
- Sissa, Giulia et Détienne, Marcel
1989 *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris : Hachette.

Kim Turcot DiFruscia
Département d'anthropologie
Université de Montréal
kim.turcot.difruscia@gmail.ca

**Le mouvement des femmes face à la
question
des élections dans les vingt dernières
années
en Iran**

**Dialogue avec Noushin Ahmadi
Khorasani et
Parastou Dokouhaki**

Noushin Ahmadi Khorasani

Avec la collaboration de
Shiva Rouholamini
Université de Montréal

Le texte qui suit prend la forme d'un dialogue d'idées à distance au sujet du rapport du mouvement des femmes aux élections en Iran au cours des vingt dernières années.

Noushin Ahmadi Khorasani est une féministe et auteure iranienne qui

collabore à plusieurs journaux et publications féminins et féministes. Elle est l'une des fondatrices du Centre culturel des femmes et l'éditeur du site L'école féministe¹ et l'une des instigatrices de la campagne Un million de signatures². Cette campagne, menée depuis 2006 par des activistes pour les droits des femmes et également connue sous le nom Changement pour l'égalité, cherche à recueillir un million de signatures à une demande visant à mettre fin à certaines discriminations législatives à l'encontre des femmes iraniennes. Cinquante membres de la campagne, dont Noushin Ahmadi Khorasani, ont été arrêtés pour leurs activités.

L'analyse que livre Noushin Ahmadi Khorasani dans cet entretien est discutée par Parastou Dokouhaki, journaliste et bloggeuse³ de Téhéran spécialiste des questions féminines, qui apporte certains éclairages utiles à la compréhension de cette problématique d'actualité qu'est le mouvement des femmes en Iran.

L'évolution du mouvement des femmes dans le domaine légal, en fonction des périodes électorales

Noushin Ahmadi Khorasani : Les actions solidaires féminines et les luttes des femmes dans le domaine légal, désignées sous le nom de *mouvement des femmes* en Iran, ont connu une renaissance dans les années 90. Après les événements inattendus de la révolution de 1978 et la perte de beaucoup des droits acquis, le mouvement des femmes réapparaît dans les années 90 et suit une évolution que nous avons répartie en quatre périodes, dont la dernière renvoie à l'état actuel du mouvement. La catégorisation ou la périodisation de l'évolution des luttes des femmes dans le domaine légal, à laquelle se consacre ce texte, est principalement « formelle ». Elle facilite l'étude des difficultés, des hauts et des bas qu'ont connus ces luttes. Les quatre « périodes » du mouvement correspondent aux quatre périodes d'élections présidentielles en Iran et se penchent sur la manière dont ces événements politiques ont été traités par les activistes du mouvement des femmes. Avant les dixièmes élections présidentielles, celles du 12 juin 2009, et la réaction peu unie de la part du mouvement des femmes que cet événement bouleversant a suscitée, le mouvement avait eu à faire face à trois élections (présidentielles) déterminantes. Tenant compte des conditions politiques en cours, et de l'autorité et de l'influence du mouvement, les réactions de ce dernier ont été à la mesure de son potentiel et de ses capacités

¹ Voir <http://iranfemschool.biz/english/>

² Voir <http://www.we-change.org/english/>

³ Voir « écriture de femme » en persan ici : <http://notes.parastood.ir/>

*des élections dans les vingt dernières années en Iran.
Dialogue avec Noushin Ahmadi et Parastou Dokouhaki
internes.*

Commentaire de Parastou Dokouhaki : Les luttes féministes en Iran se concentrent clairement sur les revendications légales. Cette attention est davantage le résultat des circonstances qu'un choix libre et délibéré de la part des activistes féministes. Les questions sociales et culturelles sont liées à des questions religieuses et la religion n'existe presque pas en tant que sujet de débat en dehors de sa version étatique. Il est donc difficile pour les féministes de s'attaquer à de telles questions sans dépasser des lignes rouges. Le mouvement des femmes manque également d'effectif et de capacité pour pouvoir travailler de manière efficace à des questions culturelles sur le terrain. Avec un grand nombre de volontaires qui sont des étudiantes socialement actives, le mouvement des femmes paraît leur laisser implicitement la tâche d'être les ambassadrices des valeurs féministes dans leurs villes et villages d'origine, de manière indirecte. Pour le reste, le domaine légal demeure le terrain le plus facilement accessible pour les organisations attachées au mouvement des femmes, malgré toutes les difficultés auxquelles elles doivent faire face afin de faire avancer leurs demandes. Les féministes sont « obligées » de négocier et de marchander au cas par cas chaque texte de loi, et les succès ne sont pas si nombreux. Pourtant, le domaine légal a l'avantage naturel d'offrir aux féministes un cadre précis et des textes circonscris comme objets de débat.

Les élections de 1997 : période de maturité et de refondation de la structure du mouvement des femmes

Noushin Ahmadi Khorasani: L'élection présidentielle de 1997, qui a conduit Seyed Mohamad Khatami et les réformistes au pouvoir, a été un événement politique déterminant pour la société iranienne. À la veille de ces élections, le mouvement des femmes s'applique doucement à façonner et à établir ses bases, ses principes et sa propre littérature. Durant cette période historique, le mouvement essaie de se réinventer peu à peu, en dehors des cadres du pouvoir officiel et des discours dominants de la société iranienne. N'ayant pas encore la cohésion et l'autonomie nécessaires pour une action indépendante et efficace, le mouvement d'alors ne peut pas présenter ses revendications et ses demandes légales de manière conséquente dans le climat politique des campagnes électorales. Nous, les femmes iraniennes, avons donc agi individuellement durant les élections de 1997. En l'absence d'institution et de porte-parole dans la société civile, nous avons réussi à influencer les élections sans même que des discussions structurées, claires et sérieuses à propos des droits distincts des femmes ne soient menées.

Le rôle des femmes et des jeunes dans l'élection présidentielle de 1997 et dans la victoire de Khatami a été l'un des sujets de débats les plus

fascinants dans les analyses politiques et médiatiques de l'époque. En vérité, le mouvement des femmes, encore trop jeune, n'a pas alors réussi à faire profiter les femmes, de manière structurée et indépendante, de la période électorale. Ce n'est que graduellement, au cours des huit années durant lesquelles les réformateurs furent au pouvoir (1997-2005), que le mouvement des femmes tira habilement parti du changement de climat social instauré par l'élection de Khatami et profita d'une certaine ouverture pour réussir à développer ses institutions et sa littérature avec une vitesse considérable. Pendant que l'activité des réformateurs au pouvoir était à son plus fort et que leurs débats politiques fervents occupaient, aux côtés des affrontements entre ailes politiques, tout l'espace médiatique, nous, les divers groupes et organisations de femmes, avons réussi, calmement et sans bruit, à former un vrai « mouvement » et à devenir graduellement influents dans la société civile.

Les élections de 2005 : période de la présence autonome du mouvement des femmes (dans le domaine légal)

Noushin Ahmadi Khorasani : Le mouvement des femmes avait donc profité du climat plutôt ouvert des huit dernières années qui ont précédé les élections présidentielles de 2005- élections elles aussi déterminantes. Avec une habileté brillante et reconnue, il avait réussi à mettre en place des institutions plutôt fortes. Mais il faut aussi avouer qu'il n'était pas encore capable de se frayer une place dans le discours politique dominant en tant que « force sociale influente », ni de présenter ses revendications légales. C'est pourquoi le mouvement des femmes a développé sa propre façon d'entrer dans les jeux électoraux, selon ses capacités. Il est toutefois difficile d'évaluer précisément le potentiel, l'aptitude et le pouvoir du mouvement, et sa capacité à influencer les activistes sociaux et politiques durant cette période (électorale). En effet, le pouvoir et les ressources n'étaient ni homogènes ni de la même nature d'une organisation à l'autre, et le mouvement était représenté par des tendances et des profils divers. Un exemple flagrant de cette multitude d'intérêts peut être observé dans le *Groupe de réflexion commune des activistes du mouvement des femmes*. Dès le départ, beaucoup de désaccords internes existaient au sujet de l'implication dans des questions politiques et du fait d'y exercer une influence, surtout quand il s'agissait d'une question aussi sensible que celle des élections.

