

Féminisme du *care* et féminisme autochtone : une approche phénoménologique de la violence en Occident

Julie Perreault

Thèse soumise à la
Faculté des Études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

Pour Julianne et Sarah

Pour aller résolument vers l'autre, il faut avoir les bras ouverts et la tête haute, et l'on ne peut avoir les bras ouverts que si l'on a la tête haute.

Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*

RÉSUMÉ

Cette thèse explore la problématique de la violence à travers deux corpus distincts : le féminisme du *care* et le féminisme autochtone, principalement nord-américain. S'inspirant des travaux de Carol Gilligan en psychologie morale et sociale, ses propos démontrent l'existence d'un fil conducteur entre la répétition d'une « psychologie de la dissociation », en Occident, et la forme de vie patriarcale qui la définit. Le dialogue avec le féminisme autochtone nous permet de saisir de nouvelles articulations matérielles et politiques de cette violence à travers l'expérience de la colonisation. En parallèle avec le *care*, le féminisme autochtone nous permet aussi de concevoir de nouvelles formes de résistance éthique, épistémologique et politique à cette violence. L'introduction pose le problème de la thèse autour de la violence, de la théorie politique et du féminisme. Le premier chapitre discute des tabous et des difficultés qui entourent encore aujourd'hui les théories féministes, incluant les deux corpus étudiés. Le deuxième chapitre discute de l'évolution des débats sur le *care* et les travaux de Carol Gilligan depuis les années 1980 jusqu'à aujourd'hui. Cœur de la thèse, le troisième chapitre présente la critique de la violence patriarcale telle que Gilligan l'articule dans ses travaux les plus récents. Il s'ouvre ainsi sur une critique de l'amour tragique et des considérations de genre qui en constituent le centre. Le quatrième chapitre discute enfin plus en profondeur du féminisme autochtone. Ses enjeux sont présentés en reprenant la méthode traditionnelle de la roue de la médecine. L'ensemble montre une approche critique, phénoménologique et thérapeutique sur l'enjeu de la violence qui nous préoccupe.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Remerciements</i>	iv
Introduction	1
1. Définitions conceptuelles : violence, domination et pouvoir politique.....	6
1.1. <i>L'État libéral et la théorie du contrat social</i>	6
1.2. <i>La thèse de l'agressivité naturelle</i>	9
1.3. <i>De la domination aux relations de pouvoir : matrice de la subjectivité</i>	13
2. La thématique du pouvoir dans la pensée féministe.....	16
2.1 <i>La perspective sociologique et les rapports sociaux de sexe</i>	17
2.2 <i>Vers une analyse phénoménologique du patriarcat</i>	20
2.3 <i>Les critiques « post » et la « troisième vague » féministe</i>	24
2.4 <i>Conceptions féministes du pouvoir</i>	28
3. La critique de la violence chez Carol Gilligan.....	33
Chapitre 1 : Féminisme du <i>care</i> et féminisme autochtone : problématiques parallèles	39
1. L'inscription du tabou dans la pratique féministe.....	41
2. La critique de la voix chez Carol Gilligan.....	47
3. L'hypothèse relationnelle.....	55
4. La critique de la voix dans le féminisme autochtone.....	61
5. Pour une critique postcoloniale, intersectionnelle et traditionnaliste du patriarcat.....	68
6. Conclusion : proposition de recherche.....	75
Chapitre 2 : Le <i>care</i> comme débat spécifique : différence, autonomie et expérience morale	78
1. « <i>Care</i> , justice et dépendance » : perspectives contemporaines	80
2. Des conventions du genre à l'éthique réflexive.....	84

3. Le premier débat : entre care et justice.....	92
4. Le care et la critique de la différence sexuelle.....	100
5. La politisation des enjeux du care : critique de la vulnérabilité.....	106
6. Conclusion : de la voix différente à la pensée d'une subjectivité située.....	112

Chapitre 3 : Par-delà le *care*. L'amour au cœur d'une phénoménologie relationnelle et politique de l'intime.....

1. Critique de l'amour tragique : l'histoire de Psyché et Cupidon.....	119
2. Les arguments de la critique.....	126
3. Les schémas d'initiation aux rôles de genre.....	133
4. Violence tragique et résistance au patriarcat.....	141
5. Conclusion : la reconnaissance du plaisir comme tâche politique.....	147

Chapitre 4 : Féminismes autochtones. Éléments d'un dialogue à construire.....

1. Exploration de la démarche : le concept de recentrement.....	157
2. Implantation du patriarcat en terre d'Amérique : la colonisation des genres.....	166
2.1 <i>Violence sexuelle et violence symbolique</i>	167
2.1 <i>La régulation de l'autorité politique</i>	171
2.1 <i>Économie domestique et économie capitaliste</i>	176
3. L'autorité des femmes autochtones entre tradition et modernité.....	182
3.1 <i>Le concept de réclamation</i>	183
3.2 <i>Autorité et responsabilités traditionnelles</i>	185
4. Conclusion : responsabilité de la critique féministe.....	189

Conclusion.....

Bibliographie.....

REMERCIEMENTS

Rédiger une thèse de doctorat est un exercice long et laborieux. Comme une épreuve, il cache ses difficultés dans les recoins les plus inattendus d'un sujet d'étude, jusqu'à prendre d'assaut la vie, la pensée et les sentiments de celle qui écrit. L'on croit saisir quelque chose d'une idée et le reste s'échappe presque nécessairement, nous ramenant sans cesse à nos propres limites, intellectuelles aussi bien qu'émotives, ou même physiques. C'est à tâtons, toujours, que l'on y avance vers soi-même, dans un processus circulaire où la réflexion s'affirme, recule et se stabilise, jusqu'à prendre la forme qu'elle a aujourd'hui et sans présumer de l'avenir. Mais si écrire une thèse de doctorat est tout cela à la fois, sans compter la solitude qui la marque au fer, sa fin, dans tous les sens du terme, ne saurait être sans le soutien des gens autour. Je prends donc un moment, hors de cette solitude, pour adresser ces quelques remerciements succincts.

Merci à Dalie Giroux, d'abord, ma directrice de recherche, sans qui ce projet n'aurait jamais pu voir le jour. C'est elle qui m'a introduite à la pensée autochtone américaine au moment où je cherchais un virage épistémologique; c'est elle aussi qui, la première, a su saisir la profondeur des questions qui m'habitaient. Merci pour ta confiance et ta patience au cours de ces huit longues années. Merci pour le soutien institutionnel dans les moments les plus difficiles. Merci enfin, si cela a du sens, pour cette force de caractère inspirante qui, pour moi, te décrit au mieux. C'est grâce à elle, il me semble, que nos rapports ont toujours su éviter la complaisance. Qu'il en soit encore ainsi dans l'avenir.

Un merci particulier à Douglas Moggach et à Sophie Bourgault de l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa. C'est à travers leurs regards aussi que mes questionnements ont pu grandir, s'affirmer et devenir ce qu'ils sont aujourd'hui. Merci à Douglas Moggach pour m'avoir poussée à comprendre la force de la philosophie kantienne; je changerai peut-être d'avis un jour mais sa marque y demeurera. Merci à Sophie Bourgault pour le support moral et matériel au fil des ans; pour les encouragements, l'écoute et la présence au quotidien, dans les couloirs du département. Merci de m'avoir constamment rappelée aux limites du travail de rédaction qui, somme toute, sont semblables pour tout le monde. Par-dessus tout, ta force de travail discrète est une inspiration que j'apprends encore à reconnaître chaque jour.

Merci encore et toujours à Charles Blattberg, de l'Université de Montréal. Même de loin, son soutien à cette thèse de doctorat fut significatif et indispensable. Ses paroles sont arrivées à

point à un moment déterminant de mon parcours : sans elles, cette thèse ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui. Merci de savoir aussi bien me rappeler à moi-même lorsque je m'égare. Merci de m'avoir prise au sérieux une première fois, en 2001, et de continuer à le faire depuis. Puisse-t-il encore en être ainsi dans l'avenir, pour ne jamais oublier cette phrase de Rilke que tu m'as apprise un jour : « il faut changer la vie ».

Merci à Carole Lévesque, Nathalie Kermoal, Édith Cloutier, Anne-Marie Turcotte, Ioana Comat et tous les gens de DIALOG/INRS. Aux deux premières, merci de m'avoir poussée à explorer les enjeux du féminisme autochtone. J'y ai trouvé une confiance et une vision que je n'aurais jamais comprises autrement. Aux autres, merci pour le dynamisme et la créativité que ce que vous êtes m'inspire encore aujourd'hui. Merci pour votre amitié.

Merci à Patricia Paperman de l'Université de Paris 8, et aux autres féministes françaises du *care*, Sandra Laugier et Pascale Molinier. J'ai rencontré Patricia Paperman un peu par hasard, à l'automne 2009, lors du premier séminaire sur le *care* à l'ÉHESS. J'y ai trouvé un espace de parole, mais surtout des interlocuteurs et des interlocutrices qui me manquaient encore ici. Merci de m'avoir accueillie à Paris quelques deux années plus tard, et d'avoir conservé depuis un lien précieux. Merci pour votre confiance *a priori*, à laquelle, je l'espère, cette thèse saura enfin répondre.

Merci à Dominique Masson et aux étudiant(e)s du séminaire « Différence de sexe en sociologie politique » de l'hiver 2012. Grâce à vous, aux discussions soutenues et à votre rigueur, j'ai pu combler plusieurs des trous théoriques qui marquaient alors ma compréhension des enjeux sociologiques du féminisme; il en reste toujours, certes, mais il y aura aussi, je l'espère, bien d'autres années pour les combler. Un merci particulier à Dominique pour m'avoir acceptée à titre d'auditrice libre dans son cours. J'y ai acquis une méthode de travail qui me manquait encore jusque-là.

Thank you to Nicholas Allen for your friendship and support since 2006. You've been there at all the crucial moments, both good and bad, during my stay in England and beyond. I can never thank you enough for that.

Merci à Pierre St-Jacques et à Sean Kelly, dans votre rôle d'amis et de collègues de travail à l'été 2012. À vous deux, vous avez su me faire comprendre la signification et l'importance de l'organisation logique de la pensée. Mon écriture n'aurait pas la clarté qu'elle aspire à avoir sans vos conseils et votre regard critique.

Merci à Isabelle Héту et Pierre St-Jacques encore une fois, pour leur amitié proche et leur présence jusqu'à la fin.

Merci à tous les étudiants de l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa avec qui j'ai eu l'occasion de discuter depuis 2005 et dans la dernière année. Anaïs Elboujdaïni, Yves Lavoix, Jonathan Lorange, Simon Letendre, Amély Friolet O'Neil, Gilbert McLaughlin; il y en a trop pour pouvoir tous les nommer. Merci pour votre inspiration, votre écoute, votre confiance à mon égard et vos délires – sans le support desquels ma vie, au 7^e étage et à l'extérieur de ses murs, aurait manqué de la joie que vous y apportez.

Merci à Yves Rioux et à Madeleine Landry, pour l'espace de vie que vous m'avez généreusement offert à l'été 2011. Ce qui devait être le début de la fin se termine maintenant deux années plus tard, comme quoi la vie nous cache parfois de ces difficultés qui nous rendent plus humbles.

Merci à Émilie Dionne, Julie Paquette, Émilie Bernier, Martin Parrot, Cristian Lobont, Isabelle Garceau et Annie Fafard, pour leur amitié et leur support indéfectibles.

Merci à Gabriel Ste-Marie, pour avoir accepté de lire les dernières ébauches de cette thèse. Merci pour une aide généreuse et indispensable.

Un merci spécial à mes parents, enfin, pour avoir pris le temps de comprendre ce que je faisais avec les années, pour m'avoir toujours encouragée à suivre ma voix d'une manière ou d'une autre, et pour m'avoir soutenue au meilleur de leurs capacités.

Gens indispensables qui m'avez marquée, formée, supportée et parfois chicanée à bon escient, je vous remercie. Et à tous ceux et celles que j'oublie mais que je n'en aime pas moins, pardonnez m'en d'avance.

Introduction

« Comment analyser le costume moderne sans y reconnaître des vestiges de formes antérieures? Raisonner autrement, c'est s'interdire tout moyen d'opérer une distinction pourtant essentielle : celle entre fonction primaire, répondant à un besoin actuel de l'organisme social, et fonction secondaire, qui se maintient seulement en raison de la résistance du groupe à renoncer à une habitude. Car dire qu'une société fonctionne est un truisme; mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité. »

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*

Écrit par Claude Lévi-Strauss en 1949, ce passage de *l'Anthropologie structurale* discute du rôle de l'histoire dans l'ethnologie naissante. L'anthropologue y critique les théories fonctionnalistes de l'époque pour leur propension à négliger la durée et la contingence dans leur caractérisation des grandes structures humaines. Oubliant la comparaison historique et synchronique, cette dernière approche mènerait selon lui à un universalisme scientifiquement réducteur, du fait de sa tendance à étudier les grandes généralités au lieu de la variabilité des formes sociales. Le fonctionnalisme pur aurait ainsi du mal à tenir compte des différences et de la diversité pourtant essentielles à l'analyse de la culture (Lévi-Strauss, 1974 : 23-24). Sortie de son contexte, cependant, la citation de Lévi-Strauss nous rappelle ici le rôle simple de l'habitude dans la persistance et le maintien de la cohérence interne des sociétés. La différence entre les « fonctions primaires » et « secondaires » des organismes sociaux, comme il le rappelle, ne doit pas nous leurrer sur la réalité de chacune de ces catégories. Du fait de leur importance dans le langage et la vie quotidienne, elles sont souvent confondues l'une dans l'autre. C'est dire en somme que les caractéristiques de la vie sociale s'inscrivent souvent dans le temps sans avoir de nécessité intrinsèque; comme certaines parties du costume moderne (le chapeau de feutre, la cravate sous l'habit, les bas sous la jupe, etc.), elles deviennent alors partie du fonctionnement social comme si elles devaient toujours y être. Or, concevoir comme une nécessité ce qui n'est que résistance au changement est encore une façon d'éviter d'interroger plus avant ce qui fait la richesse – ou la faiblesse – des divers systèmes sociaux. L'ethnocentrisme propre aux premières études anthropologique (abondamment discuté par Lévi-Strauss) est un premier danger de cette manie; inversant ce problème, comme cette thèse le propose, il conviendra aussi d'interroger les effets de ce pli d'habitude sur nos manières de nous observer nous-mêmes.

C'est en partant d'une perspective théorique similaire à celle de Lévi-Strauss que j'entends explorer dans ces pages les problèmes posés par l'identité féministe en Occident. L'un des premiers enjeux à soulever à ce propos est celui de la violence, qui, malheureusement, touche encore un grand nombre de femmes et de féministes aujourd'hui. Comme mon titre l'indique, les études présentées dans chacun des chapitres de cette thèse s'intéressent à deux corpus distincts : le féminisme autochtone nord-américain et le féminisme occidental, considéré ici sous la lunette du *care*. Trois précisions sont toutefois nécessaires en commençant. D'abord, la mise en parallèle de ces deux corpus n'a pas pour but de comparer tout simplement et platement deux cultures ou deux discours séparés. Du fait entre autres de la colonisation, des tentatives d'assimilation et de la violence symbolique qui l'animent, les problèmes du féminisme autochtone rejoignent en partie ceux du féminisme « blanc ». Ils constituent à ce compte une voix propre dans un univers de problématiques partagées, et peuvent de ce fait, lorsque pris au sérieux, nous apprendre beaucoup sur la réalité de nos sociétés respectives. Faisant écho à Lévi-Strauss dans le principe, mais s'en éloignant tout de même un peu dans la forme, la méthode synchronique privilégiée ici se voudra donc avant tout *dialogique*. Cela s'applique aussi à l'aspect temporel de ces études, qui situe entre modernité et tradition chacun des corpus examinés.

En second lieu, il importe également de préciser la nature des considérations développées dans la suite du texte. Les études entreprises dans chacun des chapitres ne se veulent ni anthropologiques ni militantes au sens stricte, mais bien partie d'un travail de pensée politique global. Par-delà le féminisme et les cultures autochtones d'où elle construit son discours, cette thèse cherche à interroger les racines philosophiques et culturelles de la violence dans ce que l'on pourrait appeler la « forme de vie » euro-occidentale. Ses propos mettent en perspective les problèmes du patriarcat et de la hiérarchie qui se trouvent au fondement des modes d'organisation sociale propre à cette forme de vie. Les deux corpus observés sont clairs à cet effet; il nous intéressera de comprendre comment ils le sont, et de convaincre le lecteur de la pertinence du discours féministe – un discours *de biais* à l'intérieur d'une culture faussement unitaire – pour la philosophie, l'éthique et le politique. La violence qui affecte la vie des hommes et des femmes n'est pas qu'une réalité empirique, discursive ou symbolique. Elle est aussi un problème de philosophie politique – un problème théorique qui, passant dans la culture, finit par justifier ses pratiques. À ce compte, les enjeux qui nous préoccupent tirent encore leur importance de deux constats majeurs : la question de la violence est essentielle à poser aujourd'hui parce qu'elle est à

la base de toutes nos conceptions du politique, en même temps qu'elle demeure, également et paradoxalement, l'un des plus grands tabous de nos sociétés. Comme nous le verrons dès le premier chapitre, la présentation du féminisme comme discours suffit malheureusement à démontrer ce tabou.

Une troisième précision s'impose enfin avant d'amorcer la discussion. Le choix de s'intéresser au « féminisme du *care* », parmi toutes les perspectives féministes disponibles en Occident, n'est pas anodin. Le féminisme du *care*, à travers les travaux de Carol Gilligan principalement, constitue le point de départ théorique de toutes les réflexions poursuivies dans ces pages. C'est en lisant Gilligan, psychologue et féministe américaine, que le questionnement qui motive ma démarche intellectuelle s'est posé une première fois. C'est Gilligan aussi, à mon avis, qui formule encore au mieux le problème de la violence politique tel qu'il sera interrogé dans la thèse. La différence éthique qu'elle souligne d'abord, en 1982, entre le *care* et la justice, est développée dans ses travaux ultérieurs à travers la mise en perspective d'une *politique relationnelle patriarcale*, pour ainsi dire, qui soulève des problématiques éthiques importantes (Gilligan, 2002; Gilligan & Richards, 2009). Inspirée en grande partie par ses travaux, cette thèse tentera de répondre à la question générale suivante : comment la violence s'inscrit-elle dans le monde en s'instituant à même les relations intimes et de genre? Gilligan soulève cette question une première fois dans un passage rarement discuté de *In a Different Voice*, où elle rapproche l'enjeu de la différence éthique et la question de l'*agression* (1982; 173)¹. C'est dans une perspective de psychologie sociale qu'elle s'intéressera ensuite de plus près et plus directement au problème de la violence politique, que l'on peut facilement voir comme un fil directeur de ses études. La question philosophique de la violence est donc présente dans son parcours intellectuel de ses premiers travaux jusqu'aux plus récents, constituant ainsi, en quelque sorte, son inquiétude fondamentale. C'est là certes une première raison de s'y intéresser. Cela dit, pourquoi examiner ensemble le *care* et le féminisme autochtone? Cette question reste encore à expliciter avant d'aller plus loin.

Outre un intérêt préalable pour la pensée autochtone, et la perspective diachronique proposée plus tôt, il y a deux raisons immédiates qui motivent plus directement cette mise en dialogue. D'abord, les corpus étudiés partagent tous deux une pensée et une éthique relationnelle qui trouvent difficilement leur place dans le langage ordinaire de la philosophie ou de la pensée

¹ Je reviendrai sur cette question un peu plus loin dans le texte.

politique occidentales. Comme nous le verrons dans le premier chapitre, la dimension relationnelle mise de l'avant par Gilligan et les éthiques du *care* constitue déjà le cœur de l'épistémologie autochtone, dont la pensée dite « circulaire » s'oppose à la réalité plus « linéaire » de la science occidentale. Cette différence de langage, qui affecte ordinairement le féminisme blanc, trouve donc une autre expression dans la pensée dite « *américaine* » dans laquelle le féminisme autochtone d'ici s'inscrit presque naturellement (Sioui, 1999; Anderson, 2000). Le dialogue entre ces deux perspectives nous permettra d'interroger les effets de ce langage sur l'expérience psychologique et sociale des individus, et de l'évaluer au regard d'une conception alternative du savoir et de l'éthique.

En lien avec cette première question, en second lieu, ces deux perspectives féministes reprennent aussi une critique commune du patriarcat. Cette forme politique institue à leurs yeux une structure non égalitaire et, pour cette raison, viciée dans son principe. Les dernières études de Gilligan soulignent les effets problématiques d'une telle structure sur les relations interpersonnelles, principalement hétérosexuelles. Associé au discours postcolonial, le féminisme autochtone s'intéresse quant à lui à la dimension plus directement politique du problème. C'est sur un plan à la fois empirique et théorique que ses auteures dénoncent les connexions évidentes entre la construction de l'État en Amérique du Nord, le développement du capitalisme et les manifestations d'une violence réelle qui, bien qu'elle vise d'abord les femmes autochtones, s'attaque aussi au corps social entier. Ce féminisme rejoint la position de Gilligan en montrant comment le retournement anti-autoritaire du patriarcat doit passer par une transformation des valeurs communes associées à l'éthique et aux relations humaines. À ce compte, si la problématique de la recherche débute avec le *care*, cette dernière « école autochtone » du féminisme, qui s'organise d'emblée à travers une pensée holiste, postcoloniale et relationnelle, permet de formuler et de pousser plus loin la question centrale et spécifique de la thèse. Énoncée ici, elle irait un peu comme suit : comment la violence, ou les formes de la violence que la philosophie politique juge souvent indépassables, sont-elles entretenues par des modes de pensée et des valeurs associés à une structure de vie hiérarchique?

Articulé par l'entremise de deux voix négligées de l'histoire, celles des féminismes blanc et autochtone, les propos de cette thèse font donc l'hypothèse qu'un revirement épistémologique est nécessaire dans notre façon d'aborder le savoir, et un revirement holiste dans nos conceptions du monde, afin de comprendre les articulations fonctionnelles de la violence propres aux formes

de vie qui sont les nôtres. Un apport essentiel de la critique de l'ethnocentrisme au 20^e siècle fut de montrer comment les habitudes de pensée peuvent avoir des racines philosophiques et morales qui s'étendent aussi loin que la conscience de soi et les types de savoir mis de l'avant par une société. L'universalité présumée des formes de la connaissance du point de vue de la science occidentale nous fait souvent juger des représentations d'un phénomène comme si elles constituaient la réalité du phénomène lui-même; celui-ci sera dès lors considéré identique partout et en tout temps, et cela sans tenir compte des langages et des systèmes de croyance qui l'informent. Dans *La société contre l'État*, par exemple, Pierre Clastres (1974) démontre bien comment les conceptions occidentales de l'État et du pouvoir politique ont pu limiter la capacité des premiers anthropologues à concevoir la particularité des systèmes politiques dans les sociétés dites « archaïques ». C'est par un effet de miroir à peine caché, affirme-t-il, que ceux-ci ont pu consolider une image négative d'eux-mêmes – les sociétés sans pouvoir politique – là où la *différence* ne leur montrait apparemment qu'un *manque*. Or, comme le dit Clastres, « [d]écider que certaines cultures sont dépourvues de pouvoir politique parce qu'elles n'offrent rien de semblable à ce que présente la nôtre n'est pas une proposition scientifique : plutôt s'y dénote en fin de compte une pauvreté certaine du concept » (Clastres, 1974 : 16). Le même constat peut se dire au final de l'éthique et du féminisme, comme le montre Carol Gilligan, qui critiquait, dès les années 1970, la propension des études de la psychologie morale à exclure de leurs données l'expérience immédiate des femmes. Cette manière commune d'aborder le jugement de connaissance peut cependant se transformer avec un déplacement approprié du regard. Clastres le démontre bien en reprenant sous un nouvel angle la question du pouvoir politique; à mon tour, je souhaite aller plus loin dans cette voie en approchant de biais la question de la violence et ses racines dans la hiérarchie sociale. Or, cela n'est possible qu'à effectuer le déplacement à l'intérieur de notre propre culture, puisque, à suivre l'anthropologue, c'est bien là qu'elle s'y trouverait d'abord (Clastres, 1974; 22²).

La suite de cette introduction établit les assises théoriques nécessaires à une pleine compréhension de cette problématique. D'une certaine manière, elle est plus substantielle que ce qui est généralement attendu d'une introduction. Son parcours est toutefois nécessaire afin de guider le lecteur dans la psyché théorique de l'auteure, et lui permettre surtout une meilleure

² Tel que Clastres le répète sous différentes formes : « le pouvoir politique comme coercition ou comme violence est la marque des sociétés *historiques*, c'est-à-dire des sociétés qui portent en elles la cause de l'innovation, du changement, de l'historicité », soit toutes les sociétés euro-occidentales par comparaison aux sociétés « archaïques ».

appréhension du propos d'ensemble. Je situerai d'abord le problème général de la thèse, celui de la violence, en rappelant la place centrale qu'il occupe dans la philosophie politique occidentale. La première partie retrace à ce compte le développement des concepts de la domination, de la violence et du pouvoir politique dans la modernité, en soulignant les différents liens qu'ils entretiennent les uns avec les autres. La deuxième partie considère la question du pouvoir et son traitement dans la pensée féministe contemporaine de la deuxième moitié du 20^e siècle jusqu'à aujourd'hui. La dernière partie présente enfin la problématique de recherche spécifique à la thèse au regard de ces derniers enjeux conceptuels.

DÉFINITIONS CONCEPTUELLES : DOMINATION, VIOLENCE ET POUVOIR POLITIQUE

Ce premier développement est nécessaire d'abord afin de préciser le jeu des concepts qui seront mis de l'avant dans les prochains chapitres. Les questions du pouvoir, de la domination et de la violence sont des thèmes centraux de la philosophie politique depuis plusieurs siècles déjà. Si le pouvoir est l'objet par excellence de la « chose » politique dans la modernité, les concepts de violence et de domination ne s'en distinguent jamais totalement non plus et sont de ce fait difficiles à isoler les uns des autres. Tous ces thèmes concourent en somme à définir les formes et les structures politiques telles que nous les connaissons encore aujourd'hui, notamment à travers les institutions de l'État, mais aussi dans le cadre de la théorie politique. À ce compte, ils font tous partie d'un même plan conceptuel qu'il importe de clarifier une première fois avant de procéder à l'analyse plus substantielle du propos dans les prochains chapitres. Cette section présente un bref aperçu de ce plan. Sans prétendre à l'exhaustivité, elle situe le cadre de la pensée libérale dont il sera largement question dans la suite du texte.

L'État libéral et la théorie du contrat social

Comme nous le verrons surtout dans la deuxième partie de la thèse, le problème de la domination politique dans la modernité est lié de près à la réalité de l'État, de même qu'aux postulats théoriques et normatifs qui lui donnent forme. Dans « Le métier et la vocation d'homme politique », texte phare de la sociologie et de la théorie politiques contemporaines, Max Weber définissait d'abord la politique de l'État par le contrôle du « moyen spécifique » de la « violence physique » (Weber, 1963 : 124). Comme il l'affirme alors, le rapport politique en bonne et due forme « [consisterait] en un rapport de *domination* de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen

de la violence légitime (...) ». De ce point de vue, ajoute-t-il, « [l']État ne peut donc exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs » (Weber, 1963 : 126). Aux yeux du sociologue allemand comme de plusieurs après lui, l'État et le rapport politique qu'il détermine impliquent alors deux réalités essentielles à sa définition : l'acceptation d'une *autorité légitime*, qui place en son centre l'idée de la *domination*. Sur le plan philosophique, la théorie de l'État rappelle ainsi le sens d'une « relation intime » entre l'exercice potentiel de la violence physique par certains et la verticalité de l'organisation sociale (Weber, 1963 : 125). À travers son institution, le problème fondamental du politique devient celui de la légitimité de la coercition – et de l'obéissance que celle-ci commande. Le rapport politique et les institutions qui le définissent dépendent de ce fait de qui contrôle le lien social appelé « violence ».

Énoncée en ces termes en 1919, la définition wébérienne de l'État est un truisme de la science politique depuis le début du 20^e siècle. À ce compte, elle suit aussi toute une tradition de la pensée politique – et pas seulement libérale – qui fait du voisinage des idées de *volonté*, de *violence* et d'*autorité* le principal paradoxe du politique. « Dans quelles conditions [les hommes] se soumettent-ils et pourquoi? Sur quelles justifications internes et sur quels moyens externes, cette domination s'appuie-t-elle? » (Weber, 1963 : 16). Telle est la question que Weber propose à ses interlocuteurs dans ce court texte qui forme dorénavant un classique du genre. Ainsi formulée, elle n'est pas si différente en somme des questions que Thomas Hobbes, John Locke, et plusieurs autres théoriciens du contrat social articulaient dès le 17^e siècle, sur un plan normatif, en se demandant si et comment les hommes pouvaient bien aliéner leurs droits tout en demeurant libres (Hobbes, 1994; Locke, 1992; Rousseau, 1964³). Toutes ces questions reprennent ensemble le problème classique du rapport entre l'obéissance et la liberté. Celui-ci est le propre des régimes libéraux qui reconnaissent en l'individu rationnel à la fois le principal port d'attache du politique et la source toujours latente du conflit social. Dans cette optique, l'État libéral n'est plus vu comme un simple mode d'organisation sociale ou politique, mais comme un moyen de contrôler le choc des volontés individuelles (ou de les « exploiter », suivant la théorie marxiste) en les rassemblant toutes également sous l'autorité d'une entité politique unique qui les transcende alors

³ La position de Rousseau est sujette à controverse puisque d'aucun (dont l'auteur de cette thèse) affirment qu'il est plutôt critique de la théorie du contrat social (Bachofen, 2002; Perreault, 2008). Peu importe sa réponse finale, néanmoins, Rousseau réarticule cette même question, et c'est pourquoi je juge important de l'inclure ici.

dans le principe⁴. Considéré comme une forme aboutie du politique, l'État deviendra par la suite le modèle directeur de tout le champ politique contemporain; mais qu'est-ce qui explique alors la force de cette idée et de ses institutions?

Si Hegel disait de l'autorité étatique qu'elle est le résultat appréhensible de la raison historique (Hegel, 1940), pour Weber, elle est plutôt la conséquence directe d'une lutte pour la domination dont la forme n'est que contingente. La formation de l'État moderne n'a rien à voir à ses yeux avec le développement d'une raison historique; son existence comme structure rationnelle s'explique autrement parce que l'organisation politique qu'elle supporte a su s'octroyer historiquement – par des moyens physiques et politiques qui peuvent être retracés – l'usage légal et légitime de la violence physique. Sis entre ces deux pôles, le problème de l'obéissance se résout alors dans la reconnaissance plus ou moins forcée d'une forme d'autorité « rationnelle » que le sociologue oppose aux types de « légitimités traditionnelles » et « charismatiques » (Weber, 1963 : 126-127). L'enjeu de la domination s'établit conséquemment dans un rapport d'extériorité constitutif de la relation entre l'État et l'individu – et de la conscience de soi qu'elle protège du fait même, suivant la forme d'une rationalisation morale qui ne peut exister que dans l'après-coup. Ces explications font néanmoins de la lutte violente (et physique) pour la domination une réalité toujours virtuelle du rapport politique.

Cette compréhension commune de la domination politique s'est transformée dans la deuxième moitié du vingtième siècle, sous l'influence, notamment, des théories postcoloniales, de la théorie critique, et du féminisme. Grosso modo, l'ensemble de ces perspectives montrent bien comment la violence qui concourt au maintien de l'État et à sa domination rationnelle n'est pas que physique, mais, tout aussi bien, symbolique. C'est en s'inscrivant dans les réseaux de relations discursives, normatives, et donc inconsciemment autoritaires, comme Michel Foucault l'a bien démontré, que la violence symbolique tient les rênes de l'État moderne selon plusieurs tenants de ces idées. La domination sera associée en ce sens aux pratiques de l'État et de la société civile qui participent à la formation des identités subjectives, lesquelles deviennent alors politiques par la force des choses. Malgré ces différences de vue, néanmoins, la plupart des problèmes politiques mis de l'avant par la critique contemporaine gardent en leur centre une même vision du pouvoir,

⁴ Voir à ce sujet la formidable analyse du système libéral proposée par Rémi Savard, dans *Le sol américain : propriété privée ou Terre-Mère?*, Montréal, l'Hexagone, 1977.

qui se réduit le plus souvent à *l'exercice d'une volonté coercitive dans un rapport direct et binaire avec autrui*.

Ainsi comprise, cette représentation du pouvoir politique paraît difficile à dépasser. Cette limite est-elle le résultat des institutions modernes, comme le veut Weber, des représentations mentales ou des structures politiques qui y sont associées, comme le dit Clastres, ou encore des formes de vies majoritaires dont la prédominance à l'intérieur de nos sociétés cachent la possibilité de nouvelles expressions du politique, comme le propose en retour le féminisme du *care*? Suivant Max Weber, il ne faudrait pas chercher à comprendre le politique en dehors de ses formes historiques – et donc des institutions de l'État. Le sociologue demeure lui-même attaché à une vision libérale classique, mais somme toute aussi, restreinte, de la chose politique. Si sa position épistémologique le prévient certes d'avoir à expliquer les jeux de la domination politique à l'extérieur de leur cadre historique, ce qui se vaut, elle l'empêche aussi de remettre en cause les sources de ce lien si « intime » qu'il conçoit entre le pouvoir et la domination, entre la politique et la violence. En portant ainsi l'accent sur la rationalité de l'individu abstrait, la pensée libérale se place elle-même sur la pente glissante d'une certaine naturalisation de la violence interindividuelle et de l'agressivité. L'anthropologie et la science moderne, mais aussi la philosophie politique, n'échappent pas aux aléas de cette trajectoire théorique, qui forment en toute apparence les soubassements de la théorie de l'État.

La thèse de l'agressivité naturelle

De fait, le premier fondement de la théorie politique dans la tradition libérale n'est pas l'individu, mais une certaine conception du lien social primaire qui unit les « hommes » entre eux dans un rapport de lutte ou de compétition. La justification de la violence et de la domination politique suit à ce compte la thèse de *l'agressivité naturelle*. Or, celle-ci fait non seulement de l'expression violente, mais aussi du *rapport violent dirigé contre autrui*, le trait fondamental de la « nature humaine ». La plus grande partie de la philosophie politique occidentale, il est vrai, conçoit une telle volonté comme une réalité intrinsèque à l'être humain ou à la vie en société, et la présente toujours ainsi aujourd'hui. C'est dans ce contexte que la théorie de l'État semble d'abord aller de soi.

L'un des premiers à soutenir la thèse de l'agressivité naturelle dans la modernité est le philosophe anglais Thomas Hobbes. Dans son célèbre *Léviathan*, Hobbes parvient à légitimer la

forme d'autorité rationnelle qu'est l'État en l'instituant comme organe de protection nécessaire des volontés individuelles (Hobbes, 1994). Après Machiavel, qui avait fait du fonctionnement pratique du pouvoir le principal problème du *Prince* (Machiavel, 1980), Hobbes est l'un des premiers à vouloir réfléchir aux *fondements logiques* de l'organisation politique au 17^e siècle. Sa thèse la plus connue, concernant le passage de l'état de nature au contrat social, est composée de trois propositions fondamentales. Selon le philosophe, d'une part, la liberté des hommes et des femmes (sans rapport nécessaire au genre) dans l'état de nature les rendrait tous égaux en force et en raison, organisant les conditions d'une lutte de tous contre tous pour la satisfaction des désirs et des besoins individuels. La situation qui précède hypothétiquement l'avènement de la société civile, en deuxième lieu, s'apparente donc à ses yeux à celle d'une anarchie problématique – et la condition de la société civile à une lutte d'opinions, de vérités et de valeurs – s'il n'y a pas de pouvoir suffisant pour la contenir. C'est cette situation de guerre virtuelle qui commande enfin au philosophe de penser l'ordre et l'autorité du *Léviathan*, suivant sa thèse la plus célèbre. À travers cette figure mythique du pouvoir absolu, Hobbes renvoie aux institutions politiques le rôle de contrôler une violence toujours susceptible de se déployer entre chacun, mais il fait aussi de la relation d'agression la première justification rationnelle d'un pouvoir étatique placé au-dessus de la société civile.

La thèse hobbesienne est encore bien connue et acceptée de nos jours en science politique et en relations internationales. Par exemple, les théories réalistes qu'elle continue de justifier ont autorisé historiquement un usage « légitime » de la force qui accompagne bien les théories de l'État moderne. La logique de puissance derrière cette vision du politique reconnaît un lien de corrélation entre la conception violente de l'être humain, celle de sa liberté restreinte, et les formes du pouvoir coercitif imaginé pour la contenir. Or, si la thèse de Hobbes est des plus radicales à cet effet, il n'est pas le seul à penser de cette manière. Son appel à l'autorité d'un État fort et protecteur suit toute une tradition paternaliste de la philosophie politique, dont les thèses se répètent de l'époque féodale jusqu'aux formes modernes du contrat social. Tel que Carol Pateman le souligne dans *Le contrat sexuel* (2010 (1988)), les idées de « fraternité » mises de l'avant par les théories libérales ne font pas exception à cet état de fait. Si les doctrines du contrat, constitutives du fondement en légitimité de l'État contemporain, ont évolué depuis un patriarcat assumé jusqu'à la constitution d'un pouvoir soi-disant démocratique, elles s'élèvent néanmoins sur une conception verticale du pouvoir et du rapport politique qui profite bien à l'autorité de

l'État, de même qu'à celle de certains hommes et classes sociales privilégiés. Ce paternalisme propre à l'État moderne n'est jamais bien loin, de surcroît, des doctrines chrétiennes de la chute. Comme le souligne Kathleen Sands, dans « Tragedy, Theology and Feminism in the Time after Time », celles-ci ont conduit toute une frange de la pensée politique à poser l'autorité de la volonté divine (ou celle de ses représentants sur terre) comme seul rempart possible face à un monde d'ores et déjà déchu (Sands, 2004).

Cette conception hiérarchique, somme toute tragique, de l'existence et du politique conserve une influence manifeste sur nos conceptions du pouvoir et sur l'organisation de la violence et de la domination dans le monde contemporain. Toutes les positions ne s'y réduisent pas cependant. Fondée sur la volonté du peuple plutôt que sur celle de l'État ou de ses individus, la théorie politique de Jean-Jacques Rousseau constitue une exception à cette règle⁵. En contraste avec la logique de la position hobbesienne, Rousseau attribuait plutôt la méchanceté et l'agressivité des hommes à la vie en société. Comme il l'affirme dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, c'est la logique des privilèges et les conditions de la hiérarchisation sociale qui constitueront à ses yeux le début de la lutte de tous contre tous, entraînant par la suite seulement la dégradation d'une bonté plus naturelle à l'être humain. En ce sens, sa position s'oppose presque termes à termes à la posture du philosophe anglais, qu'il accuse par ailleurs d'invertir la réalité de la société civile avec une conception viciée de l'« état de nature », contraire à l'intuition de l'amitié et de la pitié naturelle. La solution au mal politique et moral se dessine alors chez Rousseau dans la vision d'une *égalité politique radicale*, incarnée dans le principe de la volonté générale (Rousseau, 1964). Ses thèses font ainsi écho aux vues anti-hiérarchiques d'un Étienne de la Boétie, par exemple, pour qui la servitude volontaire suivait de près l'établissement des relations de pouvoirs asymétriques dans la société politique (Bachofen, 2002; Perreault, 2008).

Ces deux points de vues n'épuisent pas le champ de la théorie politique moderne, il va sans dire, mais capturent plutôt deux positions idéal-typiques que la critique oppose souvent l'une à l'autre. De ce fait, elles ont chacune leur importance pour considérer la question de la violence dans la littérature contemporaine. À mi-chemin entre ces deux postures, c'est certainement la figure de Sigmund Freud, cependant, qui supporte au mieux la thèse de l'agressivité naturelle

⁵ L'on reconnaîtra cependant, avec Carole Pateman, que la théorie rousseauiste n'échappe pas à la critique du patriarcat. Seulement, la hiérarchie s'y déploie différemment, dans la sphère domestique notamment.

discutée ici. Certes, les analyses freudiennes profitent bien de l'aura de scientificité d'où elles s'énoncent : la discipline positive de la médecine dans laquelle elles s'insèrent à l'origine invoque bien un certain sérieux qui a pu en marquer plus d'un. Mais surtout, ce cadre épistémologique permet au psychanalyste de simplifier largement les arguments spéculatifs de ses prédécesseurs, semblant ainsi approcher la « vérité » de manière plus immédiate. Dans *Malaise dans la civilisation*, par exemple, Freud reconnaît deux principes instinctifs chez l'être humain : *eros* et *thanatos*, la pulsion sexuelle ou d'amour et la pulsion de mort, que l'on peut relier directement au problème de l'agression (Freud, 1971). Si la relation entre ces deux instincts constitue bien l'essentiel de la psychologie et de la vie sociale, selon le psychanalyste, leur dialectique implique néanmoins la prédominance de l'une par rapport à l'autre. Plus forte en cela que la pulsion inverse, c'est la pulsion de mort qui, selon Freud, pousserait les hommes, de manière quasi instinctive, dans les retranchements de leur propre violence. Aussi, une telle pulsion appellera-t-elle en retour l'organisation d'institutions morales et politiques capables d'y faire contrepoids, mobilisant la pulsion d'amour à cette fin. Freud suppose donc l'existence d'un « instinct d'agression » primitif et *autonome* qu'il place au commencement de la civilisation et de la vie politique. Cette position semble bien alors faire de l'agressivité une donnée intrinsèque à la condition humaine, et cela bien avant le sentiment d'amitié, qui proviendrait, lui, d'une socialisation nécessaire (Freud, 1971 : 77).

Inversant cette position sans rejeter la thèse de l'agression primitive qui la conduit, en contraste, Carl Smith dira enfin de cette condition conflictuelle qu'elle est le fait propre du politique. La véritable lutte violente ne se joue pas à ses yeux entre les individus, mais entre les États ou les factions « ennemies » d'une même société civile (dans la lutte des classes par exemple). Cette manière de voir poursuit la thèse centrale de l'auteur, dans *La notion de politique*, pour qui l'essentiel du politique réside dans la distinction entre « ami » et « ennemi ». Schmitt fait ainsi de la virtualité de la guerre, ou de l'hypothèse de la violence, comme il l'affirme, le « principe d'identification » autonome du politique (Schmitt, 1992; 64). À ce compte, l'État n'est pas politique parce que les individus lui octroient ce pouvoir, comme Weber le soutenait par exemple, mais plutôt *parce que et du moment qu'il est* une entité séparée de la société civile, sur laquelle il exerce la menace constante de la violence (sans quoi il cesserait tout simplement d'être politique). Aux yeux du philosophe, la réalité politique n'est donc ni un fait historique, ni un fait social ou psychologique, mais une essence de la vie de groupe qui possède ses propres

déterminants. Contrairement à Freud, en l'occurrence, Schmitt dira que cette virtualité proprement politique du conflit existe bien avant que l'agression ne soit naturelle aux hommes et aux femmes pris individuellement. Dans ces deux cas de figure, on le voit cependant, la *condition humaine* est définie par une agressivité constitutive.

De la domination aux relations de pouvoir : matrice de la subjectivité

De Hobbes à Schmitt, *l'hypothèse de l'agression* fait ainsi son chemin jusqu'à confondre chez plusieurs les notions propres du pouvoir et de la violence. Le politique s'y exprime surtout à travers les idées de souveraineté et de légitimité, dans une relation où la réalité du pouvoir se doit d'être transparente. En ce sens, ces schémas mettent tous en jeu le pouvoir et la violence dans une relation *a priori* avec l'ordre politique, favorisant l'exercice d'un contrôle connu et bien défini. Cette relation s'exprime quelque peu différemment toutefois dans les traditions historicistes et « postmodernes », pour qui le tragique de la condition humaine est le plus souvent question du choc des volontés libres individuelles et du devenir des institutions, accusant ainsi l'histoire plutôt que la virtualité de l'adversité. Le problème de la domination de l'homme sur l'homme (le combat du maître et de l'esclave chez Hegel, ou la lutte des classes chez Marx, par exemple) remplace alors la vision d'une agressivité primitive. Néanmoins, le sens d'un conflit irréparable, de même que la division hiérarchique du social, demeurent le centre des préoccupations morales et politiques dans ces traditions également.

À proprement parler, un problème central repris par ces deux traditions dans la modernité est celui de la subjectivité. À la différence des premières réflexions de la philosophie politique, la réalité de la « nature humaine » n'y est plus prise pour acquise, mais présentée plutôt comme une formation historique et sociale. Il en va de même de la question de la domination, dont la compréhension s'étend maintenant jusqu'à la société civile. L'observation de l'histoire amène en fait les penseurs idéalistes, au 19^e et au 20^e siècles, à considérer ensemble la réalité de la vie humaine et sociale. Comme la subjectivité qu'elle définit, cette réalité se veut le résultat d'une dialectique entre la conscience de soi individuelle et l'organisation « objective » du monde et des institutions politiques. Les théories idéalistes ouvrent ainsi la voie à une rupture épistémologique dans laquelle s'inséreront le féminisme et la théorie critique au 20^e siècle. La conception du pouvoir portée par ces traditions se rapporte à cet égard à la position matérielle occupée par les sujets dans l'espace social, et aux schémas de domination que leurs interactions mettent en place.

Aussi, la particularité d'une telle rupture est-elle de déplacer le problème politique de la sphère étatique vers la sphère personnelle, faisant des relations de pouvoir et des normes sociales la nouvelle matrice des subjectivités. La contrainte et la violence y sont parfois associées, parfois dissociées, mais dans tous les cas, la liberté du sujet est mise en question, dans des débats qui ont toujours cours aujourd'hui.

C'est en regardant à l'extérieur de la société civile, d'abord, que les premières écoles historicistes chercheront une solution au conflit social et politique. Qu'il s'agisse de la volonté universelle de l'État chez Hegel, ou de celle du prolétariat chez Marx, les problèmes de la violence et de la hiérarchie se règlent pour chacun par la réification d'une entité qui transcende les relations interpersonnelles les plus communes. Les deux penseurs croient ainsi en la possibilité de transformer les conditions de la domination en réformant ou en bouleversant du tout au tout les conditions objectives qui les maintiennent en place. Ce faisant, ils démontrent aussi l'espoir d'une réconciliation égalitaire des forces sociales (au sein de la société civile à tout le moins) qui existe difficilement avant eux, et qui détermine en partie l'esprit de l'époque.

Un penseur comme Nietzsche, en contraste, fera figure un peu à part dans cette constellation politique, opposant au problème social de la domination la force de la volonté de puissance individuelle. Sa philosophie influence à ce compte une vision autonomiste, en même temps que fataliste et romantique, du pouvoir au 20^e siècle. Celle-ci sera reprise, en partie, par la théorie critique, et ce qu'il est maintenant convenu d'appeler le « postmodernisme »⁶. Au même titre en cela que plusieurs théories historicistes, néanmoins, la position nietzschéenne apparaît limitée par la conceptualisation d'une subjectivité d'ores et déjà ancrée dans les relations de pouvoir qui la définissent. Elle effectue en cela un certain retour vers la perception d'une violence ou d'un conflit irréparable, intrinsèque à la condition historique des êtres humains. Dernière mouture de cette façon de voir au 20^e siècle, le postmodernisme, sur lequel cette vision du pouvoir garde une influence manifeste, n'est pas en reste par rapport à ces questions, à considérer par exemple l'enjeu de la violence métaphysique chez Derrida (1966), ou la réification d'un principe « agonistique » chez plusieurs auteurs qui s'en inspirent (dont Chantale Mouffe). Même Michel Foucault, dans son refus d'énoncer des absolus ontologiques, voyait encore dans les relations de pouvoir le dernier rempart normatif, quasi métaphysique, de ses arguments (Perreault, 2007). Sans

⁶ L'appellation « postmoderne » est une simplification théorique à laquelle je ne souscris pas totalement, mais que je reprendrai néanmoins dans cette thèse pour son utilité. Cependant, s'il y a un lien à faire entre toutes les perspectives dites « postmodernes » au 20^e siècle, c'est certainement à travers l'influence de Nietzsche.

élaborer ici sur des considérations qui nous mèneraient trop loin, qu'il suffise de remarquer cependant comment la question de la coercition continue encore une fois de conduire l'ensemble de ces positions.

Si l'enjeu de la violence est certes le point central de toutes ces postures dans la modernité, celles-ci convergent de surcroît dans leur mise en question d'un même ensemble de concepts et de questions connexes. Aussi différentes soient-elles, ces perspectives reprennent les mêmes problèmes philosophiques et structurels – la liberté, la volonté, la communauté, le conflit –, dont elles réarticulent simplement autrement les différents éléments. Dans cette optique, le politique se réduit encore souvent à questionner l'ordre, la hiérarchie ou l'autorité de l'État – tous des « artifices », comme dirait Rousseau (CS, I.7.viii, dans Perreault, 2008 : 35), qui sont conçus afin de contrebalancer les effets d'une violence jugée primordiale, qu'elle soit naturelle, sociale, ou la résultante d'une même condition projetée. Or, cette manière de concevoir à la fois le politique et la philosophie produit en retour une justification de la violence elle-même, contrepoin de la liberté humaine qui ne s'en détache apparemment plus, comme Michel Foucault le proposait lui-même dans ses derniers écrits (Foucault, 2002).

Cette uniformité toute apparente dans la différence est énigmatique, et nous conduit en bout de ligne à formuler une question de structure : n'y aurait-il pas quelque chose dans l'organisation particulière de nos sociétés, dans nos façons de concevoir le monde, ou même de faire de la philosophie, qui induirait la répétition des mêmes violences générations après générations? Gilles Deleuze posait déjà le sens de cette question, en 1969, dans un appendice à *Logique du sens*. En effet, dans « Zola et la fêlure », le philosophe reprend le problème de l'« instinct de mort » freudien pour le pousser à ses limites historiques et langagières. Dans un argument qui s'approche en somme de la psychologie sociale, Deleuze questionne l'espace propre de la pensée occidentale, dont il fait de l'instinct de mort – et de la violence qu'il supporte – « le lieu et l'agent ». Un tel « instinct », comme il l'affirme, constitue un « obstacle à la pensée, mais aussi la demeure et la puissance de la pensée » (Deleuze, 1969 : 386; Perreault, 2012). Comment comprendre alors la possibilité de son dépassement?

Cette interrogation sur le sens inconscient de la violence est en partie aussi celle de Rousseau et de La Boétie, ou même de Pierre Clastres, lorsqu'ils questionnent, indépendamment l'un de l'autre, la réalité du pouvoir et de la servitude. Or, tous ces penseurs ne vont jamais jusqu'à remettre en cause la réalité sensible de l'expérience philosophique qui la conçoit : se

pourrait-il que la pensée (et non plus seulement les conditions matérielles qui l'animent) détermine l'être – le sujet, la cognition et la psychologie – d'une certaine manière plutôt que d'une autre? Comment une philosophie de la violence a-t-elle pu se structurer depuis des années, influençant les formes propres de la psychologie et du politique qui en découlent? Deleuze pose bien la question, mais manque toutefois de la résoudre en demeurant trop près de Zola et de sa propre tradition. Où donc alors trouver l'ancrage philosophique pour avancer dans cette interrogation, sinon qu'à investir d'autres traditions de pensée, extérieures pour ainsi dire à la logique de ces problèmes?

En fait, il n'est pas besoin de chercher très loin pour trouver. En contraste avec ces positions, la pensée féministe articule déjà de nouvelles réponses à ces questions. Si ses traditions partent souvent d'une critique de la violence (celle-là perpétrée à l'égard des femmes en particulier), plusieurs articulent cependant des perspectives inductives qui ne font pas du pouvoir coercitif, au sens traditionnel du terme, le centre nécessaire de la communauté et de la liberté humaine. Comme nous le verrons dans cette thèse, la pensée de Carol Gilligan, les éthiques du *care* et le féminisme autochtone engagent un dialogue de biais à ce sujet : ils font tous du *souci* pour la vie et pour les relations humaines l'élément premier de leurs préoccupations politiques. Ce déplacement de l'attention philosophique qui va du pouvoir au souci constitue de ce fait un renversement épistémologique essentiel. Il est remarquable à cet effet qu'il soit articulé surtout par des femmes, considérant que la philosophie politique, dans la tradition euro-occidentale à tout le moins, s'est toujours plus ou moins limitée à consulter la parole des hommes. Suivre ce revirement nous amènera à reconnaître dans ces pages l'importance des voix féminines et féministes pour transformer nos conceptions ontologiques de l'éthique et du politique.

LA THÉMATIQUE DU POUVOIR DANS LA PENSÉE FÉMINISTE

En quoi la pensée féministe amène-t-elle un autre point de vue sur ces questions de philosophie politique? Le sens premier des luttes féministes fut, et demeure en fait, de s'attaquer aux formes de la violence et de la domination auxquelles les femmes sont sujettes de manière privilégiée dans les sociétés patriarcales. Suivant la définition générale qu'en donne Louise Toupin, féministe et politologue québécoise, le féminisme consisterait d'abord à interroger les « causes de la subordination des femmes », et à évaluer les « stratégies de changement » susceptibles de mettre fin à cette subordination » (Toupin, 1998 : 7). Si le féminisme commence

avec la lutte, néanmoins, ses penseurs et ses militantes ne sont pas seulement concernées par l'aspect pratique ou matériel de ces problèmes. Une grande partie des perspectives féministes contemporaines s'intéressent aussi aux sources et à la logique du pouvoir qui supportent la domination de genre, portant au jour plusieurs de leurs ramifications implicites qui resteraient sinon inaperçues du seul point de vue de la pensée politique traditionnelle. C'est là certainement un apport critique essentiel de ces perspectives, et ce pourquoi, en tant que philosophe, elles m'intéressent de prime d'abord. Mais le féminisme, tout comme la pensée politique traditionnelle, n'est pas une posture homogène. Si sa signification est encore sujette à controverse, les catégorisations qui servent à en appréhender les différentes « écoles » conduisent aussi les différents points de vue à partir desquels elles sont normalement comprises et évaluées. La première étape afin de répondre à la question formulée plus haut consiste donc à dégager l'enjeu du pouvoir articulé par les plus importantes d'entre elles.

La perspective sociologique et les rapports sociaux de sexe

Dans un texte qui date, mais qui demeure tout de même pertinent d'un point de vue théorique, Louise Toupin classe les derniers développements de la pensée féministe à la fin du 20^e siècle suivant trois ou quatre grands courants : le féminisme libéral, le féminisme marxiste et le féminisme radical, auxquels elle ajoute les différentes approches critiques apparues dans les dernières décennies⁷. C'est là une manière assez classique en fait de distinguer les écoles féministes selon leur rapport au concept sociologique de « rapports sociaux de sexe »⁸. En cela, Toupin suit une large tradition interprétative, et se positionne aussi elle-même dans la mouvance du féminisme radical, première école à en avoir conçu le terme. Le concept de « rapports sociaux de sexe » renvoie généralement à la manière dont les relations de pouvoir, jugées intrinsèques aux normes de genre, déterminent l'interaction sociale entre les hommes et les femmes. Pour les sociologues qui se revendiquent du terme, de tels rapports ne définissent pas que les

⁷ Comme elle dit alors : « Ces trois grandes tendances de la pensée féministe demeurent, encore aujourd'hui, des points de repère, une sorte de tronc commun à partir duquel l'évolution de la pensée féministe peut être comprise, car c'est beaucoup dans le sillage des lacunes mêmes de cette classification et des critiques dont elle a été l'objet que les raffinements des théories actuelles ont pu voir le jour » (Toupin, 1998 : 9).

⁸ Le terme de « rapport social de sexe », ou « rapport social de genre », est développé abondamment dans la tradition du féminisme matérialiste français, que l'on pense par exemple aux travaux de Christine Delphy (1998; 2001) ou de Danièle Kergoat (2005). De prime abord, ce terme critique le rôle joué par l'idéologie du « genre » dans la détermination et la reconduction des rapports de pouvoir asymétriques entre les hommes et les femmes. En reprenant ce langage à la sociologie, le féminisme s'attache donc à refuser la cristallisation des inégalités de statut autour de rôles préconçus, qui finissent par prendre valeur d'identité.

représentations dites « naturelles » du genre – les normes stéréotypées du « féminin » et du « masculin ». Ils co-déterminent aussi les identités et les positions des hommes et des femmes dans l'espace social. Cette approche distinguera et évaluera ainsi les écoles féministes selon leur compréhension du rôle du genre dans la reproduction des hiérarchies sociales.

Aussi, les approches définies par Toupin ne sont pas des catégories étanches, comme elle le souligne elle-même, mais plutôt des « points de repères à partir desquels l'évolution de la pensée féministe peut être comprise » et interrogée dans l'espace contemporain (Toupin, 1998 : 32). L'importance des féminismes libéral, marxiste et radical, comme types-idéaux, découle de leur compréhension respective des trois lieux de problématisation du pouvoir essentiels à leur appréhension du champ : l'égalité, les *classes sociales*, et les *rapports de sexe*. Pour le féminisme libéral, comme le dit Toupin, la subordination des femmes découle en premier lieu des institutions sociales et politiques mises en place dans l'espace public et des privilèges masculins qu'elles matérialisent de prime abord. Dans cette optique, il apparaîtra nécessaire de *réformer* ces institutions et les idées qu'elles incarnent, et cela afin d'atteindre la parité et l'égalité des chances entre les hommes et les femmes (Toupin, 1998 : 11). Chez les féminismes marxistes et socialistes, en contraste, l'oppression des femmes comme groupe social est conçue plutôt comme un résultat direct du système économique capitaliste. Plusieurs féministes marxistes, orthodoxes et moins orthodoxes, souscriront à cet égard à la théorie de F. Engels, voulant que l'avènement de la propriété privée – et la division du travail qu'elle provoque – sépare la société en classes sociales et sexuelles, subordonnant ainsi les femmes dans la sphère domestique. De ce point de vue, seule la transformation radicale de ce système éliminera l'oppression des femmes *en même temps que* celles des hommes; inversement, l'oppression ne sera jamais dépassée tant que l'organisation capitaliste actuelle et la propriété privée perdureront (Toupin, 1998 : 13). Enfin, le féminisme radical reconnaît quant à lui un second système d'oppression fonctionnant au-delà ou indépendamment du système capitalisme. Il s'agit en somme du « système social des sexes », ou ce qu'il est plus souvent convenu d'appeler le « patriarcat » (Toupin, 1998 : 21). Plus que les premiers courants, le féminisme radical présente un visage éclaté. Néanmoins, l'ensemble de ses perspectives dénoncent également la façon dont les systèmes de la domination patriarcale s'organisent autour de deux cultures distinctes – « masculines » et « féminines » – et subordonnées l'une à l'autre, dans une structure hiérarchique qui cible effectivement la classe des « femmes ». Le féminisme radical introduit à ce compte une composante symbolique, identitaire et

sexuelle dans le problème de l'oppression, dont la visée concerne dorénavant l'expérience de toutes les femmes *en tant que femmes*. La lutte féministe contre le pouvoir masculin (ou capitaliste dans certains cas) débutera par la réappropriation du corps des femmes, principale courroie d'usurpation de leur expérience personnelle et de groupe.

La distance entre cette position radicale et les approches marxistes ou socialistes met de l'avant une différence d'accent entre les problèmes critiques de la *culture* et des *classes sociales*. Cette différence s'ouvre conséquemment sur les questions des rapports sociaux de sexe et du genre, qui deviendront dès ce moment des problématiques centrales pour beaucoup de féministes. Le féminisme radical introduit également une seconde différence d'accent dans sa manière de reconnaître aux femmes des éléments de subjectivité individualisés, là où le féminisme marxiste ne voyait, pour ainsi dire, que des subjectivités « objectives » (ou universelles). De la sorte, ses analyses contribuent aussi à mettre de l'avant les enjeux critiques de la différence qui deviendront importants à la fin du vingtième siècle.

Ce passage du problème des classes sociales à celui de la culture prend alors un sens quasi-normatif, cela dans la mesure où il décide d'un intérêt porté soit à la construction des identités ou à celle des vies matérielles des individus, jugeant ainsi de l'importance relative de chacune⁹. Néanmoins, la distance demeure moins grande entre les premières approches marxistes et radicales qu'entre celles-ci et la perspective libérale. Outre la distinction à remarquer d'abord entre les idées de *réforme* ou de *transformation*, qui les marquent chacune différemment, ces écoles féministes se différencient aussi selon qu'elles privilégient une lunette systémique, comme celle du marxisme, ou une lunette individualiste, plus près en cela de la théorie libérale. Le féminisme radical se situe un peu entre ces deux pôles analytiques en mettant l'accent sur les *catégories* et les *systèmes de catégorisation sociale*. Les trois approches se distinguent aussi selon le rôle qu'elles attribuent au genre dans les jeux de la reproduction sociale. Si la différence entre les « sexes » concourent à la construction des genres, selon plusieurs, le genre contribue aussi à fixer en retour soit les idéologies et les mentalités (féminisme libéral), la structure économique (féminisme marxiste), ou le système social des sexes (féminisme radical). Tel que Louise Toupin le précise en l'occurrence, un apport essentiel de la critique à la fin du 20^e siècle et au 21^e sera d'ailleurs de confondre ces différents aspects de l'analyse féministe, et de les faire fonctionner au

⁹ Gayatri C. Spivak fait une critique similaire à l'endroit des théories structuralistes et poststructuralistes dans « Can the Subaltern Speak? », Nelson et Grossberg eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, 1988 : 271-313.

travers d'autres problématiques connexes, comme celles de la « race » (dans le féminisme postcolonial et les théories de l'intersectionnalité par exemple) et de la normativité sexuelle (dans les approches lesbiennes, *queer* et *trans*.). Indépendamment de la multiplicité de ces perspectives, le féminisme radical demeure toutefois le véritable lieu du changement apporté par le féminisme à l'analyse du pouvoir. Suivant Toupin, et je serai aussi d'accord sur ce point, c'est la critique radicale qui, en dénonçant la nature patriarcale de la hiérarchie sociale, consolide effectivement l'élément de « rupture » au sens strict occasionné par et à l'intérieur du féminisme (Toupin, 1998 : 21). C'est cette radicalisation de la critique qui, en portant au jour les différentes facettes sexualisées de la violence et de la domination, marque l'importance du féminisme comme posture théorique indépendante. Elle constitue de ce fait une ouverture indéniable sur les problèmes du pouvoir et du politique.

