

Le *Nous femmes*

sujet du féminisme

Le texte qui suit est une réflexion proposée par Francine Descarries, professeure et chercheuse, dans le cadre de la rencontre du Groupe des treize du 28 janvier 2008, au sujet des enjeux entourant l'ouverture de la charte québécoise (projet de loi no 63 modifiant la Charte des droits et libertés de la personne).

Au cœur de ma pratique féministe des dernières années se trouve un questionnement lancinant, qui revient comme un leitmotiv à chaque fois que dans ma démarche d'observation et d'analyse du mouvement des femmes, ou encore dans ma participation à celui-ci, se pose la question des clivages, nouveaux et anciens, qui divisent les femmes québécoises entre elles. La reconnaissance d'une telle asymétrie mettant à mal l'illusion de l'homogénéité des femmes qui, dans les décennies précédentes, avait permis l'expression d'un *Nous femmes* autour de grandes luttes pour la reconnaissance des droits fondamentaux des Québécoises. Luttés, faut-il le rappeler, qui se sont déroulées dans une conjoncture où les réclamations identitaires et collectives alors portées étaient en bris, pour le moins, avec les diktats de la tradition religieuse chrétienne et son imposant pouvoir sur les destinées de la société civile québécoise, d'une part, et qui relevaient, d'autre part, de la volonté de « *modifier les structures qui entretiennent la division sociale des sexes* », tel que l'énonçait la politique d'ensemble *Pour les Québécoises égalité et indépendance* élaborée par le Conseil du statut de la femme (CSF) en 1978.

Ce questionnement, je le promène de rencontre en rencontre, de projet en projet, et les trois questions suivantes le résument assez bien : **Qui désigne ce *Nous femmes* qui constitue, en quelque sorte, le sujet historique du féminisme ? Ce *Nous femmes* peut-il encore constituer le lieu de ralliement du mouvement des femmes ? Et enfin, quelle égalité les femmes réclament-elles ?**

À travers l'histoire féministe, la revendication à l'égalité a d'ailleurs toujours été accompagnée par cette dernière question, alors que l'évolution du discours et des pratiques féministes en ont régulièrement traduit la bipolarité, à savoir : convient-il de réclamer l'égalité de droits et l'accès à une pleine et entière citoyenneté pour les femmes au nom de leur appartenance commune à l'humanité (et en tel cas faire un trait sur les différences historiquement et socialement construites entre hommes et femmes) ou, au contraire, faut-il réclamer ce droit à l'égalité dans la différence (ou dans la complémentarité), proposition qui ramène à l'avant-scène le discours et les stratégies du féminisme maternaliste ou, plus près de nous, des féministes différentialistes, culturalistes ou essentialistes ?

Les réflexions que nous avons entreprises à l'occasion de la *Commission parlementaire sur l'égalité* nous avaient amenées à réaliser la pluralité des sens accordés à ce concept dans la mouvance du mouvement des femmes et des enjeux portés par chacun d'entre eux. Ainsi, égalité de droits, égalité de fait, égalité dans la différence, ou encore égalité dans la complémentarité, égalité avec les hommes, égalité de chances, égalité entre les hommes et les femmes, égalité

des sexes, égalité réelle ou substantive sont autant d'expressions qui appartiennent au champ des revendications féministes.

Mais, quelle que soit l'interprétation à partir de laquelle les discours et revendications du mouvement des femmes québécois en faveur de l'égalité ont été formulés dans les décennies passées, l'association au *Nous femmes* était peu sujette à questionnement. Il pouvait donc s'actualiser dans une démarche commune, ne serait-ce qu'en raison de l'omnidomination des normes et structures patriarcales sur les conditions de vie de toutes les femmes. Pensons à l'interdiction de la contraception et de l'avortement ou encore à l'impossibilité pour les femmes mariées de recevoir un chèque de paye à leur nom, pour ne citer que ces deux exemples qui s'appliquaient à toutes les femmes sans distinction, alors que le *Nous femmes* trouvait sa pertinence du fait que l'époque portait aux luttes collectives, donc appelait l'identification à un *Nous* politique.