Au début du printemps 2005, à la veille (trois mois avant) des élections présidentielles, période où souvent le climat politique est plus ouvert et où toutes les forces sociales et tous les partis politiques sont actifs d'une manière ou d'une autre, nous, diverses organisations du mouvement des femmes qui étions réunies dans le « groupe de réflexion commune », avons réfléchi à la possibilité d'agir

des élections dans les vingt dernières années en Iran.

Dialogue avec Noushin Ahmadi et Parastou Dokouhaki

collectivement dans une action qui pourrait nous rapprocher, nous, les femmes du mouvement qui défendons « des changements en faveur des femmes », qui pourrait aussi pérenniser nos coopérations malgré nos différences de visions et d'intérêts, et qui pourrait enfin avoir un plus grand effet sur l'opinion publique.

Les options qui s'offraient pour des actions féminines indépendantes dans le climat électoral étaient limitées. La **première** possibilité était de soutenir l'aile politique qui était connue comme étant la plus démocrate, c'est-à-dire les réformateurs. Ce choix paraissait logique, car il est évident que, plus le climat politique est ouvert, à travers la présence des forces centristes dans la structure politique, plus les conditions sont favorables au progrès de la cause sociale et culturelle des femmes et d'autres mouvements de revendication. La **deuxième** possibilité était de saisir l'opportunité créée par le cadre et le climat politiques plus ouverts d'avant les élections, et d'utiliser, par des voies non-violentes, les ressources légales existantes afin, dans la mesure de nos capacités communes, de présenter nos revendications spécifiques à une plus grande échelle au sein de la population, sans tenir un propos direct sur les élections. La **troisième** possibilité était d'ignorer la situation électorale, comme si aucun événement politique n'était prévu, et donc de reporter toute action à un moment intense et final : au *jour promis, jour de la révolution*.

Commentaire de Parastou Dokouhaki : La distinction entre deux types d'approches chez les féministes est plus visible depuis quelques années. La campagne « Un million de signatures » a réussi à rassembler et à informer la population, mais les activistes en ont tiré des expériences qui les ont menées à avoir des réactions opposées. Les féministes actives dans la campagne se disent influencées par leur expérience, dont elles ont tiré un nouveau regard sur la société iranienne et ses problèmes. Mais tandis que certaines préfèrent aujourd'hui faire du *lobbying* et négocier avec les autorités pour faire avancer si peu que ce soit le respect des droits des femmes, et ne refusent pas de faire des concessions, d'autres refusent de marchander leurs principes et préfèrent rédiger un texte de loi idéal, le faire connaître et y concentrer leurs efforts

Noushin Ahmadi Khorasani : Nous avons comme exemple l'expérience de celles des amies qui, dans l'espoir d'une grande action foudroyante, attendent sans réagir. Comment, où et grâce à quelles personnes expertes et expérimentées ces changements profonds vont-ils pouvoir se réaliser ? Cela n'est pas clair. Selon elles, nous devrions laisser de côté le changement et les réformes graduelles, et attendre « le jour promis » : le jour de l'action, le jour de l'apocalypse, ce jour, différent des autres, qui bouleversera l'Iran et nous mènera vers le salut. Pourtant la plupart des activistes féministes ne pensent pas en ces termes, elles continuent une lutte sociale et culturelle depuis des

années, en se basant sur les principes de non-violence avec des méthodes créatives, afin d'atteindre des objectifs modestes et concrets dans leurs vies de tous les jours.

Pendant les élections de 2005, nous devions choisir la possibilité « concevable » et « faisable », qui serait en même temps « efficace » pour nous aider à atteindre nos droits. Cette action devait également pouvoir nous donner, à nous femmes, plus de ressources et de pouvoir et nous apprendre à compter sur nos forces pour initier des changements dans l'avenir. Enfin, nous avions à apprendre à être autonomes, et surtout, à faire l'exercice de saisir intelligemment le momentum historique et les occasions offertes par le climat politique iranien. Ainsi, la présidence d'un candidat plus modéré aurait certes été à notre avantage ; toutefois, étant donné que le mouvement des femmes était fort de l'intérieur uniquement, et avait investi pour se doter de ressources, mais qu'il n'avait pas encore présenté et diffusé son discours égalitaire chez le grand public, son entrée directe dans les jeux électoraux pouvait présenter un risque dangereux, qui pouvait entraîner son élimination des équations politiques. Durant cette période, et compte tenu des conditions politiques, premièrement, beaucoup de groupes sociaux « réformateurs » étaient déçus ; deuxièmement, les réformateurs n'avaient pas présenté de candidat « adapté et approprié » qui s'attirerait un soutien unanime ; troisièmement, le climat national et international présentait tous les signes indiquant que l'on ne pouvait pas espérer le succès de forces d'opposition indépendantes, dites *gheyr-e khodi*⁴. La prise en compte de ces éléments indiquait que le mouvement des femmes qui n'était pas encore assez influent, qui ne disposait pas d'entrée directe et n'avait pas défini ses frontières fondamentales vis-à-vis du discours officiel des élections, ne pourrait probablement pas être effectif et tourner le climat « froid » du moment au profit des « intérêts et revendications des femmes » ; mais qu'il aurait au contraire toutes les chances de nuire à l'influence dont il bénéficiait. Car, **premièrement**, les candidats pour le poste de président de la république n'avaient pas, pour la plupart, de programme cohérent, clair et concret visant à améliorer la vie des femmes, et que même s'ils avaient pensé en ces termes, ils ne l'avaient pas partagé avec la population. **Deuxièmement**, notre société avait appris par expérience, à plusieurs reprises, que voter pour les bons « caractères » au lieu de voter pour les programmes n'était pas avantageux. **Troisièmement**, si nous raccrochions toute notre énergie et toute notre force à la seule question des élections, nous n'aurions non seulement pas pu former le

⁴ *Gheyr-e khodi* se traduit littéralement en « celui qui n'est pas de nous ». L'expression a été élaborée par les conservateurs et elle est largement utilisée pour diviser la population et les activistes entre « bons » (*khodi*) et « mauvais » (*gheyr-e khodi*). La ligne qui les départage est plutôt flexible selon le contexte social et politique et dépendant des tendances politiques. Elle peut désigner des opposants armés aussi bien que tous ceux qui ne soutiennent pas activement le régime.

des élections dans les vingt dernières années en Iran.

Dialogue avec Noushin Ahmadi et Parastou Dokouhaki

mouvement autonome actuel mais, à mon avis, nous aurions nourri la même culture traditionnelle et stérile qui, pendant plus d'un siècle, donna crédit au « culte de la personnalité ». C'est-à-dire au fantasme que des personnalités politiques décentes accèdent au pouvoir et fassent quelque chose pour nos femmes. Habituellement, quand les dirigeants arrivent au pouvoir, ils ne peuvent rien faire, ou peut-être dans les meilleurs des cas, ils évitent d'empirer les choses et d'ouvrir ainsi involontairement des espaces pour les femmes.

Les options traditionnelles habituelles étaient présentes dans des conditions où, heureusement pour les femmes, le cadre particulier d'avant les élections en 2005 avait créé une occasion exceptionnelle qui permettait vraiment des actions « indépendantes ». De plus, même s'il s'agissait de profiter dans le futur des espaces ouverts par certains groupes (les réformateurs), pourquoi aurions-nous dû nous passer du climat favorable existant dans l'espoir d'un futur incertain ? Il était en effet possible que nous fussions punies et giflées à cause de nos transgressions et de nos actions féminines indépendantes. Pourtant, malgré ces possibilités et ces doutes, les options présentes et leurs coûts, nous avons décidé en fin de compte que « mieux vaut un présent que deux futurs » (*Mieux vaut recevoir une gifle aujourd'hui que des douleurs demain*).

