

## Article

---

« Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois »

Chantal Maillé

*Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, 2007, p. 91-111.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/017607ar>

DOI: 10.7202/017607ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

# ***Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois***

CHANTAL MAILLÉ

Les écrits féministes postcoloniaux ont contribué, depuis quelques années, à l'émergence de nouvelles façons de penser l'entrecroisement entre féminismes et oppressions. Le féminisme postcolonial prend sa source dans l'analyse postcoloniale et se fonde sur une critique de certaines notions qui ont façonné le féminisme occidental de la deuxième vague, telles l'idée d'une condition universelle des femmes et l'idée de patriarcat, proposant d'intégrer d'autres dimensions liées à l'expérience coloniale, comme la race, la classe et l'ethnicité, pour en arriver à une compréhension de l'imbrication des différentes formes d'oppression des femmes, appréhendées dans leurs contextes sociopolitiques spécifiques. En quoi ce champ est-il porteur de questionnements féconds dans le contexte des pratiques féministes, au Québec, et quel est son rayonnement? Dans le texte qui suit, nous entendons faire la genèse du féminisme postcolonial et montrer que cette analyse ouvre vers des propositions pour repenser les termes dans lesquels le féminisme québécois se définit par rapport aux questions identitaires.

## **Sources et enjeux du féminisme postcolonial**

Le féminisme postcolonial prend sa source dans le développement du champ des études postcoloniales, dont les trois piliers sont Edward W. Said, Homi Bhabha et Gayatri Chakravorty Spivak. Dans un article récemment paru dans *Nouvelles Questions féministes* sur le thème du sexisme, du racisme et du postcolonialisme, Danielle Haase-Dubosc et Maneesha Lal désignent la parution du livre *Orientalism* (Said 1978) comme le moment fondateur du postcolonialisme. Dans cet ouvrage, écrivent-elles, « Said démontre que l'Occident a "inventé" l'Orient qui lui convenait et que les nations colonisatrices se sont "inventé" leurs propres narrations, empêchant ainsi les colonisé-e-s de développer les leurs » (Haase-Dubosc et Lal 2006 : 37). L'apport des études postcoloniales au féminisme a été de fournir de nouveaux outils permettant de contester la « pensée blanche » de la majorité du mouvement féministe occidental et de remettre en question les histoires traditionnelles du féminisme dominant (Haase-Dubosc et Lal 2006 : 40-42).

Parmi les auteures qui ont contribué à définir le féminisme postcolonial, citons les travaux de Gayatri Spivak, Chandra Talpade Mohanty et Uma Narayan. *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1988) constitue l'un des textes fondateurs du féminisme postcolonial. L'auteure y critique les représentations que les féministes occidentales entretiennent sur les femmes du tiers-monde et dénonce les processus

d'infériorisation culturelle à l'œuvre dans ces représentations, cet empressement de l'homme blanc à sauver la femme de couleur de l'homme de couleur<sup>1</sup>. On doit à Spivak la critique de la mise en œuvre, dans les théories féministes, d'une grille d'intelligibilité occidentale, grille qui contient des présupposés, des termes et des logiques à l'aune desquels l'Occident pense les femmes qu'il nomme du « tiers-monde » et leurs conditions d'existence (Bachetta 2006 : 181-182).

Selon Chandra Talpade Mohanty (1997), les mouvements sociaux progressistes des années 70 ont fourni les outils théoriques pour remettre en question l'idée d'une condition féminine universelle en montrant l'inégalité des rapports entre les femmes. Les analyses produites par ces mouvements sociaux ont illustré la nécessité de penser au-delà d'une analyse du genre, lui opposant l'intersection des positions de genre avec la classe et la race, un processus qui rend visibles d'autres relations de domination, comme celles qui s'exercent entre femmes. Il y a eu des changements paradigmatiques majeurs dans la théorie féministe occidentale, écrit Mohanty (1998), depuis ces années, alors que les féministes se sont inspirées des mouvements de décolonisation, pour l'égalité raciale, gays et lesbiens, des luttes paysannes, du marxisme, de la psychanalyse, de la déconstruction et du poststructuralisme pour situer leur pensée durant les années 90. Comme Spivak, Mohanty s'insurge contre un certain discours féministe occidental et universitaire qui crée les femmes du tiers-monde comme leur propre faire-valoir et qui absout les femmes de l'Ouest de toute responsabilité dans les processus de domination. Enfin, Uma Narayan (1997 : 80) énonce que l'histoire coloniale est le terrain où le projet de construction de la culture occidentale a instrumentalisé l'autre et sa différence, figures nécessaires à cette entreprise.

Alors que la pensée libérale aborde la race comme un trait non significatif de l'identité, les travaux des féministes postcoloniales réfutent précisément cette vision d'un monde qui serait neutre et objectif sur les questions de race, et s'attachent à montrer le fonctionnement des privilèges invisibles de la couleur et de la localisation pour les femmes comme pour les hommes : c'est ce que sous-tend le concept de « blanchité<sup>2</sup> » (*whiteness*), qui est une catégorie fictive et non biologique, mais également un fait social, qui comporte des conséquences réelles en matière de privilèges. Son importance se fonde dans le changement de perspective qu'elle suggère : « aussi longtemps que les Blanc-he-s ne seront pas nommé-e-s et perçu-e-s comme un groupe « racial » au même titre que tous les autres groupes, alors le « Blanc » sera la norme, le standard, l'universel : « Other people are raced, we white

<sup>1</sup> « White men saving brown women from brown men », voilà une phrase de ce texte qui a acquis une grande notoriété depuis.

<sup>2</sup> Nous nous rallions aux arguments de Kebabza pour le terme « blanchité », alors que nous avons déjà employé celui de « blanchitude » (Maillé 2002b), parce que le terme « blanchitude » est calqué sur le mot « négritude », ce qui suggère une valeur positive à l'affirmation de la culture blanche plutôt que de mettre en évidence les aspects troubles d'une telle entreprise (Kebabza 2006 : 155).

people are just people »<sup>3</sup> », et les autres groupes, d'éternelles minorités renvoyant au particulier, au spécifique (Kebabza 2006 : 155).

L'analyse postcoloniale a d'abord circulé dans la langue anglaise, mais elle a trouvé récemment de nouveaux terrains de diffusion, notamment dans la francophonie, comme en témoigne, en France, la création du Mouvement des indigènes de la République<sup>4</sup>. Ce regroupement donne la parole aux groupes racialisés et aux femmes d'origines diverses pour dénoncer les abus dont sont victimes, au pays de la culture républicaine et de l'universalisme, les populations issues de la colonisation, et qui compte parmi ses membres des féministes françaises influentes, dont Christine Delphy. Dans le manifeste fondateur de ce mouvement, on lit ceci :

La décolonisation de la République reste à l'ordre du jour! La République de l'Égalité est un mythe. L'État et la société doivent opérer un retour critique radical sur leur passé-présent colonial. Il est temps que la France interroge ses Lumières, que l'universalisme égalitaire, affirmé pendant la Révolution française, refoule ce nationalisme arc-bouté au « chauvinisme de l'universel », censé « civiliser » sauvages et sauvagesons. Il est urgent de promouvoir des mesures radicales de justice et d'égalité qui mettent un terme aux discriminations racistes dans l'accès au travail, au logement, à la culture

<sup>3</sup> Dyer (1997), cité dans Kebabza (2006 : 155).