Vers une analyse phénoménologique du patriarcat

S'il en est bien ainsi du féminisme radical, quelle position la perspective sociologique qui l'abrite en premier lieu occupe-t-elle en regard de la question du pouvoir qui nous préoccupe au premier chef? La sociologie des rapports sociaux s'intéresse avant tout aux enjeux de la subordination et de l'oppression des femmes, qu'elle rattache ici à une conception systémique de la réalité sociale. Elle s'éloigne ainsi des enjeux plus traditionnels de la domination politique examinés plus haut, puisqu'elle définit une oppression qui s'exerce entre groupes sociaux spécifiques plutôt que, de manière générale, entre l'État et chaque individu particulier¹⁰. Examinée de ce point de vue, faut-il remarquer cependant, l'attention critique des premières féministes est renvoyée encore une fois à des phénomènes extérieurs au genre et au pouvoir en tant que tels, au sens où les analyses qui les portent habituellement ne cherchent pas à comprendre ce que sont ces concepts en eux-mêmes autant qu'à isoler les lieux où ils agissent dans la société. Le pouvoir et le genre n'ayant de réalité que celle d'« interactions sociales », pour ainsi dire, ils ne peuvent être observés qu'à travers différents intermédiaires qui forment, eux, les véritables problèmes à abattre : le système domestique pour le matérialisme français (Delphy, 1998; 2001), les rapports de reproduction capitalistes pour les féministes radicales marxistes (Toupin, 1996), l'universalité du patriarcat pour d'autres (Firestone, 1970; Atkinson, 1974), etc. Ces premières perspectives

¹⁰ On pourrait sans doute dire la même chose de la théorie marxiste, à suivre du moins l'analyse qu'en fait Gayatri Spivak (1988). Il n'est certes pas anodin en ce sens que le féminisme radical suive de si près les féminismes marxistes et socialistes; traiter de cette question ici, cependant, nous éloignerait trop du propos d'ensemble de cette introduction.

sociologiques ont en commun de pointer du doigt des entités positives, « universelles » et macrosociologiques, à travers lesquelles les relations de pouvoir se déploient primordialement. Les critiques postmodernes et postcoloniales du féminisme radical verront par ailleurs dans cette lunette macropolitique, parfois essentialiste, le principal point aveugle de la théorie des rapports sociaux (Nicholson, 1990; Baril, 2005).

L'analyse sociologique féministe s'est certes transformée dans les dernières années. Comme le démontre le nouveau paradigme de l'intersectionnalité (Crenshaw, 1989, 1991; Hill-Collins, 2000; Bilge, 2009), par exemple, elle est maintenant capable de considérer la multiplicité et la diversité des oppressions de manière plus ouverte et somme toute plus réaliste. Cela lui permet entre autres d'appréhender les réalités micropolitiques du pouvoir. Néanmoins, son premier objet théorique, en cela politique, demeure l'inégalité au sens stricte, ou « la construction sociale de l'iniquité » (Bilge, 2009 : 73). L'évaluation et l'organisation du champ se feront donc en fonction de ce critère. Une posture de philosophie politique, en revanche, interrogera les positions féministes suivant la manière dont elles conçoivent et critiquent la *nature propre du pouvoir*. Elle présente en ce sens un renversement de la perspective logico-déductive souvent adoptée par les sciences humaines, partant de l'analyse des formes du pouvoir et de ses manifestations visibles dans l'espace social pour poser plutôt des questions du type : *qu'est-ce que le pouvoir en tant que tel? Qu'est-ce que la violence dans ses manifestations propres? Comment est-elle possible?* La portée d'une philosophie politique féministe dépasse ainsi les seules questions de l'oppression et de la discrimination des femmes.

Malgré leur tournure ontologique, de telles questions ne conduisent pas nécessairement à une nouvelle somme métaphysique. Bien loin de là, le féminisme auquel elles se rattachent nous rappelle en fait comment le pouvoir n'existe jamais en soi qu'incarné dans des pratiques concrètes. Pour autant, la question ontologique posée de prime abord n'est pas effacée par cette manière d'en appréhender la réalité, mais plutôt déplacée ou comprimée vers ses composantes épistémologiques. Elle se ramène alors à celle-ci : comment le pouvoir *fonctionne-t-il* dans les espaces sociaux où il se déploie, à travers les formes propres de ses articulations et les types de violence qu'il met en place?

Sans grande originalité, il serait certes possible de comparer cette perspective philosophique avec celle de Michel Foucault, de qui les féministes s'inspirent d'ailleurs plus souvent qu'à leur tour. Dans l'immédiat, néanmoins, la différence fondamentale à mettre de

l'avant entre ce point de vue et celui de la sociologie est plutôt sa capacité à prendre en compte *l'expérience individuelle du pouvoir*, qu'elle soit cognitive, politique, ou plus simplement psychologique. La notion d'expérience, sur laquelle j'insisterai dans cette thèse, renvoie au premier chef aux approches phénoménologiques propres à la philosophie traditionnelle. Dans le cas présent, néanmoins, il nous faudra y ajouter une dimension holiste effective que la phénoménologie n'a pas toujours réussi à bien assumer dans le modèle occidental. Le féminisme nous oblige en effet à penser un langage philosophique capable de concevoir en un même lieu – le soi – l'expérience philosophico-pratique du politique, des interactions sociales et personnelles, du corps et du savoir. En cela, un tel langage se rapproche aussi d'une certaine psychologie sociale, comme nous le verrons plus en profondeur à travers la pensée de Carol Gilligan. Il importera en ce sens d'imaginer une perspective ontologique qui puisse tenir compte des processus de socialisation toujours à l'œuvre dans la formation du soi et dans l'expérience plus ou moins genrée qui la supporte. Participant ici du féminisme radical, au sens où le point nodal de l'analyse demeure avant tout l'identité de genre, l'hypothèse maîtresse d'une phénoménologie politique féministe soutiendra en l'occurrence que l'expérience du pouvoir *ne peut pas* être identique *a priori* pour les hommes ou pour les femmes (ni d'ailleurs pour n'importe quelle catégorie ou groupe social différencié), puisqu'elle dépend des espaces préalables – des positions culturelles et matérielles – mis à la disposition de chacun pour se développer en tant que sujet individuel. La question de la culture, inversement, prendra une nouvelle signification en regard de ces problèmes – celle du positionnement social et de la socialisation –, que l'on peut aussi étendre aux différences de « race », d'identités sexuelles, etc., observées par les critiques du féminisme radical. Cette perspective ouvre la voie à la compréhension d'un pouvoir situé, plus près en cela d'un « féminisme noir » comme celui de P. Hill-Collins, ou des analyses micropolitiques comme celles de Cynthia Enloe (1989; 2004), par exemple, sans pour autant négliger la dimension structurelle des formations identitaires.

C'est cette posture de phénoménologie politique qui justifie également l'intérêt porté dans cette thèse à la question du patriarcat. Au-delà du féminisme où elle s'enracine, la critique de cette forme culturelle parvient à isoler une ligne de force primordiale du pouvoir politique et de l'espace de formation des subjectivités en Occident. Le concept de patriarcat comprend en lui-même l'idée simple de la domination « masculine », peu importe la manière dont il est perçu ou interprété de prime abord – c'est-à-dire comme fait universel ou partiel, structurel, anthropologique ou autre.

Dans sa définition lexicale, en effet, ce concept décrit l'exercice d'un pouvoir, et surtout d'une autorité, rattachés historiquement à la position de l'« homme » et à ses différents rôles dans la société civile, la famille et la politique. Le patriarcat renvoie à l'origine à l'autorité de la voix du « père », impliquant un statut de supériorité *de principe*, qui s'exerce certes sur les femmes, mais aussi, entre les hommes. Le patriarcat rencontre ainsi la réalité sociologique et historique de la hiérarchie en Occident et c'est pourquoi, en partie du moins, son concept m'intéressera en premier lieu. De surcroît, malgré la polémique et l'ambiguïté qui entoure l'expression depuis plusieurs années¹¹, sa critique elle-même n'est pas obsolète et continue d'être réarticulée par plusieurs écoles importantes du féminisme actuel. L'éthique du *care* chez Carol Gilligan est l'une d'entre elles, comme le sont par ailleurs plusieurs perspectives du féminisme autochtone, et même quelques unes parmi les positions de l'intersectionnalité (Bilge, 2009). Leur interprétation du phénomène diffère cependant de celle des premières générations qui l'ont mis de l'avant. Il ne s'agit plus de concevoir dans le patriarcat l'essence universelle du pouvoir masculin, mais, plutôt, une structure sociale et historique autoritaire qui agit au détriment de plusieurs groupes sociaux, y compris d'un grand nombre d'hommes.

Parmi tous les courants féministes, la mouvance radicale est de loin celle qui a soutenu la critique du patriarcat avec le plus de détermination depuis les années 1960 et 1970, et c'est pourquoi il est nécessaire d'en tenir compte pour situer le problème de la thèse. Dans sa version la plus simple, comme il vient d'être dit, ce mouvement a défendu le rejet explicite d'un pouvoir masculin défini en tant que catégorie universelle. Suivant cette vision, le patriarcat serait partout à l'origine de deux classes sociales antagonistes et hiérarchiques, celle des hommes et celle des femmes – une constance universelle, pour ainsi dire, que le féminisme doit s'attacher à combattre avant toute chose (Toupin, 1998; Delphy, 2001¹²). Dans cette optique aussi bien, le pouvoir patriarcal est dit opérer indépendamment du capitalisme, qui constituait à l'époque, avec l'État, l'objet principal des luttes de gauche. Forte du slogan « le privé est politique », la critique des

¹¹ Le concept de « patriarcat », comme celui du féminisme radical, est en soi complexe et controversé (voir Lamoureux, 1992). Au Québec en particulier, le terme est encore fortement discrédité par plusieurs mouvements anti-féministes, qui voient dans cette idée quasi-diabolique (l'occurrence du terme est en fait historique et sociologique, et énoncé d'abord par des hommes) la preuve que les féministes auraient été « trop loin ». Or, comme le féminisme d'où il provient, le concept de patriarcat ne se réduit pas qu'à une seule école ou à une seule définition. Associé au courant radical, il est d'ores et déjà divisé; son appréhension s'est aussi transformée au cours des années.

¹² Louise Toupin associe à ce courant les noms de Kate Millet, Shulamith Firestone, Ti-Grace Atkinson, qui « sont, aux États-Unis, les initiatrices de ce courant [radical] » (Toupin, 1998 : 22). On ajoutera à ces noms ceux de Christine Delphy et de Danièle Kergoat en France, à l'origine du courant matérialiste français dans les années 1970-80.

féministes radicales se situera alors à une toute autre échelle du phénomène politique. En l'occurrence, le contrôle de la maternité et du pouvoir reproductif des femmes, exercés par des moyens d'action concrets sur leur vie et surtout sur leur corps (mariage, contrôle des naissances, citoyenneté masculine, etc.), deviendra la cible principale de leurs revendications dans les années 1970 et 1980.

À travers cette critique, l'approche radicale a certainement permis au mouvement féministe de faire un bond remarquable. Elle a ouvert la porte à une affirmation beaucoup plus positive des femmes en tant que groupe social, les aidant ainsi à consolider une structure de choix et d'opportunités qui n'existaient pas auparavant, que l'on pense simplement à l'explosion de l'écriture et de l'art féministes (avec des auteures comme Hélène Cixous en France, Louky Bersianik ou Denise Boucher au Québec, ou des collectifs artistiques comme les *Guerilla Girls*), à l'acceptation d'une sexualité hors mariage ou lesbienne, à la décriminalisation de l'avortement, à l'entrée des femmes (bourgeoises) sur le marché du travail et dans des emplois traditionnellement masculins, etc. Néanmoins, la vision du pouvoir soutenue par les premiers courants radicaux peut apparaître quelque peu limitée (ou même obsolète) par comparaison aux perspectives féministes plus récentes. Ce sont les critiques postcoloniales, lesbiennes et postmodernes qui articulent ce propos avec le plus de force. Je les présenterai brièvement ci-dessous avant de formuler enfin la proposition de recherche qui doit conduire la thèse.

Les critiques « post » et la « troisième vague » féministe

Le féminisme radical est-il dépassé aujourd'hui? Si certains le croient, cette idée ne fait pas l'unanimité. Elle a été remise en cause récemment par un groupe de jeunes féministes québécoises. Dans un texte commun paru en 2007, Mélissa Blais, Laurence Fortin-Pellerin, Ève-Marie Lampron et Geneviève Pagé contestent la propension de la critique à négocier ce qui est parfois nommé la « troisième vague » féministe en diabolisant trop rapidement celles qui la précèdent, et plus particulièrement, le courant radical associé à la « deuxième vague »¹³. À leurs

¹³ Une autre façon, plus chronologique cette fois (ou intergénérationnelle), de distinguer les courants féministes est de les caractériser en terme de « première », « deuxième » et « troisième vague ». Ainsi, la première vague renverrait aux premières luttes (plutôt libérales) pour l'obtention du droit de vote et la libération de la femme, la deuxième reprendrait l'ensemble des explosions « radicales » du champ dans les années 1960 à 1980, et la dernière correspondrait enfin au renouveau du féminisme dans les dernières années, avec la venue des courants postmodernes, postféministes, et même anti-féministes dans certains cas. L'un des dangers de cette caractérisation, comme le souligne Blais et al., est de masquer les enjeux réels et communs du champ féministe au profit d'un (faux) conflit intergénérationnel (voir aussi les textes de Diane Lamoureux (2006) et Maria N. Mensah (2005) sur le même sujet). Je

yeux, « une typologie pensée en termes de vagues réduit, dévalorise et évacue la complexité ainsi que la diversité des idées qui parcourent l’histoire et l’actualité du mouvement féministe » (Blais et al., 2007; 141), avec pour effet corrélatif de délégitimer non seulement les luttes, mais aussi les perspectives théoriques mises de l’avant par les générations précédentes. La suite de la thèse prouvera assez mon accord avec ces idées. Il y a un problème effectivement à rejeter sans nuance une posture théorique et pratique elle-même complexe et diversifiée. Or, il importe néanmoins de tenir compte des critiques, somme toute sérieuses, faites à l’égard des premières positions radicales, et souvent portées en effet par cette « troisième vague » féministe, associée ici aux approches « postmodernes » et postcoloniales. Ensemble, leurs critiques retiennent la multiplicité *des différences* plutôt que de *la différence* sexuelle seule, et articulent un refus des catégories sociales et identitaires préconstruites, dont celle de « femme » en premier lieu.

Une façon de présenter rapidement et simplement ces positions est de mettre en lumière les problèmes les plus importants qu’elles voient chez les autres. Ces derniers courants féministes sont le lieu de deux critiques essentiellement, chacune contestant à leur tour la catégorisation des identités, comme il vient d’être dit, et la conception du pouvoir portées par les écoles plus anciennes du féminisme. La principale avancée de ces approches « post » (Lamoureux, 2006; 59) par rapport au féminisme radical est leur tentative affirmée de comprendre les moyens particuliers, matériels et temporels, du contrôle social et de genre. Tel qu’il sera suggéré plus loin, ces deux critiques, qui restent en fait reliées l’une à l’autre, finissent par se rejoindre dans une même conception élargie de la violence. Leur principale contribution au champ féministe est de rendre transparent les fonctionnements symboliques et matériels d’un pouvoir politique genré qui s’ancre dans les corps, aussi bien sociaux qu’individuels.

Comme cette introduction l’a mentionné à plus d’une reprise, le trait fondamental de cette critique est le refus de tout essentialisme, que celui-ci soit associé aux écoles radicales, au féminisme marxiste ou autres. L’on dira donc de cette position qu’elle s’établit principalement à travers la critique des catégories féminisantes. Empruntant à la théorie postmoderne et poststructuraliste, tout d’abord, cette dernière critique féministe traite toutes les identités comme des phénomènes sociaux et langagiers, le genre y compris. Ainsi, les grandes catégories « féminines » comme celles de la « maternité » et de la « reproduction », et surtout l’idée même de

reprendrai ici le terme de « troisième vague », mieux défini que le deux autres, à des fins plus utilitaires que théoriques; discuter de la pertinence de cette caractérisation nous éloignerait trop du propos central de la thèse.

« femme », seront-elles perçues par plusieurs féministes de la troisième vague comme des concepts qui enferment doublement les femmes. D'abord dans une image de *La Femme* qui ne concorde pas avec la réalité de toutes; mais aussi, dans une image qui restreint le potentiel d'actualisation de chaque identité propre. La conception d'une catégorie universelle « femme » décrirait avant toute chose l'expérience des femmes bourgeoises, blanches et hétérosexuelles qui l'ont conçue¹⁴ : une « féminité de victime » qui déplaît à plusieurs, et qui laisse aussi de côté l'expérience de toutes les autres. Défendre une catégorie « femme » aura également pour effet de cantonner l'activité et l'identité *des femmes* à une matrice du désir limitée. À travers le mouvement *queer* notamment, le postmodernisme dénoncera les difficultés rencontrées par les femmes parmi les plus hétérodoxes à se définir à l'extérieur des catégories sexuelles imposées, *hétéronormatives* pour la plupart, qui les restreignent à une socialisation bien spécifique. Ces catégories limitent ainsi leurs capacités d'autonomisation (*empowerment*). Comme le proposait déjà le *Cyborg Manifesto* de Donna Haraway, en 1985, ces mouvements promeuvent en contraste une plus grande diversité et l'éclatement des identités.

En contrepartie, le féminisme radical est aussi critiqué pour sa propension à exclure de la conversation théorique et politique les préoccupations des femmes les plus marginalisées de la société, dont les femmes racialisées, lesbiennes, *queers et trans*, les femmes handicapées, les femmes issues des classes sociales défavorisées, etc. (Lamoureux, 2006; Young, 2007; Spivak, 1988). Si la critique de l'identité s'inspire en grande partie des théories postmodernes et poststructuralistes, cette deuxième critique est articulée surtout par les féminismes postcolonial et lesbien, pour qui la résistance a passé très tôt par la revendication d'une voix propre¹⁵. Les féminismes noir, autochtone et *chicanos* plus près de nous¹⁶, de même que les théories de l'intersectionnalité, nous ont obligé à reconnaître comment les expériences d'oppression vécues par les femmes dépendent encore des relations de pouvoir particulières et du contexte qui les informent. De surcroît, ces féministes diront que la domination de genre ne se limite pas qu'à l'exercice du pouvoir des hommes sur les femmes, mais signifie aussi, bien souvent, l'exercice du pouvoir des femmes sur d'autres groupes de femmes, sur d'autres groupes sociaux marginalisés, etc. Comme les premières écrivaines afro-américaines l'ont soulevé, le maintien des valeurs de la

¹⁴ À remarquer ici : la tentation d'essentialisation portée par la critique elle-même.

¹⁵ L'article de Gayatri C. Spivak, « Can the Subaltern Speak? » (1988), demeure le plus notoire à cet effet.

¹⁶ L'on pourrait certes ajouter à cette liste plusieurs autres voix féministes, dont celles des femmes arabes, gitanes et indiennes par exemple. Au-delà de l'énumération, l'idée est surtout de montrer l'extension possible des identités féministes selon les différents contextes d'oppression.

« féminité » blanche (la femme, pure, intouchable, aimante et délicate) dans le contexte de l'esclavage américain n'aurait pu être possible sans la sexualisation – et ainsi l'invisibilisation – de la « femme noire », qui devenait à la fois un miroir inversé et un objet de désir jaloux pour les femmes américaines (Gilligan, 2002 : 26-28). Comme Patricia Hill-Collins le souligne également, les inégalités matérielles et racialisées qui subsistent dans le contexte contemporain demeurent encore pertinentes à l'analyse des oppressions de genre. Ainsi, par exemple, l'expérience de la maternité ne sera pas la même selon la condition du travail salarié assumée par les femmes noires ou blanches, selon l'appartenance au groupe dominant ou dominé, ou encore selon la culture et les assises communautaires qui informent chacun au préalable (Hill-Collins, 2000). Sur le plan théorique de surcroît, Kimberle Crenshaw critiquait encore au tournant du siècle dernier la tendance erronée des études sociales et légales, ainsi dite « à angle unitaire » (*single-axis framework*), à recentrer leurs analyses et leurs intérêts d'étude sur les individus les plus privilégiés des classes défavorisées ou victimes d'oppression, que cette dernière soit observée du point de vue de la race, du genre ou de la classe économique (Crenshaw, 1989; 1991). En réponse à ces problèmes, les féministes noires chercheront dès lors à refonder leurs propres institutions féministes, conceptuelles et politiques. Ce faisant, elles montrent une limite importante du féminisme « blanc », de même que les risques associés à un féminisme de classe inconscient de lui-même.

Examiné de ce point de vue, le féminisme radical projette encore une vision réductrice de la nature et de l'extension du pouvoir politique. Dans sa version la plus stéréotypée, à tout le moins, il paraît incapable de considérer les nouveaux défis de la diversité qui se posent dans le contexte contemporain. En contraste, le développement des perspectives théoriques et épistémologiques dans les dernières années a permis aux nouvelles théoriciennes et praticiennes de raffiner l'analyse féministe, et de pousser plus loin la compréhension de ses problématiques les plus importantes. C'est peut-être là où la reconnaissance d'une troisième vague du féminisme prend le plus de sens. L'influence du postmodernisme, de même que l'élargissement du *standpoint feminism* à une multiplicité de groupes de femmes ayant des intérêts qui ne se recoupent pas toujours nécessairement, et des intérêts surtout qui ne les limitent pas à leur statut de femme, est certes une avancée à cet égard. La déconstruction du concept de femme participe en fait d'un mouvement théorique beaucoup plus large, le postmodernisme, qui conçoit ensemble la réciprocité des relations de pouvoir et de la construction sociale de l'identité. Puisant à ce courant de la

critique, le féminisme cherchera à *exposer* puis à *démonter* les normes et les institutions symboliques qui concourent à l'ossification des identités de genre, ainsi que des structures de domination et des relations de pouvoir qui les sous-tendent *a priori*. C'est dans ce même ordre d'idées, également, que les concepts d'hétérosexisme et d'hétéronormativité introduits par le féminisme lesbien et la mouvance *queer* ont pu faire exploser la conception restreinte du pouvoir depuis les années 1990. À eux seuls, ces concepts révèlent la normativité sexuelle qui sous-tend le genre bien au-delà d'un concept simple de « patriarcat », en compliquant ainsi le terme.

Participant de ces deux courants *queer* et postmoderne, le féminisme de Judith Butler est certainement l'exemple par excellence de cette nouvelle façon d'aborder les questions du pouvoir, de la violence et de la domination (Baril, 2005). La critique de l'hétéronormativité telle qu'elle l'article présentera le patriarcat comme une structure de domination *performative*, assurée ici par la mise en forme hétérosexuelle des genres et des sexualités. Butler conçoit en effet la formation de la subjectivité dans une relation circulaire entre, d'une part, l'action des sujets se constituant eux-mêmes comme tels, et, d'autre part, les normes sociales qui leur permettent de se situer comme individus subjectivisés, c'est-à-dire à qui il est possible d'attribuer une identité reconnue ou reconnaissable. C'est donc à travers l'action de se faire homme ou femme que se (re)construit en même temps la division homme/femme, comme le montre bien le paradoxe subversif de la *drag queen* (Butler, 1990). Or, et c'est là où apparaît l'importance politique d'une telle critique, cette performance du genre n'est pas libre *a priori*, mais contrôlée plutôt par les usages rhétoriques (via le langage), les institutions et les incitatifs sociétaux qui protègent la norme hétérosexuelle. L'on dira alors de celle-ci qu'elle *fabrique* pour ainsi dire ses propres sexualités (en Occident à tout le moins), dans une mise en rapport des identités individuelles et collectives. Suivant Butler, le pouvoir patriarcal, et la constitution matérielle des « sexes » qu'il réalise, se maintiendront ainsi via la psyché des individus, en s'ancrant dans les corps et le désir de chacun (Butler, 1993). Ce revirement épistémologique aura un impact considérable, au final, sur les façons d'évaluer les problèmes et les écoles féministes dans les dernières années.

Conceptions féministes du pouvoir

Ces analyses « post » du pouvoir et du *fonctionnement* des relations de pouvoir s'éloignent fondamentalement des premières conceptions de la domination défendues par les féministes traditionnelles. Le principal point de rupture entre ces deux mouvements de la théorie réside dans

leurs manières respectives de caractériser le rapport entre la subjectivité, le corps individuel et le corps social. En contraste, par exemple, le féminisme libéral associe encore la violence et la subordination de genre aux inégalités de droit et de privilège dont les femmes seraient les premières victimes dans la société civile. De manière somme toute classique, ses théoriciennes concevront le pouvoir dans un rapport de coercition fixe et désincarné, considérant alors, avec les tenants de la liberté négative, que le pouvoir *enlève* quelque chose aux femmes parce qu'elles sont femmes. Cette conception négative et statique du pouvoir est répétée similairement par le féminisme marxiste, pour qui la violence structurelle qui conduit la domination de genre est encore le fait des contradictions capitalistes et de l'organisation sexiste du travail. Il s'agit là d'une constante structurelle, pour ainsi dire, dont la compréhension préexiste à l'observation des subjectivités situées.

Que dire enfin du féminisme radical? Cette dernière école est plus difficile à classer que les deux autres du fait de sa diversité et de l'importance qu'elle accorde à la sexualité comme matrice de la domination patriarcale¹⁷. Or, il est clair néanmoins que la tentation de recentrer l'analyse sur la seule dimension structurelle du patriarcat, comme il advient souvent dans cette tradition, ne lui permet pas toujours d'interroger adéquatement le fonctionnement des processus de subjectivation qui sont à l'œuvre à plus petite échelle dans les grands systèmes de la domination de genre. Dans sa conception commune, le féminisme radical semble incapable d'expliquer, par exemple, *comment* la violence associée aux relations de genre peut avoir une influence sur la réalité psychologique et matérielle des individus, ni encore moins d'expliquer *comment* la violence elle-même peut découler de cette catégorisation binaire et hiérarchique du genre (ce que le féminisme lesbien fait d'ailleurs beaucoup mieux). Le féminisme radical n'est sans doute pas dépassé, et je crois même que plusieurs approches féministes de la troisième vague s'y intègrent facilement – tout comme le féminisme radical continue lui-même d'emprunter aux mouvements libéraux et marxistes. Ces dernières approches supportent néanmoins un bouleversement épistémologique manifeste qui transforme la manière dont les problèmes les plus importants du féminisme peuvent être conçus et étudiés aujourd'hui. En contraste avec le féminisme traditionnel, l'ensemble des féministes « post » s'attachent surtout à une conception *productive* du pouvoir et de la domination

¹⁷ Il n'est pas inutile de rappeler ici que cette classification en écoles reste une catégorisation : par définition ou presque, elle est un acte de vulgarisation limité. Même le féminisme libéral et le féminisme marxiste appelleraient des nuances sur cette question du pouvoir.

de genre¹⁸. Leurs façons d'approcher la question de la subjectivité induisent en ce sens un nouveau regard sur les identités individuelles et de groupe.

Cela étant dit, les questions de la subjectivité et de l'identité ne sont pas le fin mot de l'histoire; le féminisme demeure, aujourd'hui encore, un mouvement en constante transformation. À ce compte, les dernières avancées épistémologiques du champ dépendent aussi du développement des approches contextuelles et locales, portées surtout par le féminisme postcolonial et les théories de l'intersectionnalité. Plus près de l'anthropologie en un certains sens, ces approches font de la différence matérielle entre les conditions de certains groupes de femmes – plutôt que de la différence subjective portée par l'identité de chacune – leur principal objet d'analyse. L'accent est reporté ici sur la question des groupes sociaux et sur la différenciation des modalités du pouvoir en fonction des contextes d'oppression. Ces nouveaux courants féministes reprennent ainsi les termes d'un dilemme posé par Iris Marion Young en 1994, dans un texte qui prouve encore son importance pour le féminisme contemporain : quels outils d'analyse le féminisme conserve-t-il pour étudier les femmes en tant que groupes sociaux, du moment qu'il cherche par ailleurs à en déconstruire le concept individuel? Cette question se pose effectivement dans le sillage de l'individualisme résiduel porté par la théorisation postmoderne et la déconstruction du concept de « femme ». Il s'agit d'un problème urgent dans les contextes néolibéraux actuels, qui fonctionnent eux-mêmes en dévaluant les identités de groupe (Young, 2007 : 13-14).

Young répond elle-même à cette question en mettant de l'avant deux outils analytiques. D'une part, l'un des moyens nécessaires à ses yeux pour dépasser l'aporie posée par ce dilemme consiste à donner une orientation plus pragmatique au discours et à la théorisation féministes (Young, 2007 : 12). La féministe propose ainsi de revoir le modèle théorique de la critique féministe pour le rapprocher d'un contextualisme mieux assumé. Ce modèle plus flexible devra diriger les outils de la théorie vers la résolution des problèmes pratiques et politiques les plus urgents. D'autre part, empruntant à la philosophie sartrienne son analyse de la structure sérielle (tel qu'il l'élabore dans *Critique de la raison dialectique*), Young propose également d'envisager sous le mode de la série l'unité, sinon la continuité, des femmes comme classe sociale plutôt que groupe unitaire : « [j]e suggère de comprendre et de penser le genre comme une série sociale, un type particulier de relations sociales que Sartre distingue des groupes » (Young, 2007 : 18). En

¹⁸ L'on dira ainsi que les relations de pouvoir et les dominations de genre *produisent* les subjectivités individualisées.

contraste avec les analyses du genre élaborées à partir d'attributs « masculins » ou « féminins » prédéfinis, la série décrirait plutôt les modalités fluctuantes du comportement, des pratiques de classes, des habitudes, des relations ou des règles inconscientes, etc., disponibles dans l'espace social, et reprises plus ou moins effectivement par chaque individu¹⁹. Le modèle sériel décrit ainsi une matrice des langages et des matérialités particulières dont la réalité transcende les individus, mais qui sont toujours reproduits par leurs actions, leurs interrelations et les représentations sociales qui en découlent (les genres par exemple). Évitant les essentialismes souvent attachés à l'identité, cette approche aurait l'avantage d'admettre la réalité hétérogène et mouvante de la catégorie « femme », tout en permettant à chaque groupe constitué de définir sa propre expérience de l'oppression (2007 : 24).

Sans reprendre nécessairement cette conception sérielle du genre, beaucoup d'approches postcoloniales et intersectionnelles s'inséreront cependant sans problème dans le paradigme pragmatique élaboré par Young, au sens où elles cherchent répondre à des problèmes pratiques et théoriques et à des besoins qui se posent sur le terrain. Centrées sur l'expérience des groupes marginalisés, ces approches plutôt « *grassroots* » conservent toujours un lien important avec la réalité empirique de l'oppression, qu'elles cherchent à comprendre et à analyser de manière située. Pour cette raison, ces approches se rapprocheront davantage de la sociologie que de la philosophie. Le caractère local de telles recherches n'enlève rien cependant à leur dimension théorique et innovatrice, comme le démontre avec justesse l'explosion actuelle de la recherche autour du thème de l'intersectionnalité (Bilge, 2009)). La question sur toutes les lèvres est alors celle-ci : comment comprendre, et surtout, comment rendre compte dans une théorie cohérente, si non-unifiée, de l'intrication des catégories de genre, de race, de classes sociales, etc.? Comment articuler ces concepts de manière effective afin de faire avancer la compréhension des phénomènes politiques et sociologiques de l'oppression, sinon qu'à observer comment ils agissent sur le terrain? Dans tous les cas, l'on acceptera avec Young que « présupposer des catégories de genre universelles esquivent cette investigation empirique en imputant à l'oppression une existence *a priori* » (Young, 2007 : 9).

¹⁹ L'idée de « sérialité » dont Young rend compte ici se rapprocherait à mon sens du concept d'« habitus » tel que définit par Pierre Bourdieu. Il m'apparaît possible également de rapprocher cette idée de la fonction des « jeux de langage » chez Wittgenstein. Sartre semble toutefois donner une dimension matérialiste à l'idée de série qui s'avère moins présente chez ces deux derniers auteurs.

Le féminisme autochtone défend une position intéressante dans cette constellation de problèmes et de perspectives, produisant en fait une inversion du thème féministe tel qu'étudié jusqu'à maintenant. La réarticulation de la catégorie « femme » à travers l'expérience des femmes autochtones, située matériellement et historiquement dans un espace tangible, permet de jeter un nouveau regard sur la réalité même de la colonisation et du pouvoir patriarcal qui la soutient de prime abord. Suivant la thèse centrale d'un tel féminisme, l'appropriation des femmes, à travers celle de leur parole, de leur expérience et de leur corps matériel, serait ainsi et depuis ses débuts le support de la colonisation en Amérique du Nord et ailleurs. Une telle appropriation se fait de même en parallèle avec l'appropriation de la terre, dont la représentation est le plus souvent associée aux femmes dans les structures de pensée aborigènes. Sans prétendre ici que le combat contre le patriarcat soit l'équivalent du combat contre le colonialisme, la lutte contre le sexisme se présente néanmoins comme un combat égal et nécessaire contre le racisme, dont la répercussion principale, par-delà ses effets sur les individus, fut et demeure la déstructuration des sociétés traditionnelles. Dans son hypothèse la plus forte, le féminisme autochtone dénonce ainsi les multiples perturbations de l'équilibre social et de genre occasionnées par la venue de l'homme blanc et l'imposition d'un système patriarcal extérieur aux modes de vie des premières communautés aborigènes. Ses auteures annoncent ainsi les effets d'un système hiérarchique sur l'organisation genrée du pouvoir et des inégalités sociétales, dont l'universalisation possible demeure à étudier²⁰.

Un dernier courant à observer avant de passer à la proposition de recherche est celui du féminisme de la différence, que Louise Toupin rattache par ailleurs au féminisme radical. Des auteures comme Luce Irigaray, Marilyn French, Mary Daly ou Annie Leclerc, comme elle le mentionne (Toupin, 1998 : 28), ou même Virginia Wolfe dans une certaine mesure, occupent une place centrale dans ce courant, tout comme certaines positions de l'éthique et du féminisme du *care* dont il sera question dans la suite de la thèse. Grosso modo, ces approches mettent de l'avant

²⁰ Ce retour à un thème du « patriarcat » comme matrice d'un pouvoir structurel encore actif sur le terrain rapproche certaines féministes autochtones (R. Kuokkanen par exemple) des analyses idéal-matérialistes comme celles de Cynthia Enloe en relations internationales (1989; 2004). Dans cette optique, les systèmes de valeurs patriarcaux (mariage, maternité, chasteté, séparation privé/public, etc.), de même que les pratiques sexistes et sexualisées ancrées dans la vie quotidienne des femmes (la prostitution par exemple, mais aussi la maternité), sont dites asseoir la possibilité et la matérialité de l'exercice des violences capitaliste et militaires à grande échelle. Par-delà la normalisation du genre, des valeurs et des subjectivités qu'il produit, le pouvoir politique, idéologique au sens marxiste du terme, aurait donc *besoin* de la subordination des femmes pour se perpétuer dans la pratique.

l'expérience contrastée des hommes et des femmes afin de critiquer l'universalisme supposément neutre du savoir et de l'« être » occidental. Elles visent ainsi une réappropriation des espaces féminins, dont l'existence est dite avoir été niée par l'histoire et les structures de pouvoir que cette négation soutien.

LA CRITIQUE DE LA VIOLENCE CHEZ CAROL GILLIGAN

Cette revue de littérature fait un tour d'horizon sommaire des perspectives les plus importantes sur les enjeux de la violence, de la domination et du pouvoir dans les traditions occidentales et féministes. Il est certes incomplet, mais suffisant pour donner une vue d'ensemble sur la problématique de la violence qui nous préoccupera de prime abord. Parmi les positions féministes, celle de Carol Gilligan, qu'il nous reste à explorer, pose à mon avis les questions les plus stimulantes sur cet enjeu. De ses premiers livres jusqu'aux derniers, à travers ses différents travaux, Gilligan problématise la question de la violence en suivant un schème à la fois culturel, pragmatique et philosophique. Elle partage ainsi avec le féminisme radical, postcolonial et postmoderne plusieurs éléments de la critique culturelle, contextualiste et subjectiviste, mais elle y ajoute toutefois une dimension de psychologie sociale qui manque généralement à chacune de ces approches. Ses thèses abordent de ce fait différents enjeux susceptibles de transformer la philosophie de la conscience et du soi, mais aussi, la philosophie de la connaissance, l'épistémologie et la philosophie politique, ces questions s'avérant toutes reliées à la base. Nous reviendrons sur ces aspects trop peu souvent étudiés du travail de Gilligan tout au long de la thèse. Il importe surtout de préciser brièvement, en terminant cette introduction, quel est ce problème de la violence dont elle rend compte.

L'hypothèse herméneutique sans doute la plus importante que j'émettrai dans cette thèse est celle-ci : le problème de la violence, beaucoup plus celui du *care*, constitue à mon avis le fil conducteur de la recherche chez Gilligan. Cela se conçoit assez bien d'abord à travers l'examen de son parcours intellectuel. Si celui-ci la mène apparemment sans motivation de *In a Different Voice* à *The Deepening Darkness*, l'enchaînement des idées qui la conduit d'un livre à l'autre permet néanmoins d'y apercevoir une constante. Toutes et tous s'entendront pour dire que la différence sexuelle occupe une place primordiale dans le travail de Gilligan. Or, s'il en est ainsi à mon avis, ce n'est pas tant parce que la psychologue veut insister sur cette différence que parce qu'elle est le lieu chez elle d'une intuition fondamentale. La reconnaissance d'une « différence sexuelle » lui

permet en effet d'entrevoir comment l'agressivité, supposée « naturelle » ou primordiale à la vie sociale, se développe ou naît pour ainsi dire à travers les processus de socialisation genrés qui caractérisent encore nos sociétés patriarcales et hiérarchiques. Cette intuition s'aperçoit en biais dans les premiers travaux de la psychologue, mais elle s'offre aussi à sa compréhension en diagonale de l'éthique du *care*, c'est-à-dire dans l'expérience masculine que l'aperception d'une telle éthique met paradoxalement de l'avant. L'importance du *care* dans le travail de Gilligan m'apparaît devoir en ce sens à l'ouverture de cette hypothèse majeure. Celle-ci remet directement en cause l'hypothèse de l'agressivité naturelle dont elle est le contre-pied.

Le sens de cette interrogation philosophique est articulé une première fois par la psychologue à la toute fin de *In a Different Voice*. Bien que sa question n'y soit encore introduite que de manière implicite, néanmoins, elle semble constituer déjà un aspect essentiel de sa critique, et sera reprise sous d'autres formes dans ses travaux ultérieurs. Pour Gilligan, dans un premier temps, le problème de la différenciation sexuelle ne renvoie pas tant à la construction du genre qu'à l'« oubli » problématique de l'intersubjectivité et de l'attention aux relations humaines que cette dichotomie recèle. Cette idée s'attache à l'aperception de la violence potentiellement contenue dans cet oubli, telle que la psychologue l'exprime dans l'un des derniers passages où elle différencie les éthiques « masculine » et « féminine ». Le passage en question donne lieu à un glissement normatif qui parle incontestablement de lui-même :

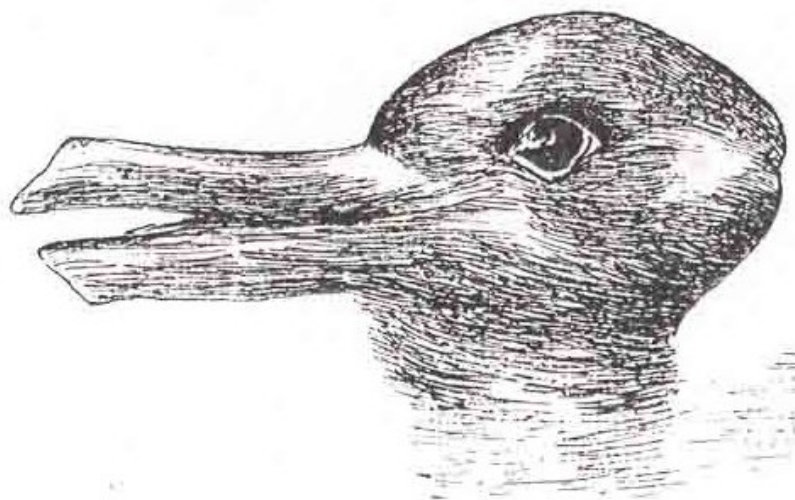
« As we have listened for centuries to the voices of men and the theories that their development experience informs, so we have come more recently to notice not only the silence of women but the difficulty in hearing what they say when they speak. *Yet in the different voice of women lies the truth of an ethic of care, the tie between relationship and responsibility, and the origins of aggression in the failure of connection* » (Gilligan, 2002 : 173; je souligne).

Ce dernier passage, qui assume une digression apparente par rapport à la neutralité scientifique, prouve bien que la différence sexuelle constitue davantage aux yeux de Gilligan qu'une simple différence de genre. Par-delà la division homme/femme qu'il rappelle de prime abord, ce passage supporte aussi la distinction posée par Gilligan entre, d'une part, une éthique du soin ou de la sollicitude qui soutient les relations humaines, et, d'autre part, une conception de l'autonomie qui cherche plutôt à les casser *a priori*. Si Gilligan semble manifestement préférer la première éthique à la seconde, il faut se garder de ne voir là qu'une prise de position sans conséquence. Ce passage, qui affirme la *vérité* de l'éthique du *care*, n'est pas le lieu d'un simple

jugement normatif, mais plutôt le début d'une question de recherche. Tel que la psychologue le démontre dans son livre, la différence sexuelle qu'elle examine met en scène une différence de valeur entre deux éthiques, dites « de la responsabilité » ou « du détachement », qui prennent chacune à leur manière une signification beaucoup plus large qu'une simple division discursive ou morale. Associées à la formation du soi et à la constitution du jugement, ces deux éthiques ont beaucoup plutôt la signification d'un *ethos*, d'une phénoménologie, ou d'une auto-fondation socialisée du soi (dans un sens quasi kantien) que d'une simple norme du comportement. Cette différence supporte en ce sens deux directions normatives qui sont susceptibles d'avoir des répercussions fort différentes sur la constitution de l'être social. La différence sexuelle n'est-elle qu'une simple différence de perception, comme Gilligan l'expliquera paradoxalement dans un texte de 1987²¹? S'il peut en être ainsi sur le plan épistémologique, tel que son approche gestaltiste le suggère, toutefois, cette différence de perception elle-même implique un déplacement des catégories normatives et psychologiques, et en l'occurrence, matérielles, qui construisent le monde. L'on parlera alors d'un changement de « paradigme » (Gilligan, 1995), comme plusieurs féministes du *care* en ont repris l'idée après Gilligan.

²¹ Voir l'argument de Gilligan dans « Moral Orientation and Moral Development » (1987). Sur le modèle de l'expérience bien connue du « canard-lapin », la psychologue présente alors la différence entre l'éthique du *care* et l'éthique de la justice comme deux perspectives différentes sur une même figure. Du moment que l'on voit l'une, l'autre disparaît et vice-versa, cela parce que les configurations qui les organisent ne sont pas les mêmes.

Figure 1 : L'expérience du « canard-lapin » selon la gestalt théorie



Le soupçon principal de Gilligan dans ce dernier passage suppose que la violence et l'agression sont soutenues par une éthique du détachement qui concoure elle-même au « bris » des relations humaines. Comment? Dans quelle mesure? Et pourquoi? Ce sera là l'objet de ses investigations futures. La première particularité de cette éthique du détachement est qu'elle paraît s'adresser aux hommes de prime abord bien davantage qu'aux femmes. La socialisation ou la formation du soi masculin impliquerait-elle donc cette coupure problématique des relations humaines? Comment cela est-il possible? Qu'est-ce que cette différence signifie, et qu'elles conséquences entraîne-t-elle sur l'organisation des relations humaines et des structures sociales? C'est là un peu la somme des questions engagées par Gilligan dès ses premiers travaux. Deux voies analytiques s'offrent alors à elle à partir de cette intuition première : celle de creuser le sens propre ou la valeur de cette différence (c'est la voie qui sera choisie par la critique et le féminisme du *care* après Gilligan), ou celle d'interroger plus avant et de comprendre comment cette différence s'articule aux processus de socialisation communs et aux formes culturelles qui les supportent. C'est la deuxième option qui est à mon avis la voie poursuivie par Gilligan. Le fait pour elle de suivre cette voie plutôt que la première l'amènera à interroger l'ordre social et relationnel dans sa propre société, pointant finalement du doigt les structures de la violence politique en Occident.

Contrairement aux thèses classiques de la philosophie politique ou de la psychanalyse, Gilligan ne conçoit donc pas la violence comme un instinct naturel ou une donnée intrinsèque de la vie sociale. Plus simplement peut-être, elle y voit une forme particulière et malléable des relations humaines. La violence ne renvoie pas non plus chez elle à l'essence d'un pouvoir masculin, comme le suggèrent les thèses les plus fortes du féminisme radical, mais signifie plutôt une constante caractéristique de la forme patriarcale. L'argument central, et en cela original, de Gilligan dans *In a Different Voice* et au-delà s'articule en fait à une critique de la *psychologie de la dissociation*. Cette forme de socialisation primaire, qui implique selon la psychanalyse et les théories du développement moral une séparation nécessaire au développement du soi et d'une personnalité autonome, constituerait selon Gilligan une origine propre de la violence dans la culture euro-occidentale, en même temps qu'une de ses formes les plus subtiles. Il s'agit dans tous les cas d'une structure relationnelle problématique. Nous verrons dans le troisième chapitre comment Gilligan l'associe à l'origine d'un manque facilement identifiable à l'épistémologie et aux structures du tabou qui entourent la forme de vie patriarcale en Occident. Le dialogue avec le

féminisme autochtone nous aidera aussi à concevoir l'étendu de ces problèmes, et à leur donner une nouvelle orientation analytique. En l'occurrence, le féminisme autochtone procède d'une forme de la résistance éthique et politique qui, s'articulant sur un modèle thérapeutique, permet de concevoir la direction d'une réponse au patriarcat qui s'arrime en bout de ligne avec les analyses de Gilligan. Nous verrons plus en détails de quoi il retourne à cet effet dans le premier et dans le quatrième chapitre.

Le premier chapitre de la thèse consiste en une présentation du cadre théorique de ces études, qui débutent avec la constatation d'un tabou persistant autour du féminisme et de ses enjeux. Ce tabou s'articule à une négation de la voix qui existe aussi bien dans les sociétés occidentales que dans les sociétés autochtones. Le deuxième chapitre discute ensuite des éthiques et du féminisme du *care*, donnant surtout un aperçu de l'évolution des débats depuis la parution de *In a Different Voice*, en 1982, jusqu'à tout récemment. En dépit de la multiplicité des perspectives qui informent aujourd'hui un tel sujet, c'est néanmoins la position propre de Gilligan qui continuera de m'intéresser dans cette thèse, principalement pour sa prise en compte de la violence et de sa critique du patriarcat. Ces dernières questions seront développées dans un troisième chapitre, notamment à travers les enjeux du tragique et de la dissociation psychique que Gilligan traite plus en profondeur dans ses ouvrages de 2002 et de 2009. Le dernier chapitre discute enfin des diverses positions du féminisme autochtones actuel. L'on y verra une nouvelle critique du patriarcat articulée à la critique du colonialisme dont il est le porteur, avant d'étudier certaines modalités d'une résistance reprises de la tradition autochtone. Sans proposer de réponse toute faite au problème de départ, le but de ce chapitre, ainsi placé à la toute fin de la thèse, est d'indiquer les éléments d'un dialogue possible entre deux traditions de pensée, qui critiquent tout compte fait la même structure patriarcale.

L'on retrouvera enfin dans ces pages un argument symétrique à celui de Gilles Deleuze énoncé plus tôt, qui faisait de l'instinct de mort l'idée structurante de toute la pensée occidentale²². La psychologie de la dissociation renvoie-t-elle en ce sens à l'origine de l'instinct de mort freudien? En est-elle l'articulation principale? Dans tous les cas, la forme doublement éthique et psychologique de la dissociation, plutôt que l'abstraction de l'instinct de mort, constitue aux yeux de Gilligan l'armature psychique – et par extension pragmatique – de la forme culturelle dominante en Occident. Associée ici à une manière de « loi » du détachement, cette psychologie

²² Voir *infra*, 15.

de la dissociation demeure le point obsessif de toute son œuvre. Elle est la question qu'elle répète encore et toujours : dans ses travaux sur la violence et sur Freud (Gilligan & Pollack, 1982; 1983; 1985; Gilligan, 1984); dans son travail avec les adolescentes (1989; 1990; Gilligan & Brown, 1992; Gilligan & al., 1997); mais aussi et surtout dans *The Deepening Darkness* (Gilligan & Richards, 2009) et dans *The Birth of Pleasure* (Gilligan, 2002), qui constituent à mon avis ses ouvrages les plus achevés. Cette question en filigrane de l'œuvre interroge les rapports entre les relations intimes, la formation du soi et les traits reconnaissables d'une possible éthique ou politique de la violence en Occident. Nous l'aborderons avec la psychologue à travers le thème de l'amour, aussi souvent laissé en plan par la philosophie politique. En contraste avec une philosophie qui place le sujet au centre de l'analyse, que ce soit pour le construire ou le déconstruire, en contraste également avec des pensées qui tentent de l'éradiquer complètement, les arguments contenus dans cette thèse appellent un déplacement plus fondamental dans la manière de concevoir l'analyse phénoménologique, que l'on voudra ici, au regard des deux corpus étudiés, relationnelle et holiste.

Chapitre 1

Féminisme du *care* et féminisme autochtone : problématiques parallèles

« From an Anishnabe perspective, striking out against a woman is like striking out against everything we hold sacred, our life, our future, our customs, and beliefs, because our women represent the power which is contained within all these concepts. By weakening women, we are weakening our people. »

Calvin Morrisseau, cité dans K. Anderson, *A Recognition of Being*

« In locating the darkness we render visible in patriarchy, we elucidate the demands it makes on women and men, the ways in which it becomes rooted in the inner worlds of people through a psychology of loss and traumatic separation. »

Carol Gilligan & David Richards, *The Deepening Darkness*

Certains sujets sont parfois difficiles à aborder sans provoquer le dégoût ou la réprobation autour de nous. Nous les nommons sujets *tabous*, et ils sont ainsi parce qu'ils touchent la sensibilité inconsciente de toute une société. Il en est d'autres, à l'inverse, qu'il est pratiquement impossible de disputer sans s'attirer en retour les sourires entendus du public. Ces derniers ne sont pas tabous, mais porteurs d'une vérité si consciente d'elle-même que ses origines ne semblent plus faire de doute pour personne. Le pouvoir, et sa manifestation la plus évidente, la violence, comptent parmi ceux-ci. Qui contesterait en effet la réalité d'une structure d'être aussi visible au quotidien de chacun que dans les plus grandes tragédies humaines? Les théories les plus influentes en sciences sociales et en pensée politique, comme nous l'avons vu dans l'introduction, sont ainsi fondées sur la prémisse voulant que la violence soit intrinsèque à l'« homme » ou aux sociétés humaines. Il en va de même de plusieurs croyances populaires, qui en renvoient encore l'origine à une « nature humaine » bien souvent difficile à définir.

Malgré tout, le thème de la violence n'est pas univoque. La possibilité même de son expression, comme plusieurs féministes l'ont déjà pressenti, rencontre un autre niveau de délicatesse du fait que sa réalité, en apparence si ordinaire, demeure elle-même teintée de tabou. En dépit de l'évidence qui le frappe à première vue, on ne parle pas impunément d'un tel sujet dans nos sociétés sans mobiliser des réactions affectives importantes, fussent-elles violentes à leur

tour, autrement sensibles, ou simplement sceptiques. Ainsi, son appréhension commune semble-elle marquée partout du double sceau de la banalité et de la crainte; comment comprendre la signification de ce double espace du sens du point de vue philosophique qui nous concerne? Cette question en elle-même vaut certainement la peine d'être creusée.

Les enjeux mis de l'avant dans ce premier chapitre procèdent d'un tel questionnement. La vision de cette ambiguïté de même que la façon dont nous l'aborderons découlent avant tout de l'approfondissement du thème féministe qui sous-tend l'ensemble de la thèse. Comme j'ai pu le constater au cours de multiples discussions engagées dans les dernières années, le terme même de « féminisme » ne fait pas l'unanimité, ni dans les contextes blancs, ni dans les contextes autochtones. En toute apparence, il souffre partout du même tabou que celui-là attaché aux enjeux de la violence. Ces deux thèmes sont-ils reliés l'un à l'autre? Si cela ne semble pas faire de doute à première vue, à écouter les réactions perçues autour à tout le moins, la question mérite cependant d'être posée avec sérieux. Somme toute, dirai-je ici : encore faut-il savoir de quoi l'on parle lorsque l'on assume une telle association. Le féminisme comme la violence sont des thèmes qui sont souvent pris pour acquis dans l'espace public sans être toujours questionnés plus avant. Comme si tous savaient à l'avance de quoi il retourne pour chacun d'eux sans avoir besoin de s'informer davantage. Le discours ambiant ou médiatique suffit apparemment à fixer le jugement de plusieurs; or, c'est là manifestement encore le lieu de préjugés tenaces et, malheureusement, pas toujours aussi innocents que le jugement qui les porte.

Le cadre théorique présenté dans ce chapitre propose justement de renverser cette habitude. Nous y interrogerons le lien entre la violence et le discours féministe à travers les deux corpus à l'étude, soit l'éthique du *care* telle que portée par Carol Gilligan, et la pensée féministe autochtone propre surtout à l'Amérique du Nord. La valeur de ces deux corpus pour traiter de ces questions découle en partie de leur origine respective dans la critique de la science et du colonialisme, mais, également, de leur inscription commune dans le patriarcat qui sous-tend chacun de ces discours. En ce sens, ces corpus sont aussi représentatifs de plusieurs discours féministes. Je les traiterai ici en suivant trois axes importants de la critique : le thème de la voix, l'hypothèse relationnelle et la critique du patriarcat. Mais voyons d'abord d'un peu plus près la réalité du tabou qui les unit.

L'INSCRIPTION DU TABOU DANS LA PRATIQUE FÉMINISTE

Les difficultés de ce double malaise sur la violence et le féminisme m'ont obligé moi-même, au fil du temps, à revoir l'essentiel de ma problématique de départ. Inspirée surtout des derniers travaux de Carol Gilligan, j'avais résolu dans un premier temps d'explorer le sens philosophique du « patriarcat » en me détachant le plus possible du thème féministe qui en porte la critique, en Occident et ailleurs, depuis la deuxième moitié du vingtième siècle. Ce geste me semblait s'exiger d'abord comme une reconnaissance du sérieux de la critique de Gilligan, laquelle, je le crois encore, n'a rien à envier aux hypothèses communes de la psychologie et de la philosophie politique. Sans rien enlever à la légitimité d'une telle posture, cependant, sa naïveté théorique m'a vite rattrapée au détour. Ce que j'avais voulu d'abord être un simple choix philosophique m'oblige en fait à un positionnement politique *a priori* en faveur du féminisme, nonobstant le sens de mon intention première. Parler à la science d'un point de vue de femme n'est jamais simple; décider de questionner le lien entre ce point de vue et la structure de la violence dans une société patriarcale l'est encore moins. Plusieurs femmes s'y sont frottées avant moi qui se sont vues accoler les qualificatifs peu glorieux de « féministes frustrées », de « mal-baisées » ou de « fouteuses de merde », pour ne nommer que ceux-là. Par-delà la violence de ces épithètes, avec lesquels personne ne vivrait en paix par ailleurs, le jugement qui les accepte accompagne encore la suppression trop facile du *sérieux* de la critique des femmes, comme une reconduction de l'effacement historique de leurs voix. Dans ce contexte, refuser de se dire féministe par peur d'être catégorisée, ou placée soi-même, en tant que chercheure, dans une boîte à part, est souscrire encore à la rhétorique qui les diabolise. C'est fort heureusement cependant que le féminisme possède les outils pour répondre à de telles pointes sans tomber dans un ressentiment accru. Une position comme celle de Carol Gilligan, par exemple, ne fait pas que contester l'effacement des femmes; elle montre aussi comment l'écoute d'une posture féminine transforme le jugement de connaissance qui l'implique, avec les effets de déplacement qui en découlent sur le plan personnel aussi bien que philosophique. C'est dans sa capacité à mettre en jeu les catégories de l'expérience quotidienne que la critique féministe porte nécessairement à conséquence. Elle implique en ce sens un élément transgressif essentiel, invisible la plupart du temps pour qui ne s'y attarde pas.

Devient-on féministe parce qu'on parle du féminisme? Mon expérience m'apprend surtout qu'il faut parfois savoir changer d'avis sur une question, au risque de s'y perdre soi-même en

même temps que sa question. Comme la force du mouvement *antiféministe* l'a prouvé à travers l'histoire et le démontre encore aujourd'hui (Dumont, 2008; Faludi, 1991; Descaries, 2005; Blais et Dupuis-Déri, 2008), faire taire la voix des femmes, et surtout des féministes, fait partie intégrante de la stratégie ou de la violence exercée à leur égard depuis plusieurs années (ou centaines d'années) déjà. Dans ce contexte, redonner une voix au féminisme comme posture pratique et théorique *légitime*, mais aussi *pertinente* du point de vue de la science, de la philosophie et de la pensée politique, prend une importance capitale; c'est là le mot d'ordre que j'ai voulu donner à cette thèse et qui justifie en partie l'angle d'approche proposé ici²³. Est-il besoin de se dire féministe pour comprendre cela? À moins de souscrire soi-même à cette violence, c'est déjà être un peu féministe à mon avis que d'en apercevoir la logique et d'en saisir toute la complexité. Cela, les féminismes blanc et autochtone le disent également. Si leur discours, faut-il se garder de le présumer, n'inclut pas celui de toutes les femmes, les thèmes conjoints du silence et de la voix semblent toutefois rejoindre la majorité d'entre elles.

En l'occurrence, cette première critique s'articule également aux deux autres thèmes qui doivent être développés dans ce chapitre. Selon Carol Gilligan, comme nous l'avons vu dans l'introduction, la difficulté à entendre la voix des femmes masquerait une réalité relationnelle de l'existence humaine et de l'éthique qui concourrait autrement, si elle était mieux articulée, à prévenir l'éventualité de la violence dans nos sociétés. C'est là une conviction partagée par le féminisme du *care* et le féminisme autochtone tout aussi bien, au sens où chacun voit dans la prise de parole des femmes l'opportunité d'une vie commune plus harmonieuse. D'un autre côté, la violence qui s'adresse aux femmes ne se donne pas seulement à voir dans la négation de leurs voix. Le tabou qui l'organise commande l'ouverture d'un problème beaucoup plus large : celui du système patriarcal à l'intérieur duquel elle s'énonce. La réalité d'une violence organisée (ou systémique) et, de ce fait, rendue presque invisible, s'exerce encore directement dans la vie quotidienne de plusieurs femmes, entre autres parmi les plus marginalisées de la société. La critique des femmes autochtones montre en ce sens comment la négation de la voix des femmes, à travers les structures patriarcales, est aussi un miroir du système de domination colonial et

²³ Des enjeux comme la violence, le soin, l'interdépendance, le souci, etc. ne sont pas l'apanage du féminisme. Des philosophes comme Lévinas, Heidegger, Henry Frankfurt, Paul Ricoeur ou le pragmatisme américain, pour n'en nommer que quelques uns, y font tous références à un moment ou un autre. Néanmoins, le but de cette thèse n'est pas de traiter de ces enjeux de manière exhaustive, mais de comprendre plutôt comment les deux corpus féministes qui nous y conduisent en rendent compte. En ce sens, le choix de laisser de côté la pensée de « grands philosophes » est entièrement assumé.

contribue à son maintien. L'ensemble de ces problèmes nous renvoie finalement à la matrice particulière de la violence dans laquelle les femmes, tout comme les sociétés auxquelles elles participent, évoluent encore aujourd'hui. Quelle est cette matrice? Comment la comprendre? Comment la dépasser? Ce sont là des questions beaucoup trop vastes, certes, pour obtenir une réponse satisfaisante dans le cadre d'une seule thèse; rien ne nous empêche cependant de tenter d'en saisir ici les premières bases.

Par-delà les enjeux du pouvoir développés dans l'introduction, le féminisme comme pratique est donc sujet à une violence qui lui est pour ainsi dire constitutive. En contraste, ses théories particulières sont aussi imprégnées d'une critique de cette violence; il n'est pas étonnant en ce sens qu'elles soient marquées partout d'un même tabou. Nous verrons plus en détails plus loin comment la résistance à ce tabou peut devenir un acte de libération et d'autonomisation (*empowerment*) effectif pour les femmes qui s'en réclament comme pour les sociétés plus larges auxquelles elles participent. Pour l'instant, néanmoins, une dernière parenthèse me semble encore nécessaire afin de bien faire remarquer comment les deux mouvements féministes qui nous concernent constituent eux-mêmes des exemples ou des témoins privilégiés du problème qu'ils dénoncent.