Un autre choix aurait été, comme l'ont fait certains groupes, d'attendre les résultats sans provoquer d'action. Mais nous, le mouvement des femmes (*i.e.* les féministes non idéologiques), nous avons choisi une option qui nous permettait de dire ce que nous avions à dire de manière autonome en utilisant intelligemment les opportunités politiques et électorales, et nous avons réussi avec succès à le faire. Ainsi, en coopérant et en se rapprochant autour d'intérêts multiples et de réflexions communes, tous les groupes féminins ont profité du climat électoral de 2005, et nous avons organisé une grande assemblée historique devant les portes de l'université de Téhéran.

Ce rassemblement historique a eu lieu le 12 juin 2005 (22/3/1384) et a été conduit avec habileté, savoir-faire et sérénité par le mouvement des femmes. Le succès de ce rassemblement de plusieurs milliers de personnes devant les portes de l'université de Téhéran a aidé beaucoup de femmes, surtout les femmes actives dans les domaines sociaux, en leur offrant expérience et confiance en soi ; et pour la première fois, il a attiré l'attention positive de l'opinion publique sur les luttes non-violentes des femmes en tant que « mouvement ».

Nous, les femmes, avons réussi à faire l'expérience d'une action commune et historique qui ne relevait pas des partis et des mouvements politiques et qui s'appuyait uniquement sur nos capacités propres. Cet événement a eu une telle influence sur le mouvement des femmes et dans l'opinion publique de la société civile du pays, que ce

jour du 12 juin a fini par être connu en tant que « la journée de la solidarité des femmes iraniennes ». Depuis ce jour, chaque année à la même date, les activistes du mouvement des femmes organisent des rassemblements.

À ce stade et étant donné la capacité et le potentiel enrichi du mouvement des femmes, nous avons réussi à profiter du cadre électoral, sans entrer directement dans le discours officiel des élections. Grâce à ce rassemblement du 12 juin, le mouvement des femmes a pu avoir une visibilité plus étendue et bénéficier d'une influence plus large. Par la suite, le rassemblement du 12 juin 2006 sur la place *7-tir*⁵ et l'émergence de la campagne « Un million de signatures » ont popularisé le discours égalitaire du mouvement des femmes, à tel point que pour les élections de 2009, le mouvement des femmes était prêt, confiant et autonome, capable d'entrer directement dans les débats pré-électorales et d'agir en tant que force influente et indépendante au profit des femmes, sans peur de se dissoudre

Commentaire de Parastou Dokouhaki : Le succès du rassemblement du 12 juin 2005 a été une surprise pour les activistes du mouvement des femmes. Elles ne s'attendaient pas à un tel enthousiasme de la part de la population. Les moyens de communication étaient restés les mêmes : les sites et les réseaux informels se chargeaient de faire passer le mot. Mais l'intention claire des organisatrices au sujet de leurs revendications – manifester contre la discrimination contre les femmes – a su dépasser le cercle des habitués de ces rassemblements et impliquer une plus large audience.

Les élections de 2009 : période culminante du mouvement des femmes dans le domaine légal

Noushin Ahmadi Khorasani : Quatre ans après l'événement marquant du mouvement des femmes (le rassemblement du 12 juin 2005), le jour des élections en 2009 coïncida avec l'anniversaire de celui-ci. En agissant intelligemment et avec un programme, nous allions certainement pouvoir préparer le terrain pour de futures activités autonomes du mouvement des femmes. Surtout que les politiques agressives et machistes du neuvième gouvernement (le mandat d'Ahmadinejad de 2005 à 2009) avaient naturellement préparé le terrain pour un consensus massif au sujet de la formation d'un mouvement général. Au mouvement des femmes, nous sommes revenues sur nos expériences passées et nous nous sommes rendues compte qu'en nous basant sur nos précieuses expériences, nous

⁵ Place publique à Téhéran. Le *7-tir* renvoie à la date anniversaire d'un attentat commis en 1981 qui a coûté la vie à 73 membres du Parti de la République Islamique, députés et ministres, dont Ayatollah Beheshti le chef de la cour suprême et la figure la plus importante de la révolution après Khomeiny.

des élections dans les vingt dernières années en Iran.

Dialogue avec Noushin Ahmadi et Parastou Dokouhaki

pouvions utiliser le cadre des élections et le climat d'ouverture créé par l'ambiance électorale afin de profiter de ces moments historiques pour développer notre lutte autonome et féminine, malgré les pressions sécuritaires qui étaient exercées contre le mouvement des femmes. Nous allions ainsi pouvoir ouvrir, en nous aidant les unes les autres, des brèches dans le cadre étroit des lignes rouges électorales.

De nouveau, nous avons réussi à créer une alliance large et dynamique sous le nom de « La coalition du mouvement des femmes pour présenter nos revendications pendant les élections ». Cette coalition qui a commencé ses activités par une approche « centrée sur les revendications » a réussi dans l'espace court de deux mois à faire accepter ses demandes dans les bureaux de campagnes des candidats à la présidence, cela grâce au relais de ses membres volontaires. L'efficacité des actions rapides, la pression exercée par les activistes de la coalition et leur vaste *lobbying* étaient tels que la majorité des candidats se sont vus contraints de présenter des « programmes distincts » concernant les femmes, qui expliquaient leurs positions sur les droits des femmes et leurs projets pour les faire valoir. Ce fait était vu comme un très grand succès pour le mouvement des femmes.

Parastou Doukhouki : La réalisatrice Rakhshan Bani E'temad a dirigé un documentaire (*Nous sommes la moitié de la population d'Iran*) qui montre trois des candidats à la présidence en 2009 se faisant présenter les problèmes et les demandes des femmes par la réalisatrice. Le documentaire est disponible sur internet et a été distribué gratuitement et sans droit d'auteur en Iran

Noushin Ahmadi Khorasani : Les volontaires militant au sein de la coalition du mouvement des femmes ont également distribué en grand nombre des feuillets informatifs qui présentaient les deux revendications essentielles du mouvement des femmes : la révision de la constitution, et la ratification de « la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes ». Simultanément, ces volontaires ont organisé des séminaires et des ateliers à Téhéran et dans les capitales des départements. Ces actions ont été vastes et ont dépassé nos espoirs. Elles ont précédé les cérémonies annuelles du 12 juin (jour de solidarité avec les femmes iraniennes) qui pour la cinquième année de suite ont eu lieu dans les rues, avec des slogans comme « Nous voterons pour les revendications des femmes » et la distribution de cahiers informatifs et explicatifs aux citoyens.

De la sorte, nous avons réuni nos expériences des différentes campagnes. En formant « la coalition du mouvement des femmes pour les élections » nous avons agi en force indépendante et influente sur la scène électorale.

La situation actuelle du mouvement des femmes, depuis le mouvement vert

Noushin Ahmadi Khorasani : Après la dixième élection présidentielle et les événements extraordinaires qui ont suivi⁶, nous avons été témoins de la naissance du phénomène que l'on appelle « le mouvement vert ». Il s'agit d'un mouvement général, actif et vaste qui, au-delà de la volonté et du pouvoir du mouvement des femmes, a changé les équations politiques, ainsi que le comportement social de la grande majorité des mouvements de la société civile. Conséquemment, les activistes des mouvements sociaux ont été obligés de réviser et redéfinir leurs actions et leurs approches. C'est-à-dire qu'avec la naissance du mouvement vert, et sous son ombre imposante – qui recouvre l'Iran dans son entier – il n'est plus possible aujourd'hui d'accrocher son espoir aux anciennes méthodes : la nécessité d'entreprendre de nouvelles démarches est flagrante.