<sup>4</sup> Le Mouvement des indigènes de la République diffuse ses prises de position critiques sur les sujets d'actualité par le truchement de son site Web, lequel sert de point de ralliement aux différentes sections, y compris celle des féministes indigènes, dont la démarche consiste à représenter les perspectives des femmes racialisées, en France : « Notre démarche est féministe, spécifiquement indigène. Nous interpellons nos communautés et l'ensemble de la société. Nous dénonçons et nous nous battons contre les systèmes d'oppression. Nous ne voulons pas "conscientiser" les femmes issues de l'immigration, dont nous sommes, ni les juger sur des critères "d'émancipation" subjectifs. Chaque femme est en droit de choisir son mode de vie en continuité, en composition ou en rupture avec sa culture, sa tradition ou sa religion... Nous, en tant que femmes vivant en France, héritons des acquis des luttes des féministes françaises. Mais en tant que femmes racialisées, nous remettons en question les diktats de l'universalisme blanc et masculin et du féminisme blanc qui dénie toutes autres visions du monde ou vécus. Le féminisme occidental n'a pas le monopole de la résistance à la domination masculine. Nous refusons les présupposés idéologiques selon lesquels le féminisme serait incompatible avec la foi religieuse, notamment en portant et défendant la parole féministe des femmes croyantes. Nous assumons et revendiquons nos identités plurielles, aux contours variables faites aussi de contradictions et d'imperfections. Nous refusons l'injonction à la déloyauté envers les nôtres avec tous les sacrifices que cela suppose : rupture familiale, guerre et concurrence des sexes, mise à distance de nos cultures chaque jour mises en accusation » (Mouvement des indigènes de la République 2005).

et à la citoyenneté. Il faut en finir avec les institutions qui ramènent les populations issues de la colonisation à un statut de sous-humanité (Mouvement des indigènes de la République 2005).

Dans le milieu féministe français, plusieurs publications récentes ont ouvert le débat autour du féminisme postcolonial. Dans leur ouvrage *Les féministes et le garçon arabe* (2003 : 3), Nacira Guénif-Souilamas et Éric Macé dénoncent le féminisme républicain qui a prospéré en France dans le contexte du débat sur le voile :

[Ce] féminisme par lequel on encense l'émancipation à l'occidentale tout en stigmatisant la culture musulmane entretient un racisme vertueux, alors que la question du voile en France est devenue la forme légitime d'une détestation de l'islam et de la culture arabe. Cette obsession du voile dans une société où le machisme est un élément constitutif de la culture républicaine gagnerait à être comprise sous l'angle de la théorie post-coloniale, car n'est-ce pas là le prolongement de ces rapports de pouvoir que l'on tente de recréer?

En 2005, les *Cahiers du genre* ont publié un numéro au titre évocateur : « Féminisme(s) : penser la pluralité », regroupant des contributions sur le thème de l'imbrication des dominations sexiste et raciste et où sont relatées d'autres expériences politiques et contributions théoriques, notamment celles du *black feminism*. Dans son texte, Éléonore Lépinard (2005 : 127-128) réfléchit sur la pertinence heuristique du féminisme postcolonial :

Reconnaître l'hétérogénéité de la catégorie femme, reconnaître les divergences d'intérêts politiques qui la traversent, reconnaître l'existence de plusieurs façons de définir l'émancipation ou la libération, ce serait signer l'arrêt de mort d'un certain féminisme, celui de la femme universelle. Les études postcoloniales et le féminisme postmoderne ont fourni des outils pour penser la multiplicité des rapports de pouvoir. Il faut ouvrir avec enthousiasme cette boîte à outils.

La revue *Nouvelles Questions féministes* (NQF) a lancé en 2006 deux numéros : « Sexisme et racisme : le cas français », suivi de « Sexisme, racisme et postcolonialisme », qui engagent la réflexion autour de l'imbrication des divers systèmes d'oppression des femmes, avec comme toile de fond l'« affaire du foulard » et le développement des approches postcoloniales. Pour le collectif d'auteurs responsable de ces numéros, « les questions posées dans une perspective postcoloniale peuvent se résumer à celle-ci : comment l'Occident colonisateur a-t-il construit et continue-t-il de construire l'"Autre" colonisé-e ou racisé-e (généralement issu-e de peuples ou groupes anciennement colonisés?) » (Benelli et

autres, 2006 : 6). Au cours de la même année, *Les Cahiers du CEDREF* ont publié le numéro synthèse intitulé « (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et race », dont les textes, résumant les travaux du séminaire de l'année 2005-2006, abordent les questions de race et de classe dans les analyses féministes contemporaines. Ces écrits témoignent du décloisonnement en voie de s'opérer autour du champ de la théorie postcoloniale, laquelle circule maintenant dans la francophonie, mais encore peu au Québec.

Les travaux des féministes postcoloniales ont été à l'avant-garde de la remise en question de certains récits du féminisme de la deuxième vague en formulant des questionnements sur la race, l'ethnicité et l'identité nationale pour penser les oppressions des femmes. Ils se situent à la fois en continuité avec les travaux précurseurs d'une autre génération de féministes qui ont réfléchi à l'articulation des rapports de genre autour de ceux de race et de classe, tout en constituant une certaine rupture sur le plan de la théorisation et de la compréhension des rapports de pouvoir à l'œuvre. L'un des facteurs qui a alimenté les féminismes dits postcoloniaux a été la dénonciation de l'impérialisme discursif d'un certain féminisme occidental de la deuxième vague et de son discours de victimisation des « autres » femmes. La prise de parole de femmes du tiers-monde et la circulation de leurs idées à l'échelle internationale ont révélé des compréhensions inédites des conditions d'oppression des femmes. Ce processus a été difficile, mais il a contribué à changer à tout jamais le visage des féminismes en forçant la reconnaissance de l'hétérogénéité des expériences des femmes. Les féministes du tiers-monde ont, dans leurs écrits, dénoncé le regard « blanc » des féministes de l'Ouest sur les femmes d'autres cultures, leurs normes et valeurs étant implicitement perçues comme universelles, et les actions des mouvements féministes non occidentaux reléguées dans le champ de l'invisible. La contribution des féministes du tiers-monde à la définition d'un nouveau féminisme est multiple : elles ont produit des analyses originales sur leur oppression, elles se sont définies comme sujets de leurs propres analyses, ont ouvert la voie à penser la différence entre femmes de l'Ouest et femmes du tiers-monde selon des termes non hiérarchiques, et elles ont élaboré un discours critique autour d'un certain féminisme occidental, lui reprochant son amnésie de l'histoire coloniale et sa tendance à reproduire des modèles coloniaux de représentation (Weedon 2002).