Qu'elles soient activistes, écrivaines, intellectuelles, ou autres, la majorité des féministes autochtones et des premières féministes du *care* ont dû relever elles-mêmes le tabou qui pesait, et qui pèse encore, sur la parole des femmes pour mener à terme l'essentiel de leur critique depuis les années 1970. Les premières études de Carol Gilligan en psychologie morale le démontrent clairement, au premier abord, non seulement par leur contenu, mais également par la réception mitigée dont elles ont fait l'objet depuis les années 1980. Le succès populaire de *In a Different Voice* dès sa première publication, de même que l'explosion de la discussion féministe qui l'a suivie, ne suffisent pas à faire oublier sa mise à l'écart par le discours scientifique reconnu. Comme nous le verrons dans les prochains chapitres, certains des arguments les plus importants qui justifient un tel scepticisme, en surface à tout le moins, ont beaucoup à voir avec un refus de la méthode narrative et contextuelle utilisée par Gilligan. Or, c'est là justement partie intégrante de sa critique que de montrer l'importance de ce mode de raisonnement dans l'appréhension d'un jugement relationnel porté principalement par la voix des femmes. Beaucoup plus qu'un simple conflit de méthode, comme Gilligan l'expliquera dans un texte de 1998, ces difficultés de la réception scientifique soulignent à ses yeux la réalité d'une différence de langage plus profonde

(mais non insurmontable) sise au cœur même de sa démarche. Cette différence n'est pas que théorique ou abstraite, comme on pourrait le concevoir; elle est aussi la source du conflit tacite qui amena la psychologue à délaisser la conversation entamée au fil des ans avec les théoriciens du développement moral. « [I]n trying to talk between paradigms, affirme-t-elle quelques dix ans plus tard, language itself becomes a subject of contention. (...) It became very hard to have a conversation, and I felt that I was not being heard. (...) At this point, I felt it was important for me to leave the conversation. » (Gilligan, 1998 : 134) Ce retrait de la conversation a certes permis à Gilligan de poursuivre ses propres recherches. Or, le fait que ce soit elle qui ait senti le besoin de « quitter » le terrain de la science conventionnelle pour être entendue – et non la conversation ou le point de vue inverse qui aient été transformés par l'introduction d'un nouveau paradigme – est manifeste à mon avis d'une hiérarchie tenace et genrée dans l'ordre de la connaissance et de la recherche. Comme il appert, l'hypothèse de sérieux qui conduit ici la valeur et la forme acceptée de la « rigueur méthodologique » privilégie encore *de facto* le point de vue dominant (l'expérience d'hommes blancs pour la plupart) d'où il s'énonce depuis des centaines d'années, dans un cercle qui s'avère apparemment bien difficile à briser. Ainsi, les travaux de Gilligan, de même que sa posture en tant qu'intellectuelle, sont-ils sujets à la même violence épistémologique, à la même mise au silence, qu'ils dénoncent de prime abord.

Mais l'inscription du tabou dans l'expérience féministe n'est pas qu'épistémologique. Dans un deuxième temps, comme le montre avec plus de force peut-être la situation du féminisme autochtone, elle est aussi politique, et peut même s'avérer carrément menaçante dans plusieurs cas. La professeure et politologue métisse, Joyce Green, est catégorique à ce propos : pour plusieurs femmes autochtones, le seul fait de s'affirmer publiquement comme féministe, ou de soutenir une position qui s'en rapproche, signifie encore trop souvent mettre leur vie ou leur intégrité en danger en tant qu'individu. Il n'est pas étonnant dans ce contexte que plusieurs d'entre elles refusent toujours de s'identifier à ce mouvement, bien qu'elles « déploient une analyse féministe explicite ou implicite » (Green, 2007 : 14). La réalité du harcèlement et du sexisme est doublement problématique dans de tels cas; comme le souligne Green, la violence exercée envers les féministes est éprouvée par les femmes autochtones dans leurs relations avec leurs communautés d'origine et dans les sociétés blanches tout aussi bien. Les suites d'un premier symposium féministe, regroupant différents groupes de femmes autochtones et organisé à l'Université de Régina en 2002, relèvent trois problématiques à ce propos. Les femmes

autochtones qui se réclament du féminisme se disent essentiellement concernées par des enjeux relatifs à *l'identité*, à *la communauté* et à *la sécurité*, mais elles y sont aussi confrontées elles-mêmes dans une large mesure (Green, 2007 : 18). En ce sens, plusieurs se disent sujettes à des pressions internes ou à des discours qui critiquent leur incursion apparente hors de la tradition autochtone, les accusant de même de travailler en fonction d'intérêts partiels ou sectoriels – ceux des seules femmes – plutôt que pour le bien de la communauté plus large. C'est leur signifier en somme que la lutte contre le racisme doit passer avant la lutte contre le sexisme. Or, comme nous le verrons plus loin, la majorité des féministes autochtones présentent des arguments qui soutiennent plutôt l'opinion inverse, ou qui montrent à tout le moins comment les deux luttes doivent nécessairement aller main dans la main.

La menace qui guette les femmes autochtones du seul fait de leur prise de position féministe est donc réelle. À une échelle différente, il est vrai, elle reflète plusieurs dangers qui guettent encore de nombreux groupes de femmes à travers le monde et dans les sociétés blanches également. Les rhétoriques de l'authenticité et de l'intérêt communautaire rejoignent dans un premier temps les termes d'un même discours paternaliste souvent adressé aux femmes dans plusieurs mouvements anticoloniaux (Kuokkanen, 2007b). Dans un deuxième temps, les violences directes et la menace exercées à l'égard des féministes autochtones ne sont pas étrangères non plus aux multiples attaques subies par les femmes et le mouvement féministe dans les dernières décennies. Le tristement célèbre cas de l'attentat à l'école polytechnique de Montréal²⁴ l'a bien démontré, au Québec seulement, comme le découvrent encore plusieurs groupes de femmes qui demeurent la cible du harcèlement de plusieurs groupes masculinistes. La rhétorique utilisée est similaire dans tous ces cas de figure; pour l'essentiel, elle dénonce un « recul » des valeurs traditionnelles et, conséquemment, de la position des hommes et des statuts masculins assurés par celle-ci.

Mis en parallèle avec la première critique scientifique, ce deuxième aspect politique de l'expérience féministe découvre un discours qui est lui-même vulnérable à la violence qu'il dénonce d'une double manière au moins. Le *care* et le féminisme autochtone évoquent ici les racines d'un même problème : celui d'une logique de marginalisation des individus qui fonctionne à travers la marginalisation du discours porté par le groupe, lui-même construit ou constitué

²⁴ Perpétré à Montréal le 6 décembre 1989, l'attentat anti-féministe à l'école polytechnique a fait quatorze victimes, toutes des femmes. Cet événement est souligné année après année depuis et constitue un événement traumatisant pour le féminisme québécois. Voir à ce sujet le livre de Blais et al. (2010).

comme tel. Aussi, c'est bien en tant qu'acte de parole réel et situé que ces deux postures féministes dénoncent, et cherchent du fait même à renverser, cette première source structurelle de la violence que constitue leur propre mise au silence. Ce faisant, comme nous le verrons dans la suite du texte, elles critiquent aussi la source d'un pouvoir corrélatif des choix de société parmi les plus fondamentaux, puisque c'est bien à travers l'oubli volontaire de *la voix* des femmes, des peuples et des femmes autochtones – et non à travers leur oubli *per se*, comme il faut le rappeler – que leur oppression en tant que groupes humains et personnes dignes de respect a pu être reconduite historiquement. Somme toute, le tabou sur le féminisme n'est que la pointe de l'iceberg (ou le résultat probable d'une prise de parole qui dérange) dans un mouvement de société qui contient la parole des femmes au-delà d'elles-mêmes, tellement il est vrai qu'elles ont fait *l'objet* du discours des hommes depuis sans doute aussi longtemps que la science existe. Virginia Wolfe en faisait déjà la critique dans son célèbre essai de 1931, *Une chambre à soi* (Wolfe, 2001); Carol Gilligan le mentionne également à plusieurs reprises dans ses propres études (Gilligan, 1977; 1998). Comme nous le verrons plus loin, les thèses des féministes autochtones le rappellent encore autrement en montrant comment la mise au silence des femmes demeure un outil privilégié des grandes structures du pouvoir patriarcal depuis les premiers mouvements de la colonisation en Amérique du Nord (Lawrence, 2007; Monture-Angus, 1995; 2009).

En contrepartie, à travers ce même acte de parole, ces postures féministes soulignent également l'importance du langage comme mesure d'affirmation positive. Contrairement aux structures de la violence qui cherchent d'abord à la nier, la *voix*, entendue ici comme libre expression de la subjectivité, est perçue de part et d'autre comme étant porteuse d'une expérience d'autorité personnelle, susceptible en ce sens d'avoir des impacts positifs sur la vie des femmes, des individus, et des communautés qu'ils construisent. De même, sur le plan politique, l'on dira que c'est en reprenant un espace de parole qui leur est propre que les femmes ont pu et peuvent encore aspirer à une plus grande équité et à une plus grande liberté dans la conduite de leur vie. Entendre la voix des femmes constitue de ce fait la source d'un pouvoir de soi sur soi qui relève d'une forme d'autonomisation (*empowerment*). Nous y verrons un point de rencontre probant entre les deux corpus retenus; un moyen de rappeler aussi que cet oubli volontaire a des conséquences qui dépassent la vie des seuls individus, comme le démontrent à cet égard les thèses les plus fortes du féminisme autochtone.

En ce sens, l'importance de concevoir un cadre théorique capable de dénoncer et de

neutraliser l'essentiel de ces problèmes n'est plus à faire. La discussion qui le supporte ici s'avance sur un triple terrain *discursif*, *phénoménologique* et *matérialiste*. Si ces trois plans débutent avec la critique de la voix, leurs problématiques respectives se rejoignent au final dans la dimension politique qui imprègne chacun. Néanmoins, il faut se garder de limiter cette dimension de la critique à la simple polémique idéologique, à laquelle les perspectives féministes sont d'ailleurs souvent réduites à tort; cette manière d'appréhender le discours féministe en focalisant l'attention sur ses aspects négatifs fait partie en quelque sorte du tabou, ou à tout le moins du mythe, qui l'entoure. Les enjeux mis de l'avant par le féminisme s'intéressent toujours de près ou de loin aux relations de pouvoir ou aux structures de la domination sociale et de genre, il est vrai, mais ils s'ouvrent aussi, et cela est fondamental, sur d'autres façons de concevoir les relations humaines, le partage et l'organisation des sociétés. Par-delà ces questions, comme nous l'avons proposé plus tôt, le discours féministe porte aussi au jour plusieurs fonctionnements politiques et genrés qui resteraient inaperçus autrement par la science et la pensée politiques. La critique de la voix occupe une place particulière dans l'ensemble de ces problématiques. Comme il appert, sa seule énonciation dénonce une mise au silence qui oppresse les femmes en même temps qu'elle affirme la possibilité d'une prise de parole qui les rend d'autant plus fortes; c'est donc par définition ou presque qu'un tel thème compose avec ces deux aspects, déconstructionniste et créatif, de la critique. Nous verrons comment le *care* et le féminisme autochtone s'y inscrivent avant d'ouvrir la discussion vers la problématique spécifique de la thèse.

LA CRITIQUE DE LA VOIX CHEZ CAROL GILLIGAN

Carol Gilligan explore ce thème de la voix une première fois, à la fin des années 1970, à travers la critique qu'elle adresse aux grandes théories du développement moral. Ses premiers travaux creusent ainsi au cœur du tabou présenté plus haut en dénonçant un biais théorique important dans les approches psychologiques les plus influentes à l'époque. En ce sens, ils s'inscrivent bien au centre d'une critique de la science, mais leur ouverture sur les enjeux du *care* porte aussi cette critique au-delà d'elle-même. Tel que Gilligan le démontrera par ses travaux subséquents, la négation de *l'expérience* des femmes à travers leur exclusion du discours scientifique aura des impacts réels sur leurs relations interpersonnelles, leur identité et les structures de choix qui s'offrent à elles sur un plan matériel. Je présenterai brièvement les détails

de cette première critique et des théories auxquelles elle s'adresse avant de considérer ses impacts sur le discours philosophique et féministe.

Au premier abord, les études qui ont mené à la publication de *In a Different Voice* en 1982 se sont intéressées surtout aux travaux de Lawrence Kohlberg, ainsi, dans une moindre mesure, qu'à ceux de Jean Piaget et de Erik Erikson qui leur sont contemporains. C'est en travaillant de près avec Kohlberg que Gilligan s'est aperçue d'un biais de genre dans la méthode de recherche propre à ces courants, qui font tous une place limitée à l'expérience des femmes. L'influence de ces approches sur les théories psychologique et politique contemporaines n'est plus à démontrer²⁵. Par-delà leurs différences, elles ont toutes en commun d'avoir développé des postulats et des études en psychologie empirique fondés presque exclusivement sur l'observation de sujets masculins. Piaget est certes un exemple par excellence de ce mouvement, et le premier à l'avoir amorcé, avant Kohlberg, en séparant d'emblée les données fournies par les sujets féminins et masculins lors de ses expériences sur le développement moral de l'enfant²⁶. Le problème était simple à ses yeux : les filles démontrant une moins grande fascination pour la règle dans leurs jeux interpersonnels (dont la marelle et le jeu de colin-maillard), leur expérience pouvait donc être placée sans problème apparent *en périphérie* de la recherche, axée elle-même sur le jeu de billes chez les garçons. Le « groupe filles » servant pour ainsi dire de groupe témoin pour Piaget, il y remarquera une différence *ambiguë* entre leur comportement moral (plus pragmatique et tolérant) et celui des garçons. Cependant, il n'y trouve pas un motif suffisant pour transformer sa théorie, ou pour approfondir l'expérience des filles indépendamment de celle des garçons (Piaget, 1965).

²⁵ Des penseurs aussi influents que John Rawls et Jürgen Habermas se sont entre autres référés à la théorie du développement moral élaborée par Kohlberg pour échafauder leurs propres positions éthiques et théoriques. Par cette seule voie, la portée implicite de sa théorie du développement moral sur la pensée politique contemporaine s'avère considérable.

²⁶ Dans ses études sur le jugement moral, du moins, l'échantillonnage de Piaget est strictement masculin (il s'intéresse au jeu de billes chez les garçons). L'expérience des filles lui sert principalement de contre-exemple et de principe de validation de la théorie, même s'il remarque une différence manifeste à la fois dans les jeux des filles et dans leur rapport aux règles, qui s'y avèrent beaucoup moins présentes et codifiées que dans les jeux des garçons. Comme son langage le démontre, Piaget a manifestement du mal à expliquer le jeu « au caractère un peu flou », ou « la mentalité propre des petits filles », qui de son point de vue « ont l'esprit juridique beaucoup moins développé que les garçons ». Aux yeux de Piaget, le jeu des filles reste simpliste et à la limite de la cohérence; or, il semble faire fi par ailleurs de ses propres observations, qui lui montrent que les filles atteindraient le stade de la « coopération » vers 8 ans, soit quelques années avant les sujets masculins, qui ne l'atteindraient en moyenne que vers 11-13 ans. Pourquoi alors sacrifier l'expérience des filles à l'éthique de la règle qui ne semble pas lui appartenir en propre? Qu'est-ce que Piaget aura manqué de l'expérience humaine en focalisant ainsi son attention là où ses propres attentes se retrouvent mieux exprimées et plus claires, c'est-à-dire dans le jeu des garçons? C'est là le sens d'une question que Gilligan formulera dans ses premiers travaux. Il est à noter que la discussion de Piaget sur le jeu des filles tient ici à sept pages dans un livre de trois cents trente (Piaget, 1965 : 53-60).

Gilligan dénoncera les impacts effectifs de ces méthodes sur la théorie et la recherche, de même que leur influence sur la pensée contemporaine. En l'occurrence, elle reprochera à Kohlberg d'avoir poursuivi les recherches de Piaget et de ses contemporains sans reconnaître la profondeur de cette limite interne, en apparence seulement bien insignifiante (Gilligan, 1977; 1998).

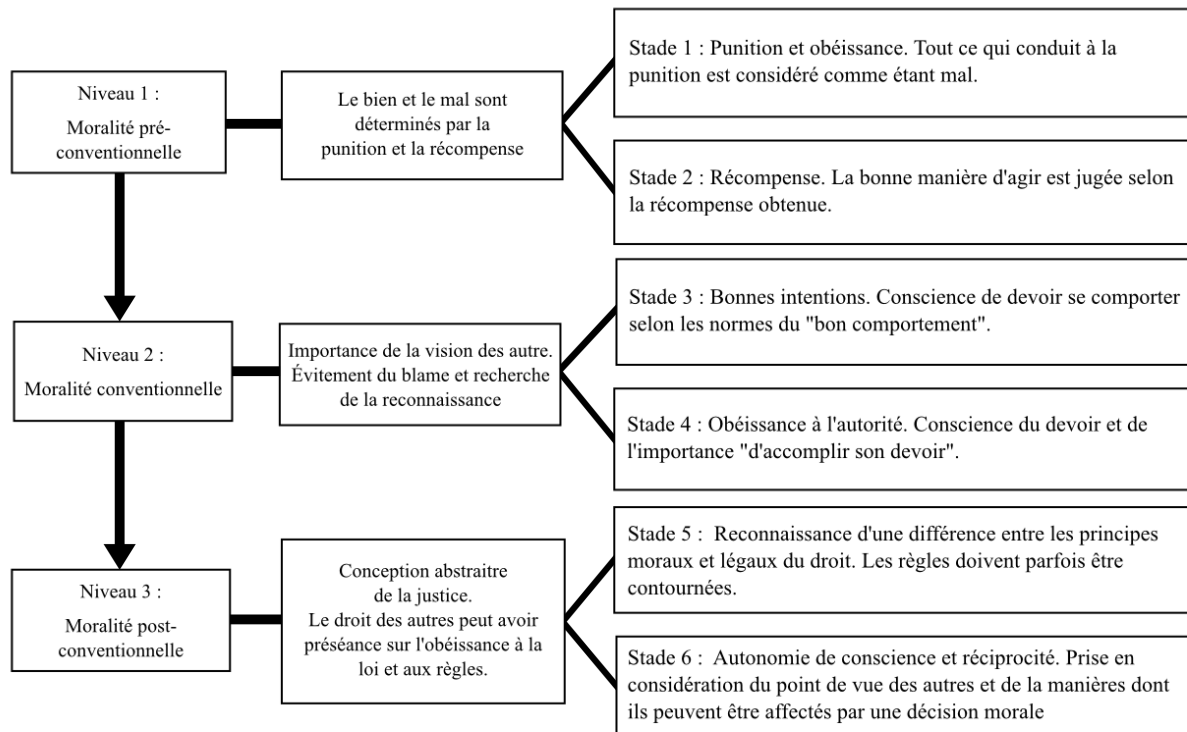
Largement influencées par les philosophies respectives de Platon, de Kant et de Freud, les perspectives théoriques, dites « universelles », développées par ces chercheurs procèdent elles-mêmes d'*a priori* discursifs et normatifs qui rejettent quasiment d'emblée la parole des femmes. Qu'il soit volontaire ou non, réfléchi ou pas, l'effet de ce geste d'exclusion éminemment genré demeure le même. Il conduit *de facto* à reléguer l'expérience féminine (et féministe par la force des choses) hors de la sphère scientifique et, somme toute, à un niveau bien bas sur une échelle du développement moral. Deux problèmes sont à remarquer ici. Sur les plans empirique et ontologique, d'abord, ce geste équivaut à refuser à la réalité vécue des femmes un argument de vérité déterminant : si elle s'avère, comment faire valoir la cohérence d'une expérience différente dans ce contexte qui la nie au premier chef? Mais le problème que Gilligan voit dans cette limite ne s'arrête pas qu'à ces deux plans, comme ce premier niveau de l'expérience pourrait le laisser supposer. L'exclusion des voix féminines hors du discours scientifique s'ouvre de surcroît sur des considérations normatives importantes, qui entraîneront des conséquences réelles sur la vie des individus. Dans leur incapacité à recevoir l'expérience des femmes, dans leur inaptitude à entendre le sens des voix différentes, les théories du développement moral ont rapidement repoussé leurs particularismes du côté de l'anomalie et du manque, faisant des femmes des être moralement déficients, et cela depuis Freud au moins (Gilligan, 1977; 1984). Comment comprendre le sens de cet « universalisme » qui se satisfait ainsi de faire de la moitié du genre humain des êtres inférieurs sur une échelle qu'il a lui-même construite?

Grosso modo, les études de Kohlberg en psychologie morale poursuivent la théorie des stades du développement cognitif élaborée par Piaget au début du vingtième siècle pour l'arrimer, dans les années 1960 et 1970, à une nouvelle théorie générale du développement moral. Comme Piaget avant lui, Kohlberg s'intéresse non pas au contenu, mais aux formes apparentes du raisonnement moral et cognitif, cherchant avant tout à comprendre *comment* les sujets individuels s'y prennent pour résoudre les dilemmes moraux qui se présentent à eux. Ses recherches les plus importantes à cet effet sont basées sur les résultats d'une enquête effectuée auprès d'un échantillonnage de jeunes garçons américains, de tranches d'âge distribuées entre l'enfance et

l'adolescence et issus des classes moyennes, inférieures et supérieures de la société (« lower-middle and upper-middle-class »; Kohlberg & Gilligan, 1971 : 1065-66). L'effort de théorisation sis au cœur de sa démarche l'amènera à concevoir une stratification hiérarchique du jugement fondée sur une échelle à six paliers et trois niveaux évolutifs, qu'il nomme ainsi : pré-conventionnel, conventionnel et post-conventionnel (Kohlberg, 1981). Procédant l'un de l'autre, ces trois niveaux décrivent une progression de la pensée morale vers une idée du bien²⁷ qui sera jugée selon le développement des capacités d'abstraction des sujets, allant de la peur de la punition (stade 1) jusqu'au développement d'un sens universel fondé sur le droit (stade 6), en passant par différents stades qui incluent les motifs de la récompense (stade 2), de la reconnaissance des normes interpersonnelles (stade 3), du respect des règles sociales du devoir (stade 4), et les prérogatives particulières du contrat social (stade 5). La norme de l'*autonomie morale*, entendue ici dans un sens kantien, constitue le point d'arrivée de cette échelle; comme le tableau ci-dessous l'indique, elle correspond en somme à la capacité des sujets de se représenter le point de vue des autres suivant une valeur de réciprocité qui s'exprime de manière principielle et abstraite, c'est-à-dire faisant fi du contexte relationnel et immédiat de l'expérience. La théorie supposera alors un sujet isolé, capable de prendre des décisions justes en toute circonstance sur la base de tels principes, à la manière de Rawls ou de la morale kantienne (Kohlberg, 1981).

²⁷ L'utilisation du mot « bien » dans ce contexte n'est pas anodine. Son usage s'inscrit dans la tradition philosophique à laquelle Kohlberg se rattache lui-même volontairement (celle de Platon et de Kant), dans une lutte avouée contre le relativisme, et surtout le relativisme du type « nietzschéen », qu'il associe à la contre-culture américaine (Kohlberg, 1981; Kohlberg & Gilligan, 1971). Il est difficile en ce sens de ne pas considérer l'orientation idéologique de Kohlberg, qui s'inscrit lui-même dans la tradition d'un libéralisme quasi-conservateur dans sa croyance en une idée prédéfinie du bien moral. Une critique philosophique serait à faire ici, qui nous mènerait cependant trop loin des problèmes à développer dans ce chapitre.

Tableau 1 : Les stades du développement moral chez Lawrence Kohlberg²⁸



Comment le biais de genre critiqué par Gilligan s'insère-t-il alors au cœur cette théorie? Comme il s'avère, la marginalisation des femmes sur une telle échelle n'est pas le fruit du hasard, mais suit de près l'élaboration même de la démarche. Comme Gilligan et d'autres avant elle l'ont souligné (N. Haan (1971) et C. Holstein (1976), citées dans Gilligan, 1977 : 489), les observations menées par Kohlberg et ses contemporains ont pour effet de cantonner le « jugement typique » des femmes à un stade inférieur du développement moral, c'est-à-dire, ici, au troisième stade relationnel d'une telle échelle. Tel que Gilligan le rappelle, Freud (1925), Piaget (1932) et Kohlberg (1971) ont tous relégué à tour de rôle le jugement des femmes à cette sous-classe de leur théorie, sous prétexte que leurs raisonnements resteraient puérilement accrochés aux normes d'attachement et à l'évaluation interpersonnelle des besoins et des conflits moraux (Gilligan, 1977 : 484). Plus près en somme de la psychologie et des relations humaines que de la norme du

²⁸ Schéma consulté en ligne dans sa version anglaise le 07/02/13 (traduction personnelle) : <http://katedahleedpyblog.blogspot.ca/2012/02/kohlbergs-theory.html>.

droit abstrait, les attitudes pragmatiques et les sentiments d'empathie exprimés par les femmes feront bien mal leur chemin dans la théorie des psychologues; ces considérations reflètent à leurs yeux une incapacité à se dissocier du contexte immédiat de l'expérience pour occuper une position universelle, c'est-à-dire détachée des préoccupations de la vie quotidienne. Or, comme Gilligan le souligne également, ce jugement *normatif* porté par les hommes sur le jugement *cognitif* des femmes va de pair avec un préjugé tenace lié aux stéréotypes de genre. Il suit ici le déclassement historique et l'infantilisation d'une « sensibilité féminine », interprétée par ces mêmes chercheurs comme une incapacité des femmes à se définir de manière autonome (Gilligan, 1977; 1982). Tel que Freud en faisait la remarque au début du vingtième siècle : « I cannot evade the notion (though I hesitate to give it expression) that for women the level of what is ethically normal is different from what it is in man. Their superego is never so inexorable, so impersonal, so independent of its emotional origins as we require it to be in men » (Freud (1925/1961), cité dans Gilligan, 1977 : 484).

Quel problème Gilligan voit-elle dans une telle association? La critique philosophique qu'elle adresse à la théorie de Kohlberg et aux autres théories du développement psychologique est d'abord assez simple. Par-delà le biais empirique aperçu plus tôt, Gilligan constate une faille commune dans la base logico-empirique de telles approches, qui, pour la plupart, procèdent de l'observation de la seule expérience des hommes pour chercher à expliquer celle des femmes. Peut-on compter ici sur la valeur universelle de l'argument, tel que Kohlberg le propose? La logique même du raisonnement permet d'en douter. D'un côté, et c'est là le problème d'une différence mise de l'avant par la théorie psychologique elle-même (qui a tenu la première, rappelons-le, à séparer l'expérience des hommes et des femmes), la volonté montrée à anticiper *l'identité* entre deux expériences psychologiques que le discours sur la différence sexuelle reconnaît par ailleurs comme étant *empiriquement distantes* semble bien problématique au départ, sinon contradictoire dans les termes. Le rejet de l'expérience des femmes hors de la validité scientifique ne contribue pas seulement à taire leur réalité propre; elle freine aussi leur autonomisation en les ramenant sans cesse à des valeurs qui contribuent à leur déclassement effectif, masquant en fait l'origine idéologique et le fonctionnement politique de la différence sexuelle. Or, une telle ambiguïté n'est pas le propre de Kohlberg seulement, comme nous venons de le voir, mais d'une caractérisation qui le précède de plusieurs années. Tel que Gilligan le fait remarquer à plusieurs reprises, c'est depuis Freud au moins que l'idée d'une telle insuffisance

s'inscrit dans le langage scientifique (Gilligan, 1977; 1984). Ainsi combiné au déclasserment que les approches traditionnelles font subir à la « psychologie féminine », le refus tacite de réfléchir les termes d'une moralité ou d'un développement moral proprement féminin procède en ce sens d'une sorte de tautologie historique dont le sentiment même constitue la base intuitive du raisonnement de Gilligan : « yet, herein lies the paradox, for the very traits that have traditionally defined the "goodness" of women, their care for and sensitivity to the needs of others, are those that mark them as deficient in moral development » (Gilligan, 1977 : 484). Sa première critique dénoncera de ce fait l'inaptitude des schémas soi-disant « universaux » proposés par les théories *masculines* du développement moral à comprendre l'expérience propre des femmes. En contrepartie, et cela est d'autant plus important, son point de vue dénonce aussi la répétition en miroir d'une hiérarchie de valeurs qui *se fonde sur*, et *refonde* en même temps, la différence sexuelle ainsi critiquée. L'approche de Gilligan réussit à mon avis (et se distingue fondamentalement de plusieurs critiques féministes) là où elle rejette les processus d'universalisation du seul type masculin *plutôt que* la valeur historique du type féminin et de l'expérience des femmes qui le comprend.

La réponse de la psychologue à une telle aporie, enfin, est en un certain sens encore beaucoup plus simple que sa critique. Elle consiste en effet à refaire le chemin que les théories du développement moral ne font pas d'elles-mêmes, c'est-à-dire à interroger et à écouter la voix des femmes. Ses premières études empiriques dérivent en ce sens d'une volonté de comprendre l'expérience morale des femmes, et d'en rendre compte dans une théorie ou une proposition articulée, c'est-à-dire capable de répondre aux théories masculines sur un même terrain d'entente. Procédant principalement sous la forme d'entrevues, de consultations cliniques et d'analyses narratives, ses études l'amèneront au fil du temps à opposer aux thèses contemporaines de la psychologie la réalité d'une morale, d'une expérience du soi, et d'une vision éthique *autres*, qu'elle retrouve entremêlées dans la substance commune et actuelle du discours et de la vie des femmes. Son approche s'éloigne en ce sens de la méthode logico-empirique de Kohlberg, qui demeure elle-même ancrée dans un ensemble de réflexions philosophiques et convenues, délimitant d'avance les termes du raisonnement scientifique. En contraste, Gilligan privilégie ici une dimension plus inductive de la recherche, selon une approche qui lui permettra d'ouvrir à nouveau les codes épistémologiques qui bloquaient la réflexion psychologique. C'est de cette méthode qu'elle tire également la distinction maintenant célèbre entre l'« éthique du *care* » et

l'« éthique de la justice ». Comme nous le verrons plus loin, ces deux manières de comprendre le monde et de juger des relations humaines procèdent toutes deux de normes directrices bien différentes – la réciprocité et la non-violence –, assoyant de même une vision de la maturité et un développement moral tout aussi différents (Gilligan, 1977; 1982).

Mais quelle est donc la valeur de cette base comparative qui déplace ainsi les termes de l'analyse? Elle est multiple. Au cœur d'une telle approche, il faut d'abord saisir la volonté de prendre au sérieux le sens et la rigueur des mots qui s'entendent dans le discours des femmes avec lesquelles Gilligan s'entretient, redonnant sens à l'état d'une expressivité sans cesse négligée par l'histoire et par la science positive. Or, pour ces femmes elles-mêmes, cette critique s'articule aussi *politiquement* à l'expérience commune d'un nouveau pouvoir de choisir qui devient effectif dans les années 1970 et 1980. Les bouleversements des rapports de genre qui surviennent à cette époque, notamment à travers la légalisation du divorce et de l'avortement, favorisent un plus grand contrôle et une responsabilité accrue des femmes sur leur propre vie et l'usage de leur corps, avec les conséquences probables sur leur manière de se concevoir elles-mêmes comme des individus autonomes (Gilligan, 1977; 1998). Les entretiens poursuivis par Gilligan dans la première phase de son travail lui permettront alors de retracer les étapes du développement moral des femmes *en même temps* que les changements historiques auxquels ce développement lui-même se trouve exposé, jusqu'à reprendre en soi le processus d'autonomisation particulier vers lequel pointe en somme l'éthique du *care*. La critique de la voix différente est donc doublement politique, au sens où elle dénonce les effets de pouvoir que le déséquilibre épistémologique entretient entre les hommes et les femmes, tout en s'inscrivant au cœur d'un mouvement de contestation politique. Mais en redonnant ainsi la parole aux femmes, Gilligan fait cependant beaucoup plus que de dénoncer un oubli historique ou de favoriser l'autonomie des individus. Elle arrive à saisir aussi la forme plus générale d'un ancrage de l'expérience du soi dans l'histoire politique et individuelle de son propre développement, suivant une phénoménologie politique qui demande encore à être reconnue. Le féminisme autochtone, que nous examinerons plus loin, procédera plutôt en sens inverse, partant du mouvement féministe pour déconstruire les *a priori* épistémologiques et les rapports de genre qui structurent la réalité coloniale et son discours. Mais considérons d'un peu plus près d'abord cette critique phénoménologique susceptible d'être aperçue dans le travail de Gilligan.

L'HYPOTHÈSE RELATIONNELLE

L'on en conviendra facilement, l'aspect le plus significatif des études de Gilligan n'est pas la critique qu'elle adresse à la théorie du développement moral, mais bien la perspective analytique et éthique qu'elle propose en retour. C'est ce regard tourné vers la dimension relationnelle de l'existence humaine, qui s'ouvre avec l'observation de l'expérience féminine, qui forme en somme la substance de son propos. Si ses premières études se sont intéressées à l'oubli d'une telle dimension par la théorie du développement moral, les secondes, dans le sillage du tournant effectué avec la publication de *The Birth of Pleasure* (2002), s'y sont intéressées plutôt du point de vue de la pratique quotidienne, à travers l'observation des relations interpersonnelles et symboliques qui gouvernent la vie des hommes et des femmes. Ce n'est que par ses derniers travaux (Gilligan & Richards, 2009), enfin, que Gilligan s'est attachée à questionner les racines historiques et l'usage politique d'un tel oubli. Néanmoins, sa perspective a toujours contenu en germe cette valeur politique qui la caractérise aujourd'hui de manière plus directe. D'un ouvrage à l'autre, cet aspect de la critique se développe sur un continuum temporel qui prendra finalement le sens d'une psychologie sociale. Elle retrouve ainsi, dans une démarche linéaire et additive, ce que l'holisme autochtone et les féministes qui s'en réclament conçoivent en un même lieu, c'est-à-dire l'intégration des dimensions émotionnelles, sociales et politiques de l'existence humaine.

Cette façon de poser le problème de Gilligan en recouvrant son épaisseur temporelle permet de revoir d'une toute autre manière la dimension épistémologique souvent retenue de ses travaux. D'un point de vue politique, cette perspective nous amène surtout à reconnaître la critique radicale de la *violence* que sa démarche féministe articule depuis le départ. L'aspect le plus souvent discuté de ses travaux demeure sans conteste la distinction de genre, ou la *différence*, qu'elle met de l'avant entre l'« éthique de la justice » et l'« éthique du *care* », associées, comme on l'a vu, à des expériences masculines et féminines de la moralité. Beaucoup d'encre a coulé depuis 1982 concernant à la fois le contenu de telles éthiques et la validité de la différence comme telle. Des questions récurrentes à cet égard proviennent tout autant des arguments libéraux que radicaux : la distance morale est-elle si grande entre la justice et le *care*; la différence qui les distingue est-elle réellement « sexuée »; le concept de « différence » lui-même n'est-il pas problématique dans le contexte contemporain? En contraste cependant, la question de savoir *ce que Gilligan fait, ou cherche à faire en faisant ce qu'elle fait*, demeure moins bien étudiée. D'apparence circulaire de prime abord, cette question renvoie surtout au problème propre de

l'expérience morale, souvent oublié par tout un pan de la critique. Quel sens peut-il y avoir à repenser l'expérience éthique autour de l'expérience du genre? Quelle découverte peut-on y faire sur les plans politique, historique, philosophique?

Comme nous le verrons dans les prochains chapitres, l'expérience morale s'articule chez Gilligan à une temporalisation individuelle et politique du soi. Le fait de considérer une telle dimension dans ses travaux permet d'y apercevoir une triple problématisation des relations entre la division sexuelle du travail moral, la normalisation d'une psychologie de la dissociation, et la répétition des mêmes violences dans les cultures euro-occidentales. Cette problématisation relationnelle donne sens à un travail qui n'a jamais arrêté à mon avis de poser au politique la même question de la subjectivité : comment le soi apprend-il à se reconnaître lui-même à travers les réseaux de relation qui influencent ou forment sa réalité propre? Comment les schémas de socialisation de genre agissent-ils en l'occurrence sur cette expérience morale des sujets « homme » ou « femme »? La voix féminine et l'éthique du *care* sont importantes à cet effet parce que leur contrepartie découvre une « psychologie de la dissociation » que Gilligan finira par associer aux formes de la violence, et de la violence étatique, propres aux sociétés patriarcales. Le problème du *care* dépasse ici l'opposition simple entre le contenu de deux éthiques pour s'articuler à des modèles de développement du soi et des modalités d'interactions sociales aux conséquences bien distinctes. Gilligan critique entre autres la théorie freudienne et plusieurs théories de la psychologie moderne pour n'avoir retenu qu'un seul de ces modèles, fortement marqué par le manque et la constance de la dissociation psychique. Comme ses études l'expliquent, ces perspectives théoriques s'attachent à une psychologie morale qui tend à normaliser les valeurs de séparation entre le soi et le monde extérieur, plutôt que la continuité de l'attachement aux relations humaines (Gilligan, 1982 : 151). Elles feront ainsi l'impasse sur la réalité d'une interdépendance qui est elle-même mise de l'avant de manière beaucoup plus positive par l'éthique du *care* :

[T]here seems to be a line of development missing from current depictions of adult development, a failure to describe the progression of relationships toward a maturity of interdependence. Though the truth of separation is recognized in most developmental texts, the reality of continuing connection is lost or relegated to the background where the figures of women appear. (Gilligan, 1982 : 155)

Cet « échec » des théories morales à décrire, sinon à apercevoir, la *vérité* de l'interdépendance peut être mise en parallèle, à un premier niveau, avec un second échec des

éthiques « masculines » à soutenir la valeur des relations humaines. Tel que nous en formulons le problème dans l'introduction, cette double difficulté va de pair avec la manifestation d'une agressivité que la psychanalyse et la philosophie ont eu tendance à concevoir comme une caractéristique fondamentale de la nature humaine. S'opposant à cette idée, l'hypothèse relationnelle met en perspective les fondements épistémologiques et sociaux d'une *éthique de la dissociation*, ramenant ainsi l'enjeu de la violence ou de l'agression à celui de sa *répétition*. En faisant l'impasse sur la responsabilité et l'attachement, dira Gilligan, la dissociation enracine la forme de l'agressivité dans une conception du pouvoir basée sur la compétition plutôt que sur la coopération, effaçant de même la réalité d'une vision plus pacifique de l'existence humaine (Gilligan, 1982 : 43-44). Par la dimension relationnelle qui l'anime, en contraste, l'éthique du *care* offrirait une meilleure réponse à cette problématique.

La forme d'une telle hypothèse met en évidence trois problèmes centraux de la critique politique que les chapitres de cette thèse veulent faire ressortir : 1) la valeur politique et épistémologique d'une éthique du *care*; 2) la responsabilité pour le maintien des relations humaines qui en constitue l'essence; puis 3) le lien intrinsèque entre la violence ou l'agression et le bris des relations humaines qui vient avec la négligence d'une telle responsabilité éthique. Les premiers travaux de Gilligan documentent à cet égard le parallèle structurel et historique qui existe entre la négation de la voix des femmes et le *déclassement* de l'éthique du *care* dans l'espace philosophique occidental. Par-delà l'expérience féminine et le développement moral à laquelle elle est d'abord associée, l'éthique du *care* décrit ici la forme finale d'une responsabilité qui se déploie dans le dialogue et dans le rapport d'un à un, jetant les bases d'une vision de l'existence plus intégrée et plus équilibrée. En l'occurrence, les féministes qui se réclament aujourd'hui d'un tel discours y articulent des considérations globales, faisant du *caring*, de l'attention à autrui et de l'activité de soin, une dimension sociale et psychologique primordiale de l'existence humaine²⁹. S'ajoutant à cette première perspective, enfin, les derniers travaux de Gilligan observeront de plus près la problématique de la violence que *In a Different Voice* voyait déjà dans le discours psychologique dominant. Ancrée dans la culture commune, la psychologie de la dissociation

²⁹ Le prochain chapitre montre l'évolution de ce débat des travaux de Joan Tronto (*Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge, 1993) à ceux, plus récents, du féminisme français du *care* (voir par exemple, Paperman et Laugier dir., *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2005; Molinier, Laugier et Paperman dir., *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2009; Garrau et Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*, Paris, PUF, 2010).

influencerait non seulement le développement moral et identitaire de chaque individu, homme ou femme, mais la manière aussi dont les relations humaines et de genre sont retransmises et s'organisent dans l'espace social, jusqu'à former la substance des relations politiques. Examiné d'un bout à l'autre, le parcours de Gilligan permet donc de saisir un chevauchement des temporalités individuelles, relationnelles, et collectives, et d'expliquer en même temps une certaine continuité de la violence et des formes que cette violence s'autorise encore dans les sociétés historiques occidentales. Ses travaux nous obligent en ce sens à interroger la manière dont les sociétés hiérarchiques et patriarcales – comme, peut-être, toutes les communautés humaines – se déterminent elles-mêmes au travers de modes d'être relationnels particuliers, qui ne sont pas sans effets de retour sur la détermination identitaire des individus et des structures socio-politiques auxquelles ils participent.

Comme je voudrais l'explorer dans cette thèse, une telle réflexion procède en premier lieu d'une inversion des schémas de la psychologie morale ordinaire, de même que des prémisses épistémologiques ou philosophiques sur lesquelles elle s'appuie. À distance importante de la phénoménologie traditionnelle, les travaux de Gilligan nous somment entre autres de partir de l'expérience des relations humaines pour comprendre l'individu et son contexte, plutôt que de vouloir penser une philosophie ou une psychologie *a priori* du sujet, que celui-ci soit individuel ou collectif. Tel que Gilligan en concevra la direction au fil du temps, cette manière de faire plus inductive demeure en phase avec le sens de l'identité morale qu'elle découvre dans ses recherches empiriques. L'observation de sujets féminins lui permet ainsi de comprendre comment la dimension relationnelle de l'expérience morale, qui confinait les femmes au troisième niveau de l'échelle de Kohlberg, recouvre enfin, de manière beaucoup plus active, la forme d'une expérience contextuelle et dialogique du soi qui concerne tous les individus indépendamment de leur sexe. Sur un plan strictement formel, l'« éthique du *care* » n'est pas si différente alors d'une « éthique de la loi » ou de la « justice », associée de plus près au discours et à l'expérience morale des hommes. La distance entre ces deux perspectives réside plutôt dans la façon dont l'éthique « masculine » reste attachée historiquement à un modèle de connaissance monologique et abstrait plutôt qu'à un modèle relationnel – ainsi, surtout, qu'à la hiérarchie posée entre chacun de ces modèles. Faut-il s'étonner, dans ces conditions, que les formes les plus influentes de la philosophie et des théories morales affirment encore la vérité unique de ce premier modèle,

considérant la manière dont les théoriciens ont d'abord voulu fonder leurs études sur l'observation de sujets masculins?

Allant de pair avec le déclassement historique de la voix des femmes, le *blocage* de la dimension relationnelle au troisième stade de l'échelle de Kohlberg permet en quelque sorte d'oublier comment le jugement rationnel est lui-même organisé par l'expérience qui le supporte. Les réflexions de Gilligan sont importantes à cet effet parce qu'elles rendent compte de la dimension doublement structurale et sociale d'un tel jugement : elles nous rappellent que la valeur morale du discours et de l'action n'est jamais « libre » de ses propres déterminations, mais s'établit toujours de manière particulière entre le soi, l'autre, et l'organisation conventionnée de leurs relations réciproques. La vision de cette dimension relationnelle permet entre autres de comprendre comment les critères de la validité « universelle » du jugement tels qu'explicités par les théories de la justice (que l'on dira alors *a priori*) sont eux aussi rattachés à un *langage propre* de la loi, de même qu'à l'expérience de conventions sociales particulières³⁰ qui, contrairement au langage du *care* et aux conventions qui concernent au plus près les femmes, sont toujours plus difficilement reconnues comme telles. Or, comme Gilligan le rappelait en 1987, la valeur de ces deux perspectives n'a de sens qu'à comprendre ce qui est en jeu dans chacune, de même que dans l'espace de leur articulation réciproque :

Like the figure-ground shift in ambiguous perception, justice and care as moral perspectives are not opposite or mirror-images of one another (...). Instead, these perspectives denote *different ways of organizing the basic elements of moral judgment: self, other, and the relationship between them*. (...) To organize relationships in terms of attachment rather than in terms of equality changes the way human connection is imagined, so that the images or metaphors of relationship shift from hierarchy or balance to network or web. (Gilligan, dans Held 1995 : 34; je souligne)

La perspective de Gilligan recouvre alors la réalité d'un déclassement qui s'avère avant tout épistémologique, mais qui prendra une importance politique non négligeable dans l'espace culturel occidental. Cette dimension politique se détermine non seulement du fait de la hiérarchie, qui distingue et classe les expériences morales des hommes et des femmes, mais en conséquence aussi des valeurs de détachement et de séparation promues par le langage de la justice. Les derniers travaux de Gilligan vont plus loin en ce sens que la seule critique de la voix

³⁰ L'on comprendra ici les conventions attachées à une éthique du détachement, elle-même fondement psychologique, épistémologique et transcendantal de l'autonomie morale dans son sens traditionnel kantien.

différente pour dénoncer les systèmes relationnels et psychiques qui construisent certaines formes d'être symptomatiques de la culture occidentale. Comme nous le verrons dans le troisième chapitre, la violence patriarcale va de pair à ses yeux avec la séparation analytique de l'âme et du corps, qui se trouve au fondement d'un tel système de pensée : c'est à ce seul prix que l'éthique formelle peut prétendre (à tort) se détacher de l'expérience sociale. En contrepartie, l'espace de la voix dominante, entendu ici comme matrice identitaire pour les deux sexes, relève aussi d'un ensemble de pouvoirs et de tabous qui jouissent d'une force considérable dans nos sociétés. Ceux-ci constituent l'assise de conceptions du soi et de processus initiatiques genrés qui contribuent à mettre la conscience à distance d'elle-même (Gilligan, 2002), tout en soutenant certaines formes sensibles et représentationnelles dont l'acceptation tacite finit par justifier la violence et l'inégalité dans les systèmes de vie que l'on connaît (Gilligan et Richards, 2009; aussi Perreault, 2007). La démarche de Gilligan montre bien en ce sens le continuum qui existe entre *l'éthique individuelle*, qui concourt normalement à la formation de l'identité morale; *l'éthique relationnelle*, qui renvoie tout autant à la formation du soi qu'aux façons typiques d'entrer en relation les uns avec les autres; et *l'éthique politique* qui, de manière particulière ici, retrace les normes sociales et culturelles qui s'établissent autour de la sexualité et du genre.

Or, contrairement à ce que la théorie politique, et principalement libérale, propose le plus souvent, il ne faut pas voir dans ces dimensions des couches successives, mais bien des domaines qui s'interpénètrent les uns les autres pour donner forme aux identités de genre ordinaires, de même qu'à leurs interactions sociales et historiques (ce que Gilligan entend sous l'idée de « web »). Examinées l'une en face de l'autre, ces considérations éthiques et politiques se rapprochent alors étonnamment du discours des femmes et des féministes autochtones. Si leurs critiques reprennent des éléments du féminisme occidental, notamment le concept de patriarcat, c'est beaucoup plus directement qu'elles tendent à le faire au nom même de cet espace relationnel que Gilligan et les féministes du *care* cherchent à refonder par leurs travaux. À l'image de la culture holiste d'où elle procède, la critique des femmes autochtones s'ancre dans une épistémologie et des traditions de pensée qui sont d'ores et déjà relationnelles. Pour cette raison, leurs problèmes dépasseront de loin la tâche initialement dévolue au féminisme du *care* : la fonction ultime de la parole autochtone n'est pas de *démontrer l'importance* (sinon l'existence) de la sphère relationnelle, puisque sa réflexivité l'admet déjà, mais de réfléchir plutôt aux moyens de *reconstruire autrement* les espaces relationnels contemporains, de façon à favoriser la santé des

individus, comme celle de leurs interactions et de l'environnement qui les contient. Cela dit, les féministes autochtones ne sont pas en reste elles-mêmes par rapport au tabou sur le féminisme et la parole des femmes dans les sociétés contemporaines. Le mouvement qui associe chez elles la critique de la voix à l'oubli de la dimension relationnelle passe par une critique du patriarcat d'État beaucoup plus assumée et plus directe que chez la majorité des féministes du *care*, y compris Gilligan. Nous verrons de quoi il retourne dans cette critique des femmes autochtones avant de comprendre comment elle peut s'articuler aux problématiques du *care*.

LA CRITIQUE DE LA VOIX DANS LE FÉMINISME AUTOCHTONE

Le féminisme autochtone explore donc à son tour le thème de la voix et du pouvoir de la voix à travers le corpus large de ses auteures. Comme nous le verrons ici, il le fait de deux façons au moins : en dénonçant les tabous sur le féminisme qui règnent encore dans les sociétés coloniales et colonisées, puis en encourageant une analyse de la colonisation en termes de rapport sociaux de genre. À travers ces deux critiques, le féminisme autochtone nous permet de comprendre un peu mieux comment le tabou sur la mise au silence des femmes, et *a fortiori* des femmes autochtones, fonctionne encore pour reproduire les logiques capitalistes et patriarcales dans les sociétés (post)coloniales contemporaines. Selon une thèse commune à la majorité de ses auteures, une sortie du colonialisme serait donc improbable sans une transformation effective des rapports de pouvoir genrés tels qu'ils sont vécus aujourd'hui. Ces rapports sont au cœur même des problèmes de la souveraineté et de l'identité qui constituent l'essentiel de la critique anticoloniale. Avant d'être féministe, ce discours s'inscrit ainsi au sein du mouvement plus général de la décolonisation, même s'il tend encore à en être tenu en marges. L'ouvrage collectif discuté plus tôt, *Making Space for Indigenous Feminism* (Green dir., 2007), donne un aperçu exhaustif et pertinent de ces différents problèmes. J'en discuterai brièvement ici avant d'approfondir la perspective anticoloniale qui supporte la critique faite par les femmes et les féministes autochtones, indépendamment de leurs allégeances respectives.

Joyce Green offre une première synthèse des problèmes du féminisme autochtone dans son texte d'introduction à l'ouvrage collectif qu'elle dirige, « Taking Account of Aboriginal Feminism » (Green, 2007). Selon l'auteure, le refus de reconnaître ou de prendre au sérieux l'existence d'un discours féministe autochtone autonome reconduirait dans un premier temps l'*invisibilité* de ses femmes dans les espaces qu'elles occupent : dans le mouvement féministe, de

prime abord, de même que dans les sociétés coloniales, et dans plusieurs communautés autochtones également (Green, 2007 : 20). Green déplore ici que les analyses anticoloniales, et les projets politiques qui les supportent dans plusieurs milieux, n'aient pas été assez attentifs à la structure genrée de l'oppression et du racisme. Cet « oubli » est la cause de plusieurs problèmes pour les femmes et pour les communautés autochtones actuelles, qui continuent ainsi à s'ancrer dans des processus d'internalisation bien insidieux. Deux problèmes découlent à ses yeux de cette mise au silence. D'abord, les tabous sur le féminisme et l'action politique des femmes autochtones contribueraient à rendre invisible leur position de double oppression au sein des structures de pouvoir et des institutions sociales actuelles, dont le droit et les institutions démocratiques, imprégnées du patriarcat depuis les débuts de la colonisation au moins³¹ (Green 2007; 2007b; voir aussi Kuokkanen, 2007). Or, comme tout tabou peut-être, ceux-ci concourent aussi à masquer le fonctionnement réel du système, redonnant circulairement du pouvoir à certains groupes d'hommes au détriment des groupes subordonnés, dont ceux des femmes et des enfants. Le discours féministe que commente Green emprunte ici un schéma d'analyse intersectionnel pour montrer comment le racisme, le colonialisme et le sexisme vont main dans la main dans les sociétés patriarcales contemporaines pour reproduire les structures d'exploitation et d'appropriation qui les caractérisent. À ce compte, le but premier d'un féminisme autochtone n'est pas de diviser ou de promouvoir les seuls intérêts des femmes, affirme-t-elle, mais bien de rééquilibrer les communautés en protégeant leurs populations les plus vulnérables, souvent laissées pour compte par les grands discours sur la libération politique :

I argue that the emerging Aboriginal feminist literature and politic, while the terrain of a minority of activists and scholars, must be taken seriously as a critique of colonialism, decolonization and gendered and raced power relations in both settler and Indigenous communities. I also argue that the intolerance for feminist analysis in Indigenous communities is problematic, particularly when it takes the form of political intimidation of a marginal segment (critical women) of those communities. (...) Aboriginal feminism is a valid and a theoretically and politically powerful critique of the social, economic and political conditions of Aboriginal women's lives. (Green, 2007 : 21)

Verna St-Denis discute de ce tabou avec plus de détails dans un second texte du même ouvrage, « Feminism is for Everybody. Aboriginal Women, Feminism and Diversity » (2007).

³¹ Selon Emma LaRocque, la question du sexisme dans les sociétés autochtones *d'avant* la colonisation est tout aussi importante, et un objet de préoccupation nécessaire du féminisme contemporain (LaRocque, 2007).

Rappelant son propre parcours en tant que féministe métisse et professeure en éducation anti-raciste, elle y examine les raisons qui motivent ce rejet du féminisme par beaucoup de communautés autochtones, de même que par plusieurs mouvements intellectuels et activistes depuis les années 1970. Que le féminisme soit aussi mal reçu encore aujourd'hui, chez les hommes comme chez les femmes, résulte à son avis d'une mauvaise compréhension de la complexité de ses enjeux, de ses objectifs et de sa pratique. L'impact du discours médiatique et antiféministe sur le jugement commun n'aide certainement pas à cet effet. Cela dit, les arguments avancés par les opposants au féminisme, dont ceux de plusieurs intellectuelles autochtones (P. Monture-Angus, M. E. Turpel, A. James & T. Halsey, L. Tobe), sont cependant sérieux et méritent d'être considérés pour eux-mêmes. Le texte de St-Denis rend compte à cet effet des six raisons les plus souvent invoquées par les femmes autochtones pour refuser le féminisme. Celles-ci peuvent être rappelées comme suit :

- 1) La domination masculine n'est pas un fait universel. Elle ne fait pas partie de la culture autochtone, où les femmes occupent traditionnellement des centres de pouvoir importants.
- 2) Contrairement à plusieurs féministes contemporaines, les cultures autochtones honorent les valeurs de la maternité. Celles-ci sont à la base du rôle étendu des femmes dans les sociétés traditionnelles.
- 3) Le concept de l'égalité et les valeurs libérales mises en œuvre par le féminisme euro-occidental (ou blanc) n'est pas utile pour les femmes autochtones, qui leur préfèrent plutôt les valeurs de la dignité humaine.
- 4) Cette notion d'égalité, vue comme « similitude » ou désir de rejoindre la vie des hommes, encourage dans les faits la « reproduction du système patriarcal européen » (St-Denis, 2007 : 39; traduction personnelle).
- 5) La lutte active pour l'auto-détermination et pour le rétablissement de la tradition et des cultures autochtones est préférable à la défense du seul droit des femmes. On suppose alors que le renversement du système colonial rétablira les équilibres de genre traditionnels.
- 6) L'oppression de genre n'est pas le seul ni le plus important type d'oppression que les femmes autochtones subissent dans les sociétés coloniales. Le racisme (auquel les femmes blanches participent) l'est tout aussi bien et sans doute davantage (St-Denis, 2007 : 37-41).

Appuyant dans le principe la plupart de ces critiques, St-Denis reconnaît d'abord que la vision de l'égalité comme « similitude » est inadéquate dans un contexte de décolonisation, puisqu'elle tend effectivement à reproduire les systèmes en place (voir également Eikjok dans le même ouvrage). Or, elle montre aussi comment cette conception *libérale* de l'égalité n'est pas, loin s'en faut, au cœur de toutes les théories féministes; comme la parole des femmes autochtones, le mouvement qui supporte ces théories n'est ni homogène ni statique, et évolue en même temps que les problèmes sociaux dont elles s'occupent. St-Denis se base ici sur sa propre expérience pour établir son jugement. Refusant le féminisme dans un premier temps, ce n'est qu'en abordant son discours avec plus de nuances, c'est-à-dire en prenant la peine de le creuser plus en profondeur, qu'elle a pu constater que plusieurs féministes s'occupaient de problématiques similaires à celles des femmes autochtones, notamment en ce qui a trait à la dignité humaine, à la dénonciation du système patriarcal et à la critique des injustices multiples qui supportent ce système. Le féminisme noir et les théories de l'intersectionnalité, par exemple, se sont penchés assez tôt sur l'intrication réelle des problèmes du racisme, du sexisme et des inégalités de classe dans les sociétés (post)coloniales; ils offrent en ce sens des outils importants pour mieux comprendre la position des femmes et des hommes autochtones dans les sociétés contemporaines. La critique de St-Denis présente toutefois un point de désaccord majeur avec l'ensemble des affirmations présentées plus haut, qui supposent pour la plupart une conception figée et souvent doctrinaire de la tradition. Avec Green, la féministe s'inquiète ici des processus d'internalisation et de socialisation auxquels les peuples autochtones sont sujets malgré eux du seul fait de leur intégration dans les institutions patriarcales et de la répétition de leurs pratiques. Ces processus étant réels et importants, comme elle l'affirme, les femmes et les hommes autochtones devraient toujours en tenir compte avant de prendre position par rapport au féminisme ou d'agir dans la lutte anticoloniale. Comment s'assurer que les valeurs dites « traditionnelles » ne reflètent pas les divisions de genre et les conceptions morales introduites par le patriarcat chrétien? Sans cette prise de conscience et la liberté de penser qui doit nécessairement l'accompagner, nous dit-elle enfin, le même cercle d'oppression risque de se reproduire indéfiniment. Le dialogue s'avère donc essentiel en ce sens : « Aboriginal people, researchers and scholars must have the freedom to debate and discuss the contradictions and paradoxes that arise in our strategies as we move towards decolonization, including the merits of feminism for Aboriginal people » (St-Denis, 2007 : 50).

Une dernière position à considérer à ce sujet est celle d'Emma LaRocque. Celle-ci critique également le tabou sur le féminisme dans un texte du même ouvrage : « Métis and Feminist. Ethical Reflections on Feminism, Human Rights and Decolonization » (LaRocque, 2007). Comme son titre l'indique, LaRocque se place elle-même d'un triple point de vue de féministe, de femme métisse et d'intellectuelle militante pour le respect des droits de la personne pour affirmer l'importance du féminisme pour les femmes autochtones, et dénoncer du fait même les stéréotypes de genre encouragés par un certain traditionalisme. Pour LaRocque, d'abord, le féminisme n'est pas une idéologie ou une position sociale particulière que l'on pourrait choisir ou non de porter, mais une perspective sociologique qui prend la critique des systèmes sociaux et la lutte contre les inégalités de genre au sérieux. Tel qu'elle le définit, le féminisme décrirait ainsi la « lutte pour mettre fin au sexisme et aux inégalités de genre dans la société » (LaRocque, 2007 : 56; traduction personnelle). À ce compte, il est l'affaire de tous également et pas seulement d'un seul groupe, qu'il s'agisse des blancs ou des autochtones, des femmes ou des hommes. Ce premier argument fait appel à la liberté de penser et à la dignité universelle de la critique. Or, l'argumentaire de LaRocque va beaucoup plus loin. Le féminisme comme pratique est également valable à ses yeux parce que la domination masculine ou patriarcale demeure en toute apparence un fait universellement répandu. C'est un constat empirique qui n'est pas démenti, dit-elle, et qui trouve effet même au sein des communautés autochtones. Aux yeux de LaRocque, le féminisme serait donc utile pour les femmes autochtones pour la simple raison qu'elles subissent toujours une oppression masculine concrète dans le contexte politique canadien et dans leurs contextes de vie quotidiens, et cela nonobstant la réalité toujours discutable des relations de genre dans les sociétés autochtones d'avant la colonisation (LaRocque, 2007 : 66).

À l'instar de Green et St-Denis, le motif principal de LaRocque dans ce texte dénonce les préjugés communs qui entourent la mise au silence des voix féminines dans les contextes autochtones. Paradoxalement peut-être, elle le fait d'une manière qui est à la fois plus tranchée et plus compréhensive que ces deux auteures, invoquant des arguments de philosophie universelle tout en maintenant une position culturelle forte. Pour LaRocque, la possibilité de penser un féminisme autochtone est d'abord une affaire de droit, de liberté et de dignité humaine et ne devrait jamais être évaluée à l'extérieur de ces critères. Or, le contexte historique et sociologique, de même que les particularités épistémologiques et culturelles des sociétés concernées par les dominations de genre, sont néanmoins pertinents pour comprendre et juger de l'expérience de

chacune. Le véritable problème du féminisme autochtone se trouve plutôt contenu à ses yeux (comme à ceux de plusieurs féministes) dans l'enjeu de la « tradition » ou du renouveau traditionaliste qui marque plusieurs discours contemporains sur la souveraineté et l'identité autochtones. Dans leurs versions les plus doctrinaires, ceux-ci sont associés à une rhétorique nationaliste qui a pour effet de museler la parole des femmes, suscitant de ce fait la suspicion de plusieurs féministes³². Joyce Green rappelait à cet égard comment le discours sur l'authenticité culturelle figure parmi les critiques les plus souvent adressées aux féministes et aux femmes autochtones, ainsi accusées de promouvoir des valeurs, des doctrines et des pratiques « extérieures » à la tradition du seul fait de leur positionnement critique : « [i]t is as though some authority has decided that Aboriginal women cannot be culturally authentic, or traditional, or acceptable, if they are feminist » (Green, 2007 : 24).

Or, comme le démontre LaRocque, ces rhétoriques traditionalistes, bien souvent, sont elles-mêmes traversées par des pratiques qui rappellent étrangement la position subordonnée des femmes dans les sociétés euro-occidentales, empruntant de fait à la violence hétérosexiste de l'opresseur. Verna St-Denis explique ce même point en invoquant la figure ironiquement parlante de « Celle qui ne parle pas » (*She No Speaks*), une image moralisante et chrétienne de « la femme autochtone » surimposée à la tradition, comme le rappelle Dawn Martin-Hill : « a construction born from the tapestry of our colonial landscape » (Martin-Hill, citée dans St-Denis, 2007 : 45). De même, la surenchère sur la figure de la « matriarche » est aussi dénoncée par LaRocque et d'autres comme un moyen de contrôle insidieux sur le corps, le comportement et les structures de choix des femmes autochtones dans les contextes contemporains (LaRocque, 2007 : 63; Kuokkanen, 2007b; Eikjok, 2007 : 118).