Par ailleurs, nous savons que les femmes iraniennes, indépendamment de leur âge, de leur appartenance politique et de leur croyance, sont actives dans ce mouvement (vert). Si nous laissons pour compte ce grand groupe de femmes, actives dans le mouvement vert et qui paient le prix fort pour leur implication, et définissons nos activités indépendamment du climat social actuel, c'est-à-dire si nous agissons de manière communautaire, nous allons non seulement échouer à défendre les intérêts des femmes, mais en plus nous n'allons certainement pas avoir de crédit dans le futur pour pouvoir agir dans quelque direction que ce soit. C'est-à-dire qu'en faisant le mauvais choix, nous allons perdre notre crédibilité pour influencer le public que nous ciblons. La crédibilité des mouvements sociaux auprès de leur auditoire cible est nécessaire pour pouvoir faire entendre les revendications et éventuellement répondre aux besoins de ceux que ces mouvements visent ; sans cela, ils ne seront que des individus marginalisés et sur le qui-vive, sans interlocuteurs, ni influence. Ceci est vrai pour tous les mouvements sociaux et civils. Quand nous avons commencé nos activités dans la campagne « Un million de signatures », les activistes d'autres mouvements sociaux qui nous ont aidées ont gagné en crédibilité et en influence auprès du mouvement des femmes et de la société féminine. Aujourd'hui, si les militantes du mouvement des femmes sont impliquées dans le mouvement vert – qui est actif et en évolution et a en outre besoin de l'aide de tout le monde –, si les militantes lui viennent en aide pour éviter et harnacher la violence

⁶ La contestation de la réélection de Mahmoud Ahmadinejad et la dénonciation de fraudes électorales ont donné lieu durant le mois de juin 2009 à des manifestations géantes rassemblant plus d'un million de personnes à Téhéran et ailleurs dans le pays, qui ont été réprimées par les forces de sécurité. Ce soulèvement, qui a connu des suites durant l'automne et l'hiver 2009, a été étouffé par le pouvoir à travers l'arrestation massive de manifestants, de cadres du mouvement réformateur et de leaders de la société civile.

des élections dans les vingt dernières années en Iran.

Dialogue avec Noushin Ahmadi et Parastou Dokouhaki

naissante, elles pourront sans doute gagner en crédibilité et en influence dans ce mouvement. Et c'est ainsi qu'elles pourront faire avancer la cause des femmes.

Commentaire de Parastou Dokouhaki : Les rares rencontres dans les forums internationaux avec les féministes des autres pays font apparaître les différences entre les pays du Sud et les pays du Nord dans le domaine des luttes féministes. Alors que des questions comme celles de l'environnement font partie des sujets de débat chez les féministes des pays du Nord, la pression pour changer des choses encore assez fondamentales chez les féministes des pays du Sud les rapprochent les unes des autres, mais les éloignent d'un féminisme idéaliste difficilement atteignable à court terme dans leur pays. L'expérience et les combats des groupes homosexuels pour faire valoir leurs droits et faire changer les lois et les mentalités paraissent plus proches du quotidien des féministes iraniennes que les préoccupations des féministes des pays « développés ».

Noushin Ahmadi Khorasani : Sans doute, toutes les militantes du mouvement des femmes se soucient de protéger les intérêts des femmes dans le mouvement vert et s'inquiètent de ce que ce dernier n'oublie les intérêts des femmes dans son cheminement à venir. À mon avis, la protection des intérêts des femmes n'est possible que si les féministes s'associent au mouvement vert. Certaines des activistes du mouvement des femmes s'inquiètent de ce que les femmes s'associeraient de nouveau à un mouvement qui, plus tard, pourrait miner leurs demandes et leurs intérêts. C'est une préoccupation justifiée. Pourtant, à mon avis, il est important de reconnaître, que cela nous plaise ou non, que de nombreux groupes de femmes sont partenaires de ce mouvement. L'absence d'un petit nombre de militantes professionnelles du mouvement des femmes ne changera rien et n'empêchera pas les femmes de se faire avoir plus tard par le mouvement qui minera les revendications. Dans ces conditions, notre devoir en tant que militantes du mouvement des femmes est peut-être celui d'avoir une présence effective dans le mouvement vert et d'avancer les revendications des femmes le temps voulu. Il faut pourtant rappeler que la volonté du mouvement vert, du moins tant qu'il n'est pas entré dans les sphères pyramidales du pouvoir et de la politique pure et qu'il tourne autour de la « reconnaissance du droit de vote des citoyens » et « des élections libres », est sans doute également celle du mouvement des femmes. Les femmes ont eu des expériences historiques amères, lors desquelles malgré leur présence dans des mouvements de revendication de droits civils, elles ont été exclues de la définition de « citoyen », mais c'est, à mon avis, spécifiquement le rôle des militantes du mouvement des femmes de ne pas laisser ce type d'événement se répéter, par leur présence et leur appui à ce mouvement. Pour ce faire, il est nécessaire que les femmes soient actives dans toutes les branches du mouvement vert. Tout

mouvement social comporte différents champs d'action comme la création du discours, le *leadership*, le soutien, les actions, les manifestations de rue, *etc.* Si les femmes se limitent, comme les dernières fois, aux secteurs du soutien et des manifestations de rue, et ne sont pas actives dans les domaines de la création du discours et du *leadership*, il est possible que les questions des femmes soient à nouveau mises de côté. En fait, les femmes ont toujours été actives dans le corps plus vaste des mouvements sociaux, mais rarement dans les domaines de la création du discours et du *leadership*, et c'est pourquoi elles n'ont pas réussi à bénéficier des fruits de ces mouvements. Si les activistes et les penseuses femmes ont une présence efficace et influente dans les différents secteurs des grands mouvements sociaux, elles acquerront graduellement de la crédibilité et de l'influence qui leur seront utiles dans les moments critiques : quand il sera temps de partager les gains elles pourront ainsi protéger les intérêts des femmes.

Parastou Dokouhaki : Le mouvement vert chapeaute aujourd'hui presque toute l'opposition ainsi que les mouvements de défense des droits humains. Les militants des droits de l'homme et les militants des droits des femmes sont parmi celles et ceux qui ont été arrêtés depuis l'été sous différents prétextes. Les activités autonomes des groupes et des mouvements féministes semblent s'être arrêtées et être devenues invisibles depuis les événements de l'été 2009.

Traduction du persan par Shiva Rouholamini

Shiva Rouholamini
Département de sciences politiques
Université de Montréal
shivarouholamini@gmail.com

Noushin Ahmadi Khorasani

Le mouvement des femmes face à la question

138

*des élections dans les vingt dernières années en Iran.
Dialogue avec Noushin Ahmadi et Parastou Dokouhaki*



Listening to Voices. An Interview with Veena Das

Kim Turcot DiFruscia
Université de Montréal

The intersection of gender with issues of political violence and subjectivity formation is a crucial and critical site of thought both for feminist theory and for anthropology. It is through a plunge into the ordinary of everyday lives that Veena Das, across her masterly work, has thought the interlinking of gender and violence, as well as the potential modes of recovery for the subject who re-becomes. She has thereby brought to anthropology and gender theory attentiveness to lived experience that dislocates oppositions of victim/perpetrator and agency/oppression. And it is by acknowledging the subject as simultaneously powerful and vulnerable that her thought reveals the richness of the collective.

As a theoretician of contemporary anthropology and gender studies, as well as a magnificent ethnographer of India, Veena Das has reflected, among other matters, on violence, language and the state, social suffering, pain and modes of witnessing. She has articulated a deep reading of Wittgenstein with the interpellation of ancient and contemporary Sanskrit, Hindi, Gujarati, Bengali and Urdu philosophies. Above all, underlying Veena Das' work is a profound sensibility and acknowledgment of people's realities, as well as an unbendingly compassionate attention to the human voice.

Veena Das is Krieger-Eisenhower Professor of Anthropology at the John Hopkins University. She serves on the Executive Board of the Institute of Socio-Economic Research on Development and Democracy in India. She has also taught at the University of Delhi and at the New School for Social Research. Among many other distinctions and awards, she is a honoris causa doctor of the University of Chicago. Some of her major works include Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary (2006), Violence and Subjectivity (2000), with Arthur Kleinman and Margaret Lock Social Suffering (1997), Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary India (1995) and Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia (1990).