### **Le Québec sous le prisme de la théorie postcoloniale : le retour du refoulé**

Quelles sont les idées de la théorie postcoloniale qui nous apparaissent porteuses de renouveau dans la façon de définir la figure centrale à l'œuvre dans le féminisme québécois? Cette première question, de nature théorique, nous amène à en formuler une seconde, liée à notre objet d'étude, soit le féminisme québécois : Quelles traces le processus colonisateur complexe qui a régné au Québec a-t-il laissées sur les mécanismes à l'œuvre dans les constructions identitaires de cette

société et dans quels termes le féminisme québécois a-t-il intégré les représentations des métarécits historiques et identitaires? Deux marqueurs importants ont façonné le féminisme québécois et contribué à l'ancrer dans une analyse que nous qualifierions de « pré-postcoloniale » : la question nationale, qui a joué un rôle central dans la construction d'une culture politique propre au féminisme québécois, et l'alignement du féminisme québécois sur les débats théoriques qui ont caractérisé le féminisme de la deuxième vague, soit l'idée d'une condition féminine universelle, appréhendée autour du genre comme forme principale d'oppression. Si le féminisme québécois a montré récemment des signes d'ouverture aux questions de différences, sans toutefois que les femmes subalternes accèdent pleinement au statut de sujets de ce féminisme, c'est que cette ouverture s'est faite sans véritable réflexion sur les dynamiques de pouvoir qui continuent d'opérer dans la définition du sujet-femme universel au centre des revendications des féministes québécoises, bien qu'émerge une volonté manifeste d'engager une réflexion plus inclusive des différentes réalités que vivent les femmes.

On peut se demander pourquoi, de façon générale, les écrits postcoloniaux n'ont qu'un faible rayonnement, au Québec. Il est vrai que le terme « postcolonial » lui-même recèle une grande part d'ambiguïté (Dirlik 1997). Selon Vincent Desroches, le postcolonial désigne l'ensemble des cultures qui ont été touchées par les processus impériaux, de la colonisation à aujourd'hui. Cependant, le Québec est-il une société postcoloniale? À ce débat, amorcé en 2003 dans la revue *Quebec Studies*<sup>5</sup>, s'ajoute une dimension moins spéculative, celle de l'intérêt d'appréhender certaines questions sous l'angle des outils théoriques et conceptuels de la théorie postcoloniale : « L'intérêt des théories postcoloniales est précisément qu'elles nous fournissent de nouveaux outils pour critiquer l'essentialisme, la prétention à l'universel, le discours monologique à l'œuvre dans la construction des idéologies impérialistes, colonialistes, et nationalistes, pour approcher, enfin, les multiples composantes d'un tissu culturel hétérogène et évoluant très rapidement » (Desroches 2003 : 7).

La théorie postcoloniale permet d'appréhender le Québec à partir des traces laissées par un processus colonisateur complexe, où se révèlent les mécanismes à l'œuvre dans les constructions identitaires de cette société : « Toute la dynamique culturelle et identitaire, en somme, ne peut que gagner à être examinée sous le prisme de théories peut-être plus fines, à tout le moins plus largement discutées, permettant de sortir du particularisme et des clichés et de faire la part entre l'héritage colonial et le vaste brassage culturel à l'œuvre dans les processus de mondialisation » (Desroches 2003 : 7). Comment l'histoire officielle, soit le récit de la Conquête qui a consacré la thèse des deux peuples fondateurs, diabolisé les

---

<sup>5</sup> Mentionnons également le colloque tenu par l'American Council for Quebec Studies, en octobre 2006, à Cambridge, au Massachusetts, sur le thème « Les études québécoises : du colonial au post-colonial ».

peuples autochtones et glorifié l'action civilisatrice du colonisateur, a-t-elle façonné et racialisé le Québec? Évoquons certaines images de cette histoire officielle. Quiconque se souvient de la représentation des saints martyrs canadiens dans les manuels d'histoire du Canada des années 60 utilisés dans les écoles québécoises doit avoir encore en mémoire les scènes décrivant les tortures infligés par les Iroquois aux pères Brébeuf, Lalemand et Jogues, ainsi que ces visages sans noms de petits Chinois que l'on pouvait acheter pour 25 sous, argent destiné à l'évangélisation massive de populations aux mœurs inférieures parce que non christianisées, dont la transposition s'actualise à travers le phénomène de l'adoption de fillettes chinoises qui a cours aujourd'hui. Bien que le Québec ait connu des vagues importantes d'immigration tout au long de son histoire, l'imaginaire québécois a peu intégré les actes de présence de ces très diverses communautés dans son autoreprésentation<sup>6</sup>. Il y a dans le sujet du Québec un ensemble original d'éléments à observer sous l'angle des questionnements propres à la théorie postcoloniale, ainsi qu'un intérêt évident à prêter attention aux représentations culturelles et raciales qui ont façonné cet imaginaire. La théorie postcoloniale agit en quelque sorte comme la madeleine de Proust en permettant le retour du refoulé, selon l'expression de Freud qui désigne, en psychanalyse, le retour hors de l'inconscient des contenus psychiques refoulés, car inavouables ou inconciliables.

Une lecture postcoloniale met en évidence les effets de la colonisation sur le récit historique et identitaire : « C'est une forme de lecture déconstructive, le plus souvent appliquée aux travaux émanant des colonisateurs, qui démontre jusqu'où le texte contredit ses propres présupposés en termes de civilisation, de justice, d'esthétique, de sensibilité, de race, révélant ses constructions et idéologies coloniales » (Ashcroft, Griffiths et Tiffin 2000 : 192, traduction libre). Une telle lecture permet d'examiner les narratifs fondateurs sur de nouvelles bases. Cette approche est d'autant plus intéressante dans le cas du Québec si l'on considère le double jeu de « colonisé-colonisateur » qui a façonné son histoire et qui en fait une formation politique unique dans son ambiguïté constitutive : nation conquise, mais également nation complice d'un Occident triomphant, adhérant au récit des deux peuples fondateurs, duquel est occultée toute référence à l'idée de conquête, de génocide ou d'esclavage<sup>7</sup>. Himani Bannerji a fait cet exercice pour le Canada, et elle a montré comment ce pays s'est construit sur l'exercice du colonialisme à l'endroit des peuples autochtones et à travers le racisme exprimé dans les politiques de sélection des immigrants. Plus encore, écrit-elle, le projet du multiculturalisme canadien repose sur des constructions identitaires colonialistes et racistes, même s'il

<sup>6</sup> Voir, par exemple, les écrits de Sherry Simon (2006) sur la vie culturelle de la communauté juive de Montréal tout au long du XX<sup>e</sup> siècle dans les chapitres « Diasporic Translation : Klein in Mile End » et « Bifurcations : Yiddish Turned to French » de son plus récent ouvrage.