Aujourd'hui, pour certaines, ce *Nous femmes* ne peut plus subsister et représente un mythe du discours féministe d'une certaine époque en raison des clivages qui, ici comme ailleurs, et ici par rapport à ailleurs, divisent plus qu'auparavant les femmes entre elles. Pour d'autres, dont je suis, ce *Nous femmes* constitue toujours le sujet distinct du féminisme, mais il doit nécessairement être redéfini, interrogé de façon critique et stratégique, puisque, désormais, se profile immédiatement après son affirmation, l'interrogation suivante : comment défendre les droits de toutes les femmes ? Plus précisément, comment préserver comme valeur fondamentale de la société québécoise l'égalité entre les femmes et les

hommes sans occulter, sans faire fi de tous les éléments sociopolitiques et économiques, ou encore religieux et culturels, susceptibles d'intervenir de manière concomitante dans la coproduction des inégalités et des identités minorisées et discriminées. Cette question m'amène immédiatement à poser comme indissociable de mon adhésion au *Nous femmes*, la nécessité d'associer à la pratique féministe, une lutte contre le racisme et le néolibéralisme¹. Fait aussi partie intégrale de mon credo féministe, la conviction profonde que le mouvement des femmes doit défendre le concept d'une véritable laïcisation de la société québécoise, puisque l'analyse féministe nous force à constater que toutes les grandes religions, sans exception, véhiculent depuis toujours une conception naturalisée du rôle des femmes dans la société, les incitant (les socialisant) à l'acceptation de leur statut inférieur et les éloignant, pour le moins, sinon leur interdisant, des positions de savoir comme celles du culte.

Dès lors, il va de soi pour moi que l'égalité des sexes étant un principe non négociable, elle ne doit, en aucun cas, être remise en question et limitée par quelque système religieux ou culturel que ce soit. La liberté de croyances doit demeurer de l'ordre du privé et ne doit en aucun cas envahir l'ordre social. Je me sens d'autant à l'aise pour formuler une telle assertion que je suis de la génération de celles qui savent d'expérience ce que veut dire la gestion d'un État à l'ombre, voire sous la sujétion, de l'Autorité religieuse. Ainsi, identité féminine tronquée, interdiction de contraception et d'avortement, pratiques de cultes, règles de vie et enseignement théologique limitant les options et les projets de vie des femmes figurent parmi les contraintes et interdits qui ont présidé à ma propre socialisation et informé mes perceptions initiales des rapports de sexe. Je suis aussi de la génération de celles qui savent d'expérience que le désir d'appartenance à un

groupe et la force des mécanismes de socialisation peuvent créer l'illusion du consentement ou de l'adhésion volontaire à différentes normes ou croyances, assimilées à des « vérités » vraies qui ne peuvent souffrir aucun questionnement.



La chouette était l'animal favori de la déesse grecque Athéna, qui était considérée comme la déesse de l'intelligence et de la raison. En grec ancien, le terme « nous » désigne la faculté de penser, l'intelligence, la sagesse et, par extension, l'âme, le cœur et la volonté.

J'ouvre ici une parenthèse pour souligner que si, d'une part, je me crispe à chaque fois que du seul fait de soulever la question du caractère possiblement patriarcal du voile islamique je risque de me voir taxée d'ethnocentrisme, de manque d'ouverture ou pis, en ce moment, d'islamophobie, je me crispe tout autant, d'autre part, lorsque la notion du fondamentalisme religieux est associée derechef aux discours et pratiques d'un seul groupe religieux ou pour désigner un groupe ethnique particulier, comme si le fondamentalisme sexiste ne traversait pas des franges plus ou moins importantes de toutes les grandes confessions religieuses de la planète.