Un tel rapport à la tradition et à la culture est problématique du point de vue des féministes parce qu'il sert à affermir la structure établie des relations de pouvoir, renforçant ainsi le statut quo patriarcal. De manière trop souvent hypocrite, comme le soulignent LaRocque et plusieurs auteures de *Making Space for Indigenous Feminism*, le prétexte de la lutte anticoloniale permet une fois de plus aux hommes (et aux femmes) d'imposer des limites et des silences aux femmes

³² Il faudra faire attention toutefois de ne pas associer tous les discours traditionnalistes à cette critique. La majorité des féministes autochtones se considèrent elles-mêmes traditionnalistes en un certain sens, et plusieurs penseurs traditionnalistes partagent aussi une position ou une sensibilité féministes (c'est le cas par exemple de G. E. Sioui et de T. Alfred). Le féminisme nous enjoint en fait de toujours prendre un recul critique par rapport à la question de la tradition afin de juger des relations de pouvoir et des stéréotypes de genre qui (malheureusement) imprègnent souvent son discours et ses pratiques sur le terrain.

parce qu'elles sont femmes, tout en les encensant comme « gardiennes de la tradition » et de la culture (LaRocque, 2007 : 66; Kuokkanen, 2007; 2007b; Smith, 2007). Pour LaRocque, enfin, aucune vision de la souveraineté ne saurait prétendre brimer insidieusement les droits d'une partie de la société sans arrêter *d'être* souveraineté. L'esprit critique commande ici de lutter contre la tentation de romantiser la tradition à travers une nouvelle idéalisation des rôles sexuels, qui enferme en fait les femmes plus que les hommes dans des essentialismes biologiques et autoritaires (LaRocque, 2007 : 61, 64; Smith, 2007 : 99). Cela ne veut pas dire renoncer à penser la critique féministe ou féminine à partir de la tradition ou de la culture, mais s'assurer plutôt de le faire en suivant une démarche anthropologique et historique rigoureuse.

Mais quel est donc l'objectif poursuivi par cette critique des féministes? Quelle est son importance pour les militantes et la réalité des femmes sur le terrain? En premier lieu, il faut voir dans cette prise de parole beaucoup plus qu'une simple critique de la mise au silence des féministes, qui ne fait somme toute que refléter les tabous sur la voix et les malaises entourant l'existence des femmes autochtones dans les sociétés coloniales. L'utilisation de l'image des femmes afin de conserver le statut quo des pouvoirs en place est une tactique coloniale qui a fait ses preuves bien avant la venue du féminisme, qui, en définitive, ne fait qu'en déconstruire les fondements normatifs et les modes de fonctionnement apparents. Ceux-ci reflètent des violences similaires à celles que le féminisme du *care* voudra mettre en évidence; néanmoins, leurs formes et leurs conséquences se déploient sur une toute autre échelle pour les femmes autochtones, dont la réalité implique l'invisibilisation supplémentaire causée par le racisme, de même que les conditions de classe et la pauvreté qui l'accompagnent le plus souvent. L'ensemble des féministes, des militantes et des intellectuelles autochtones parmi les plus critiques s'entendent ici pour dénoncer l'intrication de ces problèmes, dont la portée réelle est doublement significative pour les femmes indigènes. Andrea Smith observe à cet effet comment la prévalence du *sexisme* dans les communautés autochtones et non-autochtones constitue un enjeu partagé par plusieurs d'entre elles, et cela par-delà la controverse sur l'appellation de la critique (Smith, 2007 : 97). La discrimination dont les femmes autochtones sont sujettes dans les contextes contemporains perpétue dans les faits la structure propre de la domination coloniale, suivant un « patriarcat d'État » qui s'avère lui-même fondé sur *l'établissement* de rapports de genre inégaux. La critique des femmes autochtones révèle en ce sens un aspect systémique beaucoup plus profond de

ce qu'on pourrait appeler une *éthique patriarcale de genre*, faisant exploser les paramètres qui limitent encore souvent le féminisme à une simple « affaire de femmes ».

POUR UNE CRITIQUE POSTCOLONIALE, INTERSECTIONNELLE ET TRADITIONALISTE DU PATRIARCAT

Nous observerons plus loin comment l'éthique du *care* s'articule à cet enjeu plus large. Avant d'y parvenir, précisons toutefois ce qui s'entend sous cette idée de « patriarcat d'État », qui constitue le point de convergence d'à peu près toutes les luttes des femmes autochtones. Quelle est donc la nature ou la logique du schème colonial qui brime ainsi le droit des femmes autochtones en même temps qu'il limite leur parole? Comment la domination de genre s'y articule-t-elle, et pour quelles raisons? Suivant la thèse centrale du féminisme autochtone, au premier abord, l'introduction d'inégalités structurelles de genre dans les sociétés pré-coloniales aurait été la condition historique et matérielle de la colonisation, au Canada et à travers le monde. L'argument admet ici une co-dépendance constitutive, c'est-à-dire un lien stratégique et fonctionnel, entre l'exploitation capitaliste du territoire et des ressources des peuples autochtones et l'appropriation patriarcale des femmes dans les sociétés coloniales³³. Les féministes autochtones soutiennent ainsi que l'appropriation des femmes constitue ni plus ni moins que le support implicite de la colonisation en Amérique du Nord et ailleurs (Kuokkanen, 2007 : 81; Smith, 2005; LaRocque, 2007). Il n'est pas étonnant à ce compte qu'elles jugent à ce point important de revoir l'analyse de la colonisation et les diverses prétentions contemporaines à l'auto-détermination sous la lunette des rapports de genre. Non seulement ceux-ci ont-ils été « oubliés » jusqu'ici, en même temps que les perspectives des femmes qui les portent, mais leur compréhension est essentielle à une juste appréhension des mécanismes économiques et sociaux ayant mené à la subordination des peuples autochtones à travers le monde. Comme le souligne Rauna Kuokkanen, l'autonomie des peuples et l'autonomie des individus coexistent dans une relation d'interdépendance qui n'est pas qu'idéelle ou éthique. Dans les faits, malheureusement, et cela est dû à la forme du système plutôt qu'à la mauvaise volonté des hommes qui en sont aussi les victimes, la perte d'autonomie des peuples autochtones affecte différemment les femmes, pour qui elle s'accompagne d'une *double perte* de

³³ Joyce Green définit ainsi le colonialisme : « Colonialism is both an historic and a continuing wrong. A term that encompasses economic and political practices, it refers to the appropriation of the sovereignty and resources of a nation or nations, to the economic and political benefits of the colonizer » (Green, 2007b : 143).

pouvoir. La situation de « dépendance forcée » de certains est une condition du système capitaliste; dans un système patriarcal, elle concerne aussi les femmes d'autrement plus près (Kuokkanen, 2007 : 2).

Les inégalités politiques et juridiques qui subsistent encore au Canada sont une première manifestation de cette perte d'autonomie asymétrique. De fait, le double statut de dépendance des femmes autochtones est inscrit noir sur blanc dans la loi canadienne depuis *L'Acte d'émancipation graduelle* de 1869, qui deviendra en 1876 l'actuelle *Loi sur les Indiens*³⁴. Avant qu'elle ne soit modifiée en 1985, notamment sous la pression des groupes de femmes et des institutions internationales, les clauses les plus discriminatoires de cette loi permettaient au gouvernement canadien de retirer le statut « Indien » aux femmes autochtones qui mariaient un individu considéré « non-Indien » selon la loi³⁵, ainsi qu'à leurs enfants (Green, 2007b : 145; Lawrence, 2003; Jamieson, 1991). Ces clauses ne s'appliquant qu'aux seules femmes s'accompagnaient d'une série de mesures les plaçant dans un double rapport de tutelle envers l'État et envers le « patriarche » le plus proche (le père ou le mari), selon les droits de la filiation patrilinéaire. Comme les femmes blanches, les femmes « Indiennes » jouissaient ainsi d'un statut minorisé, ne pouvant ni transmettre ni posséder de propriété, ni participer pendant longtemps aux institutions politiques officiellement reconnues par l'État, c'est-à-dire les conseils de bande, aujourd'hui à dominance masculine. Bien que le pouvoir des femmes autochtones dans la société canadienne soit plus tangible de nos jours, comme le souligne Joyce Green, plusieurs de ces débalancements juridiques et politiques existent encore ou continuent d'avoir des impacts quotidiens sur les pratiques et la structure des institutions (post)coloniales, de même que sur la position des femmes autochtones au sein de leurs communautés d'origine. Ce déséquilibre représentationnel est la cause apparente des difficultés encore éprouvées par plusieurs groupes de femmes à se faire entendre auprès des institutions politiques officielles, mais aussi, explique Green, des conditions économiques et sociales déficientes qui maintiennent les peuples autochtones dans une dépendance entretenue (Green, 2007b : 152).

Outre ces facteurs de minorisation, néanmoins, suivant l'opinion des intellectuelles et des féministes autochtones, l'articulation de la politique de genre au système colonial est beaucoup plus profonde. Si la *Loi sur les Indiens* introduit un débalancement juridique dans les rapports

³⁴ Originellement nommé « *Acte des Sauvages* ».

³⁵ Cela incluant les hommes autochtones affranchis, métis, ou de mère autochtone ayant elle-même perdue le statut indien.

entre les hommes et les femmes au Canada, celui-ci est précédé d'un contexte historique, politique et symbolique qui dépasse de loin le seul énoncé de la loi, comme il dépasse le seul cas canadien dans sa généralité et dans son étendue. La marginalisation des femmes autochtones exerce ici la fonction générale d'un fait social, au sens où la force contraignante qui la dirige concerne les sociétés coloniales dans leur ensemble, et pas seulement le groupe des femmes à qui elle s'adresse. Les arguments des féministes autochtones expliquent ainsi comment le système colonial occidental, dans ses fondements hiérarchique, patriarcal et capitaliste, *a eu besoin* de l'invisibilisation des femmes comme un prérequis favorisant leur soumission à une classe « homme », qui continue de ce fait à posséder les instruments du pouvoir économique, politique et spirituel. Comme l'imagine Kim Anderson, dans *A Recognition of Being*, la surprise des premiers missionnaires chrétiens fut certainement grande lorsqu'ils firent face pour la première fois à des sociétés où les femmes étaient non seulement libres, mais occupaient des positions centrales dans l'organisation de la vie politique, économique et même spirituelle de leurs communautés (Anderson, 2000 : 58). Leur marginalisation devint donc nécessaire, suppose-t-on dans un premier temps, afin d'incorporer les sociétés autochtones à l'ordre patriarcal chrétien et permettre l'essor du commerce en Amérique, de même, quelques années plus tard, que l'usurpation du territoire et de la souveraineté des premiers peuples. Le poids de la colonisation, comme le précise la féministe Cherokee Andrea Smith, s'ajoute alors comme un troisième type de domination pour les femmes autochtones, en plus du sexisme et du racisme que vivent les femmes blanches et les hommes autochtones dans le même système (Smith, 2005 : 8).

Plusieurs raisons historiques et socio-politiques expliquent la marginalisation des femmes indigènes, comme nous le verrons plus en détail dans le quatrième chapitre. De l'avis de plusieurs, les plus importantes seraient attribuables en bout de ligne au démantèlement des rôles de genre et des statuts d'égalité et de respect qui les articulaient dans les sociétés traditionnelles. Ce que les féministes conçoivent ici comme une mise au silence des femmes autochtones prendra grosso modo trois formes différentes dans l'espace américain. De prime abord, la perte d'autonomie historique des femmes indigènes suivrait un premier décentrement de leur autorité politique, économique et spirituelle dans les sociétés coloniales (Anderson, 2002). Le commerce des fourrures et l'introduction du système d'échange capitaliste, fondé sur la propriété privée, le capital et le travail salarié, sont considérés comme la première raison de ce bouleversement des rôles de genre en Amérique du Nord. Ces transformations économiques agissent involontairement

sur la structure des premières sociétés en modifiant la division du travail, de même que les règles de l'équilibre social et spirituel qui constituaient le centre des économies à base territoriale (*land-based*), aussi appelées économies de subsistance (Kuokkanen, 2007; LaRocque, 2007; Anderson, 2000). Dans un deuxième temps, les féministes expliquent aussi comment ce démantèlement se met en place progressivement en parallèle avec la construction d'une image négative des femmes autochtones. Leur mise au silence se poursuit ainsi d'une deuxième manière à travers une appropriation politique de leur image, de leur identité et de leur corps (Anderson, 2002; Maracle, 1996; Smith, 2005; Lawrence, 2003). Tel que Kim Anderson le souligne, les représentations ordinaires de « la » femme autochtone dans l'imaginaire collectif oscillent depuis longtemps entre la figure de la « princesse » et de la « *squaw* », pendants féminins de l'« Indien » stoïque ou belliqueux qui servent bien les finalités coloniales³⁶. De l'avis de plusieurs, la construction d'une telle image permettrait encore à l'État colonial de justifier l'exercice d'une *violence fonctionnelle, sexuelle et systémique* dirigée contre les femmes autochtones. De prime abord, la normalisation d'une telle violence aura contribué à banaliser le *viol* du territoire et des premiers habitants, suivant une logique coloniale prouvée par l'histoire (Anderson, 2000; Maracle, 1996; voir aussi Smith, 2005). Or, la *déshumanisation* des femmes et des peuples autochtones occasionnée par de telles pratiques, comme le soutiennent Emma LaRocque et plusieurs autres, finira également par être internalisée par toutes les couches de la société canadienne, y compris les hommes et les femmes autochtones concernés, dont les sentiments de honte et de haine de soi deviennent alors les pires ennemis (Maracle, 1996; LaRocque, 2007; 2010).

La marginalisation des femmes autochtones se voit ainsi continuée d'une troisième manière, aujourd'hui plus que jamais, à travers l'acceptation tacite de la violence qui les touche de plein fouet dans les sociétés blanches et autochtones (Smith, 2005; 2007; Maracle, 1996). Outre les processus d'internalisation qui, sans contredit, font le plus mal aux nations et aux communautés autochtones contemporaines, cette négation de la parole des femmes s'accompagne également d'un sexisme, d'un racisme et d'une absence de protection systématique à l'échelle de la société canadienne – un manque dont fait foi le silence entretenu sur la violence de masse exercée à leur

³⁶ Les images de la « princesse » et de la « *squaw* », comme celles de l'Indien stoïque ou belliqueux, sont problématiques parce qu'elles tendent à fixer des identités dans des catégories normatives déterminées par les blancs à partir de présupposés souvent racistes. Dans le cas des femmes, de surcroît, les images de la « princesse » et de la « *squaw* » s'articulent à une composante sexuelle qui sert l'invisibilisation et l'abus dans la réalité. Ces images peuvent être associées à une version renforcée de la dichotomie entre la « vierge » et la « putain » dénoncée déjà par le féminisme blanc.

égard, tel que la triste histoire du mouvement *Sisters in Spirit* en témoigne³⁷. Comme le souligne Andrea Smith, ces femmes à qui l'on retranche ainsi la force de la parole continuent d'être les cibles principales d'une emprise sur le corps qui sert bien les fins de l'exploitation coloniale, dans un jeu politique morbide où la négation des existences se double d'une violence sexuelle normalisée depuis longtemps (Smith, 2005; Anderson, 2000; Larocque, 2007; Monture-Angus, 1995). Les femmes et les féministes autochtones démontrent ainsi comment la dépendance des femmes s'avère dans les faits le résultat d'une *dés-autonomisation* entretenue, doublée ici d'une appropriation stratégique de leur identité sexuelle :

[I]t has been through sexual violence and through the imposition of European relationships on Native communities that Europeans were able to colonize Native People in the first places. If we maintain these patriarchal gender systems in place, we are then unable to decolonize and fully assert our sovereignty. (A. Smith 2005, 124, cité dans Kuokkanen, 2007 : 15)

Pour toutes ces raisons, il n'est pas étonnant que le premier pas dans la résistance des femmes autochtones ait été de réaffirmer le sens de leur voix et le pouvoir de leurs actions à l'échelle de la société coloniale. Comme Jo-Anne Fiske le souligne, la force réelle de ce mouvement reflète les aptitudes traditionnelles des femmes à s'organiser entre elles dans les sociétés à base territoriale, suivant des valeurs de solidarité qui n'auraient d'ailleurs jamais disparu, à ses yeux, dans les sociétés contemporaines (Fiske, 1990; 2006). Malgré le racisme et le sexisme que subissent encore les femmes autochtones, leur force politique continue à s'exprimer dans les réseaux sociaux et familiaux à l'intérieur de leurs communautés d'origine, où elles œuvrent le plus souvent dans le domaine communautaire et les économies sociales ou de subsistance (voir aussi Monture, 2009; Kuokkanen, 2007). Un virage politique majeur apparaît néanmoins dans les années 1960 et 1970 avec la formation d'organisations de lutte pour la reconnaissance des droits et des besoins des femmes autochtones à l'échelle de la société canadienne. La mobilisation publique et internationale qui a mené au rétablissement d'une égalité de statut relative dans la *Loi sur Indiens* en 1985 a prouvé la force de ce mouvement. Celui-ci continue à être actif aujourd'hui encore à travers plusieurs associations régionales et nationales,

³⁷ *Sisters in Spirit* est un programme de recherche, d'action et d'éducation populaire lancé à l'initiative de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC/NWAC) en 2005. Ce mouvement s'attaque à la question de la violence exercée à l'égard des femmes autochtones à travers le Canada, suite notamment aux nombreuses disparitions recensées (et passées sous silence dans les médias) depuis plusieurs années. L'organisme a produit un rapport de recherche en 2010, *Ce que leur histoire nous disent. Résultats de recherche de l'initiative sœurs de l'esprit*, qui est disponible en ligne en français et en anglais : <http://www.nwac.ca/programs/sis-research> (consulté en ligne le 6 janvier 2012).

comme l'Association des Femmes Autochtones du Canada (AFAC), Pauktuutit Inuit Women's Association of Canada, le Conseil national des femmes métisses, ou Femmes Autochtones du Québec (FAQ). Ces organisations constituent des exemples pertinents d'une prise de parole effective des femmes autochtones dans l'espace public actuel; comme cette thèse cherche à le démontrer, la nouvelle sensibilité féministe qui se met en place depuis les années 1990 et 2000 en est une seconde. Si ces deux mouvements ne se rejoignent pas toujours dans leur discours respectifs, ce sont là néanmoins deux modes d'action mis de l'avant afin d'exposer, d'interroger et de comprendre les problèmes particuliers qui touchent les femmes autochtones dans les sociétés contemporaines.

Les pouvoirs d'une prise de parole féministe sont donc réels. Nonobstant ses détracteurs, son discours et ses actions portent cependant bien au-delà de l'affirmation du seul droit des femmes. Par essence, pour ainsi dire, le mouvement des femmes autochtones se veut avant tout un mouvement d'autonomisation (*empowerment*) des sociétés dans leur ensemble, selon les principes holistes qui animent la pensée et la réflexion de ses auteures (et auteurs). À la suite à ce qui vient d'être dit, néanmoins, les principes de la décolonisation au Canada ne peuvent plus se limiter à des mesures d'affirmation positives et libérales du droit des peuples, comme le veulent les logiques d'auto-détermination politique les plus répandues³⁸. La démarche commune en vue de la décolonisation nécessitera une compréhension plus aiguë du mouvement propre de la colonisation dans ses effets sur les sociétés, les familles et les individus, de même que sur les relations de genre dont ils sont inséparables. Les féministes autochtones refusent ainsi l'opposition entre le droit individuel et le droit des femmes, arguant d'un principe d'autonomie qui doit nécessairement dépasser une telle division. Elles proposeront en retour des visions sociales et des éthiques alternatives qui ont pour objectifs de reconstruire la force des communautés autochtones en considérant ses problèmes à la base. Tel que Rauna Kuokkanen l'affirme encore une fois : « our survival as a people is dependent on embarking on the path of transforming and decolonizing the colonial, patriarchal discourse reflected in every aspect of our society, hindering and distracting us from restoring and re-envisioning our communities and the social and the future of our people » (Kuokkanen, 2007 : 85).

³⁸ Dans « The Politics of Form and Alternatives autonomies », Kuokkanen présente quatre grands modèles d'auto-gouvernance et d'autonomie reconnus aujourd'hui à travers le monde : les modèles basés sur 1) la création d'institutions politiques autochtones contemporaines, 2) la gouvernance à base territoriale, 3) l'autonomie régionale à l'intérieur de l'État, et 4) l'autonomie internationale (2007, p. 3). Pour Kuokkanen, toutes ces formes d'autonomie conservent intacts les principes politiques et éthiques du système capitaliste, et sont donc à proscrire.

Ces visions alternatives proposées par le féminisme autochtone sont multiples, mais elles ont toutes en commun de porter au centre de l'analyse une sensibilité éthique qui se rapproche du *care* ou d'une certaine idée du *nurturing* (au sens de « faire croître »). La plus directe à cet effet est sans doute Jorunn Eikjok. Dans « Gender, Essentialism and Feminism in Samiland », la féministe saamie propose de repenser les sociétés autochtones contemporaines et leur autonomie à travers une « rationalité indigène du *souci* » (*Indigenous rationality of care*) et une nouvelle politique de la différence. Elle s'inspire ainsi de l'écoféminisme et des visions traditionnelles autochtones pour appeler un renversement de valeurs entre, d'une part, une logique du soin et de l'attention aux relations portées par les femmes et, d'autre part, une vision « masculine » de l'exploitation de la terre et des ressources dominante dans les sociétés actuelles (Eikjok, 2007 : 119).

Cette première manière de concevoir une réponse autochtone aux problèmes de la colonisation nous rapproche nettement des propos de Gilligan et des féministes du *care*. La comparaison ne s'y limite pas cependant. Par exemple, des auteures comme Rauna Kuokkanen et Kim Anderson s'inscrivent également dans cette mouvance de la critique par les solutions à l'économie de marché et les valeurs d'un *leadership* féminin qu'elles mettent chacune de l'avant. La réponse des deux féministes aux maux actuels de la colonisation repose respectivement sur une économie du don (Kuokkanen, 2007; 2012) et une éthique de la responsabilité globale (Anderson, 2003; 2011), deux perspectives relationnelles et deux pratiques qui s'inscrivent d'emblée au cœur des épistémologies autochtones. De son côté, Andrea Smith, s'attaque plus directement au problème de la voix à travers un processus de *recentrement* des épistémologies et des visions du monde autochtones (Smith, 2008). Ce geste critique et métapolitique s'apparente dans un premier temps à celui que Gilligan et d'autres féministes posaient, dans les années 1980, en tentant de remettre au centre du discours scientifique la perspective des femmes encore passée sous silence. La démarche de Smith a ceci de différent, cependant, qu'elle nous oblige à considérer l'acte de la colonisation et les volontés décolonisatrices contemporaines comme parties prenantes de ce discours. La féministe appelle ainsi à dépasser la double distance « nous/autres » qui sépare les femmes autochtones des hommes blancs, des femmes blanches et des hommes autochtones, par une approche analytique et dialogique qui constitue en soi un geste fort d'autonomisation. Telle que la critique du concept de « souveraineté » le démontrera au quatrième chapitre, cette perspective permet de donner un sens beaucoup plus précis à la question : « how would we see

political issues differently? » (Smith, 2008 : xiii; pour une proposition similaire, voir aussi Lawrence, 2003; Larocque 2007; 2010).

Dans ce même ordre d'idées, enfin, des auteures traditionnalistes comme Lee Maracle et Patricia Monture-Angus (1995; 2009) participent également à cette volonté de remettre au centre de la réflexion postcoloniale les visions du monde et les traditions féminines autochtones. Sans se dire féministes au sens propre du terme, ces deux femmes, et plusieurs autres qui s'inscrivent aujourd'hui dans des démarches similaires, contribuent néanmoins, par leur parole et leurs écrits, à conserver le sens et la valeur des savoirs féminins traditionnels qu'elles défendent. Si leurs interventions dans le discours public protègent avant tout la force des schémas relationnels, narratifs et temporels qui fondent l'essentiel de ces savoirs³⁹, en contrepartie, ces femmes rappellent aussi comment la *voix* elle-même constitue un élément propre et égal du pouvoir de *tous* les individus dans les sociétés autochtones traditionnelles, suivant une pratique politique et spirituelle qui gagnerait à être réactualisée dans le contexte contemporain. Pour toutes ces raisons, la parole des femmes autochtones n'est donc pas une attaque à la tradition, mais bien plutôt un appel à (re)penser les termes d'un équilibre social plus ou moins (plus que moins) perdu dans l'espace (post)colonial contemporain. Le féminisme autochtone prend alors le sens d'une *analyse transformative*, comme le rappellent Joyce Green et plusieurs autres : « it is principled, self-reflective and critical, in the best tradition of transformative thinkers » (Green, 2003 : 26).

CONCLUSION : PROPOSITION DE RECHERCHE

Que doit-on conclure de cette première comparaison? En inversant l'orientation féministe habituelle, c'est-à-dire en proposant ici de *re-genrer* la théorie politique postcoloniale plutôt, par exemple, que de « dé-genrer le *care* » (Tronto, 1993), le féminisme autochtone aura des répercussions qui portent bien au-delà de ce qui peut être attendu d'une éthique du *care* ou des seuls travaux de Gilligan. Certes, son discours souligne ce que l'on perd encore à oublier la voix des femmes, soit les valeurs du *care* et du *nurturing* tout juste mentionnées, mais il indique et dénonce surtout en contrepartie le fonctionnement des *systèmes* que cette perte arrange bien. Les modèles traditionnels rappelés par le féministe autochtone constituent une partie importante de l'équation, mais ils ne l'y réduisent pas : les critiques du patriarcat et du tabou sur la voix, souvent entrelacées d'ailleurs, en font partie tout autant. Tel que les féministes le démontrent, mettre ces

³⁹ Voir aussi Nathalie Kermoal (2006), Julie Cruikshank (1998) et Kim Anderson (2011) sur le même sujet.

problèmes de côté signifie aussi entrer dans le jeu colonial qui les dépossède à la base, alors que c'est ce jeu, surtout, qu'il nous faudrait enfin comprendre. Le féminisme autochtone se donne alors en exemple, à la périphérie de sociétés qui ont été littéralement transformées par l'introduction forcée d'un système de vie patriarcal, capitaliste et colonial. Son discours nous aide de ce fait à questionner les articulations de ce système, de même que ses fonctionnements et ses effets, et cela avec beaucoup plus de lucidité que nous le ferions en restant pris, pour ainsi dire, dans la tête du colonisateur blanc. Les arguments des féministes autochtones rappellent ici la contradiction entre les valeurs du libéralisme, qu'il soit économique ou politique, et celles de la liberté humaine égale pour tous. Au contraire, la véritable dignité de la personne et des peuples exige à leurs yeux la reconnaissance des différences, la première étant celle qui subsiste encore aujourd'hui entre les hommes et les femmes. En l'occurrence, le but d'une politique ou d'une analyse de genre est d'assurer l'autonomie égale de chacun, de sorte à mettre fin aux relations de subordination caractéristiques des systèmes coloniaux. Le féminisme autochtone illustre bien à cet effet la *matérialité* de l'expérience de genre, soit en montrant comment l'expérience des hommes et des femmes, des blancs ou des autochtones, *n'est pas la même, parce qu'ils* n'occupent pas une position équivalente dans le système qui les unit. De ce point de vue, le problème de la subordination n'est donc pas compris dans le concept de la différence comme telle, mais plutôt dans la hiérarchie posée à sa base, et dans la manière dont sa normalisation fait fonctionner une certaine vision de la vie humaine. L'universalité des modèles autochtones, en contraste, vise à restaurer la possibilité d'un système plus équilibré. De cette manière, son discours s'adresse à toutes les sociétés, mais il ne s'adresse pas à toutes de la même façon.

Tel que nous l'avons vu dans ce chapitre, les deux courants du féminisme du *care* et du féminisme autochtone se rejoignent finalement à travers les trois problématiques de la voix, du relationnel, et de la critique du patriarcat. À cet effet, deux grands objectifs de cette thèse seront de démontrer comment ces trois dimensions de la critique s'articulent entre elles pour n'en former qu'une seule, et de comprendre comment elles s'organisent et se répondent dans chacun de ces discours. Les ponts entre ces deux corpus théoriques étant à ce jour très minces, sinon inexistant, un troisième objectif est aussi d'établir la pertinence et la cohérence d'un dialogue entre chacun. Tel qu'il fut proposé dans l'introduction, ce qui unit fondamentalement l'ensemble de ces problématiques est l'enjeu plus large de la violence; sa question servira ici d'hypothèse méthodologique ou de proposition de recherche. Que le tabou sur le féminisme soit le fait de

chacun des discours observés ici est avéré; le problème est de savoir comment ce tabou, et la question de la violence qui le sous-tend, les affectent chacun de manière particulière, de même que les femmes à qui il s'adresse en premier lieu. Ce que nous avons vu dans ces pages est assez exhaustif à cet effet et permet de tirer certaines conclusions importantes, dont la plus évidente est certainement le postulat, défendu surtout par le féminisme autochtone, mais montré aussi par le féminisme du *care*, que le tabou lui-même fait fonctionner le système qui l'appuie. D'une part, le tabou permet la subordination de certaines classes, de même que l'internalisation de cette subordination. D'autre part, il masque une dimension relationnelle dont la visibilité permettrait de remettre en cause sa logique interne et ses valeurs. La question du patriarcat semble être alors le point tournant de toutes les critiques. Nous l'examinerons plus avant dans les troisième et quatrième chapitres de cette thèse, en interrogeant les positions respectives de Gilligan et du féminisme autochtone. Le deuxième chapitre viendra préciser tout d'abord la position de Gilligan par rapport au débat plus large sur le *care*, et expliquer l'optique restreinte de la comparaison soutenue dans ces pages. Tel que nous l'avons vu une première fois, la dimension relationnelle que Gilligan découvre à travers une « éthique du *care* » se retrouve de manière plus générale dans les structures traditionnelles de la vie sociale et spirituelle autochtone, dont on dit que la femme occupe habituellement le centre. Dans les deux cas, la sphère relationnelle viendra donner une substance positive à la critique, et permettre entre autres de concevoir une nouvelle articulation des dimensions morale, philosophique et politique de l'existence humaine par-delà les seuls cadres de la société libérale. La pensée autochtone pose alors quatre questions qu'il importe de se rappeler ensemble : qui sommes-nous? D'où venons-nous? Où voulons-nous aller? Et quelles sont nos responsabilités? (Anderson, 2000 : 16).

Chapitre 2

Le *care* comme débat spécifique : différence, autonomie et expérience morale

« Le care n'est pas enraciné dans la nature humaine, il ne se déclenche pas instinctivement au contact du désarroi et de la dépendance d'autrui, le care est le produit d'un effort collectif, d'une culture du soin, laquelle est contingente et peut disparaître. »

Pascale Molinier, « Le *care* à l'épreuve du travail »

Nous avons vu dans l'introduction que deux voix analytiques s'offraient à Gilligan à la suite de *In a Different Voice* : creuser la valeur de la différence morale et sexuelle entre l'éthique du *care* et l'éthique de l'autonomie, ou, en contrepartie, questionner la manière dont cette différence s'articule aux structures du vivre-ensemble et de la psychologie dans le monde contemporain. En s'intéressant de près au tabou sur la voix et à la question du jugement moral, le premier chapitre nous a permis de voir un peu mieux comment la direction poursuivie par Gilligan s'approchait davantage de la deuxième option que de la première. En quittant le terrain de la psychologie morale conventionnelle, en effet, Gilligan s'émancipe de même des débats qui l'animent pour poser une toute autre question à la psychologie et à la différenciation sexuelle. Le questionnement métaéthique sur la valeur du *care* est alors laissé en plan, ou repris plutôt dans un second mouvement qui cherchera à expliquer les processus d'une socialisation psychologique qui concourent aux dynamiques plus ou moins cristallisées du genre et du jugement moral. C'est d'abord en ce sens méthodologique sinon philosophique que je dirai que l'éthique du *care*, comme question de recherche, est moins importante pour Gilligan que l'interrogation des formes et des fonctionnements de la violence qui la recouvrent.

Néanmoins, cela ne veut pas dire que la première question doive être évacuée, ou n'est pas importante par ailleurs. En fait, c'est cette question et celles qui s'y rattachent qui ont été reprises d'emblée par les premiers commentateurs de Gilligan. Les études poursuivies à la suite de *In a Different Voice* ont donné lieu à une littérature importante sur le *care*, dont il serait réaliste de dire qu'elle acquiert aujourd'hui le statut d'un champ en soi. Je ferai ici la présentation analytique des débats les plus importants qui ont dessiné la figure actuelle du *care* comme champ d'étude, avant de poursuivre la discussion entre Gilligan et le féminisme autochtone dans les prochains chapitres.

Cette synthèse est essentielle, dans un premier temps, afin de bien situer les arguments de Gilligan, mais aussi parce que ce champ nouveau issu de sa pensée formule des problématiques qui rejoignent plusieurs des questions que nous formulerons en bout de ligne. Si les derniers travaux de la psychologue ne s'inscrivent pas toujours directement dans ce champ du *care*, qui dépasse aujourd'hui et de loin les limites qu'une seule intelligence rend possible, l'éventualité du dialogue demeure cependant ouverte. Les choix théoriques poursuivis par Gilligan n'empêchent pas la résonnance avec les perspectives indépendantes rendues possibles par ses premières réflexions.

Ce chapitre explore donc certains des enjeux et des problématiques les plus importants du *care* dans la pensée féministe occidentale contemporaine. Cette façon de faire, il est vrai, élimine en partant les perspectives qui ne sont ni féministes ni occidentales. Un tel choix m'apparaît toutefois incontournable dans les limites restreintes de ce chapitre. Il est nécessaire, d'une part, afin de réduire l'étendu d'un champ d'analyse devenu trop large et d'en ramener le sens vers ma propre question de recherche, et, d'autre part, parce que les débats qui structurent les études féministes actuelles sur le *care* se sont cristallisés surtout dans les universités états-uniennes et françaises. S'il s'avère bien difficile de fixer aujourd'hui une valeur commune au *care*, son appréhension se déterminera cependant plus facilement par une compréhension de l'évolution et des transformations de sa réalité en tant que champ particulier. C'est dans cette optique précise que ce chapitre veut comprendre le *care*, comme objet et perspective d'étude, et en donner ici une première définition heuristique. La première section présente le problème actuel du *care* à partir d'un livre récent de Marie Garrau et Alice Le Goff : *Care, Justice et dépendance* (2010). Cet ouvrage offre une synthèse intéressante des problèmes de *In a Different Voice* tout en reformulant de manière assez claire les principaux enjeux auxquels les études sur le *care* doivent répondre aujourd'hui. Une deuxième section précise la position de Gilligan sur le même sujet, en insistant sur la dimension dynamique de son propos. Le chapitre se poursuit par l'addition de trois sections qui renvoient chacune à trois grands débats sur le *care* : la distinction morale entre le *care* et la justice, la critique de la différence sexuelle, et la politisation des enjeux du *care*. Ce dernier problème constitue aujourd'hui encore un fondement important des réflexions sur le *care*, bien que celles-ci tendent à s'attacher de manière beaucoup plus explicite, depuis quelques années, aux problèmes de l'autonomie et de la vulnérabilité. Nous considérerons enfin, en conclusion, comment les derniers travaux de Gilligan peuvent être resitués à l'intérieur de cette discussion.

Par-delà la division un peu surfaite entre ces trois grands débats, qui se recoupent dans les faits beaucoup plus qu'il n'apparaît, nous verrons également comment l'évolution des réflexions sur le *care* se précise encore différemment selon les ères géographiques et les époques qui les ont vu naître. Une cohérence unit tout de même chacun de ces débats. Nous tenterons d'en reconstruire la logique ci-dessous, sans négliger néanmoins d'en apercevoir les limites.

« CARE, JUSTICE ET DÉPENDANCE » : PERSPECTIVES CONTEMPORAINES

Cette première partie du chapitre présente un aperçu de la position de Garrau et Le Goff dans *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*. Leur introduction constitue elle-même une synthèse assez exhaustive des principaux problèmes du champ tels qu'ils se présentent actuellement aux États-Unis et en France, et constitue en ce sens une bonne entrée en la matière. Comme leur titre l'indique, les auteures font de la question de la *dépendance* le point central de leur discussion. Celle-ci vise en l'occurrence à reconceptualiser de manière positive la réalité et la diversité des vulnérabilités humaines. Le *care*, comme espace théorique, se déploie alors entre la vision d'une nouvelle anthropologie des besoins, la nécessité de remettre ces besoins et les vulnérabilités qui y sont associées au centre de la vie politique et sociale, et l'articulation de ces questions à un projet critique qui s'avère essentiel, puisque que l'activité de *care* demeure encore le substrat d'espaces de domination importants dans les sociétés occidentales contemporaines. Suivant l'hypothèse méthodologique des auteures, le *care*, comme éthique et politique, doit donc penser les conditions de la prise en compte de la dépendance et des vulnérabilités afin de les ramener au cœur d'un projet de société positif, celui d'une « *caring society* » (Garrau et Le Goff, 2010 : 9).

Ainsi présenté, comme cadre théorique et projet de recherche en bonne et due forme, le *care* se distingue des premiers travaux plus épistémologiques de Carol Gilligan. Comme les auteures le soulignent, ceux-ci fournissent surtout les bases théoriques et langagières de cette question de la dépendance, sans toutefois les développer dans un projet positif. Gilligan elle-même, comme elles le reconnaissent, se ferait plutôt critique du mouvement de la théorisation en tant que tel, c'est-à-dire ici de la prétention à fixer le cadre de la réflexion sur la dépendance ou l'autonomie dans des propositions normatives déjà convenues, selon une approche logico-déductive ou objectiviste. L'éthique du *care* telle que la psychologue l'observe au contraire « privilégie des réponses contextuelles et spécifiques aux cas particuliers, plus qu'elle ne recourt à

des principes universellement applicables – privilégiant le point de vue de l'« autre concret » aux besoins spécifiques duquel il s'agit de répondre » (Garrau et Le Goff, 2010 : 45). Gilligan appelle ainsi à un « changement de paradigme en psychologie et en philosophie morale » dont l'essentiel reprendra les caractéristiques particularistes et contextuelles de l'éthique du *care*. Selon Garrau et Le Goff, néanmoins, la perspective de *In a Different Voice* achopperait sur une ambiguïté théorique essentielle, se trouvant d'emblée dans une position de flottement entre, d'une part, l'affirmation de la validité normative du *care* comme cadre théorique et, d'autre part, l'ambiguïté découlant de son affinité empirique avec l'expérience des femmes (Garrau et Le Goff, 2010 : 55). La critique des auteures remet ainsi de l'avant le problème du statut de l'opposition entre l'éthique de la justice et l'éthique du *care*, qui demeure irrésolue à leurs yeux dans cette première présentation du travail de Gilligan.

Cette ambiguïté sur le *statut* de la différence morale reconnue par la psychologue fut en effet une source de contention et un point d'attache important des premiers débats sur l'éthique du *care* dans les années 1980. Les féministes comme les théoriciens et les théoriciennes du développement moral se sont positionnés à ce sujet autour de deux grandes questions, remettant en cause, d'une part, la différence sexuelle supposée entre les éthiques du *care* et de la justice, et, d'autre part, la valeur de la différence normative qui sépare ces deux positions éthiques. Nous verrons plus en détails plus loin de quoi il retourne dans quelques unes de ces critiques, mais il convient d'abord de définir d'un peu plus près le concept qui nous préoccupe et les enjeux qu'il appelle aujourd'hui. Qu'est-ce que le *care* tel que les féministes l'entendent ou tel qu'elles l'ont entendu après Gilligan?

Garrau et Le Goff offrent une première réponse à cette question au tout début de leur introduction. La manière même dont elles posent le problème du *care* donne un aperçu assez clair de la complexification de ses enjeux depuis les années 1990 :

Le terme de *care* désigne une attitude envers autrui que l'on peut traduire en français par les termes d'« attention », de « sollicitude » ou de soin. Chacune de ces traductions renvoie potentiellement à un aspect du *care* : le terme d'« attention » insiste sur une manière de percevoir le monde et les autres; ceux de « souci » et de « sollicitude » renvoient à une manière d'être préoccupé par eux; enfin, celui de « soin », à une manière de s'en occuper concrètement. Le terme de *care* oscille entre la disposition – une attention à l'autre qui se développe dans la conscience d'une responsabilité à son égard, d'un souci de son bien-être – et l'activité – l'ensemble des tâches individuelles et collectives visant à favoriser ce bien-être. (Garrau et Le Goff, 2010 : 5)

Cette représentation du *care* dans sa réalité plurivoque a l'avantage de rendre compte des multiples acceptions du terme, pour lesquels il n'y a pas d'équivalent unique en français. C'est d'ailleurs pourquoi la majorité des féministes de langue française se sont entendues dans les dernières années pour conserver l'appellation anglaise (Paperman et Laugier, 2005)⁴⁰. D'un autre côté, cette définition indique aussi la complexité des problèmes posés par les enjeux de la dépendance et de la relation à « l'autre concret » auxquels les féministes contemporaines du *care* s'intéressent et de plus en plus près. Partant d'une critique épistémologique avec Gilligan, comme les auteures l'indiquent, la généalogie du *care* qu'elles poursuivent dans leur ouvrage montre une réouverture de ses problématiques qui dépasse aussi de loin les enjeux de la théorie morale et normative qui caractérisaient sa première réception (Tronto), pour inclure aujourd'hui les travaux de la sociologie et de la psychodynamique du travail (Molinier; Paperman), ainsi que la critique de la citoyenneté libérale (Kittay, Nussbaum; Tronto).

Concevant le *care* comme un projet alternatif, toutes ces approches dénoncent, en contraste, la réalité du système idéologique et politique libéral. Celui-ci fait de la dépendance un problème périphérique, relégué à une sphère privée ou semi-privée, en même temps qu'il valorise une norme de l'autonomie qui n'est, dans les faits, accessible qu'à certains. Face à cette réalité, les théoriciennes féministes du *care* chercheront à ramener au centre des préoccupations sociales et politiques la réalité de cette dépendance constitutive de la vulnérabilité humaine, ainsi oubliée, sinon déclassée par la théorie morale et politique. Comme la voix de femmes qui l'y ramène souvent, le fait que la vulnérabilité soit très peu prise en compte dans le débat public contribue à la marginalisation de plusieurs groupes – par exemple, les enfants, les handicapés, les personnes âgées, assistées sociales, les femmes, les femmes et les hommes de couleur, etc. La dépendance, cependant, concerne tous les individus à certains moments de leur vie, indépendamment de leur sexe, de leur couleur ou de leur « race », ou de leur classe sociale. Les féministes du *care* reprennent donc ici l'idée d'*interdépendance*, mise de l'avant par Gilligan elle-même.

Cette compréhension du *care* comme réponse aux vulnérabilités s'inspire encore fortement de la démarche de Joan Tronto, féministe américaine et *leader* du champ depuis les années 1990. Dans *Moral Boundaries* (1993), cette dernière propose de reconsidérer les limites de « l'éthique du *care* » dans une démarche à la fois holiste – tenant compte de la pluralité des besoins humains

⁴⁰ La seule exception à cette règle tacite est à ma connaissance Fabienne Brugère, qui continue encore à utiliser le terme de « sollicitude » tel qu'introduit en 1987 par la première traduction française de *In a Different Voice*, parue sous le titre de *Une si grande différence* (Brugère, 2008).

–, critique – dénonçant les stratégies idéologiques ou les « *frontières morales* » capables de bloquer la perspectives du *care* de l'intérieur –, et politique – appelant l'articulation de la réflexion sur le *care* à un projet de société plus large. Se détachant de la réflexion éthique, cette manière de voir permet aujourd'hui de considérer le *care* comme une *activité* en bonne et due forme, marquant son importance sociale, mais aussi les multiples lieux d'oppression qui, entourant inégalement la norme et le travail du *care*, demandent à être prise en compte de manière active dans les sociétés démocratiques. De la même manière, les derniers travaux des féministes du *care* examinent aussi ses rapprochements possibles ou nécessaires avec les enjeux des théories de l'intersectionnalité et du féminisme noir (Paperman et Laugier, 2005).

Qu'advient-il dans tout cela de la première critique épistémologique ouverte par Gilligan? Somme toute, comme la discussion sur le *care* le prouve encore aujourd'hui, dans le contexte français à tout le moins⁴¹, l'interrogation portée par la voix de Gilligan n'a jamais été mise de côté ni complètement oubliée par la réflexion contemporaine. Les considérations les plus importantes à cet égard reconnaissent les chemins critiques dégagés par la psychologue : Gilligan a su montrer la première comment la dimension éthique ou morale de l'existence a des impacts bien au-delà de son champ propre, influençant par exemple les conceptions partagées de la connaissance et l'ordre du monde que ces conceptions rendent possible. De même, tel que Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman le soulignent dans leur introduction à *Qu'est-ce que le care?* (2009), l'interrogation contemporaine du *care* conduit surtout à une redéfinition du « statut » de l'éthique, ou des approches traditionnelles qui y renvoient. Aussi, la question finale pour ces auteures n'est-elle plus de savoir laquelle des éthiques est la meilleure entre la « justice » ou le « *care* », ni s'il existe ou non une différence, et une différence de surcroît genrée, entre chacune, mais plutôt cette autre qui demande plus simplement, *qu'est-ce que l'éthique*, ou *qu'est-ce que le jugement moral?* (Molinier et al, 2009 : 21).

Je procéderai dans la suite de ce chapitre à une présentation générale des premiers débats sur le *care*. Avant d'y parvenir, néanmoins, il apparaît encore nécessaire de préciser la position de Gilligan dans *In a Different Voice*. La psychologue offre elle-même une conception de l'éthique du *care* qui, si elle reste ambiguë dans son statut différentiel, tranche toutefois avec la manière dont les problématiques du *care* sont conçues et reprises aujourd'hui. Garrau et Le Goff ont certes

⁴¹ Voir par exemple l'ouvrage de Vanessa Nurock, *Carol Gilligan et l'éthique du care* (2010), qui tente de repositionner le travail de Gilligan au cœur des perspectives actuelles. Voir aussi la discussion de Fabienne Brugère avec les féministes du *care* dans *Le sexe de la sollicitude* (2008).

raison de dire que les travaux de Gilligan ouvrent la voie à la question de la dépendance⁴²; cela dit, la conceptualisation de l'idée de *vulnérabilité* à laquelle les deux commentatrices en associent le terme m'apparaît extérieure à la pensée de la psychologue, si tant est qu'elle en fait elle-même la critique bien plus ouvertement qu'elle n'en réactualise une conception positive⁴³. Les premiers travaux de Gilligan démontrent surtout à mon avis comment l'éthique ou le jugement moral se rapportent à une définition *a priori* du soi en tant que sujet *situé* dans le monde, répondant dès lors à une norme d'*attachement* ou de *connexion* plutôt que de vulnérabilité au sens strict. Cette manière de faire propre à Gilligan remet en cause l'idée d'autonomie sans rejeter néanmoins la posture transcendantale qui la définit de prime abord à l'intérieur d'approches kantienne comme celles de Kohlberg et de Piaget, c'est-à-dire en tant que condition de possibilité d'une subjectivité et d'une éthique accomplie. La différence suit encore une fois ici un déplacement de l'attention théorique.

DES CONVENTIONS DU GENRE À L'ÉTHIQUE RÉFLEXIVE

Cette distinction est importante à faire, dans un premier temps, afin de comprendre comment l'éthique du *care*, chez Gilligan, apparaît comme un problème philosophique particulier. Certes, l'éthique que la psychologue met de l'avant a bien un contenu, différent en cela de l'éthique de la justice dont elle se distingue. Or, elle indique aussi un processus réflexif dans la vie d'individus situés. L'éthique du *care* est inséparable à cet effet de la réalité vécue des femmes qui l'expriment, de même que du moment historique où elle s'énonce. C'est en cela qu'elle m'apparaît s'approcher avant tout d'une phénoménologie; c'est aussi là où la position de Gilligan présente une différence certaine avec les positions de la théorie normative libérale, dont elle se distancie par ailleurs dans son texte de 1998. En ce sens, il est vrai, son projet critique prend davantage l'allure d'une déconstruction thérapeutique que d'un projet positif, au sens, à tout le moins, de l'élaboration d'une norme de conduite explicite, qu'elle soit morale ou politique.

⁴² La position des auteures est ambiguë à cet effet. Dans les moments les plus clairs du textes, elles ne disent pas que Gilligan discute directement de l'enjeu de la dépendance, mais plutôt que sa position appelle à cette discussion : « Reste que le travail de Gilligan et l'écoute de la « voix morale différente » inaugurent une perspective différente sur la question de la dépendance. L'éthique du *care* apparaît comme la posture éthique adaptée aux relations de dépendance qui deviennent susceptibles d'être réinterprétées positivement, comme le lieu d'un apprentissage moral et d'une expérience morale à part entière » (Garrau et Le Goff, 2010 : 47).

⁴³ La notion de « vulnérabilité » telle que reprise à la fois par Garrau et Le Goff et par les féminismes contemporains du *care* me paraît en général beaucoup plus près des idées de Joan Tronto (1993) que de celles de Gilligan.

Cette façon de voir le problème de Gilligan est sensible dans la manière dont elle conduit ses études et sa réflexion dans ses premiers travaux. Contrairement à ce qu'en disent Garrau et Le Goff, il est possible à mon avis de justifier la logique interne de *In a Different Voice* en refocalisant le point d'attention le plus souvent retenu de ses travaux. Au premier abord, la perspective de Gilligan dans ce livre présente les résultats de trois enquêtes empiriques⁴⁴. Ses propos théoriques et ses postulats centraux sont ainsi fondés sur : 1) un examen longitudinal des transformations du jugement moral chez un groupe d'étudiants de niveau universitaire (« *the college student study* »); 2) une enquête sur la décision d'avorter réalisée auprès d'un échantillon de femmes à la fin des années 1970 (« *the abortion study* »); 3) et une étude comparative des opinions morales formulées par des représentants hommes et femmes à différents âges de la vie (« *the right and responsibility study* »; Gilligan, 1982 : 2-3). Ces trois études sont différentes dans leur étendu et leur méthode, mais aussi, à mon avis, dans la signification de leurs résultats. Au demeurant, chacune d'elle n'occupe pas la même place dans le développement de la proposition d'ensemble.

Cette différence qualitative dans la progression interne de *In a Different Voice* est moins souvent aperçue par ses commentateurs, cependant. Pour la plupart, ceux-ci tendent à focaliser leur attention sur la dernière de ces trois enquêtes. Comparant les réponses des hommes et des femmes à des dilemmes moraux préétablis, l'« étude sur les droits et les responsabilités », telle que Gilligan la nomme, interroge le raisonnement moral sur un mode essentiellement binaire, opposant directement les caractéristiques du jugement « féminin » à ceux du jugement dit « masculin », plus près en somme de la norme du droit abstrait. La littérature sur le *care* met en relief à cet effet deux personnages conceptuels portés par les jugements typiques de « Amy » et de « Jake », deux préadolescents interrogés dans le cadre de cette troisième étude, et dont les modes de raisonnement distincts finiront par représenter les positions typiques du champ⁴⁵. Cette

⁴⁴ Garrau et Le Goff précisent le contenu de ces trois études dans une note en bas de page (Garrau et Le Goff, 2010 : 41). Leur texte développera plus avant le dilemme présenté par les voix de « Amy » et « Jake », abondamment repris par la critique féministe après Gilligan.

⁴⁵ Les jugements typiques de « Amy » et « Jake » sont introduits par Gilligan dans le deuxième chapitre de *In a Different Voice*, « Images of Relationships ». La différence entre les langages du *care* et de la justice se retrouve ainsi comprise dans les réponses divergentes que les deux enfants offrent à un même dilemme moral : le dilemme de Heinz, formulé originellement par Kohlberg. Le problème se pose essentiellement comme suit : si un pharmacien possède un médicament qui sauverait la vie d'une femme et qu'il n'accepte pas, même après discussion, de le lui vendre à un prix qu'elle ou son mari puissent assumer par aucun moyen, le mari doit-il voler le médicament? Si le garçon répond « oui » à cette question sur un ton catégorique, opposant alors la norme du droit à la vie à celle du droit de propriété, en contraste, le jugement d'Amy demeure plus ambigu, flottant entre un oui et un non qui ne semble pas respecter la

focalisation de la critique sur cette troisième étude s'explique sans doute par la nécessité d'exposer schématiquement et simplement les termes de la distinction *care/justice*, que le mode comparatif propre à cette enquête permet d'illustrer plus rapidement. Les discours de la justice et du *care* y seront ainsi opposés un à un comme le langage individualiste du « droit » à une éthique relationnelle de la « responsabilité », sans comprendre nécessairement le développement de chacun.

Menées dans l'optique d'étudier le raisonnement moral des sujets féminins⁴⁶, l'objectif immédiat de ces trois études est double. À travers celles-ci, dans un premier temps, Gilligan cherche à répondre aux théories psychologiques mises de l'avant par Lawrence Kohlberg et les autres théoriciens du développement moral. Ceux-ci, rappelons-le, tendaient à déclasser le jugement des femmes à des niveaux inférieurs sur leurs échelles morales respectives. Inspirée des travaux de Jean Piaget, la théorie de Kohlberg définit une stratification morale fondée sur l'horizon d'un jugement formel. Comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, les trois stades « pré-conventionnel », « conventionnel » et « post-conventionnel » qui constituent le cœur de sa théorie déterminent une progression du jugement moral allant de l'attitude égoïste, au respect pour les règles et les conventions sociales de la communauté, à l'adhérence autonome à des principes de justice valable également pour tous les êtres humains (Garrau et Le Goff, 2010 : 40; Kohlberg, 1981 : xxviii). Selon cette théorie psychologique et plusieurs autres dont elle s'inspire (établies, rappelons-le, à partir de l'observation de sujets essentiellement masculins), les femmes auraient tendance à s'attacher à une définition relationnelle du soi, de même qu'à un jugement empathique qui les confinerait au second stade conventionnel d'une telle échelle. Cette manière de se

logique interne du problème. Pour la jeune fille, le mari ne doit en aucun cas voler le médicament; or, le pharmacien n'est pas justifié non plus de refuser le médicament à la femme qui y risque la mort. Les deux protagonistes doivent plutôt s'asseoir et discuter jusqu'à trouver un terrain d'entente qui satisfasse à tous, sans blesser le droit ou la vie de personne inutilement. Déplaçant la logique du problème, ce dernier jugement rend compte d'une focalisation nouvelle de l'attention sur le contexte narratif du dilemme proposé plutôt que sur sa seule résolution formelle. Il contribue ainsi à en transformer les termes, suivant une logique du dialogue et de la compassion qui semble déjà différencier en bas âge la position du *care* d'un jugement pondéré en termes de droit. Comme le soulignent Garrau et Le Goff, « Amy exprime ainsi l'intuition centrale de l'éthique du *care* : le fait que nous dépendons tous les uns des autres et que la préservation des relations constituent (sic) un enjeu moral tout aussi important que la quête de justice » (Garrau et Le Goff, 2010 : 43). Cette perspective comparative a été reprise abondamment dans la littérature sur le *care*. Voir par exemple l'introduction à *Qu'est-ce que le care?* (Molinier, Laugier et Paperman, 2009), ou la présentation faite par G. Clement dans *Care, Autonomy and Justice* (1996). Gilligan elle-même remarquera cette focalisation de la critique sur le dilemme de Amy et Jake dans son texte d'introduction à la deuxième édition de *The Birth of Pleasure* (2003).

⁴⁶ Ces trois études qui fondent la démarche de Gilligan interrogent les motivations et la logique de pensée des acteurs en situation de conflits moraux. Deux de ces enquêtes considèrent des sujets masculins en plus des sujets féminins; or, elles procèdent toujours sur un mode comparatif, dans le but explicite de comprendre les particularités du raisonnement des femmes.

positionner dans le monde et face aux autres les éloignerait, en contrepartie, de la norme de l'autonomie morale, indiquant ici la volonté du *sujet mature*.

S'opposant à une telle appréhension du jugement « féminin », les études de Gilligan, dans un deuxième temps, chercheront au contraire à saisir le portrait contrasté d'un second modèle du développement moral, plus près en cela de l'expérience concrète des femmes. La critique de la psychologie ne se limite donc pas ici qu'à la seule dénonciation ou à la déconstruction simple. À l'inverse, elle conteste la psychologie « masculine » sur un même plan théorique et empirique, pour ainsi dire, en rétablissant la logique et la valeur d'un développement proprement « féminin ». Si les expériences morales des hommes et des femmes se distinguent à ce point que leurs jugements respectifs aient pu être différenciés historiquement, et présentés dans le langage de la hiérarchie, il convient aussi d'interroger la réalité propre de ce « jugement féminin » dont l'étude manquée constitue somme toute un oubli théorique essentiel. Comment expliquer cette manière de réfléchir qui renvoie ici les femmes à une infériorité apparente? Cette différence exprime-t-elle une hiérarchie objective et *universelle*, comme Piaget et Kohlberg semblent le concevoir, ou renvoie-t-elle plutôt à une différence de perspective entre « deux modes de pensée », tel que Gilligan le soutiendra dans les années 1980 (1982; 1987)? L'hypothèse centrale de *In a Different Voice* suppose l'importance de la voix individuelle dans la compréhension des enjeux psychologiques. Or, cette voix ne se limite pas qu'aux motivations ponctuelles des acteurs; elle implique aussi la logique de leur expérience et de leurs raisonnements, de même que les visions du monde et des relations humaines que ceux-ci mettent en perspective. La réciprocité et les similitudes que Gilligan aperçoit dans l'expérience individuelle des femmes lui permettront de ce fait de concevoir un modèle compréhensif du développement moral qui contraste avec les théories psychologiques conventionnelles :

Three studies are referred to throughout this book and reflect the central assumption of my research: that the way people talk about their lives is of significance, that the language they use and the connections they make *reveal the world that they see and in which they act*. (Gilligan, 1982 : 2; je souligne)

Ainsi aperçue, à travers ces trois études, l'éthique du *care* dessinera pour Gilligan l'horizon d'une seconde ligne du développement moral. Comme l'échelle de Kohlberg à laquelle elle s'oppose, son concept indique de même le sens d'une progression dans le jugement des femmes, qui se rattache ici à la condition d'une double temporalité – historique et personnelle –

portée par les individus. Cette façon de concevoir le problème de Gilligan nous éloigne en contrepartie de l'opposition simple qui colore les interprétations habituelles de la justice et du *care*. Comme Grace Clement (1996) l'illustre de manière assez simple, cette opposition reprend une alternative idéal-typée (et par conséquent exagérée), saisissable à travers une série de trois valeurs contrastées. La position du *care* comme idéal-type 1) privilégierait d'abord une approche contextuelle face aux approches abstraites des théories de la justice, 2) reconnaîtrait l'importance des schémas psychologiques de connexion plutôt que de séparation, et 3) répondrait enfin d'un impératif moral fondé sur le maintien des relations humaines plutôt que sur un principe d'égalité formelle. Comme elle le souligne, cette alternative est consubstantielle du conflit interprétatif autour de la valeur de l'autonomie libérale, ainsi que de l'organisation des sphères privée et publique autour des codes du genre (Clement, 1996 : 11). Si cette opposition idéal-typique n'est pas fausse dans les termes – en fait, elle s'avère extrêmement utile pour comprendre les débats sur le *care* –, s'en tenir à ce modèle dichotomique risque cependant de nous faire passer à côté de la problématique de Gilligan. Considérée seule, en effet, la différence entre le *care* et la justice, comme les jugements d'Amy et Jake, présente un point de vue statique, une binarité entre deux états fixes. Or, à l'instar des théories du *développement* moral qu'ils critiquent, les propos de Gilligan dans *In a Different Voice* cherchent avant tout à expliciter la temporalité propre à l'évolution de ces perspectives dans la vie d'individus réels⁴⁷. L'étude sur l'avortement m'apparaît en ce sens être beaucoup plus intéressante et plus centrale à son argumentaire. Elle permet de saisir *comment* l'éthique relationnelle se construit en fonction d'un horizon normatif du souci pour les relations humaines qui diffère en cela de la norme libérale de l'autonomie. Plus qu'une morale fixe, le *care* comme la justice rend compte ici d'un espace de formalisation cohérent qui se décline entre les conceptions de soi, les normes sociales, et les problèmes moraux rencontrés dans le cours de la vie.

Comme je le soutiendrai, donc, l'étude sur l'avortement me semble expliciter beaucoup mieux le dynamisme de la position de Gilligan⁴⁸. Elle montre une temporalité propre au jugement moral que les deux autres études parviennent plus difficilement à mettre de l'avant. Une telle

⁴⁷ Tel que Gilligan le signifie elle-même : « while distinction can be drawn through a comparative analysis and a progression charted by following the logic of thought, only through time can development be traced » (1982 : 107).

⁴⁸ L'importance de cette étude sur l'avortement est marquée à plusieurs reprises dans le parcours de Gilligan. Elle constitue le propos central d'un article qui précède *In a Different Voice*, dont le troisième et le quatrième chapitres reprendront une partie des résultats empiriques et des constats théoriques (Gilligan, 1977). L'étude sur l'avortement est aussi rappelée par Gilligan dans son texte de 1998, *Remembering Larry*, où elle raconte comment elle a bel et bien motivé le début de sa réflexion philosophique et psychologique dans les années 1970 (1998 : 130).

enquête est présentée une première fois par Gilligan dans un article de 1977. Ce dernier précède de près la publication de *In a Different Voice*; on peut supposer à ce compte qu'il en constitue un fondement important. Concrètement, cette étude interroge le cheminement réflexif de vingt-neuf femmes au moment de la prise de décision d'avorter, et effectue un retour auprès de vingt-et-une d'entre elles un an plus tard. L'enquête présente donc un aspect longitudinal qui marque sa première particularité par rapport aux deux autres études, mais elle est surtout caractérisée par l'idée de crise et de résolution de crise qui en constitue le centre. Tels que présentés d'abord en 1977 les résultats de cette recherche reprennent les trois stades pré-conventionnel, conventionnel et post-conventionnel élaborés par Kohlberg. Or, ils les réarticulent cependant pour rencontrer la progression d'un raisonnement dont la logique interne s'avère intrinsèquement différente.