In Life and Words (2006), you wrote that our theoretical impulse is often to think of agency in terms of transgression, escaping the ordinary rather than plunging into it. Where does this theoretical reflex come from?

Veena Das: There is a long history of thinking that ordinary life does not require work in order to be maintained, that it has the force of habit and that it will therefore go on sustaining itself. I think part of the challenge with regard to this manner of thinking about the ordinary is a methodological one, so it is argued that methodologically one can best detect agency at moments of resistance or at moments of transgression, because of the presumption that ordinary life just goes on into the kind of flux in which it is not obvious that the act of actual agency could be located. And my argument throughout has been to state that we need to think about agency in much more complex ways. I see everyday life as a kind of achievement, not just as part of habit. I also believe that there is a certain kind of heroic model of resistance, a romance of resistance. And the kind of work that needs to be done to maintain the everyday, and the ways in which the ordinary and the extraordinary are braided together in our ordinary lives are theoretically much more difficult to understand. Throughout very extraordinary moments, all kinds of ordinary things have to continue to be done. And it seems to me that, very often, it is at this junction that we lose interest in what is at stake. By underlining that resistance can be romanticized, I do not mean that the notion of resistance is never to be appreciated, or that it never plays any role. But I want to think of moments of resistance as also integrated and carried forward into ordinary life.

Do you think that the category of agency understood in opposition to notions of oppression or determination or victimhood is still pertinent for feminist thought?

Veena Das: I think it is a much more complex category which, among others things, points towards the question of the place of the impersonal in the making of social life. We are often suspicious of metaphors of the impersonal. *Life and Words*, for instance in its chapter on rumour, tries to show the power of the impersonal. The rumours, I say, exert a kind of field of force in which people get drawn into acting in certain ways. I am increasingly interested in thinking about the impersonal, because so much of our experience, for example of modern warfare, is entangled in an on-going, chronic type of

violence in which it becomes very difficult to separate the victims and the perpetrators. Everybody gets implicated in some ways. Sometimes acts which are moral acts, might have been performed by people who otherwise you might not think of as embodying moral virtue. And conversely, ordinary people could be drawn into performing atrocities. It becomes problematical to hold onto our conventional categories of presuming that we can distinguish between the ethical or the moral person versus the unethical person. That is why I am very interested in conceptualizing agency in much more complex ways. In many situations you cannot decipher which particular individual has this specific responsibility because it is the coming together of various forces that produces a particular action. Furthermore, if you reflect on the opposite of agency, you can find notions of patience and of passion, two instances where you allow things to happen to you but that are not to be equated with passivity. So in that sense, it seems to me that we are called upon to think about these issues in more subtle ways than as a simple notion of resistance to oppression. First and foremost to identify what is oppression is extremely hard. To give you an example, I know that to identify something like slavery as immoral or unethical will not require a lot of thought today: it seems self-evident that we cannot readily consent to slavery. Whereas we do consent to things like, let us say, eating meat. But, if I begin to acknowledge those who take issues of animal suffering seriously, then it seems to me that I cannot that easily dismiss the fact that I have not given as much thought to certain categories of the ethical because I live in an environment in which it is considered normal to eat meat. If I start to take seriously those who consider animal suffering to be unbearable, just as earlier some people at least found slave suffering to be unbearable, then I have to cultivate humility about even naming and identifying what would constitute oppression, or violence. It does not mean that I am paralyzed, but it is to say that we perform our political actions with full understanding of fallibility and nuance.

*Continuing on the idea of the complexity of oppression, you recount in *Life and Words* the story of a woman named Shanti, who you say is a woman occupying a patriarchal discourse. Can you talk more about what you mean by “occupation by women of a patriarchal discourse”?*

Veena Das: Let us take the specific example you quote. Shanti was a woman whose sons had been killed, but who had two daughters in whom she could not bring herself to invest any kind of emotion. Now, I could have stated generally that the situation illustrated patriarchy. However, I would thereby have forgotten that other women behaved differently in the same social world, that other women had tried to awaken Shanti's concern for her daughters, that some women form a different relationship to the question of what is it to be a woman in a patriarchal society than other women. It seemed to me that there was a certain power, of an almost hallucinatory quality, in Shanti's mental prison. And the others contributed to fix her in it rather than allowing her to break free from it. That is why I started to consider anew my presumption about the person who is speaking to me. Very often, we indicate in a simplistic way: *This* is the voice of women, or *this* is the voice of the victim. But sometimes some more powerful voice may be speaking through, like in ventriloquism. I remember once talking to a woman who was trying to tell me something about an event, and as she told her story, she would consciously correct herself and say “No, no it was like this, like this.” Then she realized that she had no memory of the event itself, because her story had been so overwritten by her husband's interruptions of what had actually happened, that she could not get to her own memory of it. Such a situation points to the

complexity of issues like intimacy and violence. In understanding domestic violence, for example, it is difficult to grasp what happens when violence is also part of the intimacy and is not named as violence – from a woman who endures her husband’s slapping her to sadomasochism. I want to be attentive to the difficulties of these kinds of situations, without being completely paralyzed by them. And, the only way I can do that is by zooming in on the work of time, because if one puts forward one’s view in the world, even if it’s fallible, then other voices will join, either to correct or to amplify, or to revise one’s view. I find a great solace in the notion of the collective, which is not to say that I allow the collective to completely dominate my voice, but I cannot think about finding my voice without imagining what it is to find my voice in company of others.

Does the work of time blur the separateness between oneself and the other?

Veena Das: It both blurs it and allows me to revisit the question again and again: when and how do I recognize this voice to be mine? It is not simply a question emanating from some egoistic or completely individualistic notion. Recognizing a person’s voice means recognizing the separateness of a person even in the scene of belonging.

So can we uphold notions of “women’s voice” or of “feminine voice”?

Veena Das: I tend to think that there are feminine regions of the self, which could reside both in men and in women. Just as I also think that our comprehension of the human has to be posed in relationship to the inhuman or the non-human. The important questions for me are: what is it to sense myself as animal? Or, what is it to sense myself as man? What is it to sense myself as woman? Or what is it to sense myself as machine? So I would say it is not automatically given that woman’s voice comes from a person who is inhabiting the body of a woman, because it has more to do with the experience of being a woman, and experience does not speak directly, it is often eluding. The question of woman’s voice is on one hand a question of one’s relation to oneself and on the other hand an historical one. For me, feminism is important because it made certain possibilities available. We can never take for granted that some words are women’s; voice is never given, but it has to be made possible

What is the role of the body in the formation of the voice?

Veena Das: That is really an interesting question. For me, issues of language, or issues of scepticism, which are very important in my notion of everyday life, are extremely gendered kinds of questions. They are not completely determined biologically, but there is a sense in which language absorbs the body just as the body absorbs language. We do not know the limits of what it is that being woman means, or being man means. It is not a given-ness in that sense. But I would not be able to imagine a form of life that is not embedded in corporeality. So, for one thing, my body makes me vulnerable in certain ways. Just as the fact that I am a speaking animal makes me vulnerable to language in ways in which my dog is not vulnerable to language. I think some people would say it is the fact of corporeality that connects me as a human to the inhuman, let us say to the animal. For me, it is not just the fact that there is a creaturely existence which connects us together, but that there is a way in

which the body is a repository of all these, the sense of it being a machine, the sense of it being an animal, the sense of it being woman, the sense of it being man. Then, this is not infinitely flexible. What aspects become incorporated into my sense of being in the world? I think the place of the body both as a question of vulnerability and of possibility. Vulnerability is very important in relation to corporeality. Not just that it destroys the idea of the sovereignty of the self, which for me is extremely important. But the facts that I am vulnerable to illness, that I am vulnerable to falling in love, that I am vulnerable to the idea of my death, and also that I have to live with the death of others, are all facts of corporeality, of me being a bodily being among other bodily beings. And also, the idea of the relationship between life and non-life is very important. There is not a vertical sense of discerning human life from something that is non-human. The being-machine is one instance of non-life embedded in my experience; that I could become machine-like or mechanical is a bodily experience for me. It is not just that I have sceptic thoughts that make me intellectually wonder "what if I were a machine?", it is about a deep embodied experience of myself becoming mechanical in certain situations, producing machine-like reactions, which I fear.