<sup>7</sup> Voir, à ce sujet, la relecture de l'histoire canadienne proposée dans l'ouvrage dirigé par Sherene Razack (2001).



y a au Canada une conviction profonde que ce pays est une société ouverte où tous les citoyens ont un accès égal aux ressources (Dhruvarajan et Vickers 2002 : 37-38). Au Québec, les grands récits identitaires demeurent ancrés dans des représentations où ni la race ni le racisme ne semblent exister, et les expériences des femmes minoritaires sont souvent amalgamées à la position périphérique et inexacte de la catégorie « femmes immigrantes », une position qui efface l'inscription de chaque expérience de la marginalité que vivent les femmes dites « immigrantes » et corrobore le métarécit d'une société québécoise blanche, homogène, de métissage récent, où la présence d'autres groupes culturels est un phénomène récent, alors que la dimension autochtone est abordée comme un élément marginal de l'histoire (Maillé 2002b : 1). En même temps, nous observons que les grilles de compréhension des processus de racialisation à l'œuvre dans une société donnée ne sont pas toutes au même stade de développement, ce qui rend parfois difficile la tâche qui consiste à intégrer les dimensions de race à l'analyse féministe là où ce travail n'a pas déjà été amorcé. Aux États-Unis et en Angleterre, les féminismes ont rapidement pu composer et intégrer des perspectives sur la race parce que ces analyses circulaient déjà, alors que le paradigme bien développé des *race relations* a obligé à penser les questions de genre en les liant à celles de race. Cela a fourni au féminisme un cadre pour théoriser les imbrications entre genre et race. L'intégration des dimensions de race à l'analyse féministe est beaucoup plus complexe lorsqu'il n'existe pas déjà de métarécit sur ces questions dans un contexte national donné, ou encore lorsque la culture politique dominante utilise l'universalisme contre l'analyse des oppressions liées aux questions de race. Horia Kebabza (2006 : 168-169) observe cette dynamique pour le cas français et elle écrit que, « si les études féministes, soutenues par le mouvement des femmes, ont réussi à imposer de haute lutte intellectuelle une rupture épistémologique à propos des structures de la domination masculine, la prise de conscience équivalente en ce qui concerne le racisme structurel reste à faire ». Au Québec, le récit historique dominant demeure articulé autour de la question de l'oppression nationale des francophones, une majorité qui se perçoit comme une minorité<sup>8</sup>.

### **Le féminisme québécois : entre l'analyse coloniale et postcoloniale**

Le Québec dans lequel émerge le féminisme des années 60 est profondément marqué par un récit politique, celui de l'oppression nationale du Québec, qui conduit au projet d'indépendance du Québec. Lamoureux (2001 : 114) résume en ces termes les motifs sur lesquels se fonde l'idée de l'oppression nationale du Québec :

---

<sup>8</sup> Telle est l'analyse de l'historien Gérard Bouchard, cité dans Cauchy (2007 : 1).

Le premier discours scientifique qui se déploie sur ce registre est le discours historique. Il y a une relecture de l'histoire du Québec rétrospectivement traversée par la question nationale. Dans cette perspective, on peut retrouver deux motifs essentiels. Le premier est celui de l'« autochtonie » des Canadiens français du Québec, les autres étant soit des conquérants, soit des immigrants; il va sans dire qu'un tel discours est complètement incapable d'intégrer les Amérindiens puisqu'ils représentent la négation parfaite de l'autochtonie canadienne-française. Le deuxième motif est celui de l'humiliation ou du conquétisme; de défaites en défaites jusqu'à la victoire finale, pourrait-on dire, le moment fondateur étant la conquête.

Comment cette analyse de la question nationale conduit-elle à la revendication de souveraineté? Pour les adeptes de cette relecture, seule la souveraineté nationale du Québec peut mettre fin à la domination coloniale et :

tout le passé québécois est donc réinterprété en fonction de l'humiliation sans cesse réitérée du Québec : conquête, répression de 1837-38, acte d'union, confédération, pendaison de Louis Riel, conscription lors des deux guerres mondiales. Et cette litanie conquétiste se poursuit dans le passé récent : acte constitutionnel de 1982 et refus de l'Accord du lac Meech (Lamoureux 2001 : 114-115).

Si la faction la plus à gauche du féminisme québécois des années 60 a largement intégré la référence au colonialisme dans son analyse, nous observons que le féminisme postcolonial n'a pas trouvé le même écho dans les manifestations plus contemporaines de ce mouvement<sup>9</sup>. La référence au colonialisme comme image pour penser l'oppression des femmes s'est appuyée sur l'analyse de la société québécoise en tant qu'espace où s'est exercée la domination coloniale anglo-saxonne résultant de la conquête de la Nouvelle-France; le mouvement d'émancipation nationale s'est construit, entre autres, autour des théoriciens du colonialisme, tel Frantz Fanon (1970), et d'ouvrages comme *Portrait du colonisé*, d'Albert Memmi, publié en 1957, une littérature politique faisant écho aux situations coloniales des pays africains à la fin des années 50 et au début des années 60, dite « de décolonisation ». Dans cette mouvance, le titre de l'ouvrage célèbre de Pierre Vallières (1968), *Nègres blancs d'Amérique*, suggère que l'oppression nationale du Québec et celle de la population noire aux États-Unis participent d'un même continuum. Lamoureux (2001 : 116) écrit à ce sujet :

Dans la perspective de l'oppression nationale, le statut des francophones du Québec est assimilé à celui des Algériens luttant pour leur indépendance ou

---

<sup>9</sup> Cette observation sera étayée dans la section sur les représentations identitaires.

encore à celui des Noirs américains en plein mouvement pour les droits civiques, ce qui fait fi de différences assez fondamentales touchant à l'existence de droits politiques et d'institutions parlementaires représentatives. Il s'agit donc de « décoloniser » le Québec et de se débarrasser des « Rhodésiens » du West Island. Une relecture de *Nègres blancs d'Amérique*<sup>10</sup> ou de *Speak white*<sup>11</sup> peut s'avérer intéressante à ce propos, d'autant plus que les « évidences » de l'époque sont loin d'être les évidences actuelles, notamment l'insistance sur le statut colonial du Québec.

Toute une frange du féminisme québécois des années 60 s'identifie à l'analyse d'une double oppression pour les femmes du Québec, en tant que femmes, et à travers la question nationale, laquelle a constitué un paradoxe pour celles-ci (Maillé 2002a : 38). En effet, d'un côté la question nationale s'est construite sur une approche conservatrice du rôle des femmes, alors que de l'autre côté le mouvement nationaliste qui s'est affirmé à partir des années 60 a proposé aux femmes un modèle d'émancipation passant par l'affranchissement national (Lamoureux 1987 : 51). Le Front de libération des femmes du Québec est passé à l'histoire pour son slogan-choc : « Pas de libération nationale sans libération des femmes et pas de libération des femmes sans libération nationale ». Le texte « Nous nous définissons comme esclaves des esclaves », publié en 1970, permet de comprendre l'articulation entre féminisme et question nationale que font les militantes de ce collectif, et met également en évidence une analyse où s'entrecroisent genre et classe :

Notre mouvement s'inscrit dans la lutte de libération du peuple québécois. Nous appartenons à une société de classes (exploiteurs-exploités). Nous nous définissons comme esclaves des esclaves. Nous considérons que les femmes ne pourront se libérer qu'à l'intérieur d'un processus de libération globale de toute la société. Cette libération ne sera possible qu'avec la participation entière et à tous les niveaux des femmes qui composent la moitié de la population québécoise (Front de libération des femmes du Québec 2003 : 466).