Gilligan précisera encore cette idée dans *In a Different Voice*, tout en présentant ses résultats dans une perspective cette fois beaucoup plus narrative. La signification que les femmes donnent à la décision d'avorter ou non mettra alors en scène une moralité de la responsabilité qui se développe dans la dynamique du raisonnement et de l'expérience vécue, remplaçant le point de vue étroit du droit. Ce que Gilligan entend sous le terme « éthique du *care* » est donc beaucoup plus qu'une position normative : sa discussion identifie un processus de développement de soi qui se déploie et prend sens dans l'histoire des vies individuelles. Articulé dans un langage commun, le mode de raisonnement qui l'oriente évolue d'abord d'un impératif de *survie du moi*, vers un souci quasi exclusif pour le *besoin des autres*, vers une prise en compte, enfin, du *souci de soi* dans le souci d'autrui (Gilligan, 1977 : 492; 1982 :105). Ces trois stades psychologiques sont marqués en outre et surtout par deux points de passage, indicateurs d'un processus de résolution de conflits qui contribue au final à la formation d'un jugement moral plus équilibré (Gilligan, 1982 : 123). Si la décision d'avorter ou non n'a ni les mêmes conséquences ni le même impact émotionnel dans la vie des femmes interrogées, impliquant aussi la force réflexive manifestée par chacune après la décision, la forme propre des raisonnements moraux démontrés à travers leurs positions respectives semble néanmoins suivre un cheminement similaire. Gilligan isole dans ce problème un conflit entre le soi et les autres, « [a] language of selfishness and responsibility, which defines the moral problem as one of obligation to exercise care and avoid hurt » (Gilligan, 1977 : 492), dont l'évolution, mais aussi la résolution contrastée, semble caractériser le jugement des femmes.

Une telle étude est importante, enfin, parce qu'elle permet de comprendre comment le *care* ne constitue pas que le simple aboutissement d'un point de vue éthique. Son mouvement définit aussi le *processus* personnel et politique qui sous-tend le raisonnement moral des femmes autour de son enjeu. C'est là peut-être l'ambiguïté la plus grande dans le travail de Gilligan. D'un côté, la question de l'avortement marque un moment décisif dans l'histoire du féminisme contemporain, un moment où les femmes acquièrent le pouvoir de revoir certaines normes conventionnelles de la « féminité » qui les définissent aussi du point de vue moral, notamment, celles reliées au contrôle de leur corps et à la psychologie de la dépendance. La décision d'avorter qui leur revient alors *en tant que femmes* leur permet d'exercer un choix ou une autonomie qui leur était refusé jusque-là, ou à tout le moins passé sous silence dans plusieurs domaines de leur vie, les obligeant par ailleurs à assumer la responsabilité d'une nouvelle position face à elles-mêmes et face aux autres. Tel que Gilligan le soulignera, cette question constitue en ce sens un espace privilégié pour saisir la voix des femmes, « [a place] where women have the power to choose and thus are willing to speak in their own voice » (Gilligan, 1977 : 490).

D'un autre côté, comme il vient d'être expliqué, la voix différente qu'elles font entendre dans ce contexte signifie beaucoup plus qu'une norme morale. Par-delà la dichotomie *care/justice* qu'elle met en perspective, l'enquête poursuivie par Gilligan suit la progression réciproque d'une éthique et d'une vision du soi qui s'articulent toutes deux aux transformations du jugement individuel. L'étude sur l'avortement révèle ainsi le sens d'une dialectique subjective qui définira non seulement une éthique différente, mais, également, une seconde vision de la maturité éthique et des processus identitaires qui y donnent forme. De fait, l'éthique du *care* nous apprend à concevoir une *interdépendance* qui n'implique ni un détachement par rapport à autrui, comme le suppose le point de vue de la justice, ni un principe de négation de soi, comme l'exigeait par ailleurs l'éthique « féminine » traditionnelle à laquelle la vision d'un *care* mature cherche à répondre. Un tel jugement s'organisera enfin autour d'une responsabilité contextuelle et d'un impératif de non-violence plutôt que d'un principe d'égalité formelle, comme c'est encore le cas de plusieurs théories libérales contemporaines (Gilligan, 1977).

La différence entre le *care* et la justice, entendus comme *processus de subjectivation* plutôt que simples points de vue normatifs, laisse alors supposer que l'horizon éthique, ou le principe directeur, qui organise le développement moral chez les hommes et chez les femmes, en définit tout à la fois la forme et les contenus différentiels. La distance entre les perspectives du *care* et de

la justice s'expliquera à ce compte par les conventions différentes qui régissent à la base les identités historiques « hommes » et « femmes », donnant forme à une différence sexuelle marquée par-delà la conscience des seuls individus (Card, 1995 : 80). Cela vient donner un tout autre sens, plus concret, à ce que soulignait déjà Grace Clement : « [e]ven if many women do not use the ethic of care, this ethic undeniably captures a widely-held view of what women are ought to be. The ethic of care is socially coded as a *feminine* ethic, while the ethic of justice is socially codes as a *masculine* ethic (Clement, 1996 : 3). Au-delà des stéréotypes de genre, le *care* et la justice influenceraient pour ainsi dire le développement de deux *êthos* distincts, au sens par exemple où Michel Foucault en définit le concept dans ses travaux sur l'éthique grecque⁴⁹.

À la différence des perspectives strictement comparatives, la temporalité propre à l'étude sur l'avortement permet de rendre compte de la voix différente non pas comme d'un essentialisme (qu'il soit biologique ou autre), tel qu'on l'a souvent reproché à Gilligan, mais suivant la critique des normes directrices de la conscience qui définissent à mon avis un argument transcendantal ou phénoménologique plutôt que « naturaliste » au sens plat du terme. De surcroît, l'étude sur l'avortement implique une composante politique et historique essentielle dont dépend implicitement le contexte de l'argument. Les conditions de possibilité de telles études apparaissent clairement à un moment où les femmes sont capables d'avoir une plus grande emprise sur leur vie, d'exercer un plus grand contrôle sur leur corps et leur jugement, et de faire entendre conséquemment une voix qui tendait jusque-là, non seulement à être passée sous silence, mais aussi, à être vécue plus difficilement par chaque femme prise individuellement⁵⁰. La démarche de Gilligan explore ainsi l'expérience des femmes entre leur existence subjective et leur inscription dans une histoire qui les dépasse, marquée à la fois par les avancées du mouvement féministe, depuis le dix-neuvième siècle, et le jugement des « hommes », qui signe la théorie morale et philosophique depuis plus longtemps encore. L'éthique du *care* contestera alors sur ses propres bases la hiérarchie différentielle qui semblait opposer au jugement des femmes la supériorité des « éthiques de la justice », fortes dans le contexte américain du début des années 1980. Ce faisant, elle retrace aussi les transformations et les chemins d'une autonomisation de la pensée, et

⁴⁹ Voir par exemple Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* (2001); « L'éthique comme pratique de la liberté », dans *Dits et écrits II* (2001 : 1527-1548). Pour une discussion intéressante, quoique sommaire, des rapports entre la dernière philosophie de M. Foucault et les travaux sur le *care* de J. Tronto, voir aussi le texte de Liane Mozère dans *Le Portique* (2004), « Le "souci de soi" chez Foucault et le souci dans une éthique politique du care ».

⁵⁰ Cela est sans tenir compte des différences de position entre les femmes, comme le rappelleraient par exemple les théories de l'intersectionnalité et les perspectives du féminisme autochtone, noir, etc.

l'autorité d'une expérience, qui ne se définissent plus qu'à travers la seule abstraction, selon un processus cognitif unique, mais, également, à travers la voie relationnelle et contextuelle qui caractérise la vision de soi affirmée par plusieurs femmes. L'on peut concevoir à cet effet le terme d'une « subjectivité relationnelle » qui semble bien comprendre la position épistémologique et ontologique de Gilligan (Garrau et Le Goff, 2010 : 49). Avant d'y parvenir, cependant, il importe encore d'étudier plus avant l'autonomisation des études sur le *care* depuis les années 1980.

LE PREMIER DÉBAT : ENTRE CARE ET JUSTICE

En dépit de ce premier tour d'horizon plutôt apologétique, il faut l'admettre, la pensée de Gilligan et la position éthique à laquelle elle est associée furent et demeurent aujourd'hui encore sujettes à de nombreuses critiques. Les ambiguïtés propres à *In a Different Voice* l'exposent à des apories qui semblent lui être constitutives et qui ont alimenté les premiers débats sur le *care* dès les années 1980. Parmi celles-ci, notons la résolution mitigée des oppositions entre « *care* » et « justice », d'une part, et entre éthique « féminine » et « masculine », de l'autre, qui ont porté à l'attention des chercheurs les problèmes normatifs et féministes les plus pressants. Ces deux positions mises ensemble reprennent les points les plus litigieux formulés par la critique états-unienne, principalement libérale, au lendemain de la première publication du livre⁵¹. Marquée par son dualisme, cette critique a pris des directions multiples, venant transformer et enrichir le débat sur le *care* bien au-delà des propositions de Gilligan. Cette première phase dans la réception de ses travaux a été suivie par une distanciation beaucoup affirmée dans les années 1990. En l'occurrence, la critique de Joan Tronto, dans *Moral Boundaries* (1993), a constitué un tournant indéniable dans les études sur le *care*. D'abord ancrée dans la théorie morale et politique, sa démarche propose surtout de « dé-genrer » les études sur le *care*, s'éloignant ainsi des enjeux de la différence sexuelle et des dichotomies normatives traditionnelles qui les motivaient au départ. De

⁵¹ Les travaux de Gilligan ont été discutés abondamment dans le contexte américain, et plus récemment dans le contexte français. Plusieurs ouvrages récapitulatifs présentent heureusement un portrait assez complet de ce débat, dont les collectifs publiés sous la direction de Eva Kittay et Diana Mayers (1987), de Mary Jeanne Larrabee (1993) et de Virginia Held (1995). Les perspectives présentées dans ces ouvrages ont été étendues récemment aux nouvelles problématiques du *care*, entre autres dans *Le souci des autres* (Paperman et Laugier, 2005), *Qu'est-ce que le care?* (Molinier et al., 2009) et l'ouvrage de Sandra Nurock, *Carol Gilligan et l'éthique du care* (2010). Une discussion sur les enjeux méthodologiques, internes surtout aux débats en psychologie cognitive et du développement, peut être trouvée dans un « forum » paru sous forme d'article dans *Signs* (Kerber et al., 1986), auquel Gilligan a répondu à maintes reprises. Mentionnons enfin les divers travaux qui se sont inspirés des perspectives de Gilligan ou de celle de N. Chodorow pour penser une éthique du *care* dans une optique clairement « féminine » ou « maternaliste ». Les plus influents d'entre eux sont certes ceux de Nel Noddings (1984) et de Sara Ruddick (1980; 1989).

surcroît, l'idée de la « démocratisation du *care* » mise de l'avant dans cet ouvrage influencera une politisation des enjeux du *care* après Tronto, dans le sillage d'un féminisme qui se veut dorénavant un projet de société complet plutôt qu'une simple critique. Cette perspective demeure encore au centre des réflexions et des travaux les plus récents sur le sujet, principalement en sociologie et en psychologie du travail (Molinier et al, 2009). La posture « neutre » quant au genre véhiculée par une telle idée conserve de même une influence notable dans le champ des études internationales (Held, 2006; Robinson, 1999) et des politiques publiques (Hankivsky, 2004). L'on dira ainsi du *care* qu'il se présente de plus en plus comme un cadre théorique en bonne et due forme, comme nous le soulignons plus tôt avec Garrau et Le Goff. La suite de ce chapitre reprend un à un chacun de ces trois lieux de la critique – le débat *care/justice*, la différence sexuelle, et la politisation du *care* –, avant de conclure par un retour sur la position de Gilligan. La présente section pose les bases du premier débat qui a opposé les éthiques du *care* et de la justice, principalement dans les années 1980.

Plusieurs critiques ont été faites de ce point de vue et il serait difficile de les répertorier toutes. Grace Clement offre une esquisse intéressante de ce premier débat dans son ouvrage de 1996. Selon la féministe, l'ensemble de ces positions se ramènerait facilement à trois grandes orientations : la défense du *care* en tant qu'éthique féminine, l'assimilation des éthiques du *care* aux éthiques de la justice, et le rejet de l'éthique du *care* par les approches féministes (Clement, 1996 : 2). Intéressante à première vue, cette caractérisation a l'avantage d'être schématique. Néanmoins, elle mise bien plus sur la valeur normative de la critique que sur ses dimensions paradigmatique et temporelle, rendant plus difficile, à partir de là, de saisir l'évolution du débat. De manière plus simple peut-être, cette section présente quatre positions idéal-typiques, associées de près à l'éthique de la justice, à l'éthique du *care*, et à deux positions mitoyennes. L'objectif est d'illustrer les points de litige théoriques les plus importants qui ont supporté ou supportent encore la confusion sur le *care* et sur le projet de Gilligan.

La première de ces perspectives paradigmatiques comprend les positions qui refusent le point de vue du *care* comme valeur morale ou épistémologique. La position de Kohlberg en fait partie, de même que tout un champ de la psychologie morale qui, sur une base principalement méthodologique, a refusé les résultats de Gilligan après lui (Weiner et al, 1983; Walker, 1984; Broughton, 1983). L'on comptera aussi dans cette catégorie les penseurs de l'éthique de la justice et leurs partisans qui, même après 1982, n'ont pas cru bon d'inclure les études de genre dans leurs

approches respectives, comme John Rawls par exemple (1997 (1971); 1995 (1993)). À l'extrême opposé, se trouvent les positions qui reprennent le *care* comme un idéal éthique. Dans la première phase de la critique, cet idéal peut effectivement être associé à une posture « féminine » ou « maternaliste » (Noddings, 1984; Ruddick 1980; 1989; 1993). On trouvera enfin les postures mitoyennes comme celle de Susan Moller Okin (1987; 1989; 1989b; 1994) et de Marilyn Friedman (1993 (1987)), qui tentent respectivement de ramener le *care* dans la justice ou la justice dans le *care*. Ces critiques ont toutes en commun de se positionner du point de vue de la théorie normative ou méta-éthique, tentant soit de défendre, de se distancier, ou d'établir un dialogue avec les postulats théoriques de la tradition libérale.

Le sens de ce débat se saisira mieux après avoir mis en place les deux pôles normatifs de la critique. L'éthique de la justice, de prime abord, s'exemplifie au mieux à partir de la théorie de John Rawls, laquelle a d'ailleurs été prise d'assaut par le débat sur le *care* après 1982. Forte dans le contexte des années 1980, la « théorie de la justice comme équité », comme il la nomme en 1971, s'inscrit dans la tradition libérale du contrat social. Trois de ses caractéristiques sont le plus souvent disputées par la critique féministe : l'exercice d'abstraction sur laquelle elle s'appuie, l'individualisme qui la guide, et la norme de l'égalité formelle qu'elle met de l'avant. Au premier abord, la théorie rawlsienne a pour objectif de concevoir les principes de fonctionnement *a priori* d'une société juste, afin d'établir les normes minimales de l'organisation d'institutions publiques équitables. La théorie de la justice nous convie alors à une expérience de pensée qui nous demande d'imaginer une délibération abstraite entre des acteurs rationnels placés dans une « position originelle », et sous un « voile d'ignorance » à propos de leur position dans le monde (Rawls, 1997 (1971)). Il s'agit ainsi, pour le philosophe, de recréer une situation virtuelle de connaissance maximale sur le monde, d'une part, et de connaissance minimale sur soi et sur ses intérêts, d'autre part, dont l'objectif est de reproduire les conditions d'une certaine solidarité sociale dans un contexte de délibération instrumentale. L'individu rationnel placé dans cette position originelle, qui n'est en fait qu'un artifice logique, sera obligé de réfléchir aux conditions de la société idéale *pour lui* du point de vue de la position d'autrui, puisqu'il ne sait pas de prime abord qui il sera lui-même lorsque le voile sera soulevé. Si tout individu, y compris moi qui pense, peut tout aussi bien se retrouver parmi les classes les plus démunies de la société civile, réfléchit alors Rawls, il convient certes d'en imaginer les conditions de manière à pouvoir vouloir s'y trouver soi-même. Au final, les résultats de cet exercice lui permettront de justifier un équilibre social fondé non

seulement sur l'égalité de droit, mais aussi sur l'égalité des chances, suivant des principes de justice qui visent à reproduire les valeurs *effectives* de la réciprocité et d'un universalisme éminemment libéral⁵².

À l'instar de la morale kantienne, un tel exercice commande de réfléchir les bases de l'éthique sociale et politique en se détachant du contexte de l'expérience, et donc, du contexte immédiat des relations humaines et des affects qui les conduisent. En contraste avec une telle position, l'éthique du *care* appellera au contraire la reconnaissance de la valeur et de la réalité des relations de proximité comme base de la réflexion morale. Dans sa conception la plus typée, une telle éthique peut être associée à une posture féminine ou maternaliste. La position de Nel Noddings est sans doute la plus connue et la plus souvent citée à cet égard⁵³. Comme elle l'explique dans *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education* (1984), « [t]he virtue described by the ethical ideal of one-caring is built up in relation. It reaches out to the other and grows in response to the other » (Noddings, 1996 (1984) : 11). Cette première conception de l'éthique du *care*, comme soin effectif et attention à l'autre concret, est fondée ici sur le modèle de la relation dyadique entre la mère et l'enfant. Elle réaffirme en ce sens la dignité du rôle traditionnel des femmes en tant que premières pourvoyeuses de soin dans la sphère familiale; ce faisant, elle cherche surtout à comprendre et à mettre de l'avant les valeurs et les composantes phénoménologiques comprises dans ce rôle. Pour Sara Ruddick, à qui une telle position est également associée, le développement de cette orientation éthique est dû en premier lieu à l'accomplissement ou à la performativité de l'activité « maternelle » en tant que telle. La réalité phénoménologique du *care*, comme *attitude et point de vue* éthiques, est relative à cet égard au fait d'avoir à éduquer des enfants pour en faire des êtres épanouis. L'action d'*entrer* dans une telle activité, pour ainsi dire, implique avec elle la conscience de considérations morales et de nécessités qui ont très peu à voir avec les enjeux de la justice dans la sphère publique. Tel que Ruddick et Noddings l'expliquent toutes deux, le rapport de responsabilité *pour* l'autre, engagé

⁵² La théorie de la justice comme équité s'inscrit à cet effet dans la lignée des études de Kohlberg, dont elle reprend d'ailleurs la conception du développement moral (voir *Théorie de la Justice*, 1997 (1971)). Rawls établira deux principes minimaux en 1971 : le principe de l'égalité universelle des droits individuels, et le « principe de différence », lequel exige que la distribution inégale des biens soit limitée de manière telle que la différence de revenus ne portent jamais préjudices à la participation des classes les plus défavorisées aux institutions de la société civile. La théorie de Rawls est donc une théorie distributive minimale.

⁵³ Notons à cet effet la critique de Joan Tronto dans son livre de 1993, qui reproche à Noddings d'avoir conçu le *caring*, le fait de prendre soin, selon une relation principalement duale. L'influence de Tronto à partir de ce moment explique sans doute en partie la réception le plus souvent négative du travail de Noddings par les féministes contemporaines.

dans le fait d'avoir à réfléchir aux conditions de son bien-être, de son développement adéquat et de sa capacité à s'intégrer à un environnement social, influencerait un mode de jugement particulier, lequel s'articule autour de valeurs, de nécessités et d'intérêts bien différents de ceux qui, par exemple, sont généralement attachés à la sphère du travail salarié⁵⁴. Tel que Ruddick le rappelle : « [t]hinking is governed by the interest of the practices out of which it arises. » (Ruddick, 1980 : 347). Pour les deux auteures, le souci pour la croissance effective de l'enfant n'est pas simplement « naturel » : il est aussi et surtout de l'ordre du *devoir*, au même titre en cela que l'impératif de la justice ou de l'autonomie morale qui guident les idéaux plus abstraits dans la sphère publique (Ruddick, 1980 : 344).

Cette position nous aidera à comprendre ici comment une éthique particulière aux femmes peut être formée dans l'expérience de l'activité de soin⁵⁵. Elle nous permet aussi de saisir un peu mieux le sens d'une position comme celle de Gilligan. Ces distinctions marquent cependant l'affinité de l'éthique avec l'activité de la sphère privée, que la théorie de la justice comme équité laisse manifestement en plan. Pour Noddings et Ruddick, il importera en ce sens que l'éthique du *care* soit étendue à l'ensemble de la société civile, pour devenir un « idéal du soi » au-delà de la seule sphère de la famille. Le but d'une éducation au *care* à proprement parler vise alors l'épanouissement d'une éthique publique fondée sur l'attitude de « réception de l'autre en soi-même » plutôt que sur une série de principes abstraits (Noddings 1996 (1984) : 11).

Ces deux manières typiques de concevoir l'éthique du *care* et l'éthique de la justice ont été discutées et critiquées à maintes reprises par les féministes (Kittay et Meyers, 1987; Larrabee, 1993; Held dir, 1995). Si l'on reproche souvent à la perspective maternaliste sa conception « naturaliste » de l'éthique, le point de vue inverse est aussi contesté pour sa conception abstraite de la morale, laquelle, entre autres choses, ne tiendrait pas compte des relations de domination attachées aux divisions de genre. Par-delà leurs différences, néanmoins, les argumentaires qui

⁵⁴ Ruddick nomme trois responsabilités déterminantes à cet égard : la préservation, la croissance, et l'acceptabilité sociale de l'enfant (Ruddick, 1980 : 344).

⁵⁵ Noddings, et surtout Ruddick, formulent toutefois des réserves à cet effet. Si l'activité de soin peut être associée à une expérience féminine, suivant la dernière, c'est qu'elle s'est distribuée ainsi dans la majorité des sociétés. En pratique, l'activité de soin pourrait tout aussi bien être exigée des hommes et provoquer chez eux le même type de raisonnement et de sensibilité ici attaché à l'activité de la « mère ». La maternité, en ce sens, est une « catégorie sociale ». Ruddick met aussi en garde contre la tentation de déterritorialiser notre compréhension des pratiques de soin : même phénoménologique ou métaphysique, celle-ci n'a de sens qu'à considérer les situations et le contexte social particuliers dans lesquelles les relations « maternelles » se déploient. Comme elle l'affirme : « [i]t is (...) possible to identify interests that appear to govern maternal practice throughout the species. However, it is impossible even to begin to specify those interests without importing features specific to the class, ethnic group, and particular sex-gender system in which those interests are realized » (Ruddick, 1980 : 347).

supportent ces critiques fonctionnent en général en faisant jouer des oppositions binaires bien connues : celles qui séparent la raison du sentiment, le public du privé, l'universel du particulier, etc. Or, la forme propre de ces positions se rattache aussi aux plans conceptuels que Gilligan réarticule autour de la division *care/justice*, et n'est donc pas laissée au hasard. Il faut comprendre toutefois comment la psychologue elle-même ne répète pas une conception fixe de cette division, mais en propose plutôt une redéfinition à travers les expériences morales qu'elle décrit. Une part importante de la confusion autour de son propos résulte sans doute de ce jeu conceptuel qu'elle renégocie plus ou moins ouvertement dans *In a Different Voice*. Les positions qui s'inspirent de son point de vue, que ce soit pour le critiquer ou l'encenser, reprendront à ce compte les différents idéaux contenus non seulement sous les termes de justice et de *care*, mais aussi, sous les concepts jumelés de réciprocité et de responsabilité, de formalisme et de contextualisme, d'égalité et de non-violence, d'autonomie et d'empathie, etc., qui participent tous également des champs lexicaux explorés par sa démarche. La discussion sur le *care* facilite de ce fait la multiplication des angles d'approche possibles face au problème de la division qu'elle met en perspective, ce qui s'applique aussi, de manière privilégiée, à la division entre les sphères publique et privée.

Sise au cœur de l'éthique du *care*, cette difficulté conceptuelle peut être exemplifiée en considérant de plus près les positions paradigmatiques de Susan Moller Okin et de Marilyn Friedman. Si les deux théoriciennes se rattachent à la tradition libérale pour critiquer la perspective du *care*, relativisant notamment la distance entre son concept et celui de la justice, leur appréciation respective du thème demeure assez différente. Au premier abord, Moller Okin tentera effectivement de réduire le poids de cette distance entre *care* et justice à travers une réinterprétation plutôt apologétique de la théorie rawlsienne (Moller Okin, 1989). Sa position, dans les années 1980, cherche en somme à enchâsser la sphère privée du *care* au cœur de la théorie de la justice comme équité, dont la possibilité dépend à ses yeux d'une éducation préalable à l'empathie. Dans sa formulation même, affirme-t-elle, la théorie rawlsienne impliquerait une éducation au *care*. Celle-ci est prouvée, d'une part, par les quelques considérations que Rawls lui-même accorde à la sphère de la famille, mais beaucoup plutôt, d'autre part, par la nécessité logique impliquée par la situation de réciprocité effective dans la position originelle. À cet égard, comme le soutient Okin, l'*empathie*, et non pas l'égoïsme, tel que Rawls le suppose dans une certaine mesure, fournirait la condition de possibilité du désintéressement individuel commandé

par la position originelle, impliquant de même l'antériorité du travail de *care* sur une juste conception de la justice (Moller Okin, 1989 : 237).

Si la position de Moller Okin est intéressante à première vue⁵⁶, elle manque cependant d'une perspective critique assez forte pour appréhender l'ensemble des jeux différentiels qui gouvernent ici les relations entre les sphères publique et privée. Comme elle l'affirme, la théorie de la justice ne devrait pas être rejetée du fait de l'apparente contradiction entre le langage rationnel et l'antériorité reconnue du *care*, mais bien plutôt réinterprétée au regard des valeurs qui s'y trouvent fondamentalement enfouies. La rationalité formelle qui l'anime pourra être comprise à contresens pour réintroduire l'égalité au sein de la cellule familiale, et permettre ainsi toutes les transformations nécessaires à un juste développement de l'empathie. Cette position apologétique me semble toutefois contradictoire sur plus d'un plan. D'une part, la réconciliation des sphères publique et privée suppose une difficulté critique et sociologique beaucoup plus large que ce que la théorie de Rawls ou les autres théories du contrat social peuvent soutenir. D'autre part, le cercle d'effectivité renversé que Okin postule implicitement entre la théorie de la justice et la pratique des relations humaines au sein de la famille me semble être fallacieux *a priori* : comment être certain que l'expérience de l'égalité formelle puisse effectivement concourir au développement du sentiment d'empathie envers autrui? Après tout, Ruddick et Noddings affirment justement le contraire.

En contraste avec cette dernière position, Marilyn Friedman demeure beaucoup plus sceptique face à la *théorie* de la justice, et surtout, face au caractère *a-relationnel* de la position originelle. Le désintérêt méthodologique supposé chez les individus dans l'expérience de pensée qu'elle commande nierait selon elle le fonctionnement déjà ancré de la justice dans la pratique des relations interpersonnelles. Friedman remet surtout en cause ici le réalisme derrière la conception d'une séparation trop nette entre les sphères publique et privée, suivant de même une appréciation plus large de la justice, qui implique en soi une relation de bonne foi envers autrui. « Justice, at the most general level, is a matter of giving people their due, of treating them appropriately » (Friedman, 1995 (1987) : 66). Aussi, est-il exagéré à ses yeux de prétendre que la sphère publique fonctionne de manière purement égoïste, sans considération des relations avec un autrui concret.

⁵⁶ Moller Okin ouvre ainsi la voix à une critique de la théorie du contrat social qui montre bien comment l'empathie *doit* faire partie de la forme libérale de l'égalité. J'articule un argument similaire sur le lien entre le *care* et l'égalité démocratique à partir de la pensée de Jean-Jacques Rousseau dans ma dissertation de maîtrise (Perreault, 2008).

Les éthiques qui se développent dans chacune de ces sphères, si elles existent, doivent nécessairement être poreuses et en mesure d'établir des ponts de l'une à l'autre.

La position de Friedman demeure paradigmatique à cet effet de certains enjeux propres aux éthiques du *care*, rappelant notamment le caractère contextuel des considérations morales qui y sont normalement attachées. En contrepartie, la féministe critique cependant les limites d'une conception du *care* restreinte à la sphère privée, cette position faisant comme si la justice comme réciprocité ne s'entretenait pas déjà elle-même des relations de souci à l'égard d'autrui dans la sphère publique. Ce double positionnement lui permet ainsi de reconceptualiser l'interrelation des valeurs du *care* et de la justice à l'intérieur des sphères publique et privée, ces deux lieux étant formés d'interactions sociales qui se rejoignent au final beaucoup plus facilement qu'elles ne se dissocient. C'est à ce compte que Friedman rejette également la substance de la proposition différentielle de Gilligan. Quoiqu'elle soit prête à accepter la différence entendue par Gilligan entre deux « voix » éthiques, Friedman critique néanmoins la distinction trop tranchée des concepts de justice et de *care*, sous prétexte qu'elle ne rendrait pas justice de la réalité complexe des relations humaines. « Thus, Gilligan is wrong to think that the justice perspective completely neglects « the reality of relationships ». Rather, it arises from a more complex, and more realistic, estimate of the nature of human relationship ». (Friedman, 1995 (1987) : 70)

Sans entrer plus avant dans le détail de ces deux positions, on constatera toutefois qu'elles présentent deux compréhensions bien différentes du concept de la justice. L'ajout de la dimension du *care* à l'analyse féministe permet de faire cette nuance entre les positions. À travers cette lunette comparative, Friedman propose une conception de la justice qui s'apparente à un type de *réciprocité relationnelle*, d'une manière qui l'éloigne quasi nécessairement du concept de justice posé plutôt, chez Okin, comme *formalisation de l'empathie*. Déterminant ainsi des positions bien différentes, cette première série de critiques présente néanmoins un point nodal évident : ceux et celles qui l'articulent prennent tous et toutes au sérieux la réalité de la distinction *care/justice* proposée par Gilligan, pour en évaluer ensuite seulement la valeur et les limites au regard de la réflexion morale. C'est là, peut-on dire, le premier point de vue de la théorie normative de type rationaliste. La seconde disposition de la critique dans les années 1980-1990 s'intéressera quant à elle au caractère genré de la « voix différente » ainsi reconnue par Gilligan, posant dès lors un problème théorique et pratique bien différent. La majorité des critiques féministes se situent dans cette perspective, ou suivent une forme de la critique qui mêle celle-ci à la première.

LE CARE ET LA CRITIQUE DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE

La seconde grande préoccupation des débats sur le *care* concerne l'enjeu de la différence sexuelle. Centrale chez Gilligan, en premier lieu, celle-ci a suscité un vif intérêt chez la critique et continue de le susciter aujourd'hui. Au premier abord, il va sans dire, la question de la différence sexuelle est plutôt controversée. Elle a provoqué beaucoup plus d'objections que d'assentiment depuis 1982. Généralement opposée à une nouvelle « féminisation » de l'éthique, la critique féministe s'est rapidement élevée contre les dangers de réifier la conception romantique d'une norme féminine stéréotypée, dogmatique ou essentialiste à travers une posture différentielle trop marquée. Les problèmes soulevés de ce point de vue rencontrent encore une fois la répétition des oppositions historiques entre les catégories du masculin et du féminin, de la raison et de l'émotion, du public et du privé, etc. De manière particulière, néanmoins, les auteures qui se réclament de ce second point de vue reconnaissent surtout le caractère intrinsèquement genré de ce système de différences, qui fonctionne lui-même en répétant la hiérarchisation des identités morales et sociales autour du genre. Réaffirmer la différence sexuelle ne serait à ce compte qu'une mise en abyme de plus des mêmes rôles à l'intérieur d'un discours ou d'un système de significations fermées. Le problème de la différence soulève en ce sens des enjeux de pouvoir importants, qui ne sont pas indifférents par ailleurs à la logique de cette structure différentielle. Dans cette optique, concevoir l'éthique du *care* comme une morale féminine constituera un problème majeur pour plusieurs.

À l'inverse, la problématique de la différence sexuelle comprend aussi les positions qui critiquent la différence de genre en mettant en question l'idée même de son existence. Il en est ainsi de la posture méthodologique adoptée le plus souvent dans les champs respectifs de la psychologie morale ou de l'histoire, dont les débats se concentrent le plus souvent sur la question de l'objectivité (Walker, 1984; Kerber et al., 1986; Haan et al., 1982; Haan, 1982). Les auteurs qui appartiennent à ce courant reprocheront surtout à Gilligan de ne pas pouvoir « prouver » la validité de ses résultats à l'aide de faits suffisamment éloquents. Le même type de critiques est alors invoqué pour rejeter la différence de genre que pour tester la réalité de la différence normative entre les éthiques du *care* et de la justice, se ralliant le plus souvent elles-mêmes au point de vue de la justice. Tous les psychologues ne sont toutefois pas du même avis à ce sujet. Les études de Haan et de Holstein en psychologie morale, qui précèdent de près celles de Gilligan, ont discuté abondamment des problèmes empiriques que rencontre tout effort de systématiser la morale dans

une position figée, qu'elle soit dite « féminine » ou « masculine ». Ces auteures critiquent notamment l'approche de Kohlberg pour sa propension à rabattre le jugement des femmes au troisième niveau de l'échelle morale, sans considérer comment leur point de vue se déploie dans la réalité de la vie quotidienne (Haan, 1978 : 387). Tel que Haan le souligne, aucune théorie scientifique ne saurait affirmer la vérité d'une norme morale unique sans briser en même temps la règle de la distinction entre « faits » et « valeurs » qui forme la base de l'éthique scientifique. La morale, comme elle le suppose, doit plutôt être évaluée au regard d'un dialogue et d'un consensus social (Haan, 1982).

Il est possible d'isoler trois catégories générales de la critique en regard de cette question de la différence sexuelle. La première de celles-ci correspond à la position contestée, c'est-à-dire à celle qui reconnaît une valeur positive à l'idéal du *care* conçu en tant qu'éthique « féminine ». Cette position a déjà été explorée dans la section précédente et ne sera rappelée ici qu'en surface. En gros, elle peut être attribuée à ceux et celles qui admettent l'existence d'une différence observable entre le jugement moral des hommes et des femmes, et qui soutiennent de surcroît qu'une telle différence doit être prise au sérieux et traitée de manière positive. Si toutes n'expliquent pas la différence de la même façon – par exemple, Nel Noddings présentera une position plus près de l'essentialisme que celles de Gilligan ou de Ruddick, ou encore de Nancy Chodorow (1978) –, les enjeux qu'elles mettent de l'avant sont souvent les mêmes ou similaires.

La deuxième série de question est paradigmatique au contraire des positions féministes les plus radicales. Celles-ci considèrent la posture de la différence sexuelle de manière essentiellement critique, en insistant sur les relations symboliques et de pouvoir à l'intérieur desquelles elle s'inscrit *a priori*. Si l'existence d'une différence est aussi reconnue à ce compte, elle n'est toutefois pas conçue de manière positive. Aux yeux de ces féministes, la répétition de la différence ne ferait que perpétuer les hiérarchies sociales que la division du travail moral entre les hommes et les femmes maintient en place depuis longtemps⁵⁷. Les propos de Joan Tronto dans *Moral Boundaries* (1993) rappellent assez bien l'essentiel de cette critique. Suivant la philosophe, l'absence de stratégie politique démontrée par le féminisme de la différence contribuerait à reconduire les phénomènes d'exclusion sociale propres à la structure oligarchique et actuelle du pouvoir. La solution au problème féministe – comme au problème démocratique – doit appeler

⁵⁷ La critique du féminisme lesbien se situerait en toute logique à cet endroit. À ma connaissance, néanmoins, cette tradition de la critique manifeste en général assez peu d'intérêt pour la question du *care*.

une transformation de l'idée même de la moralité, en regard de quoi l'aspect substantiel du *care* offre déjà une solution de rechange tangible. Cette posture guide ainsi la voix d'une critique politique du *care* que nous examinerons plus en détail dans la prochaine section.

La troisième catégorie correspond enfin à la critique méthodologique. Reprenant les positions qui refusent la différence sexuelle sur la base de ses fondements « non-objectifs », cette dernière catégorie rejette en partant les présupposés de la méthode réflexive proposée par Gilligan, et nous intéressera moins pour cette raison. Par-delà ces trois catégories, cependant, il y a encore les critiques qui travaillent à la limite des deux débats proposés dans cette section et dans la section précédente, c'est-à-dire à l'intersection de la question du genre et de la division entre *care* et justice. On peut facilement rattacher à cette posture théorique la position de Marilyn Friedman étudiée plus tôt, tout comme celle de Annette C. Baier que nous examinerons maintenant (1985; 1995). Chacune propose une critique conceptuelle et compréhensive du *care* qui s'articule autour de ces deux lieux analytiques.

La position de Baier démontre un réel souci de réconcilier les positions analytiques en jeu et s'avère donc particulièrement intéressante à cet effet. À la manière de Gilligan, la féministe prend au sérieux la différence de ton entendue dans les écrits moraux respectifs des hommes et des femmes pour chercher à comprendre ce qui s'y dit. Ce geste distingue sa démarche d'une posture théorique comme celle de Tronto, par exemple, la plaçant d'emblée plus près des perspectives qui reconnaissent l'apport positif des femmes à la discussion morale. Baier souligne à cet effet les contributions de Philippa Foot, Elizabeth Anscombe, Iris Murdoch et plusieurs autres femmes, féministes et philosophes, au champ plus large de la théorie morale contemporaine⁵⁸. Son présupposé est simple : si les femmes parlent ou écrivent d'une voix différente de celle des hommes, c'est probablement parce qu'elles ont quelque chose à dire qui s'en distingue. Comment concilier ces deux points de vue, qui nous renseignent sur deux types de préoccupations bien différentes? La démarche de Baier consiste alors à interroger la différence sexuelle comprise dans

⁵⁸ La proposition de Baier mérite ici d'être citée au long : "Generalizations are extremely rash, but when I think of Philippa Foot's work on the moral virtues, of Elizabeth Anscombe's work on intention and on modern moral philosophy, of Iris Murdoch's philosophical writings, of Ruth Barcan Marcus' work on moral dilemmas, of the work of the radical feminist moral philosophers who are not content with orthodox Marxist lines of thought, of Jenny Teichman's book on Illegitimacy, of Susan Wolf's recent articles, of Claudia Card's essay on mercy, Sabina Lovibond's recent book, Gabriele Taylor's work on pride, love and on integrity, Cora Diamond's and Mary Midgley's work on our attitude to animals, Sissela Bok's work on lying and on secrecy, Virginia Held's work, the work of Alison Jaggar, Marilyn Frye, and many others, I seem to hear a different voice from the standard moral philosophers' voice. I hear the voice Gilligan heard, made reflective and philosophical" (Baier, 1985: 53).

la distinction entre *care* et justice, de manière à assurer la *complémentarité* plutôt que l'opposition entre les deux positions. Le concept de « confiance pertinente » (*appropriate trust*), qu'elle met de l'avant dans son texte de 1985, aspire en ce sens à réconcilier les préoccupations des hommes et des femmes autour d'un enjeu commun (Baier, 1985 : 56). Celui-ci participera à la fois des thèmes de l'« obligation » et de l'« amour », tels qu'ils sont articulés respectivement par chacun.

Basé sur une idée de réciprocité en contexte, le principe de confiance pertinente constitue un compromis honnête, aux yeux de Baier, entre les positions contrastées des hommes et des femmes. Or, à travers ce concept, la féministe produit aussi une critique de l'autorité qui se démarque des conceptions différentielles ordinaires. En tant que point milieu entre les conceptions du *care* et de la justice, de l'amour et de l'obligation, l'idéal de confiance pertinente offre un point d'appui comparatif pour évaluer les conditions normatives de la distribution du pouvoir inhérentes au discours libéral moderne et à la théorie du contrat qui l'articule. La confiance manifestée lors d'une relation d'amour ou de *care*, par exemple, implique de fait l'ouverture réciproque de la vulnérabilité – celle d'autrui et celle du soi vis-à-vis autrui – sur un plan qui s'avère avant tout horizontal. Elle est bien différente à ce compte du type de confiance qui régit les ententes contractuelles dans la sphère publique. Tel que Baier le souligne, le contrat procède plutôt d'une logique de réciprocité fondée sur le droit et la sanction, attribuant ainsi un pouvoir coercitif à quelques individus sur la base d'une *méfiance* étendue à l'ensemble du social selon un principe fondamentalement hiérarchique. « In taking, as contractarians do, contractual obligations as the model of obligations, they concentrate on a case where the very minimal trust is put in the obligated person, and considerable punitive power entrusted to the one to whom the obligation is owed. » (Baier, 1985 : 59) Or, une telle suspicion va sensiblement à l'encontre de l'idéal d'un ordre social « fraternel »⁵⁹, qui reste toujours un peu fragile en ce sens, contredisant d'avance les idéaux de liberté et d'égalité chers à la théorie du contrat social. L'argument de Baier porte donc bien au-delà des perspectives de genre qui le motivent au départ pour dévoiler une structure d'autorité constitutive des valeurs de réciprocité libérales.

La démarche de Baier l'amènera aussi à revoir la conception formaliste de la théorie, qui empreigne encore le concept de justice dans les approches morales dominantes (Baier, 1985 : 53). Ancrée dans une perspective résolument contextuelle, Baier défend un cadre théorique humien

⁵⁹ Une critique de cette idée de « fraternité », telle qu'associée à la théorie du contrat moderne, peut être trouver dans Carol Pateman, *Le contrat sexuel* (2010).

plutôt que rawlsien. Son argumentaire place alors en face-à-face la question du « sentiment moral », telle que développée par les penseurs anglais et écossais au dix-huitième siècle (Hume, mais aussi Hutcheson, Smith, et Locke dans une certaine mesure), et la critique de la théorie du contrat social, devançant ainsi plusieurs perspectives actuelles sur le sujet (Raïd, 2005; Tronto, 1993). Dessinée à gros traits, la réflexion des penseurs anglais présente une conception empirique et contextuelle de l'éthique qui, en toute apparence, a été supplantée au 20^e siècle par la théorie kantienne et les théories du contrat social. Un tel raisonnement invoque une seconde conception de la justice qui se rapproche en cela des concepts d'« empathie » et de « sympathie » repris aujourd'hui du point de vue du *care*; il articule aussi une idée de la « bienveillance » qui rejoint la dimension relationnelle de ces études. Les cadres d'analyse qui organisent la question de la justice du point de vue de ces théories négligent cependant la dimension de l'expérience morale et du genre mise de l'avant par les études de Gilligan. De ce fait, elles nous intéresseront moins dans le propos de cette thèse.

Il faut ajouter enfin à ces vues les problématiques soulevées par le féminisme noir, sans lesquelles ce premier tour d'horizon sur les débats du *care* demeurerait incomplet. Les critiques des féministes noires américaines sont essentielles aux débats en cours. Ce sont elles qui ont ouvert les horizons souvent restreints du *care* et de la justice, mais aussi du genre, sur les enjeux plus larges de l'« intersectionnalité »⁶⁰. Des auteures comme Patricia Hill Collins et bell hooks, par exemple, ont été parmi les premières à expliquer comment des problématiques additionnelles de la « race » et de la classe sociale évoluent réciproquement à l'intersection des questions de genre, ce qui inclut de même les discussions sur la justice et le *care* chères à la réflexion morale après Gilligan⁶¹. Le féminisme noir a stimulé ainsi l'ouverture du débat *care*/justice vers une dimension plutôt sociologique, qui sera suivie par la suite par les féministes blanches. Dans un article célèbre sur la maternité et les femmes noires, Hill Collins présente par exemple une dimension communautaire ou supra-individuelle du *care* restée inexplorée par le féminisme ordinaire : celles des réseaux familiaux élargis dont les femmes occupent généralement le centre dans les communautés afro-américaines. Cette analyse est indissociable des enjeux de pouvoir et des réalités culturelles spécifiques à la situation de ces femmes dans le contexte où elle écrit. En

⁶⁰ Pour une compréhension de la notion d'intersectionnalité et des problèmes qui y sont reliés, voir l'excellente introduction de Sirma Bilge dans « Théorisations féministes de l'intersectionnalité » (Bilge, 2009).

⁶¹ On pourrait ajouter ici les enjeux soulevés par le féminisme lesbien. Le cadre de l'intersectionnalité ne se limite pas à la triade « classe », « genre », « race », mais se veut plutôt une plateforme conceptuelle pour considérer en un même lieu les fonctionnements réciproques des différents types de domination dans une société donnée.

l'occurrence, ce texte de Hill Collins décrit la réalité du travail domestique et des rapports de subordination raciaux qui placent les femmes noires dans une position unique. Celle-ci ne pouvant être comparée termes à termes à celle des femmes blanches, sa compréhension demandera donc ses propres schèmes d'analyse (Hill Collins, 1995 : 119). Dans un texte plus récent sur « l'économie du soin », enfin, Elsa Dorlin souligne par ailleurs les inégalités de classes qui participent de cette dynamique, de même que le caractère eurocentrique des idéaux-types du *care* et des images de la féminité qu'ils véhiculent encore aujourd'hui. Le féminisme noir dévoile à ce compte une hiérarchie du *care* qui n'épargne ni les relations des femmes entre elles, ni le mouvement féministe qui s'y rattache (Dorlin, 2005 : 90). Les femmes autochtones articuleront des enjeux similaires, certaines refusant l'identification au féminisme du fait de cette hiérarchie et de la différence épistémologique qui l'articule aussi (par exemple Turpel, 1993).

C'est dans ce même ordre d'idées que les enjeux de l'intersectionnalité ont été intégrés depuis les années 2000 à plusieurs études sur le *care*, dont celles qui traitent plus directement du travail domestique et des questions relatives à l'immigration (Molinier et al, 2009). Comme le féminisme autochtone, ces études critiquent l'ancrage du racisme et du sexisme dans une dimension hiérarchique du social, dont les structures symboliques ne sont pas hermétiques, même à la critique. Ces études mettent en valeur la dimension sociologique du *care*, élargissant en même temps la perspective de la différence plutôt que de la contester sur ses bases traditionnelles. Elles se distinguent alors des multiples points de vue qui associent la question de la dichotomie du genre – souvent réduite à la différence sexuelle – à un essentialisme ou à un naturalisme problématique. À côté des positions discutées ici, plusieurs féministes tendent encore à confondre les enjeux du soin et de la sollicitude avec la critique élargie de la différence. Christine Delphy, par exemple, voit dans ces deux lieux analytiques les fondements toujours à craindre d'un idéalisme déguisé, assimilant par ailleurs la posture de Gilligan à une « version soft de l'essentialisme psychanalytique », telle qu'elle le précisera, en 1996, dans « L'invention du *French Feminism* » (Delphy, 2001 : 347). La combinaison de l'ensemble de ces critiques peut se résumer néanmoins par la question suivante : y a-t-il une différence notable dans le positionnement ou le jugement moral des hommes et des femmes, et si oui, comment faut-il la comprendre?

Comme Gilligan le soulignait dans un article récent, le défi principal de la réflexion morale et politique exige de pouvoir faire la part des choses entre les éthiques « féminines » et « féministes » du *care*. Si Gilligan demeure elle-même assez discrète sur ce que peut représenter

cette différence sur le plan conceptuel ou substantiel, cette terminologie cherche néanmoins à distinguer sur la base du genre, et à dénoncer les situations de domination et d'inégalité effectives dans les sociétés démocratiques contemporaines (Gilligan, 2009 : 77). Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, Gilligan elle-même répond à cette question par une nouvelle critique du patriarcat, qu'elle présente comme une organisation particulière des relations personnelles et des identités hétérosexuelles dans l'espace occidental. Cet argument, qui se veut plus directement politique, se distancie de ce fait de ses premières études psychologiques sur le *care*. Une autre réponse à ces problèmes consiste cependant à insister sur le caractère politique du *care* et de sa critique. L'entreprise de Joan Tronto ouvre la voie à cette première perspective. Comme nous le verrons maintenant l'argumentaire qu'elle invoque se met en place à travers l'articulation d'une double critique : le *care* dans sa forme actuelle constitue une limite du politique, mais sa conception élargie peut aussi être vue comme une norme cohérente à redéfinir, présentant de ce fait un potentiel politique non négligeable. Tronto signe ainsi l'ouverture des discussions vers un débat politique plus compréhensif, qui prendra en compte la question des vulnérabilités dans l'espace public.

LA POLITISATION DES ENJEUX DU CARE : CRITIQUE DE LA VULNÉRABILITÉ

Sans signifier le fin mot du débat, la position de Tronto est intéressante à bien des égards. Au premier abord, la question de la différence sexuelle constitue pour elle un problème pratique et stratégique bien plus qu'un enjeu de vérité ontologique ou conceptuelle. Son argument échappe ainsi aux discussions sans fin sur la « nature » des catégories homme/femme, ce qui n'est pas son moindre avantage. Tronto est claire à ce sujet : étant donné l'*habitus* hiérarchique auquel le concept est lié, il convient plutôt de transformer le langage moral du *care* que de réarticuler sans cesse l'enjeu de la différence qui lui donne forme dans ses premières variantes. Son argument aspire ainsi à transcender le discours moral actuel en remplaçant le *care* au centre d'une vie sociale et politique plus équilibrée, capable de contrer à la racine les inégalités de statut endémique au discours éthique dominant. Son livre de 1993 dénonce à cet effet les trois « frontières morales » propres à la théorie moderne, dont les effets contraignants se font encore sentir dans le contexte politique contemporain. La séparation des sphères morale et politique (« *the boundary between morality and politics* »), la préséance de l'universalisme formel comme critère unique de la moralité (« *the “moral point of view” boundary* »), et la division exagérée des sphères publique et

privée (« *the boundary between public and private life* ») concourent toutes à réarticuler les valeurs déjà établies autour du genre dans l'espace euro-occidental (Tronto, 1993 : 6-11). Participant d'un horizon intrinsèquement hiérarchique, ces trois frontières constituent selon elle des limites discursives et réelles à la formulation d'une éthique du *care* cohérente et à la mise en œuvre d'un espace démocratique effectif. En continuant à mobiliser ces normes de la même manière, les théories féministes non-averties contribueraient conséquemment à perpétuer les rapports de pouvoir et les inégalités sociales multiples qu'elles supportent.

Forte de ce constat, la perspective de Tronto met alors en garde contre les dangers de fonder une rhétorique du *care* sur la seule proposition d'une « morale féminine », comme elle en associe l'inclinaison, sinon à Gilligan elle-même, du moins à certains discours maternalistes qui s'inspireraient de son approche (Tronto, 1993b : 241). La féministe reconnaît cependant la nécessité d'articuler une théorie morale et politique qui soit mieux en mesure de supporter les valeurs traditionnellement *associées* à la posture féminine, dont le soin et l'attention égale aux besoins d'autrui. Le *care* constitue donc pour elle un enjeu d'importance primordiale, bien qu'elle reconnaisse que sa réalité se trouve actuellement faussée par les termes du débat qui l'articule. Le problème ici n'est pas seulement théorique : la manière de concevoir la moralité a aussi des incidences importantes sur la vie quotidienne et l'expérience des individus. Comme la perspective formelle à laquelle elle s'oppose dans les faits, la réalité d'une « éthique féminine » limitée aux relations de proximité s'avère incapable de prendre en compte les vulnérabilités de tout un chacun dans une théorie démocratique qui soit effectivement égalitaire, telle que Tronto en espère la réalisation (Tronto, 2009). L'état actuel des choses porte plutôt à concevoir la persistance d'une couverture inéquitable des besoins de *care*, de même, surtout, que la répartition inégale des tâches assignées aux pourvoyeuses de soins, qui se trouvent encore souvent discriminées pour des motifs intersectionnels tacites. Les dernières positions de Tronto dénoncent ainsi la manière dont la théorisation morale actuelle continue de protéger une autonomie asymétrique qui se bâtit sur la sublimation de la dépendance de certains dans le travail des autres, à l'exemple des travailleuses domestiques, des infirmières, ou du travail traditionnel des femmes dans la sphère privée⁶².

⁶² Tronto dénonce à ce propos une réalité qu'elle conçoit comme « irresponsabilité de privilégiés », expliquant comment les inégalités dans la distribution/réception du *care* impliquent aussi des inégalités de statut : « ...le phénomène de « l'irresponsabilité des privilégiés », qui veut que certaines personnes puissent s'exempter du travail du *care* au motif que d'autres vont l'accomplir pour elles, s'intègre parfaitement dans la logique des activités de service. (...) si nous confondons le *care* avec les activités de service, nous ouvrons une possibilité de distinguer dans la société les citoyens démocratiques des « nécessiteux » (2009 : 43) ».

Admettant cette nuance, sa position conteste donc au final la persistance d'une normativité qui fonctionne comme un moyen d'exclusion sociale, plaçant les femmes, ou tout autre groupe marginalisé, en dehors d'une participation pleine et effective – c'est-à-dire politique – à la sphère publique. La solution consiste pour elle à reformuler les frontières morales qu'elle dénonce précédemment, de manière à favoriser l'inclusion égale de tous et de toutes : « I suggest that any attempt to use arguments from women's morality to effect change need to take these moral boundaries into account. If we do not want to abolish these boundaries, we at least want to describe how they might be redrawn to include the possibilities of women as full participants in public life » (Tronto, 1993 : 10). Tronto offrira en contraste une conception élargie du *care*. Par-delà la seule sphère interindividuelle, celle-ci manifeste un souci égal pour l'environnement et l'ensemble des activités effectivement mises en œuvre pour protéger les vulnérabilités dans un espace social commun⁶³.

L'argumentaire de Tronto articule dès lors un troisième constat critique qui sera repris et développé abondamment dans le cadre des nouvelles discussions sur le *care*. La dévalorisation des *activités de soin* plutôt que la valorisation du seul souci d'autrui (qui peut demeurer en soi un crédo symbolique un peu faible) exige un examen plus approfondi de leur déploiement dans les sphères publique et privée tout aussi bien. De fait, la réponse de plusieurs féministes aux premiers débats sur le genre a été de vouloir sortir les activités de soin du domaine restreint de la « maison », proposant par exemple le développement de services de garde publics pour permettre aux femmes de rejoindre le monde du travail non-domestique (Phillips, 2000). Toutefois, les dernières études sur le *care*, en psychodynamique du travail notamment, démontrent bien comment les valeurs discriminantes qui organisent et distribuent le travail de soin dans la sphère domestique tendent à se répéter également dans la sphère publique (Molinier et al, 2009 : 15). Le *care* fonctionnerait donc, *par-delà* cette division, comme un marqueur réciproque des vulnérabilités et des positions de pouvoir asymétriques, rendant la ligne bien mince entre ces deux dimensions publique et privée de la réalité démocratique contemporaine. De telles considérations nous obligent alors à concevoir un déplacement dans les enjeux du *care*, ou même dans la

⁶³ La notion de « monde commun » en référence aux enjeux du *care* est introduite par Patricia Paperman dans « D'une voix discordante : désentimentaliser le *care*, démoraliser l'éthique » (2009 : 92). Paperman rappelle aussi dans ce texte la définition élargie du *care* donnée par Joan Tronto et Berenice Fisher : selon ces auteures, le *care* serait « une activité caractéristique de l'espèce humaine qui inclut tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre « monde » de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde inclut nos corps, nos individualités (*selves*) et notre environnement, que nous cherchons à tisser ensemble dans un maillage complexe qui soutient la vie » (*ibid.* : 90).

définition de son problème initial. L'éthique féministe du *care* signe de ce fait une extension « du modèle dyadique », axé sur la relation de face-à-face (Tronto, 2009 : 48), vers la critique plus directement holiste proposée aujourd'hui par la sociologie politique et la psychologie sociale. Il importera ainsi de comprendre comment les problèmes des relations humaines et de l'éthique concernent aussi celui des structures qui les supportent – ou comment les systèmes relationnels qui nous habitent et que nous habitons comportent aussi une composante structurelle essentielle.

Les travaux de ceux et celles que l'on pourrait associer ici à un féminisme français du *care* comptent à mon avis parmi ceux qui prennent le mieux en compte actuellement le cadre de cette problématique. Les réflexions conjointes de Pascale Molinier en psychologie, de Sandra Laugier en philosophie, et de Patricia Paperman en sociologie, trois figures importantes de ce courant, réussissent par exemple à pousser plus loin les premières réflexions de Tronto, proposant notamment une révision épistémologique du débat⁶⁴. S'inspirant des travaux de la féministe américaine, leurs analyses mettent d'abord l'accent sur le *care* défini comme *activité*, y entendant soit le terme générique, ou l'ensemble des activités liées à une vulnérabilité intrinsèque à la vie humaine. Elles prendront en compte différemment, cependant, les dimensions réciproques du travail et du langage qui donnent forme aux activités de soin telles qu'on les connaît, et telles qu'elles doivent pouvoir être repensées pour donner sens à un contexte social plus juste. Pour ces trois auteures sans doute plus que pour Tronto, le *care* renvoie à un problème sociologique de *l'autonomie* resté largement inarticulé par la première critique. Plus près des sciences humaines que de la théorie normative comme telle, leur discours critique s'institue de même en réponse à l'invisibilisation tacite des voix et de l'expérience des individus marginalisés dans les sociétés capitalistes contemporaines.

Cette manière de voir procède au premier chef d'un présupposé théorique commun voulant que le *care*, comme ensemble d'activités, soit doublement indissociable de son éthique et des configurations sociales auxquelles il donne forme. Une manière d'exprimer le sens de ce dédoublement, comme Patricia Paperman le propose, est de concevoir le *care* comme un *processus* plutôt qu'une disposition ou un simple sentiment (Paperman, 2009). Par-delà ce problème, la question de *l'expérience* à laquelle s'articule l'objet du *care* pose aussi un défi

⁶⁴ Je me détache un peu ici de l'interprétation proposée par Garrau et Le Goff dans leur ouvrage commun. Quoique leur position générale sur le *care* soit assez convaincante, notamment la distinction qu'elles proposent entre deux « vagues » de la critique, j'aurais tendance à distinguer plus fortement qu'elles ne le font la critique des féministes françaises de celle de Tronto, et cela notamment à cause de leur insistance sur les questions de l'expressivité et de la subjectivité sur le plan philosophique (Garrau et Le Goff, 2010 : 67).

épistémologique réel du point de vue de la sociologie. La difficulté des études du *care* – et les débats auxquels elles ont donné lieu en font foi – consiste en ce sens à définir un objet qui prend des voix subjectives, et des voix souvent marginalisées, comme point d’ancrage principal. Composée d’une dimension volontaire, celles-ci dépendent également de la réalité des structures et des institutions communes qui donnent forme à *l’expérience subjective* par-delà la réalité unique vécue par chaque individu. Cette manière de concevoir les enjeux du *care* nous invitera au final à reproblématiser la question de la subjectivité autour des dimensions conjointes de l’ontologie, de l’épistémologie et de l’éthique. De manière plus importante, cependant, elle nous engage aussi à déplacer le point nodal de l’analyse vers la question des *rapports* entre conscience et monde, plutôt qu’à en limiter la portée à la perspective atomisée du sujet, que celui-ci réfère aux individus ou aux institutions qui forment son monde (par exemple l’État).

L’activité de *care* et l’éthique qui s’y rattache prennent de ce fait une valeur intrinsèquement normative. Paperman et Laugier en associent toutes deux le concept à une notion d’« ethnographie morale », au sens d’une éthique qui ne préjuge pas par avance de principes moraux applicables en tout lieu, mais qui procède plutôt de l’expérience quotidienne de sujets incarnés et concernés par leur milieu de vie (Paperman et Laugier, 2005 : 16). Une conceptualisation adéquate du *care* portera alors en soi la valeur évaluative de l’attention à « ce qui compte pour nous », puisque l’activité de soin ou le souci déployé en ce sens implique toujours une notion d’engagement concret dans le monde, une volonté de se mouiller, pour ainsi dire, qui montre en même temps la direction de l’évaluation comprise par le sujet (Laugier, 2009 : 168). Cette vision du *care*, fondamentalement éthique, admet ainsi la redéfinition constante d’un jugement qui dépend d’affects multiples, c’est-à-dire d’un ensemble de relations qui concernent non seulement l’action, mais aussi des motivations, des désirs, des sentiments, des contraintes matérielles et morales, etc., que les sujets doivent renégocier lors de chaque prise de décision. « Il n’y a pas de concepts moraux univoques qu’il ne resterait qu’à appliquer à la réalité, mais nos concepts moraux dépendent, dans leur application même, de la narration ou de la description que nous donnons de nos existences, de ce qui est important (*matter*) et de ce qui *compte* pour nous. » (Laugier, 2009 : 168)

La politisation du *care* passe donc ici par la redéfinition de sa dimension épistémologique. Ses auteures effectuent en ce sens un certain retour vers la première critique de Gilligan, réaffirmant de même le caractère politique de l’invisibilisation des langages et des discours

particuliers sous le poids de la perspective dominante. Le féminisme français définit cependant un programme de recherche plus vaste et transdisciplinaire. Tel que Paperman en annonce les composantes essentielles dans un texte de 2009, celui-ci est fondé sur trois idées principales : 1) une « sociologie dans la perspective du *care* » procèdera d'un concept élargi du « travail », capable d'inclure sa dimension toujours déjà morale; 2) aura pour objectif de refaire la carte du monde social en considérant la centralité des activités de soin dans la vie des sociétés organisées; 3) et privilégiera les cadres de l'analyse descriptive plutôt qu'explicative (Paperman, 2009 : 101-102). Reprenant les termes d'un article de 2005, Paperman mobilise ici un cadre d'analyse « perspectiviste » plutôt que rationaliste, répondant de même à certaines clarifications méthodologiques proposées par Gilligan elle-même, dans un article de 1987. À l'exemple de la figure du « canard-lapin » examinée dans l'introduction, celle-ci reprend un modèle d'explication gestaltiste pour rendre compte de l'inadéquation langagière entre les deux points de vue moraux présentés dans *In a Different Voice* (Paperman, 2005; Gilligan, 1987)⁶⁵.

Quoiqu'il en soit encore à ses débuts, le travail de ces auteures françaises met finalement en relief plusieurs idées et réalités intéressantes. Contrairement aux premiers débats sur le *care* et la justice, leurs analyses ne se limitent ni à la négociation des deux langages, ni aux débats sur la division des sphères publique et privée ou la question du genre, mais insistent plutôt sur les processus matériels d'individualisation et de construction de la réalité sociale qui s'y trouvent impliqués. Les études de Pascale Molinier en psychodynamique du travail, par exemple, montrent comment le travail du *care* implique le développement d'une subjectivité qui se définit, en conséquence, comme une catégorie d'analyse dynamique et efficiente plutôt que déterministe⁶⁶ : comme le travail du genre, celui du *care* ne s'ajoute pas à la définition du moi comme un simple effet d'autre chose, mais s'y trouve engagé d'emblée, dès les premières divisions sociales qui donnent forme à l'activité des sujets dans le monde (Molinier, 2005; 2009). « Pour les psychologues, il s'agit, dès lors, de mieux comprendre comment théoriser ensemble le domaine de la subjectivité et des affects avec celui du travail » (Molinier, 2009 : 233). L'attention à la voix et aux cadres de perception ordinaires deviendront ici les outils ontologiques et épistémologiques privilégiés pour comprendre le cadre philosophique de ces analyses. Tel que Sandra Laugier le

⁶⁵ Tel que Gilligan l'exprime alors : « The distinction between justice and care as alternative perspectives or moral orientations is based empirically on the observation of a shift in the focus of attention from concerns about justice to concerns about care changes the definition of what constitutes a moral problem » (1987 : 20).