From this proximity of life and non-life, do you think that women, especially through violence, are placed outside of what it is to be human?

Veena Das: No, I actually do not. That is a very representational view, or view confined to representations. Sometimes, yes, you could imagine scenes of utter violence, in which the hatred of women is so strong that they are then placed as if they were outside life itself. I remember the novel *Stepford Wives*, in which husbands wanted such perfect wives that it was easier to deal with robot wives. I can imagine *that* as a scene of utter violence. Or of course Nazi camps, in which the whole appearance of totally mechanized forms of killing also created the person as bare life, but almost as what it would mean to sustain it as machine for extracting labour. But in most contexts, whatever the representations might be, experience also disrupts representations. There is something very specific about how one person comes to be in a particular position. The work is to show the precise processes at play, rather than presuming that representation automatically produces itself or actualizes in a predetermined manner.

In Life and Words (2006) and in the article Trauma and Testimony (2003), you show how the everyday, the experience of ordinary life is a space to which we should look to recognize violence, but also a space in which persons who have lived shattering violence can re-become subjects – I don't want to use heal. Can you talk more about your thoughts on "trauma" as representation?

Veena Das: I am somewhat critical of the trauma model at least as it now functions as a too readily available concept. I try to think beyond the idea of scenes of trauma as pure scenes of repression and of the unspeakability of pain. I try to see how pain is written into everyday life. In fact, I defined healing in a very strange way in these texts. The notion of healing carried two ideas: the idea of endurance, and the idea of the capacity to establish a particular relationship to death. Now, that is a very strange way of defining healing, but it really came from my very long experience of working with people who I did not start by thinking or choosing because they were the subjects of violence. But I was very struck by the ways in which pain does write itself enduringly on people's lives. It was not about a thunderous voice of pain, but about the

manners in which pain was woven into the patterns of life. So for me, being attentive to acknowledgment in relationship to pain is not a question of locating broken lives and healed ones. It is about learning to recognize both the pain, and the way that pain enduringly writes a person's relationships, and yet, remaining open to the possibility of an adjacent self, if you will, of a self coming into being. And the second idea through which I understand healing is the ability to imagine a relationship to death. In very ordinary situations. Like someone being terrified of the idea of dying in the hands of a crowd, and then learning to think that dying of illness would be a privilege, which is slowly learning to accept the possibility of normal death. These ideas are far more complicated than the application of a trauma grid. And they come from the most ordinary of people whose ways of living life have impressed on me and my work. You know, I think that ordinary people in the simple process of living their lives come to form very deep reflections on *how* they live their lives. They may not have the philosophical language, but in a certain sense it seems to me that there ought to be no distance between a true philosophy and discerning the way in which people live their lives, how they try to learn how they might inhabit worlds that are given to us with all the signs of destruction they have endured.

So what is then the place of the political?

Veena Das: That is a difficult question for me. I have always had difficulty in articulating it, because for me the political is not set apart, it is closely related to the way in which one's being in the world is engaged. Of course, you have to deal with overtly political institutions such as the State, or engage in what we recognize as political action. What strikes me as very interesting in the struggles of extremely poor people with whom I often work is not that the locus of morality lies in some kind of rigidly moral individuals, but that very ordinary individuals in their ordinary acts manage to produce specific newness, precise possibilities, for instance in struggles over a particular piece of housing. Politics become the arena in which a lot of people can engage in actions of claiming for themselves particular forms of dwelling in the world. And on another field, politics becomes a question of ways in which I can express my devotion to the world, in which I belong to the collective world. Personally my devotion to the world is expressed in two activities: Very strongly in my relationship to my students, which I hold very precious and which is about detecting what forms of desire can be nourished in them. And, second, in the research that I do, which are really about a certain form of co-evalness with the people who I feel much more grounded with. I understand the political through these questions: what are the ways that the world claims you? And how do you respond to this kind of claim, from the position that you are in? For example, I have been working a lot on people who live in un-authorized colonies in Delhi. They are always under danger of being evicted, because of course from one perspective they are occupying land illegally. And yet, there is a certain manner in which they can call upon the state, and make moral claims upon the state. And the state, even though it can be oppressive, does not simply rough shod over their claims. But people have to do work in order for the state to recognize them. And it is again fascinating to see how such a situation works through micro-actions coming together to create certain forms of citizenship which would not be evident from the perspective of some high theory. We need to theorize the political to acknowledge what people manage to affirm for themselves with regard to ordinary things, a house, a ration card, admission to the local school for a child.

Sydney Cavell (1996) wrote that such recognition, understanding and compassion for people seems to be at the root of your reading of Wittgenstein, of your interpellation of his work?

Veena Das: Absolutely. You know it is a very strange relationship. On the one hand Wittgenstein does not seem such an odd philosopher from where I come from, because the questions that grip him also appear in my reading of Indian philosophy though they might be articulated in the context of ritual or mythology. Questions Wittgenstein asks are actually questions that other people have asked in different forms. Each of his scenes of instruction for example, I can produce from ritual Indian texts, for instance on the necessity to know the pain of the being of sacrifice. On the other hand, the other reason I call upon Wittgenstein is because it seems to me that people in their lives articulate his questions. It is not a theoretical claim; I just let it be shown in my work. People are *living* certain philosophical questions, however different the languages in which these are thought. Can I really look inside another person? How will I ever know the pain of the other? Am I entitled to know it? That is how Wittgenstein has spoken to me. I discovered Wittgenstein when I was probably thirteen or fourteen, and not that it made any great sense to me then, but I just loved his language at that time. It made sense. The other question then is that maybe our modern world makes it seem as if philosophy could only be done by certain professors. In the actual world, people are thinking philosophically all the time.

Why did you choose the angle of pain and suffering?

Veena Das: There are two reasons: one is that I was led to it because of the literary, mythological and ancient texts I have read, and the other is because of the type of work we do in anthropology, which is always a certain form of response to a scene of danger...

Is that how you see anthropology?

Veena Das: Oh certainly, I think that I could write the history of anthropology by looking at how it always comes into being in certain scenes of collapse. If you read Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* (1955), there is this wonderful moment toward the end when he says: "Yet, I exist". And Claude Lévi-Strauss, who is this fantastically interesting French philosopher, argues that in some way Lévi-Strauss's scene is a re-creation of the theatrical scene of Descartes saying "I exist." But Lévi-Strauss' statement of "Yet, I exist" is interesting because the scene is not that of a dream, but of a nightmare. I am trying to think on writing on that: anthropology has its pleasures, but it is written in scenes of danger as a certain form of talk, a certain way of being able to talk, from some place where there is a risk of precisely having to claim this "Yet, I exist." So of course there is an intellectual part to it, but there is also something I would define as spiritual, without any moralistic tone. I would not say the only way to do anthropology is to study suffering, but I am saying that there is a sense in which anthropology was often called to explain, let us say, behaviours which were considered to be irrational, outside the domain of rational civilization, etc. And in some ways, the success of anthropology often comes when it refuses that particular role. For example, Talal Asad in *Suicide Bombing* (2007) claims not to tell us why suicide bombers commit suicide bombing, but to explain to us why we are so fascinated with the phenomenon. It is an oblique reflection on our times.

You work at the limits of language, of pain, of violence, of life itself. What is it that you see better from the human at these limits?