Les féministes québécoises n'ont pas été les seules à utiliser les concepts de la lutte anticoloniale. L'historienne Ruth Roach Pierson a souligné et critiqué l'appropriation de ce discours par les féministes occidentales, en montrant qu'une telle pratique a contribué à effacer les effets de la colonisation sur les femmes non occidentales :

---

<sup>10</sup> Voir Vallières (1968).

<sup>11</sup> Voir Lalonde (1998).

Un exemple éclatant de l'universalisation du point de vue des femmes blanches de la classe moyenne et de la violence exercée à l'endroit des expériences des autres femmes se trouve dans notre usage fréquent, aux débuts de la seconde vague du féminisme, de la métaphore de la colonisation. Les féministes blanches occidentales de la fin des années 60 et du début des années 70 ont établi une analogie entre l'oppression des femmes et l'oppression des peuples colonisés par des États occidentaux impérialistes [...] Mais parce que nous avons utilisé le langage de la colonisation sans perspective critique, sans faire de distinction entre les différentes sortes de colonisation, nous, féministes occidentales, avons participé à perpétuer la colonisation, par le monde occidental, des femmes du tiers-monde. Plus particulièrement, en trouvant des analogies faciles entre leur oppression et la nôtre, nous, féministes occidentales, nous sommes rendues coupables d'avoir effacé d'autres formes brutales d'oppression (Pierson 1993 : 189-190, traduction libre).

La référence au colonialisme pour expliquer l'oppression des femmes, au Québec, s'appuyait sur un terrain que ne partageaient pas les autres féministes occidentales, soit l'inscription dans une histoire nationale, celle du Québec, qui s'est identifiée aux autres peuples colonisés davantage qu'aux colonisateurs. Le féminisme québécois a donc développé une identité à part des autres féminismes occidentaux à travers cet ancrage, et produit des récits distincts dans leur entrecroisement de l'oppression de genre et de l'oppression nationale. Les constructions identitaires qui ont été façonnées à cette époque par les féministes québécoises demeurent prégnantes dans nombre de représentations actuelles de ce mouvement. En utilisant une série de représentations, visuelles et autres, produites au sein du féminisme québécois, notre propos, dans la section suivante, sera d'explorer les représentations identitaires à l'œuvre dans la définition du sujet-femme et de montrer que la différence, culturelle ou autre, a souvent été mentionnée ou représentée comme un problème à résoudre. Néanmoins, il s'opère une ouverture conduisant à une véritable reconnaissance des différences entre les femmes, alors que s'exprime une volonté de s'engager vers des pratiques féministes plurielles.

### **Des représentations identitaires**

Dans cette section, nous proposons d'analyser une série de représentations produites au sein du féminisme québécois et qui évoquent l'identité. Nous les avons choisies parce qu'elles contiennent un code identitaire et permettent de circonscrire le sujet-femme qui est au centre des pratiques féministes québécoises. Cet exercice ne prétend pas à la représentativité méthodologique, mais il témoigne de représentations des femmes qui sont perçues comme acceptables et qui n'ont pas soulevé de polémiques auprès des féministes de la majorité.

En 1989, l'auteure Lise Payette, ancienne ministre à la Condition féminine dans le premier gouvernement du Parti québécois, produisait le documentaire *Disparaître*, qui évoquait la menace d'une disparition collective devant la venue de hordes d'immigrants et d'immigrantes aux mœurs et aux valeurs à contre-courant des nouvelles valeurs qui forgeaient ce nouveau Québec conquérant, puissant et féministe. En 1990, des féministes québécoises, venant surtout de groupes minoritaires, s'insurgent contre les célébrations organisées pour célébrer le 50<sup>e</sup> anniversaire de l'obtention du droit de vote pour les femmes, au Québec, célébrations sous la présidence de Lise Payette (Cauchon 1989).

L'analyse d'une série de pages couverture de la revue *La Gazette des femmes*<sup>12</sup>, publiée par le Conseil du statut de la femme, est également intéressante dans ce qu'elle suggère sur le sujet-femme et sur le statut des femmes « autres ». Le numéro de janvier 2003 sur les Amérindiennes s'accompagnait du texte suivant sur la page couverture : « Révolte de l'intérieur – Fraudes, détournements de fonds, manque de transparence des conseils de bande. Les femmes autochtones s'élèvent contre la corruption de leurs propres hommes<sup>13</sup> ». En 2005, deux numéros consécutifs s'intéressaient aux réalités des immigrantes. Dans le numéro de mars-avril, on trouve à la une le titre suivant : « Je ne suis pas celle que vous croyez – Les immigrantes sont plus scolarisées et expérimentées qu'on ne le croit. Leurs bagages comptent plus de diplômes que ceux des femmes, voire des hommes nés ici. Bye-bye les préjugés! Mais que fait-on de leur talent?<sup>14</sup> » Le numéro suivant fait également référence à la question des immigrantes et pose cette fois-ci la question suivante : « Devenir Canadienne. À quel prix? Aides familiales au rabais, épouses offertes dans Internet, danseuses exotiques : pour beaucoup d'étrangères, c'est la seule façon d'acquérir la citoyenneté canadienne. Une voie toute tracée pour le trafic des femmes<sup>15</sup> ». Dans le premier cas, le « je » et le « vous » créent deux catégories de femmes, ce que vient renforcer le sous-titre, où les pronoms « elles » et « on » évoquent la dynamique des rapports entre femmes de la majorité et femmes subalternes. Dans le second cas, l'immigration est perçue comme un danger à la fois pour les immigrantes elles-mêmes mais aussi pour les autres femmes, alors qu'est évoqué le grand péril d'un trafic des femmes. Vandana Dhruvarajan a fait une analyse montrant que les médias populaires tendent à exotiser toute évocation des personnes de couleur; dans ces médias, les personnes de couleur sont soit invisibles, soit représentées de façon stéréotypée, c'est-à-dire qu'elles apparaissent

<sup>12</sup> Dans une recherche sur les stratégies politiques du mouvement des femmes au Québec effectuée il y a quelques années, nous avons réalisé une série d'entrevues avec des responsables de groupes de femmes et *La Gazette des femmes* a été désignée comme une source d'information très importante pour ces groupes. C'est également la source qui a été la plus souvent citée (Maillé 2000).

<sup>13</sup> *La Gazette des femmes*, vol. 24, n° 5, janvier-février 2003.

<sup>14</sup> *La Gazette des femmes*, vol. 26, n° 5, mars-avril 2005.

<sup>15</sup> *La Gazette des femmes*, vol. 26, n° 6, mai-juin 2005.

dans les nouvelles seulement dans un contexte exotique comme un mariage arrangé ou encore une histoire autour du hijab ou sur la clitoridectomie. Les mêmes médias font rarement référence à des personnes de couleur qui vivent des vies « normales » (Dhruvarajan et Vickers 2002 : 104).