⁶⁶ La perspective de Molinier en psychologie et en psychanalyse contraste en ce sens avec la position psychofonctionnaliste de Nancy Chodorow, dans *The Reproduction of Mothering* (1978).

souligne encore, la focalisation sur le travail du *care* produit un renversement des perspectives éthiques les plus communes, suivant un cadre explicatif qui se rapproche davantage des visées particularistes des philosophies wittgensteiniennes (Laugier, 2005 : 319).

Pour une part importante, les derniers travaux politiques réalisés autour des enjeux du *care* admettront ainsi une prise en compte des vulnérabilités au ras du monde et du langage quotidien, s'ouvrant de même vers une philosophie critique de la dépendance que les composantes pratiques éloignent au premier chef des théories de la justice les plus communes. Le *care* déplace ici le postulat de l'« autonomie morale », central aux perspectives kantienne, pour en faire l'objet d'une critique politique plutôt que transcendantale. L'arrière-plan de la critique suggère ainsi que la manière dont les sujets perçoivent leur monde et agissent à l'intérieur de celui-ci dépend des usages *a priori* qu'ils font du langage et des espaces qu'ils habitent. Ces idées seront reprises dans les prochains chapitres, mais voyons d'abord une dernière fois, en guise de conclusion à celui-ci, comment elles se déclinent dans la perspective de *In a Different Voice*.

CONCLUSION : DE LA VOIX DIFFÉRENTE À LA PENSÉE D'UNE SUBJECTIVITÉ SITUÉE

Par-delà l'aspect morcelé des perspectives présentées dans ce chapitre, il est possible d'y saisir un point de convergence commun dans la critique de la différence sexuelle. Celle-ci forme après tout le propos central de Gilligan dans l'ensemble de ses écrits; il n'est pas étonnant à ce compte qu'elle ait été reprise et discutée par les premiers débats sur le *care*. Moins présent en apparence dans le cadre du débat français, dont l'objectif est clairement d'en dépasser les problèmes constitutifs, des auteures comme Pascale Molinier et Patricia Paperman ne soulignent pas moins la matérialité et la fonctionnalité de ses problématiques dans l'espace social que l'on connaît (ou que l'on peut connaître). Leurs recherches respectives insisteront à cet effet sur la nécessité de reconcevoir les ponts entre le travail du *care* et la sexualité (Molinier, 2009), ou entre le *care* et l'économie de la différence sexuelle (Paperman, 2005; 2009), afin de comprendre comment le système des interactions et des inégalités sociales qui lui sont constitutives se répète encore aujourd'hui. Par-delà sa dimension normative, le cadre de la différence sexuelle soulève de ce fait des enjeux essentiellement pratiques. À travers celui-ci, le féminisme du *care* ne se limite pas à une critique du pouvoir au sens ordinaire du terme, mais s'intéresse tout aussi bien à la manière dont les subjectivités sont constituées dans l'espace social du genre.

Si cela s'avère pour les dernières études du *care*, qu'est-ce que Gilligan a à dire elle-même sur cette question de la différence sexuelle? Sa position a déjà été présentée un peu plus tôt, notamment à travers la problématique de l'avortement. L'enjeu de la décision impliquée au cœur de cette étude mettait alors en perspective une progression dans le jugement moral des femmes, que Gilligan présente comme un processus plutôt qu'un état stable ou stéréotypé. Il convient de rappeler ici les termes de la formalisation subjective mise de l'avant dans cette section : la « conception de soi », les « normes sociales », et les « problèmes moraux rencontrés au cours de la vie », comme nous l'avons vu, font tous partie d'un espace mouvant, dans lequel l'expérience réflexive du sujet se forme en même temps que son identité et son action dans le monde (ici, la prise de décision et les conséquences qu'elle implique pour les femmes interrogées). Malgré ses nombreux problèmes, la discussion élargie du *care* présentée dans ce chapitre nous permet d'ajouter à cette configuration la dimension critique de la *position* du sujet dans l'espace social, ce qui inclut tout aussi bien la différence sexuelle ou de genre, qui demeure l'un de ses éléments fondamentaux. La différence entre le *care* et la justice n'est pas qu'une différence morale ou langagière; elle implique aussi une différence dans l'expérience sensible d'individus sexués *et sexualisés*, situés dans un territoire symbolique qui les distingue les uns des autres. S'inscrivant au cœur de cette expérience, la voix différente rapportée par Gilligan découvre un nouveau réseau de représentations subjectives qui définissent une autre vérité, un autre savoir sur le monde, incarné par la volonté des sujets. Par-delà les normes du « féminin » et du « masculin », le *care* et la justice décriront ainsi deux manières *a priori* de vivre les relations d'attachement et de séparation, dont la dialectique forme la trame narrative du développement psychologique. Suivant Gilligan, cette dialectique engage de même deux visions typiques des relations humaines qui auront des incidences notables sur la formulation de l'éthique et des représentations du monde qui y sont associées. C'est dans cet espace, à la fois passif et actif, de la subjectivité que *ce qui est reconnu comme* différence sexuelle investit le plus directement peut-être le développement historique et psychologique des individus.

Si Gilligan souhaite d'abord rester neutre par rapport aux normes du *care* et de la justice, les présentant le plus souvent comme des perspectives alternatives plutôt que des valeurs à hiérarchiser (1982; 1987), le développement de son argumentaire dans *In a Different Voice*, cependant, fait clairement pencher la balance du côté du *care*. Parce qu'elle a été invisibilisée historiquement, d'une part, la transparence rendue à la perspective du *care* joue logiquement ici le

rôle de marqueur de changement. Elle montre entre autres comment le système des relations humaines ou sociales peut jouer un rôle essentiel et positif dans la formation des individualités. D'autre part, l'expérience subjective contraire, qui définit l'éthique de la justice autour d'une norme d'autonomie formelle, suppose néanmoins un effort de distanciation, une norme de la *séparation* qui s'avère problématique à plusieurs égards. Celle-ci implique une certaine forme de violence que Gilligan finira par contester ouvertement dans ses travaux les plus récents. La différenciation, ici, n'est pas conçue de manière « naturelle », mais suppose la mise en œuvre d'une énergie psychique – d'une effectivité ou d'un travail subjectif – nécessaire à la négation des dépendances constitutives de la vie humaines (dont le rapport à la mère, cher à la théorie psychanalytique, n'est pas la moindre). La différenciation sexuelle exige à cet effet un *travail* de négation des liens fondamentaux qui réunissent les sujets dans l'espace commun. Contribuant à la négation d'autrui, la séparation qui la fonde s'articule de même à la négation de soi.

En parallèle avec ces deux perspectives, les études de Gilligan mettront finalement de l'avant une conception différentielle de la maturité, dont la rencontre terme à terme vient repositionner ou balancer le système des différences dans la vie des individus. C'est admettre d'abord que les perspectives « masculine » et « féminine » ne sont pas isolées, et fonctionnent ensemble dans la vie personnelle des hommes et des femmes. Or, leur articulation respective marque aussi des « cycles de vie » particuliers qui ne sont pas laissés au hasard. En dépit de leur complémentarité minimale, (Clement, 1996 : 119), les éthiques du *care* et de la justice organisent deux formes de la vie subjective, deux sensibilités pratiques et cognitives qui ouvrent des possibilités bien différentes sur le monde. Cette constellation réciproque du « soi », des « normes sociales » et de « l'expérience morale » est au cœur d'une problématique du jugement qui s'avère impossible à considérer du seul point de vue du sujet isolé. Le réseau des interactions sociales, mais aussi le monde qui lui fait face, comme le souligne Tronto, marquent la subjectivité beaucoup plus profondément que la philosophie traditionnelle ne le laisse souvent entendre. Les conceptions du développement chez les deux « sexes » se verront alors transformées au regard des réalités de *l'interdépendance* et de la continuité de *l'attachement* mises en lumière par le jugement moral observé chez les femmes :

Women's moral judgments thus elucidate the pattern observed in the description of the developmental differences between the sexes, but they also provide an alternative conception of maturity by which these differences can be assessed and their implications traced. The psychology of women that has consistently been described as

distinctive in its greater orientation toward relationships and interdependence implies a more contextual mode of judgment and a different moral understanding. Given the differences in women's conceptions of self and morality, women bring to the life cycle a different point of view and order human experience in terms of different priorities. (Gilligan, 1982 : 22)

La norme d'attachement, ou le problème de l'interconnexion, demeure de ce fait au cœur du travail de Gilligan, ce qui apparaîtra clairement dans la deuxième partie de son œuvre, consacrée de manière beaucoup plus directe à l'enjeu des relations humaines. Que l'identité dite « masculine », ou celle associée du moins à l'expérience de la justice, soit perçue comme étant non-relationnelle est un problème sur lequel nous reviendrons. En dépit des premières critiques adressées à Gilligan, les perspectives récentes mises de l'avant par le féminisme français du *care* fournissent des outils pour comprendre comment la différence sexuelle demeure chez elle une courroie critique bien plus qu'une position ontologique – une manière aussi de critiquer l'ontologie libérale qui se trouve au fondement des théories de la justice. Au même titre que ces dernières théories, la réalité du *care* comme éthique n'illustre pas qu'une morale « différente ». Elle saisit aussi une façon d'être dans le monde, en tant que sujet ou individu situé, qui dépend en partie (mais pas complètement) des relations génériques disponibles dans l'espace social. La position de Gilligan décrit en ce sens une différence *structurale* dans la relation entre conscience et monde, plutôt qu'une différence fixe ou essentialiste entre des individus identifiés par des catégories abstraites (homme ou femme). La dimension volontariste au cœur de sa perspective prend ainsi en compte l'espace social dans lequel la subjectivité se vit comme une réalité personnelle, tout autant que sa critique possible. La question de l'identité dépasse de ce fait chez elle la simple question de *l'identification*, elle-même limitée bien souvent à l'analyse des relations de pouvoir.

En procédant comme elle le fait dans *In a Different Voice*, finalement, Gilligan ne cherche pas à invalider les théories morales qu'elle critique, mais bien plutôt à les compléter par l'ajout ou la mise en valeur d'une voix qui y demeurent d'abord inarticulée. Comme elle le précisera en 1987, le portrait qu'elle dresse de la « différence sexuelle » s'inscrit dans une démarche pluraliste et compréhensive, visant à définir une question de *perspectives* plutôt qu'un second rapport conflictuel ou hiérarchique entre les genres. L'objectif critique d'une telle approche est donc de *désamorcer la hiérarchie au niveau de son énoncé*, se distinguant ainsi des perspectives sociologiques ordinaires, qui chercheront plutôt à retracer directement les pratiques et les relations

de pouvoir qui la maintiennent en place. Si plusieurs y ont vu une limite évidente dans la démarche de Gilligan, une incapacité à saisir le contexte pratique plus large dans lequel la différence s'inscrit comme relation de pouvoir (Scott, 1988; Delphy, 2001), sa perspective introduit néanmoins une critique philosophique et politique essentielle. Elle montre comment, sur le plan théorique, la compréhension du développement moral demeure toujours liée à l'aperception et à la réalisation du *cycle de vie* particulier qu'il permet de compléter. Associé ici à une norme de vie « masculine », celle du travail salarié ou de la vie publique, le cycle de vie communément mis de l'avant par les théories morales traditionnelles correspond aussi à une même conception projetée de l'existence humaine. Face à celle-ci, les positions historiques des femmes, et la nature des jugements qu'elles influencent, demeurent trop souvent sans écho.

À la différence des éthiques « de la justice », l'éthique du *care* reconnaît enfin une forme de vie dans laquelle la volonté n'ouvre pas nécessairement vers la vision d'une autonomie formelle, mais travaille plutôt à prendre en compte les composantes sociales et intersubjectives qui lui donnent forme. S'il est vrai que les travaux de Gilligan indiquent un « changement de paradigme » par rapport aux approches de la morale et de la psychologie traditionnelles, comme le soulèvent aussi bien Garrau et Le Goff (2010 : 45) que Molinier et al. (2009 : 21-25), ou Gilligan elle-même⁶⁷, nous y concevrons aussi le sens d'un *éthos* particulier. Fondé sur l'amour, et le maintien des relations humaines, celui-ci s'opposera d'emblée, dans les prochains travaux de la psychologue, aux formes les plus problématiques du patriarcat. *The Birth of Pleasure* et *The Deepening Darkness* énoncent les conditions d'accès à une telle voie.

⁶⁷ Voir son texte, « *Une voix différente*. Un regard prospectif à partir du passé », dans S. Nurock dir. (2010 : 19-38). Une version anglaise de ce texte est reproduite dans *Joining the Resistance*, le dernier livre de Gilligan (Gilligan, 2011).

Chapitre 3

Par-delà le *care*. L'amour au cœur d'une phénoménologie relationnelle et politique de l'intime

« If we have a map showing where pleasure is buried and where the seeds of tragedy are planted, then we can see an order of living that was presumed to be natural or inevitable as a road we have taken and trace alternative routes. »

Carol Gilligan, *The Birth of Pleasure*

« Why is patriarchy so powerful? One reason is that it has profoundly shaped not only our religion and politics but also our very understanding of ourselves, our psychology. »

C. Gilligan & D. Richards, *The Deepening Darkness*

Le propos du chapitre précédent s'est recentré surtout sur les premières critiques adressées à Gilligan, et sur le débat sur le *care* qui les a suivies. Ce nouveau chapitre insiste pour sa part sur les aspects plus directement politiques de ses travaux. Ceux-ci y sont explorés au regard de ses écrits les plus récents, qui poursuivent ensemble une critique de l'amour tragique et des systèmes de violence qui y sont associés. Comme nous le verrons dans ces pages, l'une des préoccupations centrales de *The Birth of Pleasure* (Gilligan, 2002) et *The Deepening Darkness* (Gilligan & Richards, 2009) consiste premièrement en un rejet assumé du patriarcat, point aveugle dans une structure de la connaissance qui s'étend de façon similaire aux systèmes de vérité les plus ordinaires. Ces deux livres retracent ensemble les termes d'une structure psychologique et politique avec laquelle s'alignent les grands narratifs occidentaux, que ce soit ceux de la science, de la religion, de l'histoire ou de la littérature. Les derniers travaux de Gilligan continuent de même à s'intéresser au thème de la voix, qui avait été quelque peu mis de côté par la critique à la suite de *In a Different Voice*. C'est de manière assez classique d'abord que la féministe voit dans le patriarcat un ordre social inégalitaire et genré, basé sur la répression de l'amour et de la sexualité. Tel que la citation en exergue l'indique cependant, sa critique s'attaque aussi par là à une matrice large, composée de pratiques, de symptômes, et de significations beaucoup plus complexes. Loin de ses acceptions les plus répandues, le patriarcat n'est perçu ici ni comme une essence universelle ni une comme structure évolutive. Il n'est pas non plus qu'un simple rapport

de force ou de domination non-motivé, telle qu'une vision commune du politique tend encore à l'accepter. Le cadre de sa définition retient plutôt le modèle holiste d'une organisation des relations humaines, incluant à la fois l'action rationnelle, l'identité des acteurs, et la structure de vie particulière dans laquelle cet ensemble prend forme. Le patriarcat se présente de ce point de vue comme un modèle d'autorité qui n'est pas le fruit du hasard, mais le fait d'identités et de rationalités qui prennent forme et se transforment à l'intérieur de ce complexe, dans la matrice psychologique des relations humaines.

Ce chapitre explore ces derniers éléments dans la pensée de Gilligan, de *The Birth of Pleasure* jusqu'à sa résonance dans *The Deepening Darkness*. Pour l'essentiel, ses travaux les plus récents soulignent et déconstruisent les malaises relationnels associés à cette forme de l'autorité patriarcale, dont les racines historiques et politiques s'étendent jusqu'à la psychologie des individus. Comme nous le verrons dans ces pages, c'est à travers l'étude conjointe des grands narratifs occidentaux et des schémas d'initiation à travers lesquels ces narratifs se mêlent à ceux plus petits des vies individuelles que la psychologue parvient à formuler l'hypothèse qui conduit ses travaux. Selon celle-ci, la domination patriarcale serait un processus genré, qui investit à la fois les formes d'amour, la psyché, et les identités offertes et reprises par les sujets dans l'espace social. Ses dernières thèses effectuent de ce fait un revirement épistémologique important par rapport aux analyses discutées dans le chapitre précédent. D'une part, il ne s'agit plus simplement de poser ou d'interroger la réalité de la différence sexuelle, mais d'en rechercher plus loin les articulations dans l'histoire et dans l'espace culturel qui les déterminent. La démarche de la psychologue permet à cet effet d'isoler certains éléments du pouvoir et de l'organisation sociale qui débordent de la seule sphère du discours pour agir comme déterminants psychiques et politiques du vivre-ensemble. D'autre part, ses analyses mettent aussi en perspective la réalité d'une psychologie qui n'est pas seulement individuelle, mais résolument sociale et intersubjective; une psychologie dont la forme se modèle d'entrée de jeu sur le système des relations qui en façonne les choix et les possibilités. Telle qu'on la connaît en Occident, cette psychologie s'organise dans l'interstice qui sépare encore arbitrairement la vie matérielle de la vie symbolique.

En écho aux analyses des chapitres précédents, nous verrons dans celui-ci comment le silence bruyant qui marquait les identités de genre s'articule, de manière beaucoup plus troublée, à la répétition d'un même tabou contenu sur le corps, l'amour, et la sexualité, source d'un trauma maintenant millénaire qui touche indépendamment les hommes et les femmes. S'opposant à la

normalisation d'un tel malaise, de même qu'aux formes de la violence qui l'accompagnent, l'argument de Gilligan promeut en retour la force d'une résistance psychique dont le *plaisir* est le point central. Ses analyses révèlent en ce sens la persistance d'une *volonté d'égalité* inscrite sans distinction dans le corps et dans l'âme, critère de vérité éthique, mais vecteur surtout de relations interpersonnelles plus saines, capables de s'opposer aux schémas de l'amour tragique. Le point de convergence de ces analyses, tout autant que de la réalité critique qu'elles mettent en évidence, suivra enfin l'oubli d'une connaissance sensible et émotionnelle primordiale, inscrite *a priori* dans l'expérience du corps.

Le propos de ce chapitre se divise en quatre sections. La première partie établit les bases problématiques de l'ensemble à travers un compte-rendu du mythe de Psyché tel que Gilligan le présente dans *The Birth of Pleasure*. Suite à cette première partie, la deuxième discute du sens à accorder aux critiques de la psychologue, qui semblent avoir du mal à sortir du langage tragique qu'elle-même conteste dans ses dernières études. En réponse à ces critiques, la troisième section examine les schémas d'initiation aux rôles sexuels chez les jeunes garçons et chez les jeunes filles, tels que Gilligan en rend compte encore une fois dans son ouvrage de 2002. La dernière section, enfin, présente les figures de la résistance épistémologique et éthique mises de l'avant par la psychologue. Les études de ce chapitre nous amèneront finalement à inverser l'hypothèse posée dans l'introduction, voulant que l'éthique de la justice, fondée sur un *ethos* du détachement, soit à l'origine d'une agressivité dite naturelle entre les hommes ou les êtres humains. Comme il apparaît, un tel détachement éthique n'est pas en soi à l'origine de la violence qu'il fait fonctionner, mais s'avère plutôt la conséquence probable d'une structure hiérarchique et autoritaire qui tend à se reproduire via les processus de la dissociation psychique qu'elle met en place. Le « bris des relations » humaines, que Gilligan accusait implicitement dans *In a Different Voice* d'effacer une dimension plus pacifique du souci de l'autre, procède ici d'une rationalité politique beaucoup plus que d'un jugement éthique.

CRITIQUE DE L'AMOUR TRAGIQUE : L'HISTOIRE DE PSYCHÉ ET CUPIDON

Contrairement aux considérations issues de *In a Different Voice*, les dernières analyses de Gilligan n'ont pas connu une réception exhaustive jusqu'à ce jour. Comme nous l'examinerons plus loin, l'accueil de *The Birth of Pleasure* et *The Deepening Darkness* est marqué plutôt par un ensemble réduit de critiques et de recensions qui demeurent limitées dans leur profondeur de

champ. De ce fait, l'ensemble manque aussi d'accorder tout le crédit nécessaire à la démarche de la psychologue, et passe encore ainsi, le plus souvent, à côté de son propos philosophique. Se positionnant d'un point de vue épistémologique extérieur au texte, ces critiques reprennent pour la plupart des arguments normatifs et méthodologiques convenus qui, s'ils semblent faire sens à première vue d'une certaine naïveté facilement accolée aux thèses de Gilligan, suivent encore de près l'ordre interprétatif qu'elle essaie justement de renverser. Cette section nous aidera à comprendre un peu mieux la profondeur des problèmes politiques dont elle discute dans ses derniers travaux.

De quoi s'agit-il dans ces deux ouvrages? Les objectifs partagés par *The Birth of Pleasure* et *The Deepening Darkness* sont d'abord assez simples. À la différence des premiers travaux de la psychologue, l'hypothèse de la voix différente n'y est pas mise à l'essai, mais constitue plutôt le point de départ d'une recherche plus ambitieuse. Celle-ci vise en somme à interroger le système des relations historiques qui unissent l'amour au patriarcat. Telle que Gilligan l'exprime en 2002 : « [w]e were interested more specifically in the tensions between love and patriarchy as they play out within and between women and men generation after generation » (Gilligan, 2002 : 17)⁶⁸. Les études empiriques entreprises après *In a Different Voice* chercheront de ce fait des moyens d'écouter la dimension relationnelle de l'existence humaine telle qu'elle s'inscrit dans le contexte psychologique, mais aussi social et politique, plus large des relations de genre. Gilligan reprend ici la dimension narrative mise de l'avant par ses premières études pour formuler une nouvelle question de recherche, dont la portée s'avère aussi beaucoup plus large. Comment les normes de la masculinité et de la féminité s'expliquent-elles, se maintiennent-elles et se transforment-elles à travers le jeu des narratifs qui les contiennent, c'est-à-dire dans la manière dont nous avons de se les raconter, de se les apprendre et de se les transmettre d'un à un, « génération après génération »? Le cadre de ses premières études sur la voix s'en trouvera ainsi élargi pour interroger les liens entre, d'une part, les différentes formes narratives présentes dans l'espace social et, d'autre part, l'histoire singulière qu'elles racontent lorsqu'elles sont considérées toutes ensemble. Qu'est-ce qui apparaît chaque fois lorsque nous lisons Shakespeare, Sophocle, Hemingway ou Virginia Wolfe; lorsque que nous écoutons les individus et les couples parler

⁶⁸ Les raisons de l'angle d'approche « hétérosexuel » choisi par Gilligan sont aussi précisées au même moment : « Because I want to explore whether love in and of itself sets in motion a resistance to patriarchy, I have chosen to focus on heterosexual love, which is culturally sanctioned, rather than gay and lesbian relationships » (Gilligan, 2002 : 17).

d'eux-mêmes ou de leurs relations interpersonnelles; lorsqu'un individu se retire en soi pour se rappeler et comprendre les sens de ses propres expériences; lorsque nous observons de plus près certains mouvements de résistance spontanée, artistique, politique ou religieuse, au cours des siècles? Qu'est-ce que tout cela a à voir de surcroît avec l'histoire politique d'un groupe, d'une nation, d'une culture ou d'une forme de vie particulière? C'est par le biais de telles questions, en somme, que Gilligan voudra comprendre le fonctionnement des structures psychologiques et politiques dont elle discute dans ses derniers travaux.

Une thématique centrale aux deux ouvrages discutés ici est l'histoire du mythe de Psyché. S'articlant au thème du patriarcat, sa narration constitue en fait la trame de fond de *The Birth of Pleasure*, délivrant l'idée-force de son propos dans la figure de la résistance qu'elle propose au lecteur. Le mythe révèle ainsi la structure psychologique et relationnelle de l'ordre patriarcal à travers une histoire de sa transformation possible. Le récit de Psyché et Cupidon constitue en fait un extrait du roman ancien d'Apulée, intitulé *Les métamorphose* ou *L'âne d'or* (Gilligan, 2002 : 20). Écrit en Afrique du Nord au deuxième siècle après J-C, dans un contexte d'ouverture politique, ce roman, à la fois comique et visionnaire, raconte le périple d'un jeune héros transformé en âne. C'est sous cette forme que celui-ci voyagera à travers le monde, au gré d'une quête initiatique et spirituelle qui l'obligera à se transformer lui-même avant de pouvoir retrouver sa forme humaine. Comme le souligne Gilligan, l'histoire d'amour entre Psyché et Cupidon surgit elle-même un peu à l'improviste, en plein milieu du roman, suggérant sa fonction centrale dans l'articulation du récit. Racontée par une vieille femme en réponse au rêve d'une jeune fille, cette histoire est perçue comme une pause salutaire dans le périple du héros, expliquant de même, pour le lecteur, le sens de la transformation qu'il doit rechercher.

L'histoire de Psyché et Cupidon reprend d'abord un schéma affectif commun : Cupidon tombe amoureux de Psyché, l'image réincarnée de sa mère, Vénus, alors qu'il avait pour mission de la faire tomber amoureuse d'un monstre. Après le mariage, il la conduira au centre de son palais et lui fera découvrir les joies de l'amour physique, tout en refusant toutefois de lui révéler sa propre identité, ainsi que la réalité de sa relation avec sa mère. Cet amour vécu sous la forme d'un *interdit* sera d'abord une source de plaisir pour Psyché, qui apprend dès lors à se connaître elle-même dans l'affection et la proximité physique d'autrui. Cependant, l'interdit l'enferme aussi rapidement dans la protection d'une maison de verre, lui demandant littéralement d'aimer les yeux fermés et dans une méconnaissance de l'autre. L'histoire d'amour entre les deux protagonistes

débute réellement lorsque Psyché, enceinte de Cupidon, refuse la situation dans laquelle elle est placée, exigeant de voir, pour son bien-être et celui de son enfant, si elle est mariée à un monstre ou à un dieu. Brisant l'interdit, Psyché aperçoit alors une vérité sur l'amour qui l'amènera dans une série d'aventures, mais qui provoquera aussi une première rupture avec Cupidon, dont l'autorité est ainsi remise en question. Évoluant au gré des métamorphoses qui s'affirment de part et d'autre, l'histoire se soldera enfin par une reconstruction de l'amour et par la naissance heureuse de l'enfant nommé *Plaisir*, mais surtout, nous dit Gilligan, par la transformation effective de la relation entre Psyché et Cupidon. C'est en parallèle avec cette histoire que le héros du livre retrouvera une forme humaine, à la toute fin du récit, dans une rencontre improbable à la gloire d'Isis, la déesse mère.

L'importance du mythe de Psyché est donc attribuable une première fois à l'histoire de la résistance qu'il met en scène : la persistance et la volonté démontrées par Psyché à briser les codes de l'amour patriarcal indiquent ici la direction d'une égalité à reconstruire entre les hommes et les femmes. La multiplication des métaphores annoncent de surcroît les moyens nécessaires pour y parvenir, qui exigeront l'exposition de toutes les parties à une vulnérabilité intrinsèque à l'amour lui-même. De plus, l'importance du mythe de Psyché est reconnue une deuxième fois par Gilligan en raison de son influence positive (qu'elle soit directe ou non) auprès de plusieurs dramaturges, écrivains et écrivaines, de Shakespeare jusqu'à nos jours. « In this way, a radical map of love given by an old mother to a young woman, presented as a dream interpretation and called an old wife's tale, came into the center of high Western culture. » (Gilligan, 2002 : 21) Le narratif nous renvoie ainsi l'écho lointain d'une histoire patriarcale qui se répète et qui s'apprend à travers sa retransmission d'individu à individu, de génération en génération. Inversement, la métaphore montre aussi le fonctionnement des codes hiérarchiques, de même que leur ancrage dans la matière des relations humaines. Mais la fonction du mythe de Psyché dans l'argumentaire de Gilligan sert également à expliquer *ce qu'est* la voix dont (et d'où) elle parle et les enjeux qui s'y rattachent. Issu de l'étymologie grecque, d'une part, le terme propre de *psyche* signifie à la fois l'âme, le souffle, et la voix. Ainsi comprise, la psyché est aussi l'objet d'étude de la psychanalyse : une réalité alors à mi-chemin entre le corps et la pensée. Mais à travers l'histoire mythique, d'autre part, là où la disjonction se fait avec le schéma d'autorité habituel, Psyché est aussi le personnage féminin tout juste décrit : une voix mise au silence qui, par le refus de cette condition, s'institue elle-même comme un vecteur de changement manifeste, donnant ainsi

naissance au plaisir et à la vérité. Dans un sens à peine métaphorique, puisque l'histoire elle-même invoque des structures relationnelles vécues au quotidien, le récit de Psyché est celui d'une jeune fille recréée, à l'instar de Vénus, comme une image idéalisée de l'amour. Placée dans la position de ne pas pouvoir être aimée pour elle-même dans l'aveuglement de toutes les parties, impliquant de même l'impossibilité de pouvoir aimer à son tour, elle prendra néanmoins la décision d'apercevoir les limites qu'on lui impose et de les contester. Abandonnée par Cupidon après avoir brisé, en l'exposant au jour, le tabou de sa vulnérabilité, Psyché réussira à refonder l'amour sur des bases plus authentiques, donnant ainsi naissance à une ouverture au sein même du système hiérarchique qu'elle conteste. Psyché choisit ainsi la vie plutôt que le silence, à la manière des grandes figures féministes et progressistes de l'histoire (Gilligan, 2002 : 34).

Porté en contraste avec la structure propre des grands mythes fondateurs de l'Occident, dont celui d'Œdipe et la trilogie d'Oreste (Gilligan & Richards, 2009), le mythe de Psyché constitue un point culminant dans la pensée de Gilligan. La relation entre l'histoire de la résistance qu'il raconte et la structure des grands narratifs tragiques permet d'envisager une conception alternative de l'amour, extérieure aux codes de genre les plus problématiques, contribuant également à mettre en lumière les fondements hiérarchiques de ces derniers. À travers l'exemple du mythe d'Œdipe, Gilligan souligne une première fois la violence des triangles amoureux que les femmes, dans le récit tragique, payent normalement par le sacrifice de leur voix ou de leur vie. Dans cette histoire en particulier, la double violation du parricide et du tabou sur l'inceste par le fils, Œdipe, est payée par la mort de la mère, celle-ci s'acquittant de ce fait du premier abandon du fils sous la loi de l'ordre patriarcal. Gilligan fait de cette histoire la métaphore et le fondement de la psychologie de la dissociation : « the forbidden love between mother and son that becomes the rationale for separation ». Elle rappelle ainsi comment la loi qui institue le genre est aussi celle qui contraint l'amour et la sexualité dans les formes relationnelles les plus connues : celles de la « masculinité » et de la « féminité » (Gilligan, 2002 : 71). Le fondement de ses recherches suivra alors l'intuition de la répétition d'une telle structure dans les histoires personnelles et les récits de vie qu'elle rencontre. Ceux-ci révèlent ainsi l'historicité continue d'une séparation ou d'une brisure au cœur de l'intime qui ne parle pas tant de l'amour, puisqu'elle l'efface, mais de la vulnérabilité taboue des hommes : « [w]hat exactly is in this love [entre la mère et le fils] that threatens a son's masculinity? » (Gilligan, 2002 : 71). Or, cette histoire elle-même est à la fois tragique et ouverte aux yeux de Gilligan parce qu'elle constitue le lieu d'un choix de civilisation.

En contraste avec le mythe d'Œdipe, l'histoire de Psyché nous montre une autre voie dont l'amour est aussi la clé.

L'entreprise féministe de la psychologue est continuée de deux façons concomitantes par ces recherches. Pour l'essentiel, Gilligan cherche encore à réinterpréter les grands systèmes normatifs à partir des voix oubliées de l'histoire, dont celles des femmes et des jeunes filles en particulier. Son hypothèse centrale démontre une originalité autrement plus incisive, cependant, en insistant sur le caractère intrinsèquement politique de l'amour et de ses narratifs. Souvent traité comme une catégorie à part par la philosophie politique, la science ou la littérature, une catégorie soi-disant neutre, l'espace propre de l'amour est plutôt considéré de front, suivant cette hypothèse, comme une courroie importante de la violence et du pouvoir dans les sociétés contemporaines. Si *The Birth of Pleasure* a pour objectif de retracer les liens entre les narratifs romantiques, les identités sexuelles, et la psychologie des relations humaines dans le contexte actuel, l'ouvrage de 2009 prendra quant à lui une tournure plus historique, cherchant à comprendre en parallèle comment l'amour et la sexualité ont pu devenir des vecteurs politiques importants dans un contexte occidental plus large. Les deux entreprises se rejoignent toutefois dans leur critique commune du patriarcat, que Gilligan conçoit, rappelons-le, comme un même ordre social et psychologique. À proprement parler, l'argument établit un lien de corrélation direct entre le maintien des grands systèmes politiques hiérarchiques et la normalisation des narratifs hétérosexuels dans les sociétés historiques qui sont les nôtres⁶⁹. « [W]hat unites the crucible of the human mind in the family and public life is patriarchy, which enjoys the power it has had precisely because it has framed the human mind in a psychology at once personal and political. » (Gilligan & Richards, 2009 : 10)

La critique de l'amour tragique fait sens alors à contester une structure de significations genrées, de même qu'un ensemble de pratiques qui prennent appui dans la vie intime et relationnelle des individus. Porteur d'une expérience individuelle, mais aussi sociale et politique, l'amour cesse de ce fait d'être un absolu transcendant aux yeux de la psychologue, pour être conçu plutôt comme un espace relationnel, historique et corporel, dont la topologie s'inscrit indistinctement dans la vie psychique des hommes et des femmes. Le livre de 2002 introduit à cet effet un concept de « terrain psychique » qui clarifie bien la position de Gilligan sur le sujet

⁶⁹ Judith Butler retrace aussi un lien essentiel entre l'ordre hétéronormatif et les structures du pouvoir politique dans *The Psychic Life of Power* (1997).

(Gilligan, 2002 : 47). Associé ici au patriarcat, ce concept circonscrit d'abord les contours d'un espace normatif complexe, auquel se mesurent simultanément les identités sexuelles, les représentations de soi, les interactions et les positions individuelles dans un même espace culturel. L'épicentre de ce concept demeure cependant l'ordre psychologique, et les mécanismes plus ou moins conscients qui se mettent en place à l'intérieur de cet espace, en réponse aux demandes qu'il fait porter sur l'expérience des individus. Nous verrons plus loin comment la structure des initiations aux rôles de genre contribue selon Gilligan au maintien de ce terrain psychique. C'est à travers la logique de telles initiations que le patriarcat modèlerait les sensibilités des hommes et des femmes, tout comme la différenciation de leurs expériences intimes, et cela dès le plus jeune âge.

Le cœur de l'argument dans ces deux ouvrages attribue encore une fois la force du système patriarcal à une « psychologie de la dissociation », qui dépend elle-même en grande partie de cette logique initiatique. Foncièrement problématique *a priori*, en ce qu'elle encourage la déconnexion des voix de la conscience d'une sensibilité relationnelle primordiale, une telle psychologie s'établit en réponse à une brisure affective dont la réalité demeure liée à l'articulation des stéréotypes sexuels. L'argument de Gilligan suit ici de près les découvertes de la psychanalyse tout en se détachant de certaines de ses conclusions jugées les plus problématiques, contestant notamment à Freud l'interprétation du mythe d'Œdipe. Elle verra ainsi dans la séparation entre la mère et l'enfant le symptôme et le point d'appui d'un malaise psychique qui se réverbère dans la culture. Or, à la différence des thèses naturalistes les plus communes, Gilligan n'identifie pas cette dissociation à un absolu primitif, instinctif ou autre. Elle y voit plutôt le *résultat* d'un processus d'adaptation à un ordre politique externe qui exerce une pression constante sur les individus : « dissociation [is] a psychic mechanism that serves an adaptative function on a cultural level » (Gilligan, 2002 : 10). Ainsi engendrée, sur le plan individuel, en réaction à un traumatisme initial – la séparation ou la perte qui constitue l'événement déclencheur des grands récits tragiques occidentaux –, la dissociation serait donc à la fois, sur le plan culturel, la somme et le point d'articulation d'une expérience patriarcale commune. On dira alors de celle-ci qu'elle laisse une « empreinte » toujours unique sur les individus, le langage et la culture, sans altérer néanmoins la direction symbolique qui les unit.

La critique du tragique formulée par Gilligan se laissera mieux saisir au final à partir de ces quelques explications. La métaphore topologique simplifie sans conteste l'énoncé du problème :

tels qu'ils sont reçus le plus souvent, les grands mythes occidentaux favoriseraient la *normalisation* d'un « terrain psychique » particulier et foncièrement problématique, fondé sur la rupture des relations intimes, plutôt que sur leur maintien à travers les cycles de vie. Auxiliaire du patriarcat, selon l'argument, les narratifs de l'amour tragique s'avèrent en outre les agents d'une forme d'existence qui encourage des relations inégalitaires et potentiellement violentes entre les individus, justifiant par exemple l'autorité des hommes sur les femmes, des pères sur les fils, du prêtre sur ses fidèles, de l'État sur ses sujets, etc⁷⁰. Or, pour Gilligan, la vision du monde qui sous-tend cette réalité est aussi contraire à la vérité d'une égalité plus naturelle, qui trouve son point de départ dans la sphère intime et dans l'attention au rythme des relations humaines. L'ordre patriarcal serait porteur à cet effet d'une faille psychique importante dont elle trouvera la preuve dans les multiples formes de « résistance éthique » qui constituent l'ancrage de sa critique dans ses derniers travaux. « The foundational stories we tell about Western civilization are stories of trauma », nous rappelle-t-elle toujours avec vigilance (Gilligan 2002 : 6).

Éminemment critique au premier abord, le but d'une telle entreprise est donc de transformer l'expérience traumatique portée par le tragique en un narratif qui laisse plus de place au plaisir et à la joie. Tout comme le *care*, l'amour est un lieu d'action et d'expression, et, en ce sens, son pas n'est jamais entièrement donné d'avance. Une telle ouverture, comme nous le verrons cependant, demeure encore sous-exploitée par les commentateurs de Gilligan. Négligeant le plus souvent le sens de ces questions, les arguments invoqués par la critique soulignent pour la plupart les mêmes limites apparentes dans la conception du tragique articulée par la psychologue, plaçant ainsi côte à côte deux langages difficilement conciliables.

LES ARGUMENTS DE LA CRITIQUE

La rencontre de ces deux modèles nous place à cet effet dans une position de dissonance cognitive à laquelle il semble bien difficile d'échapper. Pour accepter ce que dit Gilligan, ou pour pouvoir en parler avec la générosité nécessaire, il importe d'abord de tenter soi-même le déplacement épistémologique qu'elle nous invite à faire. Or, cette situation place d'emblée le chercheur dans une position de dialogue somme toute difficile à maintenir. Cette section présente

⁷⁰ La définition la plus littérale que Gilligan donne du patriarcat, comme ordre historique, va en effet comme suit : « Patriarchy, although frequently misinterpreted to mean the oppression of women by men, literally means a hierarchy – a rule of priests – in which the priest, the *hieros*, is a father. It describes an order of living that elevates fathers, separating fathers from sons (the men from the boys) and placing both sons and women under a father's authority » (Gilligan, 2002 : 4).

un premier tour d'horizon des arguments de la critique avant de prendre position par rapport à leurs contenus respectifs. Ainsi établi, sur un plan heuristique à tout le moins, ce dialogue limité nous permettra néanmoins de préciser la teneur et la complexité du projet philosophique de Gilligan, lieu d'un renversement méthodologique et holiste qu'il importe d'abord de comprendre afin de saisir la signification et la portée de sa critique politique.

En dépit de son champ restreint, au premier abord, la réception des derniers travaux de Gilligan parvient néanmoins à cerner deux types de considérations essentielles. Les premières se rapportent au thème de l'amour et à la question du tragique à travers laquelle la psychologue en rend compte dans ses ouvrages de 2002 et 2009; les secondes renverront plus loin à des enjeux de méthode. La manière dont Gilligan s'attaque à la première question ne fait pas l'unanimité parmi la critique, bien loin de là. Plusieurs commentateurs jugent encore triviale, sinon naïve ou malavisée, l'entreprise de déconstruction de l'intime amorcée de concert dans *The Birth of Pleasure* et *The Deepening Darkness*. Notamment, plusieurs comprennent mal la pertinence d'interroger la structures interne des narratifs romantiques, tel que Gilligan le fait dans ses derniers travaux (Nussbaum, 2002; Eakin, 2002; Marshall, 2003; Sands, 2003; Morton, 2003; Ellis, 2010; Crane, 2009). D'une part, la critique a manifestement du mal à refaire le lien entre la critique sociale et le thème de l'amour mis de l'avant dans ces analyses. Il est parlant à cet effet que certains commentatrices arrivent à voir ou à rendre compte des propos de Gilligan, sans saisir nécessairement les motifs politiques et ontologiques qui les animent⁷¹. D'autre part, et c'est là la source de plusieurs critiques normatives, beaucoup se montrent encore réfractaires aux transformations du langage et au renversement épistémique que sa critique appelle nécessairement. L'agressivité souvent à peine subtile chez la critique atteste bien à cet effet de la différence à ce point réelle entre les cadres de référence ou de pensée (*frameworks*) d'où elle s'énonce et celui-là proposé plutôt par Gilligan.

Dans un article de 2004, par exemple, Kathleen Sands signalait le décalage qui subsiste encore entre la critique sociale et politique du tragique telle que Gilligan la conçoit, et la compréhension normative défendue en contraste du point de vue de l'analyse esthétique. Si elle

⁷¹ Par exemple, Emily Nussbaum présente le sujet de *The Birth of Pleasure* comme une « théorie unifiée sur pourquoi l'amour ne marche pas », présentant le mythe de Psyché comme une métaphore qui servirait à la fois à confronter l'inégalité et à se connecter à la joie. Elle critique de même les références « naïves » à Freud qui associent la dissociation psychique et le patriarcat, sans voir en retour l'ordre politique que Gilligan y cherche. D'un autre point de vue, Elizabeth Marshall et Kathleen Sands critiquent le langage de la perte et de la guérison qui est articulé par Gilligan, ne croyant manifestement pas (pour des raisons différentes) en la possibilité de dépasser les limites que la psychologue elle-même perçoit dans l'ordre tragique.

reconnaît bien, avec la psychologue, que plusieurs narratifs occidentaux véhiculent encore l'image d'un ordre social hiérarchique – et problématique en ce sens –, Sands nous met en garde cependant contre la tentation d'évincer complètement la question tragique du champ moral et politique. Celle-ci serait nécessaire à l'intelligence d'un monde fini et imparfait, où la souffrance et la perte s'expriment ultimement par-delà bien et mal. Penser le tragique nous protégerait en ce sens contre les dérives d'un idéalisme métaphysique qui projette hors du monde le sens de sa résolution, et auquel Sands associe également la position de Gilligan (Sands, 2003 : 56). À ses yeux, l'idéal du *plaisir* que la psychologue met de l'avant dans *The Birth of Pleasure* risque à ce compte de n'être qu'un absolu métaphysique de plus, susceptible de nous prendre au détour dans un positivisme dont il faudrait plutôt travailler à se défaire. Ignorer la réalité de la souffrance humaine, si telle est l'idée derrière le motif invoqué par Gilligan, est en soi une erreur utopique.

Or, si cette critique de Sands est valable dans l'horizon de son propre langage, je ne crois pas que ce soit ce que Gilligan essaie de faire ou de laisser entendre par son propre discours. Telle qu'elle en rend compte dans son livre de 2002, la norme du « plaisir » n'est pas pour elle un absolu métaphysique. Au contraire ancrée dans l'expérience du corps, cette norme est plutôt le critère d'un jugement mouvant, un « marqueur » ou une « boussole » comme le dit Gilligan, dont le terme s'avère toujours incertain sans le travail normatif et émotionnel des individus réels (Gilligan, 2002 : 159). La position de Gilligan équivaut-elle alors à une nouvelle transcendance « naturaliste » ? Cela reste une question d'interprétation que le seul point de vue de la narrativité, partagé par les deux auteures, rend difficile à négocier. Dans tous les cas, le dualisme idéologique que la psychologue cherche à dépasser en ramenant ainsi la connaissance rationnelle vers la connaissance sensible, notamment à travers le concept de psyché et la critique de la psychologie de la dissociation, n'a pas pour objectif de réanimer les idéalismes, mais bien plutôt de comprendre leurs fonctionnements effectifs et le sens de leur répétition. La souffrance tragique ne doit pas non plus être portée comme un boulet normatif, sans quoi elle-même risque de se transformer en nouvelle transcendance esthétique.

Parmi tous les commentateurs, Sands développe certainement la critique la mieux articulée sur cet enjeu du tragique; les questions qu'elle soulève sont difficiles et nous y reviendrons tout au long de ce chapitre. De manière générale, néanmoins, la majorité des positions qui se risquent à aborder cette question demeurent plus simplement sceptiques face aux prétentions de la psychologue à vouloir dépasser, ou à tout le moins transformer, les formes névralgiques des

relations humaines qui s'y expriment. Si Elisabeth Ellis souligne tout à propos la dimension fortement rousseauiste des analyses de *The Deepening Darkness*, voyant dans la volonté de renverser les prérogatives de l'amour patriarcal l'espoir de transformer une structure relationnelle inégalitaire et viciée dans son principe – « [L]ike Rousseau in the second *Discourse*, Gilligan and Richards combine a critique of unnatural and inegalitarian social norms with a speculative account of their development » (Ellis, 2010 : 724) –, le ton général de la critique demeure cependant beaucoup moins favorable aux efforts théoriques et spéculatifs de la psychologue. Reprenant la perspective de la dramaturgie et de la science moderne, la critique supporte plutôt le langage de la perte, du manque et du conflit, que Gilligan elle-même associe à l'ordre tragique qu'elle dénonce. Or, un tel langage semble excéder d'avance la volonté de guérison que ses thèses supposent au premier chef. Ses analyses seront accusées à ce compte d'un sentimentalisme (Marshall, 2003), d'un utopisme (Nussbaum, 2002), ou d'un finalisme (Sands, 2004) un peu naïf, selon le cas, devant lequel la critique de l'amour romantique resterait sans emprise. « It's a confusing premise to start with, affirmait Emily Nussbaum du *New York Times* : wouldn't a simpler explanation be that tragic love stories are by nature more dramatic? » (Nussbaum, 2002).

Exprimée d'une telle manière, cependant, cette critique appelle facilement la réplique. Le problème avec ce genre de considérations est qu'elles manquent d'interroger le sens de cette « naturalité » attachée à l'idée du tragique, que Gilligan cherche effectivement à dépasser. En ce sens, Ellis a certes raison de rapprocher les thèses de la psychologue de celles de Rousseau, dont tout le propos, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, vise à retourner la rationalité apparente de l'ordre social et du type de vérité qui le gouverne. Si donc le problème de la critique semble être associé à première vue au thème de l'amour, c'est surtout la question épistémologique qui finira par prendre le dessus dans ces analyses. À cet effet, il n'est donc pas anodin que le deuxième type de considérations dont elles font état concerne la question de la méthode.

Tous ces enjeux sont indissociables, dans un premier temps, au sens où la compréhension du thème de l'amour renferme chez Gilligan une critique épistémologique manifeste, mais aussi parce que sa méthode, tel que mentionné ci-dessus, exige un revirement cognitif et pratique qui ne semble pas toujours évident pour ses commentateurs. Les premières critiques, qui lui sont adressées quasi machinalement, rejoignent en fait plusieurs des considérations méthodologiques présentées dans le chapitre précédent. Puisque qu'elles ont déjà été discutées ailleurs, je ne m'y

attarderai pas outre mesure. Trois d'entre elles méritent cependant d'être approfondies, dont 1) celles qui dénoncent le manque de rigueur apparent de ses analyses (Nussbaum, 2002; Marshall, 2003; Moore, 2003; Morton, 2003); 2) celles qui contestent la personnalisation de son argument politique (Marshall, 2003; Moore, 2003); et, par-delà la question du tragique qui vient d'être discutée, 3) celles qui demeurent sceptiques devant le mélange des genres et des temporalité propre à son approche narrative (Crane, 2009; Ellis, 2010; Eakin, 2002).

La première de ces critiques est certes celle qui revient le plus souvent. En un sens, elle englobe aussi toutes les autres, puisque chacune indique bien l'idée d'une faiblesse méthodologique dans l'argumentaire de la psychologue. L'un des problèmes les plus souvent cités à ce propos se rapporte à la méthode interprétative, et surtout au langage, déployé par Gilligan dans ses derniers ouvrages. Emily Nussbaum, Barbara Moore et Christine Morton dénoncent par exemple l'aspect anecdotique et métaphorique des arguments avancés dans *The Birth of Pleasure*, qu'elles jugent contraires aux exigences de la démonstration scientifique. La déconstruction du tragique constitue un moindre problème dans cette optique par comparaison à la poétique relâchée que Gilligan exploiterait pour la mener à terme. « Much of the problem may be chalked up to Gilligan's tone, a mixture of jargon and runic cliché. » (Nussbaum, 2002) Elizabeth Marshall poursuit un argument similaire à celui-ci, en insistant toutefois sur la dimension subjective des travaux de Gilligan. De ce point de vue, *The Birth of Pleasure* compterait moins comme un travail académique qu'un ramassis hétéroclite d'histoires et de souvenirs personnels qui ne feraient pas la preuve des arguments qu'ils avancent : « *The Birth of Pleasure* exists as less a scholarly study than an ode to one woman's girlhood », affirme-t-elle sans détours (Marshall, 2003 : 289). Le défaut essentiel d'un tel ouvrage se rapportera alors pour Marshall à l'usage du « je » qui scande le rythme du texte. En ce sens, son commentaire rejoint aussi la deuxième problématique tout juste soulevée, soit celle qui dénonce l'aspect personnifiant de la démarche de Gilligan.

Cette deuxième position renvoie à deux critiques essentiellement. La première, comme le soulève Marshall, dispute la présence active de la voix de Gilligan dans son propre texte. La psychologue revient en effet sur son expérience personnelle à maintes reprises dans *The Birth of Pleasure* afin d'appuyer les arguments qu'elle y avance. Éparpillées ici et là dans quelques dizaines de pages, les commentaires sur sa vie intime racontent surtout l'évolution de sa relation avec ses deux parents et avec son grand-père, de l'enfance jusqu'à l'adolescence. La psychologue y présente en outre la banalité de sa relation avec sa mère comme un marqueur archétypique d'une

expérience patriarcale fondamentale, bien que des plus communes (Gilligan, 2002 : 109-125). La deuxième critique dispute quant à elle l'élargissement de ces méthodes d'analyse à l'expérience des autres. Gilligan, il est vrai, multiplie aussi dans ce texte les références aux figures biographiques, dont celles de Anne Frank, de Proust et de Freud. De même, elle étend également ses analyses aux voix des couples en thérapie, des adolescentes et des jeunes garçons, sans compter celles des grands récits tragiques et de leurs personnages, dont le mythe de Psyché, central à l'argument, n'est certes pas en reste. Comment expliquer cette volonté de rattacher une expérience dont elle retrouve l'intuition dans sa propre vie à tant de figures extérieures à la fois? Quelle autorité la psychologue y cherche-t-elle et pour quelle raison?

Pour Gilligan, de prime abord, la mise en relation de toutes ces expériences est la source d'un savoir sur soi et sur le monde qui s'exprime plus ou moins ouvertement dans l'espace social. Ses analyses s'intéressent ici à l'expression des sensibilités cognitives et culturelles véhiculées à travers les voix personnelles, les productions artistiques, l'action politique, la littérature et la religion, etc. Or, loin d'articuler un argument essentialiste, Gilligan cherche surtout par là à isoler les canaux (inter)personnels à travers lesquels les formes dialectiques qui unissent les voix de la conscience à celles de la culture où elles s'expriment se reconnaissent et se différencient. Comme il appert, cependant, plusieurs jugent encore cette disposition interprétative improvisée et sans valeur de vérité. Les analyses du « je » et des voix individuelles, sans compter les références multipliées à la conscience, sont considérées le plus souvent comme étant trop subjectives, impossibles à prouver, et sans point de comparaison possible⁷². « Perhaps Gilligan's self-assurance about her own interpretive gifts would be justified if her data and interpretations lived up to the billing. » (Nussbaum, 2002)

Si la satire dénonce encore une fois le manque d'objectivité apparente de la méthode, à renverser l'argument, néanmoins, cette critique nous renseigne aussi sur le style de l'analyse psychologique développée par Gilligan. L'usage du « je » et les principes analytiques qu'elle déploie dans ses dernières études suivent une méthode d'écoute (*a Listening Guide*) élaborée dans ses travaux précédents, qu'elle applique ici à différents discours (Gilligan & al., 2005; Gilligan,

⁷² Ce type d'analyse n'est pourtant pas pratiqué par Gilligan seulement. Plusieurs chercheurs en sociologie et en psychologie sociale ont utilisé des méthodes qualitatives et des approches interactionnistes ou subjectivistes pour formuler des conclusions et des théories qui sont aujourd'hui reprises par le discours scientifique. Si ces conclusions ne sont pas toujours les mêmes que celles de Gilligan, elles procèdent néanmoins d'hypothèses méthodologiques et souvent ontologiques similaires. L'on pensera par exemple aux travaux d'Erving Goffman sur l'identité en sociologie, ou à ceux de G. Herbert Mead sur la formation du « soi » en psychologie sociale.

1995; Brown & Gilligan, 1992). Examinée sous cet angle qualitatif et narratif plutôt que quantitatif, l'analyse scientifique consiste alors à porter une attention soutenue aux voix particulières, à leur forme et leur ton, et à écouter surtout les non-dits qui s'entendent dans le rythme de leurs articulations. De manière primordiale, l'approche de Gilligan et les hypothèses qui la fondent admettent ainsi la possibilité de saisir une partie du fonctionnement social, historique, ou politique dans les voix personnelles de chaque individu, c'est-à-dire, ici, dans la façon croisée par laquelle chacun répond aux pressions et aux conflits auxquels elle ou il est exposé – incluant la résistance toujours possible aux normes sociales qui les appuient (Gilligan & al., 2005 : 157⁷³). Son herméneutique philosophique suit en ce sens le postulat ontologique d'une continuité saisissable entre les domaines politique et psychologique, social et personnel d'une même société. En ce sens, sa position épistémologique va aussi à l'encontre des arguments de la critique, qui fonctionnent généralement en mobilisant le postulat inverse.

Pour Marshall encore une fois, cependant, cette dernière méthode n'est pas concluante, et cela pour une toute autre raison. Si, comme bien d'autres, sa critique souligne le manque d'objectivité apparent de l'approche de Gilligan, son argument final s'avère surtout politique. À ses yeux, l'expérience – blanche et petite-bourgeoise – de la psychologue serait trop limitée pour pouvoir apprécier à leur juste mesure les systèmes de domination plus importants, dont ceux liés aux hiérarchies de race et de classes sociales. Le problème à ses yeux n'est donc pas tant la référence aux voix individuelles que la diversité des points de vue que cette méthode narrative, dit-elle, centrée sur l'interprétation du seul chercheur, manquerait nécessairement. Suivant l'argument, cependant, c'est surtout la voix propre et personnelle de Gilligan qui est remise en question ici. Celle-ci n'aurait pas de valeur comparative assez forte pour pouvoir rendre compte de situations jugées autrement plus graves sans tenir compte en outre des contextes politiques qui devraient à ses yeux être portés au premier plan. À titre d'exemple, il n'est pas anodin que Marshall critique d'abord la manière dont Gilligan interprète le journal d'Anne Frank à travers l'expérience de la puberté de la jeune fille plutôt, une fois encore, qu'en focalisant l'attention sur l'histoire de l'Holocauste. « For Gilligan, Anne Frank's psychological hiding has more to do with puberty than with the tedium of confinement or the horrors of genocide. » (Marshall, 2003 : 291)

⁷³ « The collectivity of different voices that compose the voice of any given person—its range, its harmonies and dissonances, its distinctive tonality, key signatures, pitches, and rhythm—is always embodied, in culture, and in relationship with oneself and with others. Thus each person's voice is distinct—a footprint of the psyche, bearing the marks of the body, of that person's history, of culture in the form of language, and the myriad ways in which human society and history shape the voice and thus leave their imprints on the human soul (Gilligan, 1993). »

Une telle démarche est problématique aux yeux de Marshall pour deux raisons principalement : d'une part, elle supposerait à tort que les voix de la conscience puissent être retrouvées dans les seuls écrits d'un auteur; mais elle serait aussi naïvement opportuniste, d'autre part, dans sa tentative mi-avouée de ramener à soi des expériences plus graves, dont le rapport au tragique doit être forcément toute autre. « Through the metaphor of tragedy, soutient enfin Marshall, Gilligan coopts the experiences of marginalized populations to name her own girlhood injuries. » (Marshall, 2003 : 292)

Cette critique politique est importante et il conviendra de se demander plus loin si elle est recevable ou non. Dans la mesure où son libellé rejoint en partie les critiques issues des théories post-coloniales et intersectionnelles, le dernier chapitre de la thèse sert un peu cet objectif. Or, à ce stade de l'analyse, il me semble nécessaire aussi de souligner certaines failles importantes dans l'argumentaire de Marshall qui, lui-même, ne paraît pas dénué de ce subjectivisme qu'elle impute à la féministe. D'une part, il semble bien difficile d'expliquer pourquoi Marshall rejette ainsi l'accent positif que Gilligan accorde au corps, au plaisir et à la sexualité sans y déceler un certain malaise, que l'on pourra associer au fait que ces enjeux soient encore largement tabous en sciences. Cela est manifeste, en effet, dans le langage et les raccourcis normatifs que Marshall utilise pour critiquer la discussion du journal d'Anne Frank (Marshall, 2003 : 291). Mais de façon plus importante, d'autre part, Marshall néglige surtout de considérer la dimension holiste des analyses de Gilligan. En cela, sa position rejoint celle de plusieurs commentateurs, dont les critiques perdent facilement de vue la différence ontologique tout juste aperçue dans le travail de la psychologue. La dimension politique qui anime la critique de Marshall reste importante, néanmoins, et nous obligera à approfondir la portée des analyses de Gilligan dans ce qui suit. La différence ontologique attachée à la dimension holiste de ses analyses renvoie tout compte fait à une différence normative complexe, qui dépasse de loin le simple positionnement méthodologique.

LES SCHÉMAS D'INITIATION AUX RÔLES DE GENRE

Le différend langagier mis en perspective par cette dernière dispute avec la critique est réel. La différence de langage ne joue donc pas qu'entre les éthiques de la justice ou du *care* : elle influence aussi la réception des travaux de Gilligan, limitant la portée de la compréhension et du sérieux susceptibles de leur être accordés. Plus important peut-être du point de vue de la féministe,

ce différend manifeste un refus de contester l'autorité des schémas normatifs et épistémologiques qui soutiennent eux-mêmes l'ordre tragique qu'elle met en question. Ce refus s'avère extrêmement efficace, et surtout profond, ancré dans une psychologie relationnelle qui joue sur le besoin d'appartenance au groupe. Si l'histoire de Psyché peut être conçue comme une sortie du mythe tragique, elle est aussi marquée par un danger ou une vulnérabilité intrinsèque aux conditions d'une telle résistance : la finale dépend de la décision de l'autre partie, impliquant de même l'exposition nécessaire à l'action d'autrui et aux structures de sens, sociales et politiques, qui déterminent l'agir individuel. Un tel danger, tel que Gilligan le souligne, était déjà reconnu par Apulée lui-même au deuxième siècle, considérant par exemple comment la vieille femme qui enseigne l'histoire de Psyché dans la trame narrative de ses *Métamorphoses* est mise à mort, comme membre de la résistance, peu de temps après l'avoir racontée (Gilligan, 2002 : 46).

À différentes échelles, les exemples de Gilligan et d'Apulée démontrent le risque d'exclusion compris à dénoncer le mythe tragique. Or, le « tragique » dans cette situation n'est pas imputable qu'à l'amour comme tel, ou à lui seul, mais beaucoup plutôt aux codes sociaux qui déterminent à la fois ses tabous et les manières acceptables d'en parler. Gilligan elle-même parvient-elle à dépasser le sens de ces oppositions et de ces ambiguïtés? Quelles sont les limites de sa perspective théorique? Comme nous le verrons plus loin, ses études dénoncent la structure d'un tabou sur l'amour qui s'avère encore associé de près au corps et à la sensibilité. Elles indiquent de même un langage social et politique qui proscriit la vulnérabilité des hommes tout en enchaînant celles des femmes. Mais avant de pouvoir saisir la rationalité de ces fonctionnements réciproques, il importe encore de comprendre comment la structure taboue s'articule elle-même dans les vies personnelles des individus. Si les grands mythes de la civilisation rendent effectif la normalisation symbolique d'un terrain psychique particulier, celui-ci n'est possible qu'à s'ancrer dans les corps, la mémoire et le jugement des sujets auxquels ses narratifs s'adressent. L'importance du mythe de Psyché dans l'argumentaire de Gilligan ne s'explique ainsi qu'au regard des schémas d'initiation interindividuels auxquels il se rattache. Le mythe de Psyché, comme celui d'Œdipe, met en scène les linéaments structurels des premières socialisations aux rôles de genre, que Gilligan retrouve, à plus petite échelle, à travers ses observations empiriques. L'un ne va pas sans l'autre, et ce sont surtout ses études cliniques (et celles de ses collaboratrices) qui l'auront amenée à porter une attention particulière à la structure interne des mythes tragiques. Ainsi combinés à la répétition des mêmes schémas traumatiques chez les sujets avec qui elle s'entretient, ceux-ci signalent

l'existence et la forme d'un « scénario » (*script*) qui semble bien assimilé à la structure propre de la psychologie dans nos sociétés (Gilligan, 2002 : 59). Comment ce mélange des genres est-il possible, et qu'est-ce que sa répétition signifie? En s'intéressant de plus près aux recherches effectuées par Gilligan auprès des jeunes garçons et des adolescentes, cette section nous aidera à mieux comprendre le langage qu'elle utilise pour parler de ces initiations, et donc le sens de son propos d'ensemble.