Veena Das: Certainly, I work on the limits of the world in which I am. Any kind of production of knowledge must recognize something of a limit. Even when I do ethnography, I know that I am not being able to see and describe everything. So there is that basic sense of the limit, and then there is the sense of the limit in relationship to experience. I never have full knowledge of the basis on which I act. I am *moved* to accept certain of my actions – which does not rule away the obligation to see where may I be wrong, where is potential fallibility, where is it legitimate to ask questions about fallibility and fact, and when is it that those questions become ways of evading others. The limits of one's world can never be predicted, one has to arrive at them. There is a very nice picture of the limit in Wittgenstein's *Philosophical Investigations* (1953) when he writes about how we justify following a rule: *If I have exhausted the justification, I have reached bedrock and my spade is turned, Then I am inclined to say 'This is simply what I do.'*(§ 217). My task is not to somehow break open the silence, but to work among, within it. Within the scene of My Spade is Turned. I actually just did a paper where I tried to show how Levinas' notion of "infinite responsibility" (1981) is very problematic for me, because it can be articulated only within a particular theological Judaic, not even Christian probably, point of view. But the idea has also a lure to it. My paper is about how, as new medical technologies become available, the imagining of the body as infinitely repairable actually puts tremendous pressure on the poor, because some forms of treatments become theoretically available, but are never going to be really available in their world – they exist only as an idealised end. Yet this possibility exerts pressure – so the poor in search of these cures are more and more indebted. The argument is that understanding that my responsibility to you cannot be infinite, because there is a certain violence, it appears to me, in this idea of infinite responsibility, but also that accepting the limits imposed on us by the world becomes a way of accepting our finitude. Now, it is not a formula, as it could be use in bad faith to decline any responsibility. So the main question becomes, really, what is it that one can both acknowledge as one's responsibility to the other, while recognizing the separateness of the other and the limits of one's powers.

How does this critique of infinite responsibility intersect ideas of care as surveillance and control?

Veena Das: By itself, by nature, care is diffused. You cannot start by defining what its particular limits are; you must discover them. Because otherwise you can imagine a nightmare scene, in which my claims to care for you become my way of actually refusing your separateness, your flesh and blooded character, your otherness.

Can you speak more on the notion of the witness in relation to your idea of care?

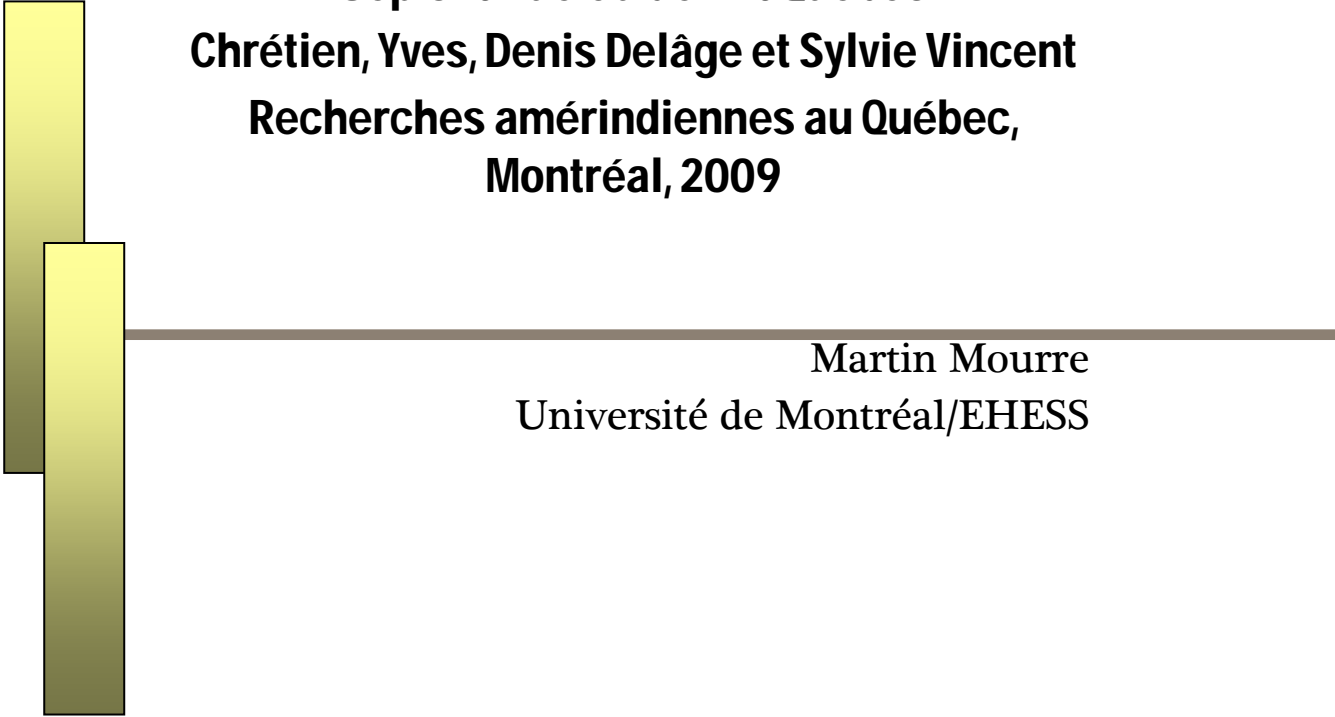
Veena Das: Obviously the notion of witness is very widespread. It is used in trauma discourse, it is used in humanitarian psychiatry, but I rather understand the specific forms and meanings in which it stems from particular contexts. One of these forms is the conception of women as those who are able to witness the harms that have been done, notably through mourning. There are famous genres of mourning. And mourning is not taken in a

pathological sense, but in the sense of presuming that a person, a woman, is building life already on some harms. Not by escaping, but by assimilating the violence and weaving your life in it. This view of the witness is different from the notion of witnessing and martyrdom in Christianity; it is different from the notion of witnessing as moments of great history-making (as in the Shi'a notion of *shahada*). The form of witnessing I am speaking about has a specific genealogy within the particular local world in which it comes into being. It is not just in the "local world", because such a notion of witnessing is very present in the Hindu classical texts. And in some ways it is also a concept of embodiment of events or violence; in the sense that "the witness" becomes able to let the events inhere in her. Memory is not at the level of representation, but at the level of a particular gesture with which you inhabit the world.

References

- Asad, Talal
2007 *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.
- Cavell, Stanley
1996 Comments on Veena Das's Essay "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain". *Daedalus*. 125 (1): 93-98.
- Das, Veena
2006 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 2003 Trauma and Testimony: Implication for Political Community. *Anthropological Theory*. 3: 293-307.
- 2000 [et al.] *Violence and Subjectivity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1995 *Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi and Oxford: Oxford University Press.
- 1990 *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Delhi and Oxford: Oxford University Press.
- Imbert, Claude
2008 *Lévi-Strauss Le passage du Nord-Ouest*. Paris: L'Herne.
- Kleinman, Arthur; Veena Das and Margaret Lock (eds)
1997 *Social Suffering*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Lévinas, Emmanuel
1981 *Éthique et Infini: la responsabilité pour autrui*. Paris: Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude
1955 *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- Wittgenstein, Ludwig
1953 *Philosophical Investigations*. London: Blackwell.

Kim Turcot DiFruscia
Département d'anthropologie
Université de Montréal
[*kim.turcot.difruscia@gmail.ca*](mailto:kim.turcot.difruscia@gmail.ca)



**Au croisement de nos destins. Quand
Uepishtikueiau devint Québec**
Chrétien, Yves, Denis Delâge et Sylvie Vincent
Recherches amérindiennes au Québec,
Montréal, 2009

Martin Mourre
Université de Montréal/EHESS

Ce livre, édité par *Recherches amérindiennes au Québec*, inaugure la collection « Présence des Premières Nations »; principalement destiné au grand public, l'ouvrage devrait aussi intéresser les spécialistes des questions autochtones au Québec.