En 2005, la revue *La Vie en rose*, pour marquer les 25 ans de sa fondation, publiait un numéro hors série. L'image de la couverture montre une femme couverte d'une burka bleue qu'un coup de vent soulève pour dévoiler une paire de jambes sexy chaussées de talons aiguille rouge, rappelant Marilyn Monroe dans le film *The Seven Year Itch*. S'agit-il d'un numéro qui donne la parole aux femmes afghanes, comme pourrait le laisser supposer l'image d'une femme vêtue de la burka? Si le sujet des femmes afghanes est abordé à l'intérieur, c'est à travers le témoignage d'une psychothérapeute allemande, Maria Kemp, qui écrit sur son travail auprès des femmes afghanes, et non par l'entremise de féministes de ce pays, lesquelles sont pourtant bien organisées<sup>16</sup>. Jamais ne sont mentionnées les pratiques féministes afghanes, alors que l'exemple des femmes occidentales qui ont osé dénoncer la violence envers les femmes est proposé comme modèle et inspiration pour celles-ci : « Avec notre discussion sur l'ouvrage de Judith Herman, les féministes occidentales prennent un visage pour ces sages-femmes afghanes. Le visage de toutes ces femmes qui, dans les sociétés démocratiques, ont osé dévoiler au grand jour le crime patriarcal de la violence contre les femmes, et qui ont obtenu ce dont elles-mêmes rêvent : la reconnaissance des droits des femmes en tant que droits humains » (Zemp 2005 : 143-144). Pourtant, il existe bel et bien un féminisme afghan, dont les militantes se disent ennuyées d'être sauvées par les autres (Eisenstein 2004 : 166). Quant à l'image de la couverture, Laetitia Dechaufour et Aurélie Lebrun (2005) y voient un cas d'instrumentalisation des femmes voilées à des fins prétendument féministes :

Le fantasme des colonisateurs, c'était de dévoiler ces femmes, et de s'appropriier leur corps comme s'il s'agissait de l'Algérie elle-même. Comment ne pas voir le même fantasme dans la mise en scène de la couverture de *La Vie en rose*? Le dévoilement par l'Occident des femmes voilées a une histoire qui n'a pas toujours servi des intérêts féministes. L'instrumentalisation de la cause des femmes afghanes par le gouvernement Bush pour justifier l'invasion de l'Afghanistan en est une illustration parfaite [...] La couverture de *La Vie en rose* participe cependant du même ethnocentrisme raciste et d'une construction monolithique de la femme arabe qui va dans le sens d'une simplification d'une réalité complexe et qui traduit un rapport de pouvoir entre les femmes elles-mêmes. Ce féminisme

<sup>16</sup> Voir la *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (RAWA) et son site Web : [www.rawa.org](http://www.rawa.org).

colonialiste est à déplorer, et sert uniquement à nourrir une vision orientaliste du monde.

L'utilisation de la burka en page couverture peut être vue comme un acte d'appropriation culturelle, la récupération par une culture dominante de symboles religieux ou culturels de groupes minoritaires, processus au cœur de l'analyse élaborée par Saïd dans *Orientalism* (1978), soit l'utilisation par l'Occident de représentations orientales dans une perspective qui permet de consolider la position de pouvoir de l'un sur l'autre.

On trouve des *similitudes* dans les représentations des femmes minoritaires que nous avons mentionnées, où l'autre est construite en subalterne, au sens où l'entend Spivak (1988 : 272), objet sans voix, et subalterne au regard de sa non-conformité à un référent culturel présumé universel, dans ce cas-ci, la culture québécoise majoritaire : « La subalterne elle-même ne peut pas parler, alors qu'elle est réduite au silence à la fois par le discours libéral occidental qui la construit comme une victime exploitée, et par les représentants mâles de sa propre culture qui parlent en son nom (Spivak 1988 : 272, traduction libre).

Le repli sur le genre et l'absence de prise en considération de la diversité de situation des femmes sont parfois mentionnés comme des armes politiques; l'idée qu'il faille un front commun au nom de toutes les femmes pour faire avancer certains dossiers est souvent défendue pour s'opposer à une vision féministe plus complexe qui intégrerait les différences entre les femmes à ses analyses. Pourtant, aucune revendication féministe, aussi large soit-elle, ne peut prétendre représenter les intérêts de toutes les femmes. La promotion de l'analyse différenciée selon les sexes (ADS) que fait le mouvement des femmes au Québec<sup>17</sup>, en partenariat avec le Secrétariat à la condition féminine du gouvernement du Québec, semble servir la cause de toutes les femmes, mais, dans les faits, l'ADS constitue une illustration convaincante des problèmes d'exclusion résultant d'une analyse féministe qui, en ne privilégiant que le genre, évacue complètement les différences entre les femmes. Cet outil d'analyse a pour objet de comparer l'impact des politiques et décisions gouvernementales sur les hommes et sur les femmes, mais sans préciser à quel homme ou à quelle femme on fait référence. Les données statistiques qui amalgament toutes les réalités confondues sur la base du genre font ainsi disparaître les différences à l'intérieur des groupes, comme les différences entre les femmes et les différences entre les hommes. Un tel modèle analytique ne peut révéler les écarts de salaire entre les femmes blanches et les femmes de couleur ou encore entre les femmes blanches et les hommes autochtones. Seuls apparaissent les écarts de salaires entre hommes et femmes génériques, alors qu'une homogénéité de situation est présumée à l'intérieur des catégories de genre. S'inscrivant à l'intérieur d'une

---

<sup>17</sup> L'accès à des données compilées selon l'ADS fait partie de la plate-forme politique de la Fédération des femmes du Québec (FFQ 2004 : 8).

logique d'égalité, l'ADS doit permettre de discerner de façon préventive, au cours de la conception et de l'élaboration d'une politique ou de toute autre mesure, les effets distincts que peut avoir son adoption par le gouvernement sur les femmes et les hommes ainsi touchés, compte tenu des conditions socioéconomiques différentes qui les caractérisent (Massé, Laberge et Massé 2002 : 80). Il s'agit de la traduction, en outil d'analyse, d'une analyse féministe qui ne retient que le genre, où l'on conçoit encore l'idée d'une condition féminine universelle qui n'appelle pas à la distinction intrasexe. Le dossier de l'équité salariale<sup>18</sup>, autre pivot des revendications féministes québécoises, s'inscrit dans cette logique aveugle de l'égalité et de l'ADS, en présumant que toutes les femmes seront bénéficiaires d'une telle mesure, alors que la loi n'aura que bien peu de portée pour les travailleuses les plus démunies, celles qui sont à la périphérie du marché du travail, travailleuses au noir, aides domestiques, chômeuses, assistées sociales et autres exclues.