À la lumière de ces prémisses et dans la mesure où le principe du droit des femmes à l'égalité constitue pour moi un minimum non

négociable, quels que soient les univers culturels, religieux ou sociaux en cause, lorsque le Conseil du statut de la femme a recommandé d'introduire dans la Charte des droits et libertés de la personne, une disposition analogue à celle de l'article 28 de la Charte canadienne (qui, faut-il le rappeler, stipule que l'égalité entre les femmes et les hommes ne peut être compromise au nom, notamment, de la liberté de religion), à l'effet que « les droits à l'égalité énoncés par la présente charte sont garantis également aux femmes et aux hommes », comme le stipule dorénavant l'article 49.2 du projet de loi no 63, je dois avouer que ma réaction première a été de dire : « Nous réclamons l'égalité depuis si longtemps, nous n'allons quand même pas dire non à une telle proposition ».

J'admets qu'il s'agit là d'une réaction émotive, peut-être même simpliste. Mais, depuis lors, une lecture quelque peu mieux informée des débats soulevés autour des enjeux et des aboutissements d'une telle proposition ne m'a pas amenée à moduler cette réaction initiale, puisqu'il m'importe au plus haut

point de promouvoir une vision féministe qui fasse obstacle aux différentes pratiques d'exclusion ou formes d'intégrisme fragilisant certains acquis féministes et limitant l'accès à un projet personnel de vie et à une pleine citoyenneté pour plusieurs femmes, alors même qu'elles risquent de renforcer « une ghettoisation ou un communautarisme culturel ou religieux défavorable aux femmes et par conséquent contraire au principe d'égalité entre les femmes et les hommes » (Geedah, 2007).

D'autant que l'approche juridique qui informe plusieurs des décisions prises sur fond d'accommodements raisonnables apparaît largement informée par une approche individualiste des droits qui ne peut, à moyen et long termes, que fragiliser l'atteinte des objectifs d'égalité. Plusieurs des incidents

(suite en page 16)

(suite de la page 15)

relayés dans la foulée du débat sur les accommodations raisonnables, tout en convenant que ceux-ci constituent des cas d'exception, illustrent que ce sont les droits collectifs des femmes à occuper l'espace public, sinon à se montrer dans l'espace public, qui se sont vus remis en cause.

Certes, il est loisible de penser que dans le contexte de la Commission Bouchard-Taylor, la question de l'égalité des hommes et des femmes a été instrumentalisée pour faire valoir des points de vue très souvent divergents, sinon tendancieux et contradictoires, sur les valeurs québécoises. En fait, nous n'aurions jamais cru, si on ne nous l'avait affirmé à tant de reprises, à l'existence d'un tel consensus sur l'égalité des sexes dans la société québécoise. Mais, même en sachant cela, je ne peux – au terme de trente années de luttes féministes – m'empêcher de trouver quelque chose de positif dans l'expression d'une telle convergence. Et je ne crois pas que ce soit de la naïveté de ma part. Car, en autant que l'on accorde une certaine importance au pouvoir du discours et des représentations sociales comme moteur de changement, je ne peux qu'espérer que l'exercice de réitération auquel a donné lieu la Commission

Bouchard-Taylor permette au principe d'égalité entre les sexes de faire son chemin dans le tissu social et dans les mentalités au Québec.

D'autre part, dès lors que l'on pousse plus loin la réflexion sur la question de l'égalité des sexes, nous savons maintenant (ou devrions savoir) que l'adhésion à ce principe n'épuise pas l'ensemble des discriminations et les désavantages sociaux marquant le quotidien de plusieurs catégories de femmes. Tant en théorie qu'en pratique, ce constat exige que l'on revisite le concept du *Nous femmes*. Il demande que l'on pose la question de l'existence d'une classe de femmes et que l'on en localise les fondements, afin de circonscrire l'actuel sujet du féminisme. Il nous appelle aussi à aménager un terrain de ralliement et de mobilisation féministes sur cette base et, enfin, à adopter une approche critique des différentes propositions mises de l'avant pour améliorer les conditions de vie des femmes.