Les études mises de l'avant dans *The Birth of Pleasure* ne sont pas nouvelles. Elles reprennent pour la plupart les résultats d'enquêtes poursuivies par Gilligan et un groupe élargi de chercheuses de l'université Harvard à la fin des années 1980 et dans les années 1990 (Gilligan, Lyons & Hammer, 1989; Brown & Gilligan, 1992; Taylor, Gilligan & Sullivan, 1995; Gilligan & al, 2005; Gilligan, 2011). À ce compte, il serait pour le moins exagéré de dire qu'elles sont improvisées, ou de prétendre sans un examen adéquat que leurs méthodes n'ont rien de scientifiques. Tel qu'il fut suggéré plus haut, Gilligan et ses collègues ont su développer au fil de leurs recherches une méthode d'écoute sophistiquée, dont le nom anglais, *Listening Guide method*, pourrait se traduire en français par « guide d'écoute méthodologique ». Cette méthode d'enquête, compréhensive et qualitative, s'intéresse aux multiples facettes des voix individuelles dans les situations d'étude considérées, par exemple la dépression chez les femmes (Tronick & Weinberg, 1997, cité dans Gilligan & al, 2005 : 160), ou le jugement chez les adolescentes (Taylor, Gilligan & Sullivan, 1995). Suivant les exigences minimales de la méthode scientifique, d'abord, soit la reproductibilité, l'objectivité et l'universalité, les chercheuses ont voulu élaborer un outil de travail commun leur permettant d'entendre, de coder, et d'expliquer les différents niveaux de sens compris dans les voix individuelles. « The Listening Guide method comprises a series of steps, which together are intended to offer a way of tuning into the polyphonic voice of another person. » (Gilligan & al, 2005 : 157) Quatre couches d'analyse seront ainsi dégagées de la recherche, articulées à des procédés de collecte bien précis, et mises en relation les unes avec les autres à travers le guide d'écoute méthodologique : 1) l'histoire ou la réponse énoncée par le sujet, 2) la représentation actuelle du soi qui s'en dégage, 3) les différentes dispositions émotionnelles et psychiques qui compliquent l'expression de la voix, et 4) la réalité du contexte, des normes et des structures sociales qui influencent la subjectivité (Gilligan & al., 2005 : PAGE; Doucet & Mauthner, 2008). Cette méthodologie répond ainsi à l'hypothèse énoncée plus haut voulant qu'il y ait bien plus à entendre dans une seule *voix* que la seule *parole* détachée de son contexte

d'énonciation. « The Listening Guide method offers a way of illuminating *the complex and multilayered nature of the expression of human experience* and the interplay between self and relationship, psyche and culture. » (Gilligan & al, 2005 : 169; je souligne) Une telle méthode est exigeante, enfin, parce qu'elle demande l'implication réflexive du chercheur et de la communauté de chercheur à toutes les étapes de la recherche et de l'interprétation des données, suivant des processus croisés qui doivent tenir compte à la fois de la subjectivité des parties et de la particularité des contextes de recherche (Doucet & Mauthner, 2008).

En parallèle avec le mythe de Psyché, le cœur du propos de Gilligan dans *The Birth of Pleasure* s'articule à deux série d'études majeures qui empruntent les bases de cette méthode d'écoute : les enquêtes effectuées auprès des adolescentes dans les années 1990, et les études subséquentes réalisées auprès de jeunes garçons d'âge préscolaire. Suivant la méthode croisée privilégiée par le guide d'écoute, de surcroît, les résultats de ces recherches y sont interprétés et présentés respectivement au regard d'une troisième étude sur les couples en crise, de nouveaux narratifs fournis par des sujets adultes (dont Gilligan elle-même), et d'un dialogue avec plusieurs œuvres importantes de la littérature mondiale. À travers l'ensemble de ces narratifs, dont l'observation simultanée doit contribuer à faire apparaître le terrain psychique dont elle discute, Gilligan cherche à isoler les traces d'une première dissociation historique et traumatique dans la vie des individus. Aussi, s'intéresse-t-elle pour ce faire aux moments d'initiation aux rôles de genre, qu'elle soupçonne d'être liés à un changement dans l'expression de la voix personnelle et dans les perceptions de soi communiquées par les sujets matures. Tel que les études récentes en neuropsychologie le démontrent, l'interaction de bébés âgés d'à peine deux mois avec leur parent le plus proche suppose la nature d'un moi relationnel, sensible dès l'origine à la résonnance des manifestations d'affection complexes. Comment expliquer qu'une « orthodoxie de la séparation » demeure, malgré tout, la norme de la psychologie moderne (Gilligan, 2002 : 30, 168; Gilligan & Richards, 2009)? Quelle est la force de cette séparation, qui se reflète apparemment de la vie des individus jusque dans la science? La discussion de ces questions débute avec une double hypothèse. Suivant celle-ci, l'initiation aux rôles de genre féminin et masculin dans la société patriarcale correspondrait à l'effacement traumatique d'une voix primordiale associée au plaisir, à la connaissance sensible, et à la capacité de maintenir des relations intimes et ouvertes. Cette même hypothèse admet de plus l'existence d'un décalage temporel entre ces deux moments

initiatiques chez les jeunes filles et chez les jeunes garçons, déterminant ainsi en différé le sens de leurs articulations réciproques.

La première des deux études considérées ci-dessous reprend les résultats d'une enquête longitudinale effectuée par Gilligan et une collègue auprès de jeunes garçons, âgés de 4 à 5 ans, dans une classe de pré-maternelle (Gilligan, 2002 : 15). L'enquête elle-même procède d'un mélange des méthodes de l'observation en situation et des méthodes d'entrevue individuelle et de groupe. De même, son objet d'étude ne se limite pas qu'aux seuls enfants, dont les chercheuses observent surtout les jeux et les comportements relationnels en situation. L'étude s'intéresse de beaucoup plus près aux relations que ces jeunes garçons établissent avec leurs deux parents, le père et la mère, ainsi qu'aux changements qui surviennent dans ces relations. Celles-ci sont étudiées par Gilligan à travers une série d'entrevue individuelles et de groupes administrées séparément, entre les pères et les mères, sur un intervalle d'un an. Les premiers résultats de recherche signalent des changements significatifs dans le discours et l'attitude de plusieurs de ces sujets. D'une année à l'autre, d'abord, les chercheuses observent comment les jeunes garçons tendent à se refermer davantage sur eux-mêmes et à devenir moins spontanés dans leurs démonstrations affectives, répondant ainsi à l'image masculine qui leur est proposée (Gilligan, 2002 : 90). Mais Gilligan remarque aussi des changements significatifs dans le discours des pères à l'égard du développement de leur fils, dont le ton semble s'adapter aux changements perçus chez leur garçon. Les deux parents auront le temps de constater des transformations importantes chez leur garçon et d'y répondre de manière distincte. Dans tout cela, c'est surtout le sens du souci manifesté par chacun pour protéger la vulnérabilité de leur enfant qui change en cours de route.

Ici, la partie la plus intéressante de cette étude est sans doute le travail que Gilligan accomplit avec les pères des jeunes garçons. À travers les premières entrevues de groupe, la psychologue observe comment l'expérience des jeunes enfants leur rappelle le moment de leur propre initiation, sur laquelle ils arrivent maintenant à mettre des mots qu'ils n'avaient pas ou ne pouvaient pas avoir étant eux-mêmes enfants. De manière surprenante, le processus de réflexion et la nouvelle relation de proximité développée avec leurs fils les amèneront à reconnecter avec une partie oubliée d'eux-mêmes. La spontanéité qu'ils retrouvent chez leur enfant d'âge préscolaire rouvrira une conscience centrée sur la joie et sur une liberté spontanée *qu'ils savent* avoir perdue en cours de route, au fil de leur propre développement individuel, mais dont la perte ne leur apparaît aussi qu'à travers la résonance avec l'expérience de leur jeune garçon. Le contraste

aperçu entre leur voix et celle de leur enfant les ramène à une expérience qui s'énonce difficilement : « The loss is audible; they can hear it. (...); the fathers are listening, hearing the difference between their own voices and their sons', the constraint and the control in their speaking, the freedom they hear in their boys » (Gilligan, 2002 : 70).

Or, les pères savent aussi clairement comment ce moment d'ouverture chez leur jeune garçon risque de ne pas durer. Articulant pour la chercheuse la signification de ce moment d'initiation dans la vie de leur fils, le sens de leurs commentaires est clair : cette perte, qui survient avec l'identification aux rôles masculins, marque la suppression d'une vitalité associée à la sensibilité, à l'ouverture à l'autre, et à la capacité d'établir des relations de manière authentique sans avoir à cacher leur affection. La difficulté est réelle pour les pères, qui savent, de par leur propre expérience, comment leurs jeunes garçons sont pris déjà dans un dilemme : il leur faudra bientôt contrôler cette énergie, cette joie, cette ouverture aux relations intimes, au risque sinon de ne jamais développer les attributs de la masculinité nécessaires pour évoluer dans un monde compétitif et hiérarchique, dont les rôles déterminés d'avance supposent la maîtrise de soi et la négation des vulnérabilités. Cette première crainte des hommes quant à la situation de leurs fils se reflète ainsi dans leurs propres inquiétudes relativement à leur rôle de père : « [h]ow can we help preserve our sons' vulnerability without putting them at risk for teasing and being beaten up? » (Gilligan, 2002 : 67). Si les pères remarquent d'abord la tristesse de la situation, le changement d'attitude que plusieurs démontrent dans l'année suivante indique de même leur alignement avec la structure qui les contraint. Associée à un plus grand détachement, cette période d'initiation chez les jeunes garçons survient à l'âge du complexe d'Œdipe. Si celui-ci fut remarqué et étudié par Freud, il est aussi observé par les mères, qui retrouvent chez leurs fils le même détachement problématique que chez leur père, celui-là marqué entre autres par une idéalisation du *rôle* féminin, apparemment nécessaire à la reproduction du *rôle* masculin – « it is not what a man "has to be" but what "they think they are supposed to be" » (Gilligan, 2002 : 37-38).

Quelle place les adolescentes occupent-elles dans la figure de cette dissociation? En montrant une autre temporalité dans le développement du soi et dans l'adaptation aux rôles de genre, l'expérience des jeunes filles sert d'abord de catalyseur à l'intuition de Gilligan. Ce sont ses premiers entretiens avec les adolescentes dans les années 1990 qui lui suggéreront *qu'il y a bien* quelque chose comme une perte de la voix qui apparaît au moment de l'initiation, et que cette voix peut être retrouvée en rétablissant les associations nécessaires. Ses premières études démontrent de

ce fait un motif récurrent dans l'attitude et dans le jugement des adolescentes, chez qui un détachement similaire à celui des jeunes garçons semble advenir vers l'âge de 11 ou 12 ans, pour se cristalliser plus ou moins heureusement avec la puberté. Sans pouvoir expliquer avec certitude l'origine de ces changements à ce moment précis de leur développement, sinon qu'à les associer à une plus grande conscience de leur corps et du désir des hommes à leur égard, Gilligan parvient toutefois à en isoler la forme. Les jeunes filles, qu'elle observe sur une période cinq années, montrent à ce moment les signes d'un changement significatif dans leurs comportements relationnels, s'éloignant de la perception d'elle-même et d'une acuité du regard qu'elles affichaient seulement quelques années plus tôt. Un tel changement est perceptible une première fois dans ce qu'elles disent, mais également, dans le détachement plus grand avec lequel elles le disent. Or, en les interrogeant, Gilligan s'aperçoit aussi que plusieurs d'entre elles gardent une conscience aigüe de ces transformations. La plupart sont en effet capables d'indiquer à la psychologue le moment de la substitution d'une voix « naïve » par une autre, plus « lucide », fondée néanmoins sur un mensonge contenu qu'elles savent reconnaître : « à 9 ans, nous étions stupides (...) Je veux dire, (...) nous étions honnêtes », affirme l'une d'entre elles (Gilligan, 2002 : 160).

Les jeunes filles prennent alors conscience de devoir masquer une partie importante d'elle-même (associée à leur sentiment intérieur) afin d'entrer dans les jeux du genre et des premières relations amoureuses qui surviennent à cette époque, et qui les mettront en compétition les unes avec les autres. Agir autrement serait risquer l'exclusion, ou risquer de ne pas trouver une place adéquate dans la structure des relations sociales qu'elles aperçoivent à ce moment, un danger qui s'énonce dans leurs entrevues avec la psychologue. Comme les jeunes garçons vers l'âge de 4 ou 5 ans, les adolescentes font face à un dilemme difficile entre se perdre soi-même ou une partie de soi pour se rapprocher d'un rôle, ou risquer de n'être jamais en relation : « the sense of having to choose between being in relationship and having relationships, between living in synchrony with another person and fitting oneself into a form » (Gilligan, 2002 : 162)⁷⁴.

Si ces entrevues appartiennent à l'époque contemporaine, Gilligan retrouve néanmoins les traces de ces moments initiatiques dans plusieurs narratifs qu'elle étudie et à travers sa propre expérience. La littérature moderne fournit plusieurs exemples – dont le journal d'Anne Frank, les

⁷⁴ Ce à quoi Gilligan répondra avec intérêt : est-ce que la relation existe lorsque l'on s'est déjà perdu soi-même afin d'y donner forme? Elle existe alors entre qui et qui? « [I]f you are not saying what you are feeling and thinking, then where are you in these relationships? » (Gilligan, 2002 : 10)

écrits de Toni Morrison ou de Marcel Proust, pour ne nommer que les plus importants –, signe que ces moments d'initiation constituent des articulations importantes dans la vie des individus et des sociétés. C'est aussi le sens de ces initiations, ou plutôt des comportements et des histoires qu'elles cristallisent, qui est repris à la fois par le mythe de Psyché et dans le mythe d'Œdipe auquel Gilligan l'oppose. Tous ces narratifs indiquent ensemble comment les rôles de genre liés aux initiations s'articulent ou sont susceptibles de s'articuler à l'âge adulte, dans les relations affectives entre les hommes et les femmes. Si ces moments d'initiation ne sont pas sans risque, comme le souligne l'expérience des garçons et des adolescentes, ils ne sont pas non plus sans conséquence ni sans malaise. Pour les adolescentes, l'initiation présente l'aspect d'une lutte, à la fois interne et externe, contre soi et souvent contre la mère. Les jeunes filles commencent dès lors à percevoir et à refuser chez elle la reproduction des mensonges ou du scénario qu'elles-mêmes se sentent obligées de répéter pour entrer dans le monde adulte. À travers cette lutte, les adolescentes réitèrent ainsi la même dissociation (ou distanciation) que les garçons vivraient plutôt à l'âge de 4 ou 5 ans – comme si cette séparation d'avec la mère était la condition nécessaire pour appartenir au monde adulte dans la société patriarcale. Or, le moment de l'initiation est aussi le moment où plusieurs troubles anxieux et dépressifs apparaissent chez les jeunes garçons et chez les adolescentes, suggérant que la perte ainsi vécue est de nature réellement traumatique. Si les jeunes filles et les jeunes garçons ne savent pas encore très bien *ce qu'ils perdent* alors, les femmes et les hommes, eux, le savent mieux. Son sens devient effectif dans les entrevues réalisées par Gilligan. La voix ainsi mise à l'écart, nous dit-elle finalement, est celle du plaisir ou de la volupté ressentis dans la connexion au corps et dans les relations humaines; c'est la perte de la liberté associée à l'écoute de sa propre voix; mais c'est aussi la perte d'une connaissance sensible qui n'est possible qu'à la condition de conserver cette connexion, de la reconnaître et de la prendre au sérieux comme lieu d'un savoir valide sur le monde et sur soi (Gilligan, 2002 :159-163).

Comme le soutient enfin Elizabeth Marshall, les études de Gilligan tendraient à réifier la voix des adolescentes, faisant de celles-ci plus que tout autre les porteuses d'une « vérité » inaperçue sur l'ordre social (Marshall, 2003 : 290). Si la critique de Marshall est plutôt acerbe, elle n'est pas fautive dans le principe. Or, celle-ci se trompe à mon avis dans l'interprétation qu'elle en donne. L'importance de la voix des adolescentes dans l'argumentaire de Gilligan n'est pas une ode à la féminité. Elle met plutôt en perspective la structure propre de l'ordre social qu'elle dénonce, montrant comment les filles, avant d'être femmes, constituent déjà le centre silencieux du mythe

tragique. Écouter la voix des adolescentes introduit à ce compte un déplacement analytique qui montre un point aveugle dans la structure de sens qui commande l'ordre patriarcal : le *travail* cognitif et psychique – la « perte » de la voix (Gilligan, 2002 : 64; 70) – qui sous-tend le principe de la séparation avec la mère, montrant de même la rationalité narrative (plutôt que naturelle) d'un ralliement soi-disant universel avec le père, la figure de l'autorité dans un régime patriarcal⁷⁵. L'asymétrie dans le développement des genres fera en sorte que ce soit d'abord les exigences de la masculinité qui déterminent l'ordre social et la place des femmes dans un tel régime. Or, en s'établissant aussi plus tard dans un processus de socialisation conjoint, le temps de l'initiation féminine permet aux jeunes filles de percevoir la formation des codes sexuels autrement que ne le peuvent les jeunes garçons, trop jeunes à l'âge de leur propre initiation (Gilligan, 2002 : 91). C'est là le sens de la résistance dont les jeunes filles sont les porteuses dans un système patriarcal; ce pourquoi aussi le mythe de Psyché est si important aux yeux de Gilligan. Tout comme les garçons à l'âge de 4 ou 5 ans, les adolescentes font face alors à un choix qui détermine bien plus que leur propre existence. Celui-ci s'articule à un système de relations qui, à travers son esthétisation tragique, s'avère un fondement psychologique et politique essentiel du régime hiérarchique qui le soutient. Les enfants y entrent plus ou moins volontairement en imitant le monde où ils doivent s'inscrire, séparant les bons des méchants au jeu des Cowboys et des Indiens, la bonne fille de la mauvaise au jeu plus grave de l'amour.

VIOLENCE TRAGIQUE ET RÉSISTANCE AU PATRIARCAT

Ainsi donc, si l'initiation correspond à un moment de séparation et de dissociation sur le plan psychique, elle est aussi, sur le plan culturel et politique, un moment d'entrée dans l'ordre patriarcal. À travers celle-ci, l'enfant internalise les identités masculines ou féminines qui le suivront jusqu'à l'âge adulte, jusqu'à imprégner la dynamique interne des relations hétérosexuelles. Ces moments sont dits initiatiques, d'une part, parce qu'ils commandent un déplacement de l'identité, une mise au silence d'une partie de soi qui permet de reprendre pour soi les rôles offerts dans l'espace social. La perte de la voix évoque en ce sens une dissociation cognitive, émotionnelle et psychique qui suit l'idéal de la séparation propre au régime patriarcal. Mais c'est là aussi, d'autre part, le sens d'un passage ou d'une épreuve qui contribue à la

⁷⁵ Les études de Gilligan nous permettent ainsi de concevoir comment ce rapport à l'autorité du père devient un critère de distinction fondamental du « bien » et du « mal » dans une telle structure de sens.

formation des hiérarchies sociales. *The Deepening Darkness* introduit à cet effet un concept de « psychologie traumatique », définissant ainsi une « psychologie [politique] du patriarcat » qui rend bien compte de ce que Gilligan cherche à mettre de l'avant à travers l'articulation de ces enjeux (Gilligan & Richards, 2009 : 4, 264). Ses dernières études sont importantes sur le plan ontologique, d'abord, parce qu'elles introduisent la question de l'ordre sociétal plus large dans lequel les relations de genre s'articulent ou deviennent significatives. Elles s'ouvrent de ce fait sur une perspective holiste et phénoménologique dont l'aperception est nécessaire pour comprendre le discours de la psychologue et sa place au sein du féminisme du *care*. Mais ces études sont importantes également, sur le plan politique ou critique, parce qu'elles démystifient le fonctionnement des structures psychologiques qui supportent la hiérarchie en Occident. Que ces structures soient déficientes, comme le soulève Gilligan, n'est pas un fait anodin. La dimension traumatique des relations de genre relève d'une violence historique qui facilite à la fois l'ancrage, mais aussi le détraquement, de l'ordre politique, lieu de souffrances et de résistances possibles, telle que la dialectique entre Œdipe et Psyché tend à le démontrer. Comme nous l'observerons dans le prochain chapitre, c'est à travers ces deux questions ontologique et politique, mais surtout dans l'enjeu de la violence qui les relie, que le pont entre les travaux de Gilligan et le féminisme autochtone s'avère le plus immédiat.

Poursuivant les études entreprises dans *The Birth of Pleasure*, *The Deepening Darkness* examine ces liens entre l'ordre psychologique et l'ordre politique à travers différentes figures de l'histoire politique et culturelle. Comme son titre l'indique, l'ouvrage cherche à illuminer les moments de « noirceur » où le patriarcat a pu prendre racine comme ordre social et politique spécifique en Occident. Deux stratégies sont mobilisées à cette fin par les auteurs. D'une part, ceux-ci analysent la forme du patriarcat en déconstruisant le caractère genré de ses mécanismes de contrôle. Mais, d'autre part, ils cherchent aussi à renverser la force de tels mécanismes en étudiant la signification des moments de « résistance éthique » qu'ils ont su engendrer. Les auteurs retrouvent le sens d'une telle résistance dans la littérature ancienne et moderne, de même que dans la religion, la psychologie et la politique. Ces analyses visent non seulement à faire le pont de manière plus concrète entre les aspects psychologiques et politiques de leurs études, mais à relativiser aussi la force de vérité portée par l'ordre social qu'ils critiquent. Il s'agit alors de comprendre *comment* et *pourquoi* certaines figures parmi les plus influentes de l'histoire se sont opposées très tôt à la hiérarchie patriarcale ainsi mise en place. Arguant d'une égalité plus

naturelle – celle de la voix et de la connaissance du corps –, la direction de cette résistance éthique a contribué à freiner depuis ses débuts l'établissement d'un patriarcat en Occident, résistant à son idéologie par différents moyens. Ce sont donc aussi ces voix que Gilligan et Richards cherchent à reconnaître dans leurs études, définissant cette résistance éthique qu'ils souhaitent mettre de l'avant : « [w]e embarked on a study of loss and patriarchy in this spirit, with an eye to discerning the shoots of ethical resistance » (Gilligan & Richards, 2009 : 1).

L'histoire revue dans cet ouvrage débute à Rome. C'est dans le droit romain, à travers les politiques de l'empereur Auguste et le renforcement de la *Lex Julia*, dans une série de lois qui encouragent le mariage hétérosexuel et qui punissent l'adultère, que l'ordre patriarcal apparaît sous sa forme légale la plus stricte, liant de ce fait la morale sexuelle à la politique de l'État (Gilligan & Richards, 2009 : 17-18). Articulée à l'éthique militaire et à la politique impériale, l'implantation de telles mesures aura pour effet de redéfinir les rapports entre les sphères privée et publique, redéfinissant du fait même les relations entre les hommes et femmes en rétablissant une claire hiérarchie dans l'une et l'autre de ces deux sphères. La loi patriarcale se pose ainsi à la limite de ces deux ordres moral et politique, avant de s'ancrer dans la culture, et de se transmettre enfin par différentes voies analysées par les auteurs : dans les écrits de Virgile, chez Augustin et dans la morale chrétienne qu'il influencera, dans l'Europe nazie, antisémite et totalitaire, à travers le colonialisme, le refus des droits homosexuels, et la rhétorique actuelle sur le terrorisme. L'énumération n'est pas exhaustive; néanmoins, chacun de ces moments, importants dans la l'histoire de la psyché occidentale, montre l'intrication des questions politiques et sexuelles, mais aussi raciales, dans le renforcement de l'ordre patriarcal et de la violence qui le conduit. En liant la politique de l'amour aux codes sexuels et de genre, la loi romaine et les idéologies qui la poursuivent permettent de réguler la hiérarchie d'une élite masculine – les « pères », les prêtres et les détenteurs du savoir et du pouvoir politique – dont la violence se trouve ainsi justifiée et renforcée par les représentations de la masculinité et de la féminité qu'elle met de l'avant. Or, nous disent cependant Gilligan et Richards, l'évolution du patriarcat s'intercale également de moments de résistance tout aussi essentiels. Les auteurs en retracent les formes, par exemple, chez Apulée et Shakespeare, à travers différentes figures religieuses, artistiques et littéraires, dans les mouvements pour la protection des droits civils ou pour la promotion de l'amour libre (*free love*) dans les années 1960, dans la résistance pacifique, et dans la critique actuelle du conservatisme politique. Défendant l'égalité contre la hiérarchie, la voix libérée de l'amour contre son tabou, tous

ces mouvements refusent également l'autorité des schémas de pouvoir patriarcaux fondés sur la répression des voix individuelles, pointant ainsi du doigt l'une des articulations psychiques les plus importantes de ce système. Ces mouvements démontrent de même la nature contradictoire de l'ordre démocratique actuel, dont l'imaginaire égalitaire est encore subordonné à une hiérarchisation patente des rapports sociaux de sexe, de « race », de classes sociales... Cette *colonisation de l'intime*, pour ainsi dire, participe alors d'une forme culturelle dont la rationalité dépend à la fois de la sexualisation de l'ordre politique et de la politisation de la sphère privée, dans un contexte où même la violence interraciale pourra être jugée et justifiée selon des critères (hétéro)sexuels (Gilligan & Richards, 2009 : 238). « In the work of Vergil, Apuleius and Augustine himself, the abstractions of gender theory become voiced in narratives depicting the adoption and/or rejection of a way of life that deforms love and rationalizes violence. » (Gilligan & Richards, 2009 : 21) Une figure demeure ambiguë dans tout cela : celle de Freud sur laquelle nous reviendrons dans la conclusion.

Contrairement à *The Birth of Pleasure*, qui cherchait à illustrer les failles de l'amour tragique en montrant sa structure psychologique, *The Deepening Darkness* a plutôt pour objectif de comprendre le rôle ou la fonction du patriarcat, comme ordre politique et psychologique, dans le maintien de la violence tragique en Occident. Par-delà cette différence dans la direction de leur questionnement respectif, les propos de ces deux ouvrages demeurent néanmoins reliés dans leur volonté d'expliquer les mécanismes d'effacement ou de suppression de la voix compris au centre de l'ordre patriarcal. Comme les moments d'initiation aux rôles de genre tendent à le démontrer d'abord, c'est là un traumatisme duquel, s'il est possible, nous ne sommes pas encore sortis en tant que civilisation. *The Deepening Darkness* poursuit plus loin cet argumentaire, en contrepartie, en expliquant comment la suppression de la voix permet au système social et politique du patriarcat de se perpétuer. L'initiation aux codes de genre prendra dès lors le sens de l'internalisation d'un trauma historique.

Comme le démontre en fait le deuxième chapitre de cet ouvrage, intitulé significativement « Roman Patriarchy and Violence », le retour vers l'Antiquité romaine permet à Gilligan et Richards de relier les enjeux de la violence et de la dissociation psychique à l'éthique masculine de l'honneur. Les auteurs y reconnaissent d'abord la réalité d'un *ethos* militaire et hiérarchique, associée à une violence constitutive, mais à travers lequel aussi l'honneur des hommes s'avère intrinsèquement lié au contrôle du corps et de la sexualité des femmes (Gilligan & Richards,

2009 : 27). Pourquoi en est-il ainsi? Pourquoi la violence des hommes est-elle attachée à la « vertu » des femmes dans cette forme culturelle naissante? La réponse des auteurs est complexe et nécessiterait de longs développements. Elle se résume toutefois en deux points principaux : le contrôle de la sexualité des femmes servirait d'abord à assurer aux hommes, aux soldats revenant de la guerre, la paternité et la propriété de *leurs* enfants. Mais ce contrôle préserve aussi une deuxième fonction, liée de beaucoup plus près, cette fois, à la volonté même des hommes et des femmes.

Du fait de sa violence constitutive, contre-nature nous disent les auteurs, le fonctionnement de l'*ethos* militaire nécessiterait une première dissociation psychique de la part des hommes. L'éthique du soldat requiert en effet un premier détachement d'avec une partie sensible et relationnelle du soi, dont la persistance les empêcherait d'assumer pleinement et positivement la charge psychologique de la violence. La seconde dissociation, produite cette fois-ci par le contrôle direct du corps et de la sexualité des femmes, servirait à faciliter et à maintenir leur complicité à l'éthique militaire. Ancrée ici dans les codes identitaires et sexuels, la dissociation est un mécanisme culturel hautement efficace parce qu'elle suppose le remplacement d'une voix par une autre, la reprise pour soi d'une autorité qui s'attache de surcroît à des schémas de honte et d'humiliation puissants. Or, en s'attachant également à la psyché et au corps des hommes et des femmes, la dissociation bloque aussi en partie la possibilité de la résistance éthique. – En partie seulement, puisque Gilligan et Richards sont capables d'en retrouver les traces dans la culture de Rome jusqu'à aujourd'hui. Néanmoins, les mécanismes d'une telle suppression permettent au final de substituer une voix pour une autre en la faisant passer pour sienne, assurant ainsi la finalité et la persistance de l'ordre hiérarchique comme une fonction de la volonté des individus. L'efficacité de l'initiation remplace alors l'autorité de la loi pour ordonner la vérité du fils à celle du père; substituer l'image de la « bonne fille » à la réalité du désir des femmes; et défendre enfin la normalisation d'une violence contre-nature contre la réalité de l'amour et de l'égalité. « A voice that speak from experience is silenced in favor of a voice that carries more authority, leading to a replacement of one's personal sense of emotional presence and truth with what Sandor Ferenczi, the Hungarian psychoanalyst, describes as an "identification with the aggressor", the taking on as one's own the voice and demands of the oppressor. » (Gilligan & Richards, 2009 : 25) La différence sexuelle s'ancrera alors pour longtemps à travers les mécanismes de l'honneur et de la

honte que la rhétorique militaire met en place, contrepartie d'un *ethos* masculin nécessaire à la justification d'un régime impérial et hiérarchique.

Contrastant avec l'image du pouvoir ainsi mise en place, cependant, la voix à laquelle Gilligan fait référence dans ces pages et dans d'autres n'est pas la voix audible ou affirmative de l'autorité, mais bien plutôt la voix intérieure (*inner voice*), celle de la conscience, liée à la sensibilité physique et relationnelle et à la connaissance intime du monde. En ce sens, les hommes et les femmes sont tout aussi susceptibles de perdre cette voix dans un régime patriarcal, et les hommes sans doute encore plus que les femmes, du fait de la définition stoïque de la masculinité qui les y unit. Si l'identité des femmes dans un tel régime est liée à leur corps et au tabou sur la sexualité qui le contient, celle des hommes dépend dès le plus jeune âge de leur capacité à contrôler leurs émotions et leurs désirs, à perpétuer la « séparation » primordiale avec les femmes, dans un alignement subtil avec la voix de la culture qui définit avant eux les lois de l'amour et de la guerre, celles de la patrie et de la justice. *The Deepening Darkness* ajoute ainsi à l'argumentaire de *The Birth of Pleasure* en explicitant la rationalité morale et politique, les valeurs, les normes et les comportements associés à une organisation sociale du pouvoir, que l'amour tragique maintient en place. À travers les tabous sur la sexualité et le désir des hommes et des femmes – ce que les auteurs nomment les « lois de l'amour » –, la répression de la voix intime produira ainsi une « fissure » psychique, un détachement d'avec sa propre sensibilité qui s'exprime dans la reprise pour soi d'une violence qui s'avère dorénavant *requise* de l'individu (Gilligan & Richards, 2009 : 239). Le trauma à la base de cette dissociation devient dès lors la racine et l'articulation centrale des mécanismes de contrôle identitaires dont le genre est le point d'appui, mettant en question le caractère naturel de la violence qui le fait fonctionner :

In summary, then, our claim is that patriarchy calls for and legitimates the traumatic disruption of intimate relationships and that the effect of such trauma on the human psyche is precisely to suppress personal voice and relationships in identification with the patriarchal voice that imposed the disruption. This disruption of intimate voice has concomitant commitments to honor, to institution that rigidly control sexual interactions according to closely defined social boundaries (the Love Laws), and to violence as a mean of enforcing such control. (Gilligan & Richards, 2009: 21)

Le propos de ces deux livres contribue donc au final à renverser l'hypothèse formulée dans l'introduction, voulant que l'éthique du détachement soit à l'origine d'une dissociation et d'une agressivité plus fortement marquées chez les hommes que chez les femmes. Inversant au contraire

la rationalité d'un tel schéma explicatif, les dernières études de Gilligan démontrent clairement comment la dissociation psychique *précède* le détachement, et cela sans être elle-même à l'origine d'une normalisation de la violence, qui s'avère plutôt attachée à une éthique « masculine » de l'honneur dont la violence ou la possibilité de la violence est le fil directeur. L'on dira alors que le patriarcat, et les violences propres au système hiérarchique qu'il supporte, se maintiennent à travers l'initiation aux rôles de genre, et non l'inverse, et c'est pourquoi aussi la résistance à un tel ordre est possible. Dans tout ceci, ce n'est pas la différence sexuelle comme telle, mais bien plutôt le schéma propre de l'initiation aux codes de genre dans un régime patriarcal qui s'avère, s'il en est, le substrat matériel de la hiérarchie et de l'oppression. Aussi, est-ce donc ce schéma qu'il faudra s'attacher à défaire en premier lieu pour se réapproprier la direction d'une volonté nécessaire tout autant au maintien de l'ordre politique qu'à son renversement. Les auteurs exposent ainsi le sens d'une rationalité politique qui se définit circulairement à travers la psychologie qu'elle met en place, s'exposant toujours à la possibilité de son propre détraquement. Il n'est pas étonnant en ce sens que la résistance au tabou sur la sexualité, dans un système patriarcal, soit à ce point combattu par les élites, puisqu'il met en péril l'autorité de l'ordre social lui-même. Plus étonnant peut-être est la résistance des individus, hommes et femmes, à promouvoir la résistance elle-même.

CONCLUSION : LA RECONNAISSANCE DU PLAISIR COMME TÂCHE POLITIQUE

Un dernier point à considérer avant de conclure ce chapitre est le support de la résistance prescrit par Gilligan, c'est-à-dire le *plaisir*, sur lequel le tabou sexuel est reporté dans un système patriarcal. La nature d'une telle résistance se comprend mieux lorsque l'on aperçoit la rationalité complète du problème discuté par la psychologue. Au regard de ces analyses, tel que Gilligan et Richards le soulignent d'abord, il est dérangeant de voir comment la violence est plus facilement légitimée, plus souvent banalisée dans nos sociétés, que le plaisir et la liberté sexuelle des individus : « [t]he demonization of pleasure and the acceptance of violence are hallmarks of patriarchy. (...) It is shocking when sex becomes more taboo than waterboarding » (Gilligan & Richards, 2009 : 240). Les deux auteurs expliquent cette réalité en invoquant la force des schémas dissociatifs qui rendent possibles cette préséance de la violence sur l'amour, qui resterait sinon bien incompréhensible. Du fait de la dimension identitaire et des statuts qui les définissent, les structures de pouvoir qui assoient l'ordre patriarcal exercent une force psychologique

contraignante sur les individus, dont la honte et l'exclusion sont des points d'articulation manifestes. Le refus de l'histoire tragique correspond de ce fait au refus d'une autorité qui s'avère extrêmement difficile à soutenir sur le plan individuel; c'est là sans doute sa gloire et sa tragédie propre, l'une des raisons du moins de son efficacité historique. En raison de la menace que les tabous sur l'amour font planer sur la reconnaissance des individus, hommes et femmes, ils préviennent en quelque sorte le plaisir et la connaissance sensible de retrouver droit de citer au tribunal du jugement et de la vérité.

Tel que Gilligan en reprend l'exemple dans *The Birth of Pleasure* et dans *The Deepening Darkness*, le cas de Freud est intéressant à considérer à cet égard. L'évolution de la psychanalyse freudienne comme « science » constitue à ses yeux l'exemple par excellence d'une *régression* auto-conduite dans un mouvement de libération, exprimant ainsi la direction bien connue d'une première résistance qui sera suivie d'un réalignement avec l'ordre patriarcal, de même que la force des tabous qui la conduit. En ce sens, l'évolution de la psychanalyse freudienne montre aussi la puissance des mécanismes d'internalisation qui maintiennent en place les structures anticipées de la vérité en Occident. Au premier abord, Gilligan accorde à Freud le génie d'avoir découvert l'expérience de la dissociation psychique, portant ainsi un nouvel éclairage sur la réalité de la psychologie humaine. Le travail relationnel qu'il effectue avec ses premiers sujets féminins, dans ses études sur l'hystérie, lui permet de tester une méthode associative dont les succès indiquent la connexion essentielle entre la connaissance de soi, la voix, et l'expérience du corps. Ce sont ces découvertes qui, au second abord, l'amèneront à défaire, avec l'aide de ses patientes, les tabous sur l'amour et la sexualité à la source de leurs symptômes physiques. En dépit de ces premiers succès, cependant, le sens des analyses freudiennes changera du tout au tout avec ses travaux sur le mythe d'Œdipe et l'interprétation des rêves. Tel que Gilligan le souligne, ces études correspondent à un point tournant dans la vie de Freud – la mort de son père biologique et le début de son auto-analyse – et dans l'élaboration de sa méthode scientifique, qui devient alors beaucoup plus théorique, et centrée sur l'observation de la culture plutôt que sur l'expérience des femmes. Ce changement soudain d'attitude fera dire à certains de ses contemporains, dont Sandor Frensz et Ian Suttie, que Freud aurait confondu la voix de la culture patriarcale avec celle de la nature humaine, manquant ainsi le caractère historique de la psychologie (Gilligan & Richards, 2009 : 159).

À l'instar de ces deux psychologues, Gilligan expliquera la transformation dans la pensée freudienne comme une résistance réactive à ses propres découvertes. Ce revirement soudain dénote à ses yeux une internalisation des demandes de sa culture, signe d'une crainte associée à la perte d'autorité susceptible de résulter de l'alignement avec la voix des femmes dans un régime patriarcal (Gilligan & Richards, 2009 : 163; Gilligan, 2002). Suivant la psychologue, Freud aurait alors eu honte de la position d'égalité et d'émasculation potentielle dans laquelle ses premières études sur l'hystérie, basée sur la libération de la voix et de la sexualité des femmes, le plaçaient quasi nécessairement. Or, suppose-t-elle aussi, la force d'une telle honte masque surtout la peur de voir son statut de scientifique et le sérieux de son travail diminués aux yeux de ses collègues, du fait de la nature même de ses études et de ses premières méthodes d'écoute (Gilligan, 2002; Gilligan & Richards, 2009 : 179-80). La reconnaissance de la voix sexuelle des femmes à travers les travaux sur l'hystérie révèle le traumatisme relationnel au fondement de l'ordre social, impliquant de même le caractère révolutionnaire de ces découvertes, quasi-anarchiques au regard de la société patriarcale. En contraste, le point tournant institué par le recours au mythe d'Œdipe permet au psychanalyste de s'aligner à nouveau avec la voix de l'autorité scientifique de son temps, refusant dorénavant d'entendre la vérité dans la voix et dans l'expérience de ses patientes. Sans étonnement, ce mouvement vers une plus grande idéalisation de l'expérience psychologique sera suivi d'une mécompréhension de plus en plus affirmée des femmes comme catégorie sociale, jusqu'à caractériser le sens même de leur vie sexuelle, en 1926, comme un « continent noir » (Gilligan, 2009 & Richards, 2009 : 167).

Ainsi réinterprétée par Gilligan, l'évolution de la science freudienne suggère donc la force d'une dissociation psychique dont le découvreur du terme lui-même n'est pas affranchi. La vérité découverte dans ses premières études est ainsi niée dans les secondes, dans un effort ultime de conserver sa réputation comme « homme », en même temps que les tabous qui la maintiennent en place. Or, ce qu'avait découvert Freud dans ses premières études, affirme Gilligan, n'est ni plus ni moins que l'ancrage de la conscience et de la connaissance intime du monde dans la sensibilité des sujets, soit dans une forme du sens interne qui, se rattachant au corps, défait le dogme d'une science morale ou psychologique fondée sur le pur entendement. Cette découverte déplace du fait même le sens des oppositions historiques entre la raison et les émotions, les hommes et les femmes, le soi et l'autre, montrant la réalité d'une nature humaine intrinsèquement relationnelle. Du fait de cette forme elle-même, cette vérité a donc le pouvoir de déconstruire le tabou patriarcal

le plus radical : celui de la hiérarchie, fondée sur la négation orchestrée des voix individuelles. À travers cette négation, les voix de la conscience se perdent alors dans la construction des genres et des structures d'honneur et de honte qui les organisent, dans une méconnaissance d'elles-mêmes qui n'a d'égal que celle de l'ordre sociétal dans laquelle elle se produit. Comment en sortir? C'est là une question difficile formulée déjà par plusieurs, dont Gilligan elle-même. Néanmoins, la structure psychologique de la violence mise au jour par ses études lui permet d'esquisser une première réponse.

La vérité que Freud perçoit dans ses premières études est celle de la cure. C'est la réalité de la guérison psychique, celle de la psyché elle-même, à travers laquelle les femmes reconnectent avec une expérience du plaisir qui leur avait été retranchée en même temps que la liberté de leur désir et de leur amour. La vérité est en ce sens éminemment thérapeutique. En contraste, la dissociation que Gilligan aperçoit chez le psychanalyste est significative des mécanismes de la mise en abyme propre à sa société. À travers ceux-ci, Freud s'administre en quelque sorte lui-même la mise au silence ordonnée par la culture patriarcale, reprenant pour soi le message symptomatique de l'hystérique : « I have been silenced » (Gilligan & Richards, 2009 : 177). Le psychanalyste recouvrera ainsi la maladie dont il avait guéri ses patientes. De ces deux figures opposées, intimement liées l'une à l'autre, Gilligan conclura que le point d'Archimède pour sortir d'une telle structure de sens est le *corps*, dont le signal : le plaisir et la souffrance, doit redevenir le lieu d'une dialectique nécessaire entre soi et soi. En montrant le trauma inhérent à la société patriarcale, Freud montre du fait même comment la dissociation de l'amour et de la sexualité, du plaisir et du corps, de la Voix et de la voix, rend possible la dissociation d'avec cette connaissance sensible de la vérité, assurant du fait même la reproduction de la violence à travers le sentiment contraint de sa nécessité. Cette dissociation implique de même la perte d'une volonté politique essentielle : la capacité individuelle à opposer une résistance sentie à l'ordre qui ordonne la dissociation. Les auteurs de *The Deepening Darknesse* expliquent ainsi le sens d'une telle idée :

[I]n dissociating ourselves from pleasure, we lose the voice of experience that can counter unjust or false authority. Thus, our capacity to function as citizens in a democratic society becomes compromised, opening the way to various forms of tyranny. (Gilligan & Richards, 2009 : 266)

En contraste, l'aperception de la réalité relationnelle de la nature humaine et du monde, « [the] resistance to loosing the grounds of our ethical and emotional intelligence » (Gilligan &

Richards, 2009 : 266), devient possible du moment que la connexion avec le jugement sensible est conservée, ce qui implique une présence à soi marquée par l'expérience du corps, des relations humaines, et du plaisir reconnu à les entretenir plutôt qu'à les défaire. Celui-ci devient alors, chez Gilligan, le baromètre ou la cage de résonance du sens interne et du jugement :

Pleasure is a sensation. It is written in our bodies; it is our experience of delight, of joy. (...) This knowing becomes a taproot, anchoring the psyche in the body, in relationship, in language and culture. Pleasure will become a marker, a compass pointing to emotional true north. (Gilligan, 2002 :159)

En dépit des apparences, Gilligan garde de ses premières études le sens de plusieurs considérations et questionnements fondamentaux. Les enjeux de la voix, la dimension relationnelle de l'éthique et du soi, et la différence sexuelle autour desquelles ces questions s'organisent en forment la base. La thèse qui, en quelque sorte, prescrit ici la reconnaissance du plaisir comme tâche politique découle cependant d'une position normative beaucoup plus affirmée que dans *In a Different Voice*, qui disait se limiter à poser la différence paradigmatique entre deux positionnements du soi dans l'espace moral. Les dernières études de la psychologue appellent au contraire un *changement* de paradigme manifeste. D'une part, la critique politique de la dissociation implique en soi un combat contre l'idéal du détachement, que la présente étude nous permet de juger fausement associé à une « éthique masculine », puisque les femmes elles-mêmes, dans un régime patriarcal, y sont également sujettes sur un plan phénoménologique. D'autre part, néanmoins, le genre et la différence sexuelle gardent une place centrale dans ces travaux, puisque les structures et les mécanismes politiques et psychologiques qu'ils examinent s'y articulent eux-mêmes. À la force du patriarcat, la résistance oppose la réalité de la psyché comme base de la réflexion phénoménologique, et le plaisir ou la joie comme horizon moral et politique. Aux féministes du *care*, Gilligan répondrait alors rationnellement qu'il ne suffit pas de remettre la « vie », le « souci de l'autre » ou l'« attention » au centre de la politique : il faut aussi rebâtir les ponts entre le sensible et l'intelligible, c'est-à-dire revoir les bases de notre connaissance du monde au regard de cette nouvelle « norme » du plaisir, qui n'en est pas une en fait, mais plutôt un outil du jugement moral et politique. À travers ces enjeux, la question de la voix est donc encore une fois l'un des points d'appui les plus importants des études de Gilligan, et le cœur aussi de la critique philosophique que ses derniers travaux nous permettent d'apercevoir. La question qui reste ouverte est alors celle-ci : comment contrer, contrôler ou s'appropriier positivement la

puissance des processus d'internalisation qui tendent immanquablement à affecter la voix interne que Gilligan met ainsi de l'avant? Comment s'admettre comme être relationnel et demeurer soi-même tout à la fois? C'est là une question que le féminisme autochtone soulève presque nécessairement – du fait d'abord des mécanismes de la colonisation qui en constituent le centre, mais du fait aussi, en contraste, de cette dimension relationnelle qui l'anime déjà à la base. Le prochain chapitre examine quelques éléments d'un dialogue possible entre une telle perspective et celles de Gilligan et des éthiques du *care* que nous venons de voir.

Chapitre 4

Féminismes autochtones : éléments d'un dialogue à construire

« A nation is not conquered until the hearts of the women are on the ground. »

Sagesse Cheyenne, cité dans A. Smith, *Conquest*

Les questions formulées à la fin du dernier chapitre sont des questions hautement difficiles à résoudre. Attachée à la conscience que l'idée du sens interne évoque presque nécessairement, à la subjectivité qui en reprendra le terme dans la modernité, ou au corps qui l'ouvre aujourd'hui à travers les neurosciences, l'expérience du « soi » qu'elles mobilisent préoccupe la philosophie et la psychologie occidentales depuis longtemps. Dans sa dimension de vérité, la norme du plaisir invoquée par Gilligan rappellera au premier abord les exigences de la voix intérieure dont parlait déjà Rousseau dans la modernité, reprenant en cela l'un des principes centraux de la pensée stoïcienne propre à l'époque hellénistique. Dans la réalité de l'écoute où la résistance la retrouve en même temps que la culture la perd, en second lieu, la voix du plaisir attachée au sens interne constitue un espace volatile, redevable à l'expérience qui la transforme à mesure qu'elle se saisit elle-même, et qui n'est appréhensible en ce sens, peut-être, que par la seule phénoménologie. Or, le sens de cette expérience phénoménologique, comme le démontre Gilligan, n'est visible par ailleurs qu'à explorer ses dimensions historique, relationnelle et sexuelle, qui lui sont ainsi fondamentales. Par-delà le *care*, les études de Gilligan mettent ainsi de l'avant l'idée d'un soi relationnel, à la fois sensible et réflexif dans sa matérialité de sujet incorporé, à la fois libre et déterminé par le contexte de l'expérience. Si cette idée n'est pas neuve, l'expérience de pensée et le fil continu de la réflexion qui la porte chez elle de l'éthique relationnelle à la violence patriarcale l'est néanmoins. Qu'il suffise d'abord de mettre cela en évidence pour pouvoir avancer plus loin dans la difficulté de ces problèmes.

Une seconde question posée par les études précédentes est celle de la psyché et du problème de l'internalisation qui la révèle. Ce dernier problème est manifeste d'un rapport traumatique à la culture dont la vérité s'aperçoit dans l'expérience du corps. À travers l'internalisation, la psyché montre alors l'interface d'un rapport fondamental entre le soi et le

monde, où la norme éthique, comme le voulait la philosophie pratique kantienne, est déterminante à la fois de la connaissance subjective et du monde que le sujet peut connaître et contribuer à mettre en place par ses actions. Par leur aspect critique, néanmoins, les études de Gilligan innovent ici en démontrant la coexistence d'au moins deux mondes, dont l'un est fondé sur la violence et l'autre sur l'amour. L'éthique du *care*, ou la norme directrice du plaisir qui doit la défendre en bout de ligne, est essentielle pour comprendre cet aspect empirique de la subjectivité et du jugement que Gilligan porte ainsi au jour. Or, la psychologue ne la retrouve aussi qu'entremêlée à une violence qui, en apparence constitutive, lui semble néfaste tout à la fois. Tels que les mécanismes de la psychologie le démontrent, la violence n'est internalisée et rendue acceptable pour les sujets qu'à travers une dissociation psychique qui contribue à sa reproduction culturelle. Inversement, la culture, à travers ses mythes, ses histoires, sa religion ou sa science, est porteuse à son tour d'un trauma relationnel auquel la conscience répond en se détachant d'une partie sensible d'elle-même, nécessaire à l'acceptation de la vie qu'on lui propose.

Reprenant le problème à rebours, de la critique du patriarcat à celle du *care*, on pourra supposer alors que la norme de l'autonomie morale telle qu'elle définit la volonté et la liberté suivant la moralité kantienne ou l'éthique de la « justice », masque en fait la violence sur laquelle elle se fonde. En s'érigant comme fil directeur de la subjectivité et des rapports rationnels au monde qu'elle implique, la norme de l'autonomie contribuerait alors à la répétition des mêmes violences, et cela selon le *respect* de la loi patriarcale qu'elle exige elle-même. Contrairement à la simple socialisation, que l'on pourra juger naturelle à la vie en groupe, les processus qui président à l'*internalisation* d'une telle loi ont-ils alors quelque chose à voir d'*essentiel* avec le trauma relationnel dont parle Gilligan? Peut-on de ce fait éviter la répétition du trauma, ou à tout le moins la neutraliser par le *soin* approprié?

La pensée postcoloniale autochtone s'avère particulièrement intéressante pour répondre à ces questions, puisqu'elle procède elle-même à la critique de ces mécanismes d'internalisation. Elle s'attaque en effet aux processus de transformation culturelle qui caractérisent l'assimilation coloniale, fondée sur une violence constitutive. En outre, le féminisme autochtone est d'autant plus pertinent à ce sujet qu'il réfléchit à ces problèmes du point de vue du genre – présumant ainsi, comme Gilligan et Richards, que le racisme, le sexisme et la forme patriarcale du colonialisme sont indissociables dans leur principe et leur fonctionnement. Sans prétendre à l'exhaustivité, ce chapitre vise à établir les principaux points forts de cette critique féministe.

L'objectif, à terme, n'est pas de compléter le dialogue entre les deux traditions, qui ne sera possible à mon avis que dans sa pratique concrète, nécessairement située et anti-coloniale, mais de poser plutôt des jalons théoriques capables de montrer les lieux de sa possibilité.

Les liens établis entre le féminisme du *care* et le féminisme autochtone sont encore bien minces aujourd'hui. À ma connaissance, il n'y a que Rauna Kuokkanen parmi les féministes autochtones qui travaille réellement dans cette direction, bien que ses études sur le sujet demeurent aussi limitées (Kuokkanen, 2007 : 19). Néanmoins, plusieurs éléments communs à ces deux systèmes de pensée laissent supposer la valeur d'un dialogue entre ses deux corpus. Du premier chapitre de cette thèse, rappelons d'abord la dimension relationnelle, la critique de la voix et la critique du patriarcat, qui les informent. Il faudra ajouter à ces trois aspects de la critique la compréhension holiste du soi, de la temporalité et de la narrativité que les derniers chapitres nous ont démontrée. Les deux corpus soulignent en ce sens l'interrelation des dimensions psychologiques, politiques, émotionnelles et spirituelles qui informent ensemble le caractère et les actions des êtres humains et des sociétés. Comme le féminisme autochtone l'affirme clairement, cependant, ces relations ne sont pas magiques, mais procèdent toujours de mécanismes susceptibles d'être plus ou moins harmonieux, ou plus ou moins violents selon le cas. Les dernières analyses de Gilligan et de Gilligan et Richards nous ont assez prouvé la réalité de la violence patriarcale et de sa pertinence comme objet d'analyse politique. Poursuivant un but similaire, les analyses du féminisme autochtone démontrent de surcroît la violence redoublée de l'appropriation coloniale et raciste sur laquelle le patriarcat s'ouvre également.

En dépit de cette dernière critique, qui constitue de loin l'élément central du féminisme autochtone, c'est cependant dans la forme thérapeutique recherchée au final par les deux corpus que le dialogue me semble le plus susceptible de résultats tangibles. Le concept de « *nurturing* », ou de croissance, au centre des épistémologies féminines autochtones constitue le point de départ de ce cadre de recherche thérapeutique. Plus compréhensif que le simple « *caring* », ce concept de « *nurturing* » affirme de même une dimension beaucoup plus active de l'épistémologie relationnelle aperçue par Gilligan. L'exigence du « faire croître » sis au cœur d'un tel idéal met en valeur la responsabilité partagée des femmes et des hommes pour maintenir l'équilibre dans les sociétés autochtones traditionnelles et rebâtir l'harmonie sociale perturbée dans le contexte (post)colonial contemporain. Mais il montre aussi le caractère fragile de cet équilibre, fondé sur un système de relations qui doivent être entretenues pour continuer à croître dans la direction

souhaitée – celle de l'égalité ou de la hiérarchie, de la paix ou de la violence. L'idéal de la résistance n'est autre que celui-ci; or, il comporte en cela aussi ses propres exigences.

La question reste ouverte enfin quant à savoir si les deux projets de résistance attendus par les critiques occidentales et autochtones du patriarcat peuvent se faire ensemble – soit en parallèle, en coopération, en symbiose ou en simultané. Néanmoins, la présentation du féminisme autochtone suite à celle du féminisme du *care* permet déjà d'apercevoir certains points de convergence et de divergence essentiels. Étant donné les dangers de l'appropriation qui risque toujours de se produire d'un côté comme de l'autre, je procéderai dans ce qui suit en ouvrant le sens de ma démarche, empruntant en cela une démarche autochtone éprouvée : celle de la roue de la médecine. La pertinence de cette approche dans une perspective d'analyse thérapeutique est démontrée une première fois par la recherche autochtone en sciences sociales (voir entre autres Baskin, 2007); elle est aussi celle qu'utilise Kim Anderson dans *A Recognition of Being*. Cette démarche a l'avantage de ne pas présupposer d'avance de la direction de l'analyse, tout en étant structurée de manière à favoriser le respect des positions en présence. Elle consiste à organiser l'analyse et la réflexion dans une démarche déterminée en vue d'une fin qui s'explique elle-même à travers le processus de recherche, suivant le sens de ses quatre questions fondamentales : qui sommes-nous? D'où venons-nous? Où souhaitons-nous aller? Quelles sont nos responsabilités? Kim Anderson rend ainsi compte de l'interrelation de ces questions en reprenant l'enseignement traditionnel de Sylvia Maracle :

In trying to walk the traditional path there are four lifelong questions we ask ourselves: Who am I? In order to answer that I have to know: Where have I come from? And once I know where I have come from, I have to know: Where am I going? And once I know where I am going, I need to know: What is my responsibility? We ask ourselves these questions and every time we think we know that answer to one, it changes all the others. (Sylvia Maracle, citée dans Anderson, 2000 : 16)

Puisque c'est moi qui, tout compte fait, parlerai dans ce chapitre, c'est aussi la voix du dialogue que je cherche à entendre qui s'y exposera en filigrane. La question « qui suis-je? » reprendra donc un peu de ma propre voix, expliquant la difficulté et les limites de mon positionnement interprétatif par rapport au féminisme autochtone. En réponse à la question « d'où venons-nous? », j'exposerai ensuite les principaux éléments que je retiens de la critique féministe autochtone du colonialisme, puisqu'ils s'avèrent essentiels pour comprendre la direction poursuivie par ces femmes qui les articulent. La question « où souhaitons-nous aller? » reprendra

quant à elle certains éléments de la pensée traditionnelle autochtone associés explicitement au rôle des femmes dans le maintien des équilibres sociétaux. En réponse à la question « quelles sont nos responsabilités? », enfin, je soulignerai avec les féministes autochtones certains des dangers les plus éminents associés à la posture traditionnaliste. Une telle démarche vise en bout de ligne à dessiner une synthèse dynamique des problématiques mises de l'avant par le féminisme autochtone, sans prétendre par ailleurs répondre ici à ses enjeux. Dans ma position de chercheure et de philosophe, je garde néanmoins l'intuition que les problèmes en question se recoupent dans leurs fondements humains.

EXPLORATION DE LA DÉMARCHE : LE CONCEPT DE RECENTREMENT

L'établissement d'un dialogue entre les positions autochtones et non-autochtones présente d'abord certaines difficultés et un défi de méthode important. Il y a deux raisons principales à cela. Celles-ci sont dues à la multiplicité des perspectives à considérer (et cela des deux côtés) et à la position d'extériorité de la chercheure face à une tradition de pensée ancrée dans l'expérience. À l'instar du mouvement féministe, d'une part, la perspective des femmes autochtones n'est pas monolithique. Les féministes elles-mêmes présentent de multiples points de vue : certaines s'opposent dans leurs approches ou dans leurs opinions, ou ne traitent pas pareillement des mêmes enjeux. Toutes ne parlent donc pas des mêmes lieux théoriques, sans compter les lieux géographiques et pratiques, et l'appartenance à des communautés ou à des nations particulières, qui, du fait de la tradition autochtone, prennent une importance considérable pour plusieurs (Anderson, 2011). À cet diversité, s'ajoute aussi la perspective des femmes qui refusent l'étiquette « féministe » sans rejeter néanmoins ses problèmes, tel que nous l'avons vu rapidement dans le premier chapitre de cette thèse. Plusieurs auteures et militantes autochtones refusent en effet de s'identifier au discours féministe, ne s'y sentant pas à l'aise ou concernées pour diverses raisons souvent complexes, sans toutefois articuler un point de vue *anti-féministe* effectif, selon la définition forte du terme. L'auteure et juriste Mohawk Patricia Monture-Angus constitue un exemple important parmi celles-ci (1995). Cette situation pose une difficulté pour l'analyse, puisque les enjeux que ces femmes mettent de l'avant sont souvent pertinents du point de vue des féministes, qui verront dans la pensée d'auteures comme Monture-Angus, mais aussi des militantes et d'autres femmes actives dans leurs communautés, des outils essentiels non seulement

pour promouvoir le bien-être des femmes autochtones, mais aussi pour réfléchir les termes généraux de la décolonisation.

Ma démarche personnelle me fait, il va de soi, plus près de la position féministe, que je suivrai encore une fois dans ce chapitre. Néanmoins, cela ne justifie pas un retrait complet par rapport à la seconde posture. Comme le souligne Andrea Smith, auteure et activiste Cherokee, les intellectuelles et militantes autochtones qui refusent le label de « féministes » se montrent aussi souvent préoccupées par les enjeux du sexisme, du droit des femmes, et des structures de la vie sociale et communautaire⁷⁶, préoccupations qui sont en bout de ligne bien similaires à celles de plusieurs féministes considérées dans ce chapitre (Smith, 2007). Avec Smith, il m'apparaîtra donc plus judicieux de constater les différences et les similitudes au sein de cette diversité d'interprétations plutôt que de répéter un dualisme des positions qui s'avère en fait beaucoup plus compliqué à démêler. Ces difficultés concernent aussi bien la terminologie féministe qu'une réalité sociale, politique et (post)coloniale qui touche les femmes de manière inégale.

Propre au dialogue interculturel, la seconde difficulté est plus délicate à régler. Dans son ensemble, le féminisme autochtone présente des postures et des traditions narratives qui sont souvent fondées sur l'expérience vécue, ou sur une présence culturelle qui nécessite d'être remise en contexte. Cela se traduit dans le discours des femmes et des féministes par des positions qui, aussi souvent, s'opposent les unes aux autres. Or, mon terrain d'étude s'établissant autour de textes théoriques plutôt que d'un travail empirique au sens conventionnel du terme, il me serait difficile, ou à tout le moins risqué, de vouloir départager les opinions qui s'opposent au regard des *faits* et de *l'expérience* rapportés par les discours considérés. Cela me place immédiatement dans une double position d'extériorité – celle de non-Autochtone et de théoricienne – qu'il me semble toutefois important de ne pas redoubler encore en supposant d'avance l'inintelligibilité ou l'incompatibilité des discours. La catégorie de *l'autre* est maintenant reconnue par la philosophie et les sciences humaines de manière presque systématique, mais elle agit parfois aussi comme une catégorie aliénante, repoussant la cohérence et la dignité du discours dit « extérieur » comme s'il ne pouvait appartenir à un langage commun. S'il est vrai qu'une expérience restreinte du contexte autochtone est susceptible de limiter ma compréhension de certaines subtilités argumentatives ou narratives dans le discours de ses intellectuel(le)s, un problème similaire se pose également en ce qui concerne les discours philosophique ou féministe, qui ne sont pas toujours des plus

⁷⁶ Sur ce dernier enjeu, voir le travail de Grace J. M. W. Ouellette (2002).

intelligibles, d'un côté ou de l'autre, sans les connaissances ou l'expérience adéquates pour y parvenir. Limiter l'effort de la conversation sur une telle base me semble risquer en ce sens une certaine forme de complaisance théorique aussi bien qu'éthique. Si plusieurs penseurs et penseuses autochtones (dont Audra Simpson, 2007) jugent à propos de circonscrire certaines connaissances culturelles dans les limites d'un cercle fermé (ce qui se justifie souvent pour des raisons politiques), plusieurs féministes autochtones, dont Emma LaRocque (2007) et Andrea Smith, insistent plutôt sur le partage nécessaire d'une *liberté intellectuelle* ou d'une *capacité critique* communes. C'est cette démarche que je suivrai d'abord dans ce chapitre, en espérant que mes erreurs d'interprétation ou de jugement puissent m'être rappelées et expliquées à terme.