Lorsque la différence culturelle apparaît, dans le discours féministe québécois, elle est souvent représentée comme un problème à résoudre, une infériorité. Pourtant, on ne saurait taire l'émergence d'une analyse montrant la diversité des situations de vie des femmes et la nécessité d'élargir les revendications contenues par le mouvement féministe, et qui porte en elle la critique des pratiques d'exclusion. À ce sujet, Farida Osmani parle d'un « engagement en dents de scie », alors qu'elle rappelle l'engagement féministe sur la question des droits des immigrantes à l'occasion de grandes mobilisations comme la marche « Du pain et des roses » en 1995 et la Marche mondiale des femmes en 2000 mais également le manque d'engagement et les résistances sur la question de la diversité ethnoculturelle et les dynamiques de domination entre femmes majoritaires et femmes minoritaires à l'intérieur du mouvement (Osmani 2002 : 144-145). À la FFQ, la mise sur pied d'un comité des femmes des communautés culturelles témoigne certes d'une volonté de prendre en considération les réalités de femmes venant de groupes minoritaires, mais en les positionnant dans un comité spécifique plutôt qu'au centre des revendications de la FFQ. Par ailleurs, le leadership de ce groupe a été exercé de façon presque ininterrompue par des femmes québécoises de souche, à l'exception du mandat de Vivian Barbot, de 2001 à 2003, et se pose maintenant la question du partage du leadership entre femmes de la majorité et femmes minoritaires. En mars 2007, la FFQ se prononçait sur le dossier des accommodements raisonnables en réitérant le principe non négociable de l'égalité entre les femmes et les hommes comme valeur fondamentale. L'égalité, selon la FFQ, est un droit qui ne peut être subordonné à aucun autre principe, à aucun

---

<sup>18</sup> La Loi sur l'équité salariale a pour objet de corriger, à l'intérieur d'une même entreprise, les écarts salariaux dus à la discrimination fondée sur le sexe à l'égard des personnes qui occupent des emplois dans des catégories à prédominance féminine.



accommodement. La FFQ reconnaît néanmoins le bien-fondé de la pratique d'accommodement raisonnable (2007 : 2).

On peut également s'interroger à propos de l'empressement récent de politiciennes et de politiciens québécois à utiliser les acquis de l'égalité des sexes comme bouclier contre le machisme religieux et l'absence de distanciation du mouvement des femmes de la majorité, au Québec, devant une telle entreprise de récupération, malgré les protestations d'associations de femmes musulmanes à propos de l'hystérie médiatique entourant les récents débats sur les tribunaux islamiques. La situation des femmes musulmanes fait, ici comme dans plusieurs sociétés occidentales, l'objet de débats, mais les principales intéressées se trouvent souvent exclues de ces échanges et elles sont dépeintes comme des victimes passives, contexte dans lequel il leur est difficile de voir leur leadership reconnu (Glacier, Osmani et Bendriss 2006 : 23).

En 2007, quel est le statut de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois? De victimes du colonialisme à instruments de l'oppression postcoloniale, les féministes québécoises n'ont pas encore véritablement intégré une critique élargie des pratiques de domination qui ajouterait d'autres dimensions à l'analyse du genre. Et elles ont toujours deux alibis pour contourner l'inévitable questionnement sur la nature de leurs pratiques : celle d'être des femmes, donc du côté des personnes opprimées, selon cette vision qu'il y aurait une oppression universelle des femmes, et celle de vivre au Québec dans une culture qui s'est longtemps perçue comme minoritaire et colonisée plutôt que de se définir par référence à son appartenance à la culture occidentale blanche et impérialiste. D'une certaine façon, l'héritage de la question nationale a permis au féminisme québécois d'occulter le difficile exercice de détermination des rapports de pouvoir entre les femmes de la majorité et les autres femmes et de repousser le moment de vérité, malgré des amorces qui témoignent d'une volonté de s'engager dans cette voie.

## Conclusion

Les initiatives les plus récentes du mouvement des femmes québécois pour établir les bases d'un mouvement transnational, nous pensons ici à la Marche mondiale des femmes en 2000 et à la promulgation de la Charte mondiale des femmes, en 2005, sont-elles les signes d'un temps nouveau? De telles actions témoignent certes d'une conscience élargie des enjeux pour les femmes et s'inscrivent en continuité avec le mouvement *Sisterhood is Global* des années 70. Cependant, comment envisager un mouvement des femmes « transnationalisé » à partir du Québec, alors que le mouvement peine à intégrer les analyses et revendications des femmes minoritaires d'ici? Il ne suffit pas d'ajouter le terme « mondial » à une idée pour en faire un projet rassembleur et inclusif qui soit bien dans l'esprit de ce nouveau féminisme qui intègre l'analyse des différences entre les femmes. Au contraire, de tels emballages conceptuels peuvent perpétuer les

rapports de pouvoir entre femmes en les occultant. Mohanty (1998 : 264) réfute l'idée de sororité dans le projet du mouvement *Sisterhood is Global*, parce qu'elle suppose d'effacer l'histoire et les effets de l'impérialisme pour situer toutes les femmes dans une position d'extériorité par rapport à l'histoire du monde contemporain. L'idée d'un programme commun aux femmes du monde entier est également problématique. Quelles sont les conséquences de ces nouvelles alliances pour les femmes qui vivent au Sud (Basu 2000 : 73)? Qui sont les femmes qui définissent les lignes d'action de ce nouveau féminisme transnational? S'agit-il des femmes des groupes minoritaires (De Sève et Maillé 2004 : 111)? La femme qui est au centre du féminisme québécois demeure la Québécoise blanche et de souche, alors que la différence, culturelle, ethnique ou religieuse est souvent appréhendée comme une forme d'infériorité ou de déficience. La survalorisation des notions d'égalité et de justice dans l'activisme féministe québécois occulte plusieurs problèmes, dont la définition de l'égalité, surtout lorsqu'elle est pensée comme une mesure entre les hommes et les femmes, car quels hommes et quelles femmes sont mis au centre de la comparaison? Quant à l'investissement stratégique que placent nombre de groupes féministes dans la justice, on peut lui opposer la nécessaire critique du système de justice en place, de son accès et des principes dits universels sur lesquels il se fonde, ainsi que la non-reconnaissance d'un biais discriminatoire dans l'exercice de la justice. La justice libérale est un idéal hautement problématique dans un monde où le colonisateur continue de se donner une mission civilisatrice, et le genre n'est certainement plus une excuse pour refuser de réfléchir à la complexité des rapports de domination.

## RÉFÉRENCES

- ASHCROFT, Bill, Gareth GRIFFITHS et Helen TIFFIN  
2000 *Postcolonial Studies, The Key Concepts*. New York, Routledge.
- BACHETTA, Paula  
2006 « Quand les mouvements lesbiens à Delhi questionnent les théories féministes transnationales », *(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race »*. Mémoires du séminaire du CEDREF 2005-2006 : 173-204.
- BASU, Amrita  
2000 « Globalization of the Local/Localization of the Global: Mapping Transnational Women's Movements », *Meridians : Feminism, Race, Transnationalism*, 1, 1 : 68-83.
- BENELLI, Nathalie et autres  
2006 « Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste », *Nouvelles Questions féministes*, 25, 3 : 4-12.