Qu'est ce que l'autochtonie ? C'est à cette question fondamentale, qui lie intimement mémoire des populations, projet politique et démarche scientifique, que les auteurs, Yves Chrétien, Denys Delâge et Sylvie Vincent, nous invitent à réfléchir en filigrane tout au long de cet ouvrage. Grâce à un traitement croisé des sources d'informations – sources archéologiques, premiers documents écrits et récits oraux – les auteurs nous entraînent dans un lieu, Uepishtikueiau (nom innu pour désigner Québec) à travers un temps long qui s'étale du XVI^{ème} siècle à nos jours. Ici, il s'agit de faire parler l'artefact archéologique, de lire entre les lignes, à travers la « noirceur des âmes » (2009 : 8), le récit des premiers colons et de réécouter les descriptions amérindiennes afin d'apporter un éclairage inédit sur la période des premiers contacts qui eurent lieu dans ce site, devenu plus tard notre capital provinciale. Ce livre nous invite donc à décentrer notre regard en considérant une histoire aux « nouvelles dimensions » (2009 : 9), puisque

essentiellement fondée sur les interactions entre populations amérindiennes et canadiennes-françaises et placée sous un triple regard disciplinaire. C'est d'ailleurs assurément ce regard qui fait la force de cet ouvrage, outre le fait qu'il cherche à rendre compte au plus grand nombre de problématiques trop souvent confinées dans l'enceinte universitaire. Dans un langage clair, les auteurs nous content suivant leur spécialité d'origine, l'archéologie, la sociologie et l'anthropologie, trois versions de la fondation de la ville de Québec et, au-delà, de l'ébauche de l'installation en Nouvelle-France, autant du point de vue des Européens que des groupes amérindiens. L'ouvrage est composé de trois chapitres et préfacé par un anthropologue, Serge Bouchard qui rappelle d'abord la difficulté méthodologique de dire le vrai en science sociale. Notons aussi le format du livre qui le range plus dans la catégorie des beaux objets que des publications universitaires classiques. Superbement illustré par des cartes d'époques, des esquisses ou des photos de sites archéologiques, la lecture en est attrayante. L'ouvrage est également agrémenté d'un glossaire.

Le premier chapitre, rédigé par Yves Chrétien, s'attache à montrer la fertilité des sources archéologiques pour une meilleure connaissance du Québec pré-Champlain et durant la période d'occupation du « Père de la Nouvelle-France ». Pour Chrétien, ce travail d'analyse archéologique permet de corroborer, voire de dépasser, les écrits des premiers explorateurs. Sont évoqués ici les trois sites principaux de la région de Québec : Cartier-Roberval à Cap-Rouge, celui de Place-Royale à Québec et enfin le site Lambert à Saint-Nicolas, situé sur la rive sud du Saint-Laurent. L'examen des artefacts lui permet de mieux documenter la période des premiers échanges entre Amérindiens (à l'intérieur duquel les Micmacs, les Algonquins et les Montagnais) et Européens (Cartier et Roberval dès le 16^{ème}, mais l'auteur rappelle que l'estuaire fut également fréquenté par des marins basques). Il s'agit donc ici essentiellement de s'intéresser aux périodes de contact entre groupes culturels amérindiens et européens qui sont mis en évidence par les vestiges des occupants, ou encore par la présence aux mêmes endroits de divers objets ayant appartenu aux deux groupes à des périodes semblables. Selon l'auteur, ces traces matérielles – ces « archives enfouies dans le sol » (2009:17) – se révèlent plus parlantes que les premiers écrits, car « leur signification n'est pas biaisée par le point de vue de ceux qui ont écrit les textes (2009:17); perspective qui semble cependant éluder la subjectivité de l'archéologue dans sa démarche de recherche. Faire parler ces minces indices (massifs ou murs de pierres, fragments de fer, vases...) n'est cependant pas chose aisée et l'étude de ces premières interactions doit donc être reliée à la mise en contexte que permettent les récits d'explorateurs européens mais aussi les récits amérindiens.

Le chapitre rédigé par Denys Delâge revient sur ce qu'il considère être l'acte fondateur de Québec. Loin de l'image d'Épinal et de l'histoire officielle – celle « dont il nous faut refuser l'héritage » (2009:48) écrite progressivement par Champlain et qui décrit « des terres à découvrir et à conquérir puisqu'elles sont situées hors de la civilisation et de la religion » (2009:48) – Delâge fixe la première implantation française significative au traité d'alliance de 1603. Il montre aussi toutes les tensions et incompréhensions qu'il pu y avoir entre Montagnais et Français. Alors que les premiers pensaient faire alliance avec une nouvelle nation (ainsi les Montagnais sauvèrent à plusieurs reprises les Français de la famine), l'intention des premiers colons était tout autre : ils pensaient d'abord à s'appropriier les richesses d'une future colonie, notamment les fourrures. Grâce à une lecture fine et critique des récits de

Champlain et ceux des jésuites, Delâge analyse la considération de l'altérité chez les « découvreurs ». La nudité chez les jeunes femmes ou encore le rituel des têtes ennemies (vraisemblablement plus des scalps), exhibés ostensiblement et pendant des cérémonies, que Champlain et ses disciples assimilent à de la sauvagerie, passant à côté de la signification de ces pratiques sociales, pratiques qui seront mises en évidence plus tard par des anthropologues.

C'est d'ailleurs ce que souligne d'emblée la contribution de Sylvie Vincent : les chercheurs ont pu recueillir les versions amérindiennes de l'histoire de l'implantation française car celles-ci ont pu être transmises de génération en génération jusqu'à aujourd'hui et qu'elles sont « jugées fiables par ceux qui les rapportent » (2009 : 49). À ce titre, elles font figures de récits historiques et non de mythes. L'interrogation de Vincent, qui concerne le type d'inscription de l'histoire dans les mémoires collectives (écrites ou orales) s'intéresse aux statuts différents de l'histoire mais aussi à des visions distinctes du monde, c'est-à-dire des cosmogonies hétérogènes, porteuses de sens pour les individus. À travers ces récits, c'est donc la version innue de l'arrivée des Européens que nous livre l'auteur, projet qui est également celui d'une réhabilitation de l'histoire orale. Grâce à de nombreux témoignages collectés auprès de différents acteurs des collectivités amérindiennes, et ce depuis les années 1970, nous savons que Uepishtikueiau était vraisemblablement un lieu de rencontre de plusieurs nations amérindiennes. Les récits qui nous sont parvenus de la première rencontre avec les Français divergent, soit vers l'interrogation quant à l'attitude à adopter, soit vers une réaction violente, et naturellement belliqueuse, face à ces nouveaux arrivants. Ce qu'il faut retenir, c'est que suivant les versions proposées, qui souvent se rejoignent, les différents récits de l'arrivée des blancs apparaissent comme un moment fondateur, voire traumatique, de l'identité collective amérindienne québécoise contemporaine.

Alors que la question nationale et plus généralement les questions identitaires reviennent avec insistance dans l'espace public québécois, ce livre nous rappelle que ce lieu était occupé et que l'intégration des narrations amérindiennes doit faire partie du récit collectif québécois. Prenant pour prétexte l'organisation des diverses commémorations de l'implantation coloniale, et en premier lieu le quatre centième anniversaire de la fondation de Québec – souvent célébré d'ailleurs sans réel examen historique –, les auteurs livrent un récit qui s'enracine dans le « croisement de nos destins » et qui en réinterrogeant notre passé invite à mieux penser le vivre ensemble. Par un style clair, ces trois contributions écrites par des chercheurs reconnus permettront sans doute de mieux rendre compte de la question amérindienne dans l'espace public en proposant une meilleure accessibilité de l'histoire franco-amérindienne. C'est là le pari de cette nouvelle collection et, de ce point de vue, le pari est tenu. Les spécialistes des questions autochtones regretteront probablement que ce projet historiographique ne soit pas mieux mis en contexte vis-à-vis d'autres récits nationaux ni même qu'il n'y soit fait allusion à la situation souvent dramatique des autochtones aujourd'hui. Ce court ouvrage, essentiellement destiné au plus grand nombre, ne s'y prête vraisemblablement pas.

*Martin Mourre
Département d'anthropologie
Université de Montréal/EHESS
martinmourre@hotmail.com*