Dans la foulée de la problématique développée dans *Pour les Québécoises égalité ou indépendance*, et de celle que l'on retrouve conceptualisée dans les travaux des féministes matérialistes, particulièrement chez Danièle Kergoat (2001; 2005) et Elsa Galerand (2007),

je propose de retenir comme fondement – et facteur explicatif – de ce *Nous* collectif « la division sociale des sexes » et, plus spécifiquement, son actualisation à travers la division sexuelle du travail. Il s'agit d'une proposition que le CSF énonçait en ces termes en 1978 : « *Notre analyse de la condition féminine repose sur l'hypothèse que les conflits dans les rapports entre les sexes proviennent de la division du travail fondée sur le sexe.* »

Parmi les raisons qui justifient toujours cette hypothèse, j'en soulignerai deux principales. Premièrement, dans la conjoncture québécoise actuelle, la division sexuelle du travail (de production et de reproduction) constitue le principal lieu commun de la division sociale des sexes partagé par toutes les femmes, quels que soient leur origine sociale, leur appartenance ethnique, leur statut de citoyenne, leur orientation sexuelle, etc. Autant de facteurs de division et de hiérarchie qui, par ailleurs, se jouent en coproduction avec la division sexuelle du travail et interviennent, avec plus ou moins de prégnance, sur la façon dont cette division du travail est ressentie par les diverses catégories de femmes. Ils se répercutent tant sur leur capacité d'accès aux différentes ressources sociales que sur leur statut socioéconomique.

Un tel choix théorique et stratégique prend appui sur un postulat fondamental du féminisme matérialiste, à savoir que la division sociale des sexes s'actualise dans des rapports de pouvoir et des conditions matérielles concrètes dont l'abolition demande davantage que des changements de mentalité ou de représentations, l'élaboration de programmes d'accès à l'égalité et l'application de mesures visant l'amélioration des conditions de vie des femmes ou encore la reconnaissance de la laïcité de la société québécoise. Selon une analyse féministe formulée en termes de « classes » de femmes, la correction des inégalités et l'élimination de toutes les divisions et hiérarchies basées sur le sexe passent nécessairement par l'abolition des conditions structurelles qui rendent historiquement possibles la reconduction de la division sexuelle



du travail et l'inégale répartition entre les femmes et les hommes des différentes fonctions et ressources sociales. Autrement dit, pour reprendre les termes de Danièle Kergoat (2001 : 89), cela passe par l'abolition de « *l'ensemble des mécanismes et pratiques qui contribue à l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère de reproduction ainsi que, simultanément, la captation par les hommes des fonctions à forte valeur ajoutée.* » Un tel constat se doit, à mon avis, d'éclairer nos discours, pratiques et revendications féministes.

Ce qui m'importe ici, ce n'est pas tant d'insister sur l'intérêt de la définition de la division sexuelle du travail², mais bien de mettre en lumière le fait qu'une telle division relève d'une construction sociale qui constitue les femmes en classe sociopolitique : le *Nous femmes*. Et de rappeler que cette division sexuelle du travail est rendue possible par deux principes organisateurs de la vie en société qui, sans être ignorés, ne sont pour autant pas remis en cause par les stratégies et politiques développées en matière d'égalité. Ces principes organisateurs sont, dans les termes mêmes de Kergoat :

« **le principe de la séparation** (*il y a des travaux d'hommes et des travaux de femmes; il y a des lieux d'hommes et des lieux de femmes*);

le principe hiérarchique (*un travail (une activité) d'hommes « vaut » plus qu'un travail (une activité) de femmes*). »

Partant de ces principes, il est clair que la division sexuelle du travail devient l'enjeu premier des rapports sociaux de sexe, en autant qu'elle enserme la globalité matérielle du rapport asymétrique entre les hommes et les femmes (au sein de la famille, du milieu de travail, des sphères sociales et politiques), rapport qui les constitue (à des fins théoriques et stratégiques) en classes politiques « antagonistes » et qui élimine toute possibilité de postuler une quelconque symétrie entre les problèmes des hommes et ceux que rencontrent les femmes dans des rapports sociaux

de sexe (contrainte à l'hétérosexualité, violences physiques, sexuelles, psychologiques, pauvreté), qui ne relèvent pas de la même dynamique sociale (Galerand, 2007).