CAUCHON, Paul

1989 « Les femmes immigrantes refusent Lise Payette », *Le Devoir*, 7 décembre : 1.

CAUCHY, Clairandrée

2007 « Le Québec est convié au défi de la diversité », *Le Devoir*, 15 août : 1.

DE SÈVE, Micheline et Chantal MAILLÉ

2004 « Un mouvement des femmes en voie de mondialisation? Quelques réflexions sur les stratégies transnationales de mobilisation des groupes de femmes au Québec », dans Micheline Labelle et François Rocher (dir.), *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois*. Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec : 107-155.

DECHAUFOUR, Laetitia et Amélie LEBRUN

2005 « Les mots sont importants... les images aussi », [En ligne], [msi.net/article.php?id\_article=498] (10 avril 2006).

DESROCHES, Vincent

2003 « Présentation : En quoi la littérature québécoise est-elle postcoloniale? » *Québec Studies*, 35 : 3-12.

DHRUVARAJAN, Vanaja et Jill VICKERS

2002 « Women of Colour in Canada », dans Vanaja Dhruvarajan et Jill Vickers, *Gender, Race and Nation : A Global Perspective*. Toronto, University of Toronto Press : 99-122.

DIRLIK, Arif

1997 « The Postcolonial Aura : Third World Criticism in the Age of Global Capitalism », dans Anne McClintock, Aamir Mufti et Ella Shohat (dir.), *Dangerous Liaisons : Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. Minneapolis, University of Minnesota Press : 501-528.

DYER, Richard

1997 *White*. Londres, Routledge.

EISENSTEIN, Zillah

2004 *Against Empire Feminisms, Racism, and the West*. New York, Zed Books.

FANON, Frantz

1970 *Les damnés de la terre*. Paris, Maspero [1<sup>re</sup> éd. : 1961].

FÉDÉRATION DES FEMMES DU QUÉBEC (FFQ)

2007 « Actions – réactions. Rappel des dernières prises de position de la FFQ – Accommodements raisonnables », *Le Féminisme en bref*, 17, 1 : 2.

2004 *Plate-forme politique*. FFQ.

FRONT DE LIBÉRATION DES FEMMES DU QUÉBEC

2003 « Nous nous définissons comme esclaves », dans Micheline Dumont et Louise Toupin (dir.), *La pensée féministe au Québec. Anthologie (1900-1985)*. Montréal, Éditions du remue-ménage : 464-468 [1<sup>re</sup> éd. : 1970].

GLACIER, Osire, Farida OSMANI et Naïma BENDRISS

2006 « Les combats des femmes », *Relations*, 706 : 23-27.

GUÉNIF-SOUILAMAS, Nacira et Éric MACÉ

2003 *Les féministes et le garçon arabe*. Paris, Éditions de l'Aube.

HAASE-DUBOSC, Danielle et Maneesha LAL

2006 « De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes », *Nouvelles Questions féministes*, 25, 3 : 32-55.

KEBABZA, Horia

2006 « L'Universel lave-t-il plus blanc? Race, racisme et système de privilèges », *(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race »*. Mémoires du séminaire du CEDREF 2005-2006 : 145-172.

LALONDE, Michèle

1998 « Speak white », dans Lise Gauvin et Gaston Miron (dir.), *Écrivains contemporains du Québec*. Montréal, l'Hexagone/Typo, première lecture publique dans le cadre de « Chants et poèmes de la résistance » [1<sup>re</sup> éd. : 1968].

LAMOUREUX, Diane

2001 *L'amère patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*. Montréal, Éditions du remue-ménage.

1987 « Nationalism and Feminism in Quebec : An Impossible Attraction », dans Heather J. Maroney et Meg Luxton (dir.), *Feminism and Political Economy*. Toronto, Methuen : 51-68.

LÉPINARD, Éléonore

2005 « Malaise dans le concept », *Cahiers du genre*, 39 : 107-135.

LLOYD, Cathie

2000 « Genre, migration et ethnicité : perspectives féministes en Grande-Bretagne », *Les Cahiers du CEDREF*, 8, 9 : 17-37.

MAILLÉ, Chantal

2002a *Cherchez la femme. Trente ans de débats constitutionnels au Québec*. Montréal, Éditions du remue-ménage.

2002b « Migrations : femmes, mouvement et « refondation » du féminisme », *Recherches féministes*, 15, 2 : 1-8.

2000 « Féminisme et mouvement des femmes au Québec. Un bilan complexe », *Globe, revue internationale d'études québécoises*, 3, 2 : 87-105.

MASSÉ, Hélène, Michelle LABERGE et Ginette MASSÉ

2002 « L'analyse différenciée selon les sexes au gouvernement du Québec : vers une mobilisation interne et des alliances stratégiques pour l'égalité », *Management international*, 7, 1 : 69-79.

MEMNI, Albert

1957 *Portrait du colonisé*. Paris, Éditions Corrèa.

MOHANTY, Chandra Talpade

1998 « Feminist Encounters : Locating the Politics of Experience », dans Ann Phillips (dir.), *Feminism & Politics*. New York, Oxford Readings in Feminism : 254-272.

1997 « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », dans Sandra Kemp et Judith Squires (dir.), *Feminisms*. New York, Oxford University Press : 91-96.

MOUVEMENT DES INDIGÈNES DE LA RÉPUBLIQUE

2005 Manifeste. [En ligne], [toutesegaux.free.fr/article.php?id\_article=90] (10 février 2007).

2005 Appel des féministes indigènes, [En ligne], [www.indigenes-republique.org/spip.php?article667] (10 février 2007).

NARAYAN, Uma

1997 *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York, Routledge.

OSMANI, Farida

2002 « L'égalité pour toutes? L'engagement féministe et les droits des immigrantes au Québec », *Recherches féministes*, 15, 2 : 144-145.

PIERSON, Ruth Roach

1993 « The Mainstream Women's Movement and the Politics of Difference », dans Ruth Roach Pierson et autres (dir.), *Canadian Women's Issues*, t. I : « Strong Voices ». Toronto, James Lorimer : 186-214.

RAZACK, Sherene (dir.)

2001 *Race, Space and the Law : Unmapping a White Settler Society*. Toronto, Between the Lines.

SAID, Edward

1978 *Orientalism*. New York, Pantheon Books.

SIMON, Sherry

2006 *Translating Montreal Episodes in the Life of a Divided City*. Montréal, McGill-Queens University Press.

SPIVAK, Gayatri

1988 « Can the Subaltern Speak? », dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg (dir.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign, University of Illinois Press : 271-313.

VALLIÈRES, Pierre

1968 *Nègres blancs d'Amérique*. Montréal, Éditions Parti pris.

WEEDON, Chris

2002 « Key Issues in Postcolonial Feminism : A Western Perspective », *Genderealisations*, 1, [En ligne], [www.genderforum.unikoeln.de/genderealisations/weedon.html] (10 février 2007).

ZEMP, Maria

2006 « Dans le ventre de Kaboul », *La Vie en rose*, numéro hors série : 142-144.