Ce qui m'amène à conclure que de véritables changements des mentalités et des représentations sociales, tout comme l'élimination des stéréotypes, ne pourront être opérés tant et aussi longtemps que les propositions mises de l'avant demeurent déconnectées de mesures et politiques ciblant l'élimination de la division sexuelle du travail et des conditions socio-économiques générées par l'articulation des différents rapports sociaux de division et de hiérarchie ou, plus clairement, par les différentes configurations que peut prendre l'articulation patriarcat / capitalisme / racisme / colonialisme, pour m'en tenir à la seule évocation de ces grands facteurs de division.

Je terminerai en disant qu'à l'instar des groupes de femmes, je reconnais l'intérêt indéniable des recommandations et mesures contenues dans la nouvelle politique gouvernementale *Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait* et leur absolue nécessité, et que je trouve également complètement justifié de les défendre. Cependant, celles-ci demeurent à mes yeux insuffisantes puisqu'elles visent davantage les aspects culturels, symboliques et idéologiques de la reproduction des inégalités entre les hommes et les femmes, tandis que les quelques mesures concrètes mises de l'avant sont généralement beaucoup trop partielles ou ponctuelles pour déstabiliser les facteurs structurels et institutionnels qui rendent possible la reconduction de l'ordre patriarcal avec son organisation des rapports sociaux de sexe.

Francine Descarries

Professeure à l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) et département de sociologie de l'UQAM

1. Dans cette perspective, des travaux antérieurs m'amènent à considérer qu'au sein du mouvement des femmes québécois émergent, depuis une dizaine d'années, une analyse et des pratiques que je désigne sous le vocable de « féminisme solidaire ». Au devant de la scène, particulièrement depuis la *Marche mondiale des femmes de l'an 2000*, ce courant s'inscrit dans la continuité de l'analyse des rapports sociaux de sexe, mais il en reconnaît le caractère limité pour rendre compte de la complexité des processus sociaux sexués. Le « féminisme solidaire » se caractérise, en conséquence, par une volonté conceptuelle et stratégique d'élaborer une perspective féministe qui prenne en compte non seulement le rapport d'appropriation qui produit les classes de sexes (Delphy, 1998; 1970; Guillaumin; 1978), mais encore l'imbrication, la co-construction des rapports sociaux de division et de hiérarchie (sexe, race, classe, Nord/Sud) et les impacts de cette coconstruction (Galerand, 2006) dans la production d'écarts entre les femmes elles-mêmes.

2. Division qui, dans les termes de Colette Guillaumin (1978 : 9), se construit non seulement sur l'appropriation de la force de travail des femmes, mais également sur « l'accaparement » du corps des femmes comme « machine-à-force-de-travail ».

Références

- Galerand, Elsa. 2006.** « Retour sur la genèse de la Marche mondiale des femmes (1995-2001) : Rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes », *Cahiers du Genre : Travail et mondialisation*, no 40, p.164-181.
- Galerand, Elsa. 2007.** *Les rapports sociaux de sexe et leur (dé)matérialisation. Retour sur le corpus revendicatif de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000*, thèse de doctorat, UQAM/Université Versailles/Saint-Quentin, Montréal/Paris, novembre 2007.
- Geedah, Yolande. 2007.** *Accommodements raisonnables. Droit à la différence et on différence des droits*, Montréal, VLB Éditeur.
- Kergoat, Danièle. 2001.** « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », dans Collectif, *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, PUF, Actuel Marx, no 30, p. 85-100.
- Kergoat, Danièle. 2005. « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes », dans Maruani, Margaret (dir.), *Femmes, genre et société*, Paris, La Découverte, p. 94-101.
- Delphy, Christine. 1998/1970.** « L'ennemi principal », dans Delphy C., *L'ennemi principal. Tome 1 : Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, [1^{ère} éd. Dupont C., « L'ennemi principal », *Partisans*, novembre 1970, numéro spécial], 1998, p. 31-56.