Mais la question factuelle n'est pas réglée pour autant en adoptant ce seul point de vue critique. D'un autre côté, il me faut préciser encore la démarche conceptuelle et problématique que j'entends poursuivre dans ce chapitre. En tant que philosophe politique, mon objectif n'est ni de juger de la véracité des contenus historiques, dont je laisse la tâche aux historiens, ni de la plausibilité des expériences rapportées par les auteures, qui relève plutôt de l'ethnographie, mais d'analyser plus simplement le sens des arguments, de même que la portée et la cohérence logique des propositions mises de l'avant à travers ces expériences. En l'occurrence, je me baserai encore pour ce faire sur la démarche théorique d'Andrea Smith, qui me semble de loin la plus susceptible de guider un dialogue original avec les questions proposées dans les chapitres précédents. D'abord ancrée dans la critique postcoloniale et dans une théorie élargie de l'intersectionnalité⁷⁷, la démarche de Smith est précisée dans son ouvrage de 2008, où elle propose de revoir les termes des épistémologies autochtone et occidentale dans une politique d'alliance intellectuelle. Cette posture, qui consiste en somme à affirmer la valeur de la pensée autochtone plutôt que sa différence, est novatrice dans le cadre du féminisme autochtone et de la pensée politique en général. L'essentiel d'une telle démarche ne vise ni à protéger à tout prix le savoir traditionnel (dont Smith admet par ailleurs la pertinence), ni au contraire à inscrire les études autochtones à l'intérieur de disciplines et de corpus déjà existants, mais bien plutôt à décentrer ces disciplines et ces corpus au moyen d'un processus de *recentrement* (*recentering*). À travers celui-ci, Smith

⁷⁷ Cet élargissement de la théorie de l'intersectionnalité est visible dans *Conquest* (2005). Smith y reprend la perspective théorique de Kimberle Crenshaw tout en en critiquant certaines limites. Crenshaw manquerait de considérer le colonialisme comme une forme de domination en bonne et due forme. Celle-ci touche non seulement les individus, les femmes, mais aussi l'entièreté des communautés de couleur, qui deviennent ainsi parties prenantes des processus coloniaux et de leurs impacts. La violence exercée contre les femmes autochtones ne se comprend pas autrement. « The issues of colonial, race and gender oppression cannot be separated. » (Smith, 2005 : 8)

reconnaît la force et la valeur de la perspective autochtone comme posture épistémologique et sociale – comme vision du monde au sens plein –, sans craindre à ce compte de la confronter positivement à d’autres formes de raisonnement :

The question, then, is not whether we should *include* Native studies in other discourses, such as American studies, ethnic studies, postcolonial studies, and so on, but what would happen to these discourses if we *recentered* Native studies within them. We might transform these discourses in ways that benefit all who partake in them. (Smith, 2008 : xv)

Sur le plan de la critique anticoloniale, ce projet épistémologique sert une politique d’alliance plutôt que de repliement sur soi ou de subordination. À travers ce postulat méthodologique, Smith affirme l’importance pour les peuples autochtones de travailler à transformer les catégories de pensée qui font fonctionner aujourd’hui encore les systèmes de vie (capitalistes et patriarcaux) au fondement du colonialisme. Il s’agit d’une position stratégique et politique assumée dans un premier temps – de ce point de vue, il importe de rallier le plus de gens possible dans une lutte pour la liberté que les Autochtones ne peuvent pas mener seuls ou en demeurant isolés (Smith, 2008 : xvi) –, mais qui doit engager aussi des répercussions philosophiques et morales importantes pour l’ensemble des peuples. À des fins de clarification, il peut être intéressant d’établir un parallèle entre cette position et la perspective d’un penseur comme Georges E. Sioui, qui se présente d’ailleurs lui-même comme un auteur féministe. Dans son livre *Huron-Wendat : The Heritage of the Circle* (1999), Sioui conçoit la nécessité et exprime le souhait, dans le contexte actuel d’une humanité interdépendante, de voir advenir ce qu’il appelle une *re-circularisation* des sociétés humaines autour des valeurs et des systèmes de vie autochtones. Dans cet ouvrage, Sioui présente la société wendate comme un exemple historique et spirituel d’une « civilisation du Cercle », c’est-à-dire d’une société philosophiquement axée sur la vie et la responsabilité commune de tous les êtres (humains et non humains) pour le maintien de la vie, à l’opposé des sociétés hiérarchiques que l’on connaît actuellement. Le recentrement de l’histoire autochtone⁷⁸ et de l’archéologie autour des valeurs et de la vision traditionnelle wendates, celle d’une cosmologie et d’un temps circulaire en particulier, lui permet alors de critiquer la rhétorique du « progrès » et le projet d’une science linéaire qui auront servi finalement à construire et à perpétuer le mythe de l’infériorité des peuples et des sociétés autochtones en les maintenant sans question dans les conditions matérielles, mais aussi morales et spirituelles

⁷⁸ Sioui parle ailleurs d’une méthode proprement « auto-historique » (Sioui, 1999 (1989)).

dégradantes, propres au colonialisme⁷⁹. S'inscrivant tout à la fois sur les plans épistémologique, politique et éthique, particulariste et universel, le projet de libération – ou plutôt de *guérison spirituelle* – conçu par Sioui vise à transformer la double relation de vérité et d'autorité qui sépare les visions du monde occidentale et autochtone, et à rétablir enfin la valeur et la dignité intrinsèque à cette dernière. L'ensemble de la démarche cherche à promouvoir l'universalité de la vision circulaire par la force de la conviction plutôt que par la violence et la contrainte.

Comme celui du féminisme autochtone en général, le projet de résistance intellectuelle d'Andrea Smith est certes un peu différent de celui de Georges Sioui. Par-delà la révision historique et spirituelle proposée par l'historien, le féminisme s'intéresse beaucoup plus directement aux conditions pratiques du colonialisme, et à celles qui affectent les femmes en particulier. Néanmoins, une démarche comme celle de Smith conserve une fonction similaire à celle de l'auto-histoire, au sens où elle assume un processus *d'auto-critique*, c'est-à-dire un *processus d'autonomisation de la critique* par lequel les femmes autochtones cherchent d'abord à comprendre puis à transformer les sociétés (post)coloniales à partir de leur expérience historique et actuelle. La réflexion féministe donne ainsi lieu à une multiplicité de perspectives dans lesquelles la tradition joue un certain rôle, mais n'est pas toujours essentielle, et s'avère même critiquée parfois comme un nouvel outil de domination⁸⁰. À la différence de l'auto-histoire, qui présente un projet herméneutique certes inventif, mais qui reste tout de même assez loin des préoccupations (post)coloniales immédiates de plusieurs femmes, la dimension utopique ou transformatrice de cette « auto-critique » féminine ou féministe s'ancre dans une dimension du présent beaucoup plus affirmée, plus près en ce sens de ce qu'un penseur comme Michel Foucault aura voulu concevoir comme une *ontologisation historique* de soi-même et des sociétés (Foucault, 2002). La distance est de taille, toutefois, entre la conception de l'histoire avec laquelle travaille encore Foucault et l'esprit de la tradition orale autochtone qui constitue l'arrière-plan de ces discours. Comme le souligne encore Sioui (1999 : 51-52), en écho alors à Kim Anderson (2000⁸¹;

⁷⁹ Emma LaRocque dénonce à ce compte la « déshumanisation » des peuples autochtones dans son ouvrage de 2010 *When the Other is me. Native Resistance Discourse 1850-1990*. Son projet intellectuel est toutefois bien différent de celui de G. Sioui, dont elle rejette le postulat essentiellement utopique (LaRocque, 2010 : 134-135).

⁸⁰ Emma LaRocque est sans doute l'une des plus promptes à dénoncer la logique patriarcale qui sous-tend l'usage abusif d'une rhétorique de la « tradition », dans les sociétés autochtones et non-autochtones également (LaRocque, 2007). Une position similaire est aussi tenue par Kim Anderson dans *A Recognition of Being : Reconstructing Native Womanhood* (2000), et par la majorité des femmes dont les textes se retrouvent dans *Making Space for Indigenous Feminism* (Green, 2007).

⁸¹ Anderson (2000 : 35) : « Our traditions were oral and had the ability to adapt and change to the situations as necessary ». Voir aussi Kim Anderson et Bonita Lawrence, dans *Strong Women Stories: Native Vision and*

Anderson & Lawrence, 2003), Julie Cruikshank (1998), Marie Battiste et James Henderson (2000⁸²) et plusieurs autres, cette tradition suppose une proximité beaucoup plus grande entre le présent et le passé; l'expérience morale et historique; le sens et le contexte dynamique de l'action et de la connaissance; ou tout ce que cela implique également pour la conception immédiate de la critique. La tradition orale témoigne ainsi de la vivacité et du dynamisme des cultures autochtones, et reconnaît de surcroît la centralité et l'intérêt heuristique de l'expérience quotidienne – individuelle et collective – qui la porte, la conserve et la transforme tout à la fois. Comme l'affirme Julie Cruikshank,

oral tradition is better understood as a social activity than as a reified text, (...) meaning do not inhere in a story but are created in the everyday situations in which they are told. (...) when potential for conflict emerges among people with different perspectives, successful resolution often involves demonstrating how a story can reframe a divisive issue by providing a broader context for evaluating such issues. (Cruikshank, 1998 : xv)

Cette perspective, si elle ne l'y réduit pas, permet d'éclaircir la position normative et épistémologique défendue par plusieurs auteures et activistes autochtones. Smith assume par exemple qu'il est possible de travailler à transformer les catégories de pensée, et par extension les pratiques sociales et politiques, en portant une attention particulière aux croyances et au discours quotidien des femmes et des militantes autochtones – ce que la tradition occidentale, dans le sillage des philosophies wittgensteiniennes (et dorénavant des éthiques du *care*), concevrait à peu près sous le terme de « langage ordinaire »⁸³. Replacé à l'intérieur des contextes de vie qui le supporte, ce « langage ordinaire », pas si *ordinaire* finalement, laisse alors transparaître plusieurs éléments critiques, logiques, et spirituels d'un cadre de pensée autochtone qui resterait invisibles autrement, dû aux pratiques coloniales de l'histoire et à la préséance de la tradition écrite euro-occidentale dans le contexte actuel. Extrait d'un tel contexte, ce cadre d'analyse pourra s'inscrire au final dans une dimension universelle de la pensée, en tant qu'il est susceptible de participer aux discussions démocratiques et à l'éclaircissement de la raison commune.

Community Survival (2003).

⁸² L'ouvrage de Battiste & Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A Global Challenge*, est particulièrement pertinent pour comprendre l'esprit du savoir et des modes de connaissance autochtones.

⁸³ Les travaux de Sandra Laugier en particulier articulent ce lien entre l'éthique du *care*, l'approche wittgensteinienne et le concept de « langage ordinaire ». Voir par exemple S. Laugier, « *Care* et perception. L'éthique comme attention au particulier » (2005) et S. Laugier, « Le sujet du *care* : vulnérabilité et expression ordinaire », (2009).

Un exemple pertinent de cette démarche peut être observé à travers la redéfinition du concept de « souveraineté » telle que Smith le met de l'avant dans son ouvrage de 2008. La féministe élargit une première fois les limites d'un tel concept à partir des conceptions communes qu'elle entend et reprend dans les communautés et les groupes activistes qu'elle visite. Comme ses études le démontrent, beaucoup de femmes autochtones avec qui elle s'entretient associent encore aujourd'hui l'idée de la souveraineté à l'enjeu d'une *responsabilité* éthique individuelle, suivant la conception traditionnelle d'une *interconnexion* fondamentale entre les êtres et les sociétés. Pour beaucoup d'entre elles, être souverain signifierait alors *faire le choix d'être responsable de soi-même envers et pour autrui*. Traduite sur le plan politique, cette conception, plutôt éthique, de la souveraineté décrit un processus vivant où la fierté d'habiter la terre est corrélative de l'attention qu'on lui porte en tant que peuple, et à la dignité que l'on accorde aux êtres humains qui nous entourent (Smith, 2008 : 261). Si cette définition est tirée ici d'une oralité que l'on dira contemporaine, la vision de la souveraineté qu'elle met de l'avant concorde également avec la manière dont Patricia Monture-Angus en décrit la conception traditionnelle chez les femmes mohawks. La souveraineté serait à leurs yeux : « the power to not only determine your being but also the power to be responsible to that identity. In Indigenous epistemologies, sovereignty means access to well-being for all our citizens. It means being assured of safety » (Monture and McGuire, 2009 : 122).

Cette conception de la souveraineté comme « *pouvoir d'être responsable* » de soi-même pour autrui tranche d'abord avec la formule de la souveraineté politique telle qu'elle est associée par la tradition occidentale à la primauté de l'État, c'est-à-dire à la primauté d'une loi extérieure et placée au-dessus de la société civile. Cette conception de la souveraineté diffère aussi en partie de la vision de plusieurs penseurs autochtones parmi les plus importants, dont Taiaiake Alfred en particulier. Selon l'intellectuel mohawk, le concept de souveraineté constitue en lui-même une forme de domination, et doit dès lors être rejeté. Tel qu'il le rappelle, au contraire, la conception autochtone de la gouvernance implique une toute autre forme du pouvoir politique, moins hiérarchique, et à travers laquelle l'individu n'est jamais laissé pour compte au profit d'une abstraction qui le transcenderait : l'État (Alfred, 1999; Smith, 2008 : 262). À ses yeux, l'un des problèmes de la politique (post)coloniale serait d'avoir introduit le concept de souveraineté au cœur de plusieurs mouvements, organisations et communautés politiques autochtones, qui s'en réclament aujourd'hui (à tort dira-t-il) dans leurs luttes pour l'indépendance. Si cette position n'est

pas fausse dans le principe – et plusieurs féministes seront d'accord sur ce point (Monture-Angus, 1995; Kuokkanen, 207; 2011) –, néanmoins, la manière dont Alfred rejette tout de go le concept de souveraineté est problématique du point de vue Smith et de son approche⁸⁴. Inversant ce raisonnement sans le récuser, la démarche de la féministe partira plutôt du point de vue des femmes pour revoir le sens du concept occidental de souveraineté, qui s'avère tout compte fait nocif pour la société dans son ensemble. Le travail d'alliance performé en ce sens doit permettre de transformer nos conceptions réciproques, autochtones et non-autochtones, de la liberté, de la responsabilité et de la communauté politique, favorisant ainsi un dialogue pratique plus efficace que la position de retrait. Un tel langage demeure de surcroît en accord avec la nature relationnelle de la spiritualité traditionnelle autochtone, et plus en phase avec le langage quotidien des femmes. « Sovereignty is not a foreign concept brought by the colonizers to Indigenous America. We are born as sovereign beings. Our struggle as sovereign peoples is to live the law of the Creation... » (Smith, 2008 : 261).

Cette position de Smith lui permettra aussi de reconnaître la force de résistance et de résilience des femmes autochtones, qui continuent d'exister et de promouvoir des valeurs bien à elles malgré la mise au silence et les violences exercées à leur égard. Faisant écho aux propos de Jo-Anne Fiske (2006 (1995)), Smith relève les contradictions entre le statut social et politique des femmes, leur capacité réelle à s'organiser contre les tentatives de division étatiques, et l'image qu'on tente de leur imposer. Comme nous le verrons dans ce chapitre, le genre dans la conception autochtone décrit une position dans un réseau de responsabilités communes plutôt qu'un rôle prédéfini dans une structure hiérarchique, ce qui permet entre autres aux femmes de conserver des savoirs et des solidarités qui perdurent encore aujourd'hui (Monture, 2009; Anderson, 2011). En ce sens, comme le suggère encore Patricia Monture-Angus, l'articulation des voix féminines et autochtones dans le monde contemporain représente plus qu'un simple mouvement de résistance; il s'agit avant tout d'un acte de réclamation, c'est-à-dire d'un acte de (ré)affirmation en valeur

⁸⁴ Dans *Peace, Power and Righteousness*, Alfred tente de reformuler un concept de « nationalisme » pour remplacer celui de souveraineté, qu'il juge contradictoire dans les termes, et contraire aux intérêts peuples autochtones (Alfred, 1999). Andrea Smith refuse cette position radicale en invoquant l'argument que le langage des femmes (et de plusieurs communautés) articule déjà une conception différente de la souveraineté, qu'il faudrait travailler plutôt à se réapproprier. Au contraire de Alfred, l'expérience de Smith lui prouve de surcroît que le terme « nationalisme » est sans écho, sinon péjoratif, dans plusieurs communautés autochtones (Smith, 2008 : 257-260).

((re)claiming) de voix uniques, jadis plus fortes, mais jamais non plus totalement effacées⁸⁵. La prise de parole des femmes autochtones devient alors doublement significative, comme le propose Kim Anderson (2000), du fait 1) de leur place centrale dans les systèmes de vie économiques et spirituels traditionnels, et 2) de l'effacement historique de leurs voix sous les pressions du patriarcat et des transformations sociétales résultant de la colonisation. En un sens à peine ironique, les femmes autochtones sont donc les témoins privilégiés d'une situation que Monture-Angus rappelle de manière simple en affirmant courageusement que « [o]ne of the most devastating impacts of colonialism has been directed at the women » (Monture, dans Monture et McGuire, 2009 : 122).

Prendre cette idée de recentrement au sérieux aura des conséquences importantes du point de vue politique, privilégiant notamment la formation d'alliances insoupçonnées⁸⁶, mais ce geste suggère aussi un revirement important dans nos conceptions communes de la moralité et des formes de sociétés auxquelles ces conceptions donnent lieu. S'intéresser à l'expérience critique des femmes autochtones permet de ressaisir la valeur des visions du monde qui sont les leurs, et de mieux comprendre l'intérêt de la situation (post)coloniale actuelle pour la pensée politique et morale *en général*. Cette pensée se présente dès lors comme un processus dynamique, un échange situé plutôt que figé et décontextualisé. Aussi, est-ce en combinant ces premières considérations méthodologiques, et en écoutant surtout le langage qui transparaît dans la multiplicité des positions considérées, que je voudrais procéder dans ces pages pour réfléchir aux éléments d'un dialogue à construire entre la critique des femmes autochtones et le féminisme occidental du *care*. La pensée d'une éthique sociale ou d'une culture relationnelle autochtone, tout autant que la conception d'un savoir attaché à l'expérience singulière – le contenu, donc, aussi bien que la forme –, rencontrent bien la complexité de l'expérience morale telle que Gilligan la conçoit dans ses travaux. Ces perspectives ont en commun de réhabiliter la forme d'un savoir narratif, de même que l'intuition d'une identité relationnelle et d'une temporalité du soi données dans l'expérience morale et communautaire du monde. La parole des femmes autochtones fournit en ce sens un *langage* pour caractériser quelque chose qui s'exprime, mais qui se conceptualise encore

⁸⁵ Patricia A. Monture, « Women's Words. Power, Identity and Indigenous Sovereignty » dans Patricia A. Monture et Patricia D. McGuire ed., *First Voices, an Aboriginal Women's Reader*, Toronto, Inanna Publications and Education Inc, 2009, (116-125), 119.

⁸⁶ C'est ainsi que Smith tente de reconstruire le dialogue entre les militantes autochtones et les femmes chrétiennes fondamentaliste dans son ouvrage de 2008, intitulé en ce sens : *Native Americans and the Christian right : the gendered politics of unlikely alliance*.

difficilement, dans les limites des épistémès occidentales. Si Andrea Smith affirme vouloir trouver des alliés politiques dans une lutte qui est aussi épistémologique, et même cosmologique, peut-on considérer l'inverse, et chercher des alliées dans une réflexion épistémologique et cosmologique qui s'avère politique par la force des choses, ou par sa simple force transformatrice? Le but d'une telle recherche n'est pas d'établir une vérité univoque et définitive, mais de tenter l'expérience de la pensée comme lieu de rencontre.

IMPLANTATION DU PATRIARCAT EN TERRE D'AMÉRIQUE : LA COLONISATION DES GENRES

L'une des premières choses à considérer lorsqu'il est question du féminisme autochtone sont les conséquences de la colonisation sur l'expérience et la vie quotidienne des femmes autochtones. Appréhender l'expérience de la colonisation, dans ses causes, ses articulations et ses effets, est essentiel à une juste compréhension de la position des femmes autochtones dans les sociétés (post)coloniales, et de leur place au sein d'un mouvement de résistance *anticoloniale*. La critique de la position des femmes dans l'espace (post)colonial n'est aussi possible qu'à apercevoir leurs positions, réelles ou supposées, dans les sociétés *pré*-coloniales. La question « d'où venons-nous? » pour les femmes autochtones se trouve ainsi inscrite dans ce double rapport à elles-mêmes que la colonisation patriarcale impose presque nécessairement.

Il va sans dire, c'est de ces conséquences surtout que les féministes autochtones s'inquiètent et parlent en premier lieu lorsqu'elles écrivent. Elles dénoncent alors un racisme et un impérialisme dont le sexisme est le substrat principal. Comme nous le remarquons dans le premier chapitre, c'est de manière presque unanime, en effet, que la critique des féministes autochtones reconnaît le fondement et le fonctionnement genré du système colonial et de la structure du pouvoir patriarcal qui le sous-tend. En cela, leur critique n'est pas fondamentalement différente de celle de Gilligan et Richards examinée dans le dernier chapitre, si ce n'est une plus grande précision et un déplacement de son problème, qui va ainsi de l'enjeu du tragique à celui de la colonisation. Suivant l'une des thèses centrales de ce courant, la domination et les violences exercées à l'encontre des femmes autochtones auraient été et demeurerait le support fondamental de la colonisation en Occident. Le sens de ce sentiment communément partagé est bien exprimé par Saami Rauna Kuokkanen dans *Making Space for Feminism*. Reprenant une formule défendue d'abord par Andrea Smith, elle dira ainsi que : « [t]he subjugation of Indigenous communities depended on the subjugation of women » (Kuokkanen, 2007b : 81).

Par-delà cet argument, qui forme en quelque sorte la base rationnelle de leur critique, les féministes observent également comment les mécanismes de la colonisation, au Canada et ailleurs, relèvent de transformations sociales et culturelles qui affectent directement les structures de genre. Encore aujourd'hui, cela a pour effet de transformer la dynamique des relations sociales entre les hommes et les femmes et, forcément, la forme propre des sociétés que ces relations refondent de génération en génération. De nombreuses femmes autochtones, dont certaines parmi celles qui ne s'affichent pas comme féministes, dénoncent à cet effet les impacts substantiels que ces changements ont pu faire porter par-delà le seul groupe des femmes sur la réalité des structures sociales, politiques et familiales dans les communautés autochtones traditionnelles (Ouellette, 2002; Devens, 1991). Or, l'argument peut être poussé beaucoup plus loin pour expliquer comment le contrôle exercé sur les femmes, et *a fortiori* sur le corps des femmes, s'avère en ce sens un outil *nécessaire* à la colonisation. Les développements ci-dessous distinguent trois expressions de cet argument, qui se rapportent à trois moyens mis en place par la société coloniale afin d'exercer une domination sur le territoire américain et sur les populations autochtones qui l'habitent. Ces arguments dénoncent ainsi 1) la persistance de la violence sexuelle et symbolique dirigée contre les femmes; 2) les effets des mesures sexistes mises en place par les outils juridiques et politiques de la colonisation (dont la *Loi sur les Indiens* au Canada); et 3) les conséquences pour les femmes des transformations de l'organisation économique dans les sociétés traditionnelles. Ces trois dimensions de la critique relèvent chacune d'un déplacement particulier dans l'autorité traditionnelle des femmes, laquelle s'exerçait ordinairement dans les domaines spirituel, politique et économique (Anderson, 2000). Ce déplacement, qui attaque la position centrale des femmes au sein des sociétés traditionnelles, s'accompagne également d'une internalisation du sexisme, du racisme et du patriarcat dans les communautés autochtones contemporaines, montrant assez clairement, au final, l'interrelation de ces réalités.

Violence sexuelle et violence symbolique

Andrea Smith est l'une de celles qui articulent l'argument sur la violence de manière la plus claire et la plus déterminée. Sa position est sans équivoque : non seulement les femmes autochtones sont-elles à ses yeux le support de la colonisation, comme nous venons de le voir, mais elles le sont à travers la violence sexuelle dont elles sont à la fois l'objet réel et le motif symbolique. Comme elle l'exprime dans son ouvrage de 2005, intitulé significativement

Conquest : Sexual Violence and American Indian Genocide, la domination coloniale et le racisme qui l'alimente ne vont pas sans un *sexisme* fondamental et une violence systémique dirigée contre les femmes, sans lesquels les relations coloniales ne seraient pas ce qu'elles sont aujourd'hui. « It has been through sexual violence and through the imposition of European gender relationships on Native communities that European were able to colonize Native peoples in the first place. » (Smith, 2007 (2005) : 100; Smith, 2003)

L'argumentaire de Smith dans cet ouvrage et dans les textes qui l'entourent s'ancre dans trois mouvements théoriques. Avec le féminisme radical, d'abord, elle reconnaît dans le patriarcat une forme de pouvoir étatique qui institutionnalise la violence à travers une politique de genre. Or, cela ne suffit pas à expliquer l'articulation de la politique coloniale, qui s'avère raciale à la racine. Son deuxième argument trouve alors son sens dans l'intersection de ces deux problèmes : Smith explique ainsi comment, par un processus de transfert idéologique, la domination des femmes dans le système patriarcal ne fait pas que s'ajouter à celle de la race, mais sert elle-même de levier au système colonial et à la domination réelle et symbolique des peuples autochtones. « Patriarchal gender violence is the process by which colonizers inscribe hierarchy and domination on the bodies of the colonized. » (Smith, 2005 : 23) Le troisième mouvement dans l'argumentaire de Smith pointe enfin du doigt les processus concrets d'internalisation et d'une biopolitique à travers lesquels seulement cette domination est rendue possible. Les processus de transfert dont elle parle ne sont pas magiques, mais s'inscrivent plutôt dans des pratiques idéologiques reconnues. En ramenant le « corps autochtone » au corps (alors fait) « impur » de ses femmes, ces pratiques servent l'abus et la déshumanisation des peuples entiers. Les mécanismes de transfert sont ici les mêmes qui, dans le système patriarcal, rendent possible l'occurrence de la violence par son exercice préalable⁸⁷. La « race » est ainsi sexualisée par des mécanismes et des politiques de biopouvoir, et le corps des femmes autochtones devient l'outil d'un génocide historique qui se poursuit aujourd'hui à travers différentes politiques, pratiques et idéologies parfois subtiles.

Suivant ce dernier argument, la violence sexuelle constituerait donc l'ancrage principal de la politique impérialiste en Occident. Cela est vrai de toutes les sociétés coloniales, qui sont par définition hiérarchiques et dominatrices. L'exercice de la violence assure alors une triple fonction

⁸⁷ Lorsque la rhétorique morale de la « pureté » et de l'« impureté » est fondée sur la sexualisation du corps des femmes, comme c'est le cas dans le patriarcat, le premier viol devient alors l'instrument idéologique justificateur de sa répétition. Lorsque l'on associe de surcroît les femmes à la terre, leur viol devient l'ancrage justificateur d'une politique de colonisation du territoire, qui est ainsi rendu « violable » lui-même dans l'imaginaire moral du colonisateur.

psychologique, politique et sociétale. Dans un premier temps, tel que Smith le soutient, le dénigrement du corps qui la contient sert l'internalisation de la haine de soi. Le corps est un espace sacré, affirme-t-elle, dont le respect est nécessaire à l'estime de soi et à la constitution des volontés saines : « [w]hen one's body is not respected, one begins to hate oneself » (Smith, 2005 : 12). En s'y attaquant, la violence sexuelle produit en contraste une image négative des sujets et des sociétés colonisés, dont l'effet immédiat est de reproduire la violence de l'intérieur.

Par une extension tactique de cette réalité, en second lieu, les pratiques et les idéologies qui servent le sens de cette internalisation serviront également la justification de l'appropriation coloniale aux yeux de la population « blanche ». « The project of colonial sexual violence establishes the ideology that Native bodies are inherently violable – and by extension, that Native lands are also inherently violable. » (Smith, 2005 : 12) Cette appropriation est rendue possible de surcroît grâce à une rhétorique de la « pureté »⁸⁸ qui, à travers une moralisation du corps, contribue à déshumaniser les peuples indigènes, masquant dès lors une logique d'appropriation qui ne cadre manifestement pas avec les idéaux de liberté individuelle et d'égalité universelle prônées par les sociétés *modernes* (voir aussi LaRocque, 2010).

En contrepartie, enfin, la violence sexuelle exercée contre les femmes autochtones continue d'assurer le contrôle des femmes blanches et le maintien du pouvoir patriarcal à l'intérieur des sociétés coloniales elles-mêmes. Les femmes, dans les sociétés patriarcales, sont des cibles à la fois faciles et d'autant plus importantes qu'elles contribuent toujours de près, en tant que groupe, à la reproduction du corps social. Dans une optique de contrôle, la sexualisation quasi intégrale des femmes autochtones participe alors de la dynamique morale qui divise les femmes entre le pur et l'impur, la bonne et la mauvaise mère, la femme civilisée ou la sauvage, etc., venant justifier *aux yeux des femmes blanches elles-mêmes* l'exercice de la violence et d'un pouvoir patriarcal qui les affectent également. Ces contrôles deviennent nécessaires du moment qu'ils s'adressent à une population soi-disant « déficiente » qui, de ce fait, les distingue elles-

⁸⁸ Smith donne un exemple intéressant et hautement révélateur d'un tel racisme symbolique. Il s'agit d'une publicité pour le savon *Ivory* du groupe Proctor & Gamble, conçue en 1885 aux États-Unis. Celle-ci montre bien à la fois l'importance et la banalisation de cette idée de « pureté » dans l'espace colonial : « We were once factious, fierce and wild,/ In peaceful arts unreconciled/ Our blankets smeared with grease and stains/ From buffalo meat and settlers' veins./ Through summer's dust and heat content/ From moon to moon unwashed we went,/ But IVORY SOAP came like a ray/ Of light across our darkened way/ And now we're civil, kind and good/ And keep the laws as people should,/ We wear our linen, lawn and lace/ As well as folks with paler face/ And now I take, where'er we go/ This cake of IVORY SOAP to show/ What civilized my squaw and me/ And made us clean and fair to see. (Lopez n.d, 119) » (Smith, 2005 : 9).

mêmes en tant que « groupe social » reconnu. La violence reportée sur l'autre sert alors l'institutionnalisation d'une structure de déni dont la rhétorique de la pureté (celle du corps et de la « race ») est, encore une fois, le principal instrument idéologique (Smith, 2005 : 21).

Dans tous les cas, l'aspect à retenir de cette violence sexuelle et sexiste est la réalité symbolique ou spirituelle de la déshumanisation qu'elle tend à reproduire. Par-delà sa dimension coloniale, cette violence est nécessaire au régime patriarcal afin de garantir le maintien d'un ordre social hiérarchique que les tensions internes menacent toujours de défaire. À ce compte, les pratiques plus égalitaires de la spiritualité autochtone, qui ont pour base la « bonté », l'« interconnexion de tous les êtres », la « responsabilité mutuelle » et le « respect » plutôt que la violence, comme le souligne Smith, constituent un danger réel pour l'État, et une raison de plus pour le colonisateur de s'attaquer au corps social autochtone en entier (Smith, 2005 : 5, 18). Pour reprendre ici les mots de Carol Pateman, la politique de puissance de l'État colonial est renforcée par « la construction patriarcale de la différence sexuelle comme différence politique » (Pateman, 2011 : 62) à l'intérieur de l'espace domestique américain. Celui-ci agit alors telle une zone tampon pour régulariser les tensions sociales inhérentes aux sociétés coloniales européennes, où l'exercice de la violence sexuelle est déjà en vigueur depuis longtemps. Or, cette violence redoublée à l'encontre des femmes autochtones n'est pas qu'historique, comme le remarque enfin Smith, mais s'exerce encore aujourd'hui. Son ouvrage de 2005 discute à ce compte des différents mécanismes qui poursuivent l'exploitation coloniale du corps des femmes dans l'espace contemporain, emportant toujours la même fonction génocidaire. Les pensionnats « indiens », la destruction du territoire et des environnements de vie, la pollution, le contrôle des naissances, les expériences médicales pratiquées dans les communautés autochtones, de même l'appropriation de la spiritualité indigène, constituent autant de pratiques qui ont des effets particulièrement néfastes sur la réalité des femmes autochtones (voir aussi Anderson & Lawrence, 2003). À travers ces pratiques, la construction de l'État colonial profite encore aujourd'hui de l'exercice d'une violence réelle, constitutive de son essence.

La construction d'un racisme sexualisé à l'intérieur d'un espace colonial délimité permet finalement de masquer l'exercice de la violence *en tant que violence*, tout en faisant fonctionner la réalité d'un pouvoir étatique et masculin, lui-même construit autour d'une symbolique du corps féminin. La logique de la violence sexuelle dont Smith fait état contribue alors doublement à la création et au maintien de hiérarchies sociales qui soutiennent la colonisation tout en la dépassant.

Smith réarticule ici un cadre intersectionnel pour expliquer comment la simple « addition » du racisme et du sexisme ne suffit pas à caractériser adéquatement l'expérience *qualitative* des femmes de couleur dans les sociétés (post)coloniales. Or, la féministe reconnaît néanmoins les limites d'un tel paradigme pour rendre compte des effets de la violence sexuelle par-delà la sphère strictement individuelle ou la seule logique de groupe : « If sexual violence is not simply a tool of patriarchy, but is also a tool of colonialism and racism, then entire communities of color are the victims of sexual violence » (Smith, 2003 : 71). À ce compte, la violence patriarcale ne touche pas que les individus, ou le seul groupe des femmes, mais cible bien plutôt le groupement racial entier. La dévaluation morale, symbolique, et matérielle du « corps autochtone » sera vécue de ce fait comme une attaque à la constitution et à l'identité du corps social lui-même. Du fait des mécanismes d'internalisation décrits ci-dessus, qui plus est, cette attaque violente finit non seulement par fonctionner de façon autonome, mais par se retourner aussi *contre* elle-même à travers ce même fonctionnement. Tel que Lee Maracle l'exprime avec éloquence en parlant de son peuple : « If the State won't kill us / we will have to kill ourselves » (Maracle, 1996 : 11). La colonisation réussit là exactement où elle arrive à implanter et à renforcer le patriarcat en terre d'Amérique. Les processus d'assimilation présideront alors à un brouillage essentiel des identités dans les sociétés coloniales et indigènes, facilitant les transformations économiques et politiques auxquelles les sociétés autochtones se trouvent aussi exposées.

La régulation de l'autorité politique

Si la violence sexuelle constitue la première assise symbolique et psychique de l'appropriation coloniale, de manière plus classique, la loi et les institutions politiques continuent néanmoins de conduire la régulation du patriarcat dans les contextes particuliers à chaque État. La place des femmes autochtones dans les sociétés (post)coloniales relève en ce sens de facteurs politiques et juridiques qui donnent forme aux relations de genre et de race, et aux types particuliers de la violence qui les conduit. Le contrôle étatique se manifeste ainsi par la mise en place d'institutions et de lois qui ont pour objectif de réguler la vie et la culture des peuples qu'ils assujettissent, servant de même l'articulation de politiques identitaires qui fonctionnent, à l'inverse des théories de la reconnaissance, à travers des politiques d'assimilation particulières à chaque contexte. Contrairement au cas des États-Unis, par exemple, où la politique raciale s'est avérée plus directement reliée au corps et à une rhétorique du « sang », l'histoire canadienne

montre une volonté d'assimilation qui passe plutôt par les canaux paternalistes et juridiques de la loi, plus subtils mais tout aussi agressifs (Lawrence, 2003). La direction patriarcale au Canada jouera alors un rôle prééminent dans l'histoire de la colonisation, menée conjointement par l'église, le commerce et le droit étatique.

En déconstruisant le sens de ces institutions coloniales, les femmes et les féministes autochtones nous retournent du fait même un miroir essentiel de nos sociétés, où le genre est encore une fois un outil essentiel de la domination raciale. En ce sens, également, cette critique est en quelque sorte un passage obligé de leur féminisme. Les auteures présentent néanmoins différentes positions sur le sujet, suivant une reconnaissance plus ou moins forte de la réalité de l'assimilation culturelle, ou de la forme qu'elle a pu prendre dans l'espace américain. D'un côté, par exemple, une auteure comme Patricia Monture-Angus (1995) renvoie les « effets dévastateurs » de la colonisation pour les femmes à la position asymétrique dans laquelle ses structures de pouvoir les placent par rapport à la société dominante. De l'autre, la féministe Mi'kmaq Bonita Lawrence (2003; 2012) dénonce plutôt les effets relatifs à l'internalisation des identités (post)coloniales et à la division sociale ainsi occasionnée au sein des communautés autochtones, s'avérant plus près en cela de la théorisation postmoderne ou d'une position comme celle d'Andrea Smith. Dans le premier cas, Monture-Angus s'attachera à comprendre comment la *différence culturelle* affecte le quotidien des peuples et des femmes autochtones en particulier du fait du recul dans l'autorité des femmes et des transformations institutionnelles forcées qu'elle a occasionnée (voir aussi en antane Kapeshe (1982)). Le « brouillage » des identités apparaît ainsi comme un conflit entre deux systèmes de lois et de pratiques socio-politiques (le cadre de la justice criminelle par exemple) dont il s'agit au final de démêler les contradictions. Ainsi, les pratiques politiques et culturelles imposées par l'État colonial renversent-elles non seulement les relations de genre dans les sociétés concernées, mais aussi le sens de l'ordre social que ces relations maintiennent en place. « Through both my studies and my struggle to understand, I have begun to see that law is one of the central sources of the oppression of Aboriginal women. (...) There are several particular examples of law and legal practices which turn the social relations of Haudenosaunee (Iroquois) women completely upside down. » (Monture-Angus, 1995 : 235)

Tel que Monture-Angus le suppose dans ce dernier passage, le problème pour les femmes autochtones résiderait premièrement dans la forme propre de la structure et des institutions coloniales. Patriarcales dans leur principe, celles-ci entreraient en contradiction avec les modes de

vie, la cosmologie et les épistémologies qui sont les leurs, les plaçant ainsi dans une posture de dissonance cognitive et langagière face à l'ordre dominant. Cette position peut être contrastée avec celle de Bonita Lawrence. Suivant son argument, les institutions et les pratiques qui les dirigent ont des répercussions beaucoup plus profondes sur les identités sociales et politiques des individus et des groupes auxquels elles s'adressent, puisqu'elles répondent de l'effectivité productrice de sens de la loi. Tel qu'elle le reconnaît, les impacts de la colonisation et de ses modes de fonctionnement sexistes sur les représentations de soi des peuples autochtones s'avèrent tout aussi réels que ses contradictions. La thèse qu'elle défend dans son article de 2003 et dans son ouvrage de 2005 explique en l'occurrence comment les politiques de genre, mises en place au Canada à travers la *Loi sur les Indiens*, ont pu servir la création de catégories raciales et coloniales préjudicielles, dont la signification traverse dorénavant les frontières entre les sociétés blanches et autochtones. Le régime juridique patrilineaire à la base de la politique « indienne » officielle au Canada (Lawrence, 2003 : 7) aurait eu pour effet selon elle de brouiller la ligne « raciale » entre les catégories identitaires de Métis, d'Indiens inscrits, et d'Indiens non-inscrits, créant de même des catégories d'Indiens légalement « Blancs » ou de Blancs légalement « Indiens » : « [c]reating the legal category of “status Indian” enabled the settler society to create the fiction of a Native person who was by law no longer Native, whose offspring could be considered white » (Lawrence, 2003 : 8). Ces politiques exclurent de la sorte une large part de la population autochtone, principalement urbaine, dont l'identité demeure flottante aux yeux de la loi et (aujourd'hui encore) de plusieurs groupes autochtones officiellement reconnus (Lawrence, 2003 : 14; Fiske, 2006 : 351).

Si ces deux positions se distinguent l'une de l'autre sur un plan épistémologique et compréhensif, elles partagent toutefois un même point de départ qu'il importe de remarquer. L'on tirera de celui-ci une conclusion essentielle pour le féminisme autochtone, suivant laquelle la réalité actuelle des peuples autochtones ne saurait être comprise – ni une décolonisation effective menée – sans une critique réaliste et un regard porté sur la nature genrée des politiques coloniales. Encore une fois, les femmes servent ici de courroie à la reproduction de réalités sociales et sociétales qui les dépassent comme groupe et dont les effets sont encore apparents aujourd'hui : marginalisation, division sociale, déstructuration interne des sociétés, violence. Reconnaître l'intrication des catégories coloniales de genre et de race est reconnaître également, contre la posture qui voudrait en négliger les effets, comment les relations coloniales sont à l'origine de

transformations réelles et souvent problématiques au sein des sociétés autochtones contemporaines, causes de conflits endémiques et de tensions raciales et sexuelles importantes. « The struggle against assimilation lies at the core of gender tensions and the paradoxes confronting women. » (Fiske, 2006 : 352) Les répercussions pour les femmes sont sensibles alors dans la sphère légale ou publique tout autant que dans la sphère domestique, comme le souligne Jo-Anne Fiske.

Dans ce contexte, la *Loi sur les Indiens* de 1876 constitue assurément l'une des mesures discriminatoires les plus influentes exercées à l'égard des femmes autochtones au Canada⁸⁹. Son idéologie paternaliste, comme sa base législative racialisée et asymétrique (dont les amendements depuis 1876 continuent de réaffirmer la logique), ordonnent encore aujourd'hui l'essentiel des relations entre les peuples autochtones et le gouvernement canadien, alimentant conjointement le raciste et le sexiste d'État (Green, 2007c). Si la *Loi sur les Indiens* vient sceller de fait la dépendance légale et économique des peuples autochtones à l'égard de l'État canadien – la loi organise au demeurant la création des réserves, l'introduction du droit matrimonial patriarcal dans les communautés, et le pouvoir discrétionnaire de l'État colonial sur la détermination du « statut Indien » et la répartition des ressources –, elle introduit aussi des mesures disciplinaires et paternalistes qui s'adressent exclusivement aux femmes, suivant une nouvelle mise sous tutelle qui les affecte alors doublement. Avant la modification de la loi en 1985, les femmes autochtones qui épousaient un homme non-Autochtone perdaient automatiquement leur statut d'« Indien » inscrit – et, depuis 1951, leurs droits de résidence sur une réserve et les privilèges qui y sont rattachés, dont la propriété (Fiske, 2006 : 340; Jamieson, 1991 : 122) –, et cela sans que l'inverse ne soit vrai. Cette clause patrilinéaire fut l'élément central d'une série de mesures visant à introduire le patriarcat dans les sociétés autochtones, souvent matrifocales, avec pour résultats effectifs d'isoler et de diviser les femmes entre elles. La loi leur proscrit de même l'accès aux ressources et aux programmes gouvernementaux, réservées aux seuls « Indiens inscrits ». Si cette mesure discriminante de la *Loi sur les Indiens* n'est plus en vigueur aujourd'hui, pour d'autres raisons de détails, l'égalité dans la transmission du statut entre les hommes et les femmes n'est pas réalisée pour autant. L'appartenance effective des femmes autochtones à leur communauté d'origine demeure de surcroît sujette à l'autorité des Conseils de bande, essentiellement

⁸⁹ Les deux forces assimilatrices les plus évidentes au Canada sont certainement la *Loi sur les Indiens* et les écoles résidentielles, ou « pensionnats indiens », que la Loi a rendu obligatoires quelques années après son implémentation.

masculins⁹⁰, à qui un tel pouvoir décisionnel a été remis par l'État canadien lors de la modification de la loi en 1985 (Fiske, 2006 : 341; 352).

Les effets particuliers de la *Loi sur les Indiens* pour les femmes autochtones s'observent alors doublement dans le recul de l'autorité politique et dans la perte de souveraineté personnelle qu'elle a signifié pour elles. Les effets de la loi sont tangibles également dans les nouvelles divisions de principe qu'elle crée au sein de leur communauté, par exemple entre les sphères domestique et publique, ou entre les droits individuels et collectifs. « By defining "Indians" consistently with colonial patriarchal social assumptions, and then bureaucratizing and enforcing this definition, the federal government stripped generations of women of their status as Indians, simultaneously depriving them of the right to live in their communities, raise their children in their cultures and participate in the social, economic and political life of their communities » (Green, 2007b : 146). L'un des objectifs premiers du féminisme autochtone, comme le souligne Joyce Green, est de s'attacher à comprendre les ramifications de ces problèmes afin d'y répondre d'une façon qui puisse renforcer enfin l'autonomie des femmes et des leurs communautés face à l'État patriarcal et à ses politiques discriminatoires. Green aperçoit une ouverture en ce sens dans la constitution de 1982 et dans la Charte des droits et libertés qu'elle contient. Elle donne pour preuve la manière dont les groupes de femmes s'en sont servie dans l'histoire récente, et s'en servent encore aujourd'hui, pour faire avancer leurs droits et transformer du fait même la signification de la démocratie au Canada. Cependant, la conception bien mince de l'égalité qui fait fonctionner cette Charte – et la politique canadienne en général – devra être revue pour signifier une liberté et une égalité véritable de tous les individus, capable en ce sens de reconnaître les droits socio-économiques et le respect de la dignité de chacun (Green, 2007b : 153).

Le sexisme, institué ou exacerbé, dans la foulée de la *Loi sur les Indiens* et des pratiques coloniales canadiennes affecte donc la réalité des femmes autochtones et des relations de genre de plusieurs façons, parfois contradictoires entre elles. Comme le souligne Jo-Anne Fiske, et tel que la force de solidarité d'organismes comme l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) le démontre en outre, les femmes autochtones n'y ont pas tout perdu de leur capacité à s'organiser en tant que groupes, évoluant pour plusieurs au sein de réseaux informels qui

⁹⁰ Introduits avec la *Loi sur les Indiens*, les Conseils de bandes élus et la participation aux assemblées publiques sur les réserves ont été interdits aux femmes autochtones jusqu'en 1951 (Fiske, 2006 : 341). Si certaines formes de gouvernements traditionnels ont pu continuer à exister en parallèle dans certaines communautés et nations autochtones (chez les Haudenosaunee par exemple), les Conseils de bande restent les seules organisations démocratiques reconnues par l'État canadien, et exercent en ce sens une influence considérable sur l'administration dans les réserves.

continuent à définir leur identité et leur pouvoir sur le terrain. Néanmoins, elles auront perdu une force certaine dans les réseaux plus officiels des politiques d'États, qui constituent une limite importante à l'exercice de leur pouvoir sur elles-mêmes et au sein de leurs communautés (Fiske, 2006 : 350). Bonita Lawrence insiste enfin sur la nécessité de questionner plus en profondeur la signification de la *Loi sur les Indiens* pour les peuples autochtones et leur identité, soulignant la puissance d'une telle loi « as a discourse of classification, regulation, and control that has indelibly ordered how Native people think of things "Indians" » (Lawrence, 2003 : 3-4). La féministe persiste également à dénoncer les pratiques racistes et les inégalités sociales et de genre que la hiérarchie propre à la logique patriarcale coloniale ferait fonctionner à l'intérieur mêmes des communautés autochtones, entraînant des effets structurels réels et à long terme sur les manières de se penser soi-même et d'entrer en relation avec les autres (Lawrence, 2003 : 3-4). Les conflits apparents entre « droits collectifs » et « droits individuels », qui ont opposé (et opposent encore) les regroupements de femmes aux organisations autochtones officielles, majoritairement masculines, dans les années 1980, constitue un exemple éloquent de cette réalité, comme l'est aussi le refus par certaines bandes de reconnaître le statut des femmes autochtones ré-inscrites après 1985. Empruntant au schème de pensée et au langage colonial, la rhétorique de l'« authenticité » qui imprègne plusieurs discours actuels sur l'autonomie politique s'articule de même à une violence qui inquiète de nombreuses femmes et féministes. Plusieurs dénoncent à ce propos la tentation de penser la libération « nationale » dans les termes de la « souveraineté » sans remettre en question par ailleurs l'élément hiérarchique, patriarcal et colonial, qui en organise d'avance le concept dans les sociétés libérales. C'est là répéter le piège du colonisateur, d'une part, et tenir pour acquis, d'autre part, l'idéal d'une conception du monde et du politique qui fonctionne en séparant les femmes de leur propre pouvoir.

Économie domestique et économie capitaliste

C'est en rapport avec ces questions de la violence et de ses institutions politiques, enfin, que la troisième dimension de la critique des femmes autochtones prend son sens. La situation actuelle dans les sociétés autochtones est le résultat d'un long processus de déstructuration qui ne se limite pas qu'à la sphère proprement politique, mais qui s'enracine aussi dans la dimension socio-économique des sociétés concernées. Peu importe sa forme, la critique de l'économie politique est un aspect essentiel du discours féministe anticolonial, puisque la colonisation elle-

même, dans son essence historique, est fondée sur une appropriation économique explicite des ressources et du territoire, indissociable de l'appropriation de ses femmes. Joyce Green définit avec justesse la forme impérialiste d'une telle structure d'oppression : « [c]olonialism (...) encompasses economic and political practices, it refers to the appropriation of the sovereignty and resources of a nation or nations, to the economic and political benefit of the colonizer » (Green, 2000b : 143). Par-delà toute définition, cependant, la colonisation a signifié et signifie encore beaucoup plus pour les peuples autochtones que la simple oppression économique ou politique. La perte de souveraineté invoquée dans ce passage ne s'entendra pleinement qu'en apercevant les impacts de l'économie capitaliste sur l'identité et la structure internes des sociétés traditionnelles, appelées non sans raison « sociétés à base territoriale ». L'appropriation capitaliste a signifié avant toute chose la transformation, et souvent la destruction, des modèles d'équilibre qui permettaient à ces sociétés de vivre en harmonie avec le territoire, suivant les principes fondamentaux de leur mode de vie, de leur cosmologie et de leur spiritualité politique (Steward-Harawira, 2007). Or, la majorité des auteur(e)s rencontré(e)s dans le cadre de la recherche pour ce chapitre s'accordent aussi pour dire que ces équilibres faisaient généralement une place toute différente aux femmes et aux rapports sociaux de sexe. Pour plusieurs aussi bien, la domination coloniale s'appuierait en ce sens sur le renversement de la balance du pouvoir économique qui, dans les sociétés traditionnelles ou à base territoriale, plaçait les femmes au centre de la vie politique et symbolique de la communauté (Anderson, 2000 : 57-78; Monture, 2009; Devens, 1991; Kuokkanen, 2007). Dans tout cela, il faut comprendre comment le rôle économique des femmes est un outil essentiel de leur prestige, mais aussi de la conservation des structures sociales dans une économie de subsistance.

Suivant Kim Anderson, par exemple, l'autonomie et le pouvoir particulier des femmes dans les sociétés traditionnelles aurait relevé d'abord de leur position centrale dans le contrôle communautaire de la production et de la distribution des biens de subsistance, de même que sur la reconnaissance associée au respect de leur rapport spirituel à la terre, deux pratiques manifestement interrompues, ou du moins court-circuitées, par l'implantation d'une économie monétaire tournée vers l'extérieur et basée sur la propriété privée (intrinsèquement masculine⁹¹) du territoire et des ressources. Non seulement les femmes étaient-elles responsables de la

⁹¹ Dans un contexte où le concept de « propriété privée » individuelle n'existait pas, c'est de manière presque nécessaire que son introduction, par le biais d'institutions patriarcales, l'envisagera comme un fait ou une pratique masculine.

naissance et de l'éducation des enfants dans les économies de subsistance, mais elles étaient aussi responsables de la gestion, de la préparation et de la distribution de la nourriture dont elles avaient le contrôle, de même que des biens de consommations premiers nécessaires à la survie de la communauté. Contrairement à la réalité des femmes européennes, un tel contrôle sur les ressources primaires, destinées à l'usage interne, leur assurait un respect égal à celui des hommes, dont les activités traditionnelles étaient plutôt tournées vers l'extérieur (Anderson, 2000 : 59-65). Un schème d'interprétation holiste, tenant compte de la tradition orale, comprendra l'importance de cet équilibre (et de son bris) pour l'ensemble des sociétés à base territoriale, montrant de fait comment ce pouvoir des femmes est relié traditionnellement au pouvoir propre de leurs communautés, à leur bien-être et à leur équilibre, suivant les valeurs de croissance et de soin (*nurturing*) dont elles seraient traditionnellement les porteurs, du fait de leur rôle dans l'éducation des enfants et leur proximité symbolique et spirituelle avec la terre (Anderson, 2000; voir aussi Sioui, 1999; Monture, 2009; Devens, 1991)⁹². La réalité d'une telle structure, centrée sur les enfants et la famille, est aussi invoquée par Mary-Ellen Turpel pour critiquer les effets du colonialisme et de l'idéologie patriarcale sur la réalité contemporaine des sociétés autochtones, incluant les accrocs aux systèmes de relations qui les définissent, et à leurs responsabilités traditionnelles dans la conservation de la terre et du territoire (Turpel, 1993). Comme dans les sociétés blanches européennes du 18^e siècle, la « domestication » économique des femmes en Amérique, première force de l'économie capitaliste, aura donc servi de levier dans la transformation de sociétés radicalement différentes, animées déjà par leurs propres structures de pouvoir et leurs propres systèmes de valeurs.

De l'avis de plusieurs, d'abord, le commerce de la fourrure et les premières explorations coloniales seraient à l'origine des transformations substantielles de la base économique et sociale dans les sociétés traditionnelles, occasionnant assez tôt dans le processus de colonisation des reconfigurations dans la division sexuelle du travail. Ce sont ces transformations qui, en transformant les rapports de genre, auront aussi occasionné, à plus long terme, certains déplacements essentiels dans les schémas d'autorité politique et spirituelle qui y sont rattachés (Anderson, 2000; Devens, 1991 : 13). L'introduction d'une économie de marché capitaliste dans

⁹² Il est à noter toutefois qu'Emma LaRocque critique la pertinence ou l'utilité d'un tel argument pour le féminisme autochtone. À ses yeux, la mise de l'avant d'une telle structure de responsabilité a pour effet de renforcer les stéréotypes attachés aux structures de genre, renvoyant de surcroît la responsabilité de la décolonisation aux seules femmes, nouvelles « bêtes de somme », dans une logique que certaines féministes du *care* pourraient de ce fait dénoncer (LaRocque, 2007 : 65).

des sociétés territoriales ou de subsistance, associée également à l'influence de l'église et des monopoles économiques comme celui de la compagnie de la Baie d'Hudson, sont ici à pointer du doigt (Larocque, 2007 : 55; Kuokkanen, 2007; Devens, 1991; Bear, 2007). L'introduction de l'échange capitaliste – tourné vers le *profit*, mais fondé aussi sur la *dette* – dans les sociétés autochtones déplace le centre de la production de l'intérieur vers l'extérieur, imposant du fait même une structure de dépendance sur des communautés jusqu'alors autosuffisantes (Kuokkanen, 2007). Elle favorisera ainsi inégalement les activités qui relèvent du domaine des hommes, comme la chasse, tout en augmentant la charge de travail des femmes, qui doivent alors veiller, selon leur rôle traditionnel, à la préparation des biens pour l'échange. Outre les schémas de dépendance que cette nouvelle réalité implique pour les communautés, elle a aussi pour effet de séparer les femmes plus que les hommes de leurs moyens de production, signifiant ainsi leur double dépendance et une perte d'autorité manifeste. « Aboriginal women's gender roles, including economic roles, became more restricted with the arrival of European missionaries, "explorers" and fur traders. Separation between home (domestic) life and work (productive) life (the public/private dichotomy identified by feminist analysis) certainly increased. » (LaRocque, 2007 : 55) L'économie de marché n'aura pas eu que des effets négatifs sur le positionnement immédiat des femmes, il va sans dire⁹³, mais elle introduit néanmoins des changements structurels importants qui ont pu concourir en retour à affaiblir les bases symboliques et pratiques attachées traditionnellement au respect d'un équilibre plus égalitaire entre les genres.

Une deuxième transformation des équilibres traditionnels communautaires et de genre, tel qu'Anderson et Kuokkanen le soulignent encore une fois, peut être attribuée à l'introduction subséquente du travail salarié au sein des sociétés et des familles autochtones (Anderson, 2000 : 64; Kuokkanen, 2007 : 9). Le travail salarié et l'idéologie monétaire qui le sous-tend ont pour effet de renforcer la structure de dépendance de la communauté envers l'extérieur capitaliste, où *les*

⁹³ Comme le soulèvent plusieurs historiens et anthropologues, y compris Kim Anderson, bien des femmes ont su tirer parti des transformations associées à la traite des fourrures et adapter leurs pratiques en conséquence, suivant des usages qui ne sont pas non plus les mêmes pour toutes les femmes dans toutes les communautés et à travers l'histoire. Voir à sujet les textes de Susan Sleeper-Smith (« Women, Kin and Catholicism : New Perspectives on the Fur Trade ») et de Bruce M. White (« The Woman Who Married a Beaver : Trade Patterns and Gender Roles in the Ojibwa Fur Trade »), dans Marry-Ellen Kelm et Lorna Townsend (2006). Voir aussi le texte de John Lutz dans le même ouvrage (« Gender and Work in Lekwammen Families, 1843-1970). L'interprétation de Kim Anderson concernant l'adaptation des femmes au commerce de la fourrure diffère cependant de celle de White et Sleeper-Smith. Tenant compte d'une tradition orale qui reconnaît d'avance le pouvoir égal des femmes dans les sociétés traditionnelles, Anderson verra dans ce pouvoir d'adaptation le déclin d'un certain équilibre des genres plutôt que la preuve du pouvoir des femmes, comme le proposent White et Sleeper-Smith (et Lutz dans une certaine mesure).

individus trouvent dorénavant leur source de subsistance, renforçant du fait même la dichotomie entre les sphères publique et domestique, tout en dévaluant la dernière (comme c'est le cas notamment dans les sociétés coloniales). Son effet principal pour les femmes autochtones est justement la création de cette sphère domestique, au sens européen du terme, qui n'existait pas auparavant. Cette nouveauté dans les rapports économiques entre les sexes aura pour effet d'éloigner davantage les hommes et les femmes suivant les rapport de genre occidentaux, renforçant également le sens de la hiérarchie et des rapports sociaux patriarcaux au sein des sociétés de moins en moins traditionnelles.

Un troisième aspect de la critique de l'économie politique à considérer, enfin, est l'impact de la structure capitaliste mondiale sur les économies de subsistance. Le système de l'« économie-monde », comme le dirait E. Wallerstein, tend à homogénéiser de plus en plus les sociétés autochtones, tout en créant une structure de dépendance qui, encore fois, implique les femmes en son centre. D'une part, les économies tournées vers l'exploitation capitaliste du territoire – à travers l'extraction minière, par exemple, ou le développement des grands projets d'exploitation énergétique – ont tendance à favoriser les emplois et les responsabilités associées aux rôles masculins; ils sont donc ainsi genrés à la base. Mais ce type d'économie agressive, qui agit le plus souvent au détriment des sociétés concernées (en détruisant les environnements, par exemple, ou par un appauvrissement collectif), ont aussi pour conséquence, d'autre part, de recréer une sphère de subsistance périphérique, laissée aux soins (gratuit) des femmes suivant l'idéologie patriarcale, et que la structure d'exploitation capitaliste exploite elle-même doublement : « [b]y dismissing subsistence economies as backward and primitive, it is possible to devalue them and make them invisible while at the same time, to exploit them to subsidize and uphold the process of capital accumulation » (Kuokkanen, 2007 : 11).

Les analyses de Rauna Kuokkanen sont intéressantes pour comprendre ce dernier problème. C'est en suivant une posture qui mélange l'économie politique, le féminisme autochtone et la critique post-coloniale qu'elle critique ainsi l'impact de la colonisation des genres à l'échelle internationale (2007; 2012). Ses analyses démontrent comment la transformation de la position d'autorité des femmes dans les sociétés traditionnelles a pu être affectée partout, de manière assez homogène, par les impératifs d'une idéologie et d'une structure de pouvoir capitaliste hégémonique à l'échelle planétaire. Suivant l'argument, l'implantation des systèmes coloniaux aurait nécessité partout le même renversement des économies de subsistance portées

essentiellement par les femmes, ou contribué du moins à leur dévaluation au profit d'une économie de marché centrée elle-même sur les valeurs de l'échange et du profit plutôt que de la vie et du respect de la terre. La collusion du patriarcat et du colonialisme se dévoile alors dans l'universalité des attaques contre les schèmes de gouvernance et de contrôle social propres aux sociétés gynocentriques partout dans le monde (Kuokkanen, 2007 : 11-12), favorisant de même la création d'une sphère domestique périphérique globale, nécessaire au fonctionnement d'un tel système. À ce compte, il faut bien voir un rapport fonctionnel entre la perte d'autonomie des femmes et la perte d'autonomie de tout le groupe social dans les sociétés (post)coloniales – réalité qui devrait être prise en compte, il va sans dire, afin de penser l'autonomie effective des peuples autochtones et des individus qui les forment. « If Indigenous peoples are to restore and reclaim their sovereignty and/or establish new structures of self-determination and autonomy, it is necessary to consider not only the needs and concerns of Indigenous women but also their historical and contemporary political and economic activities and roles » (Kuokkanen, 2007 : 2).

Profondément ancrées dans de telles pratiques en Amérique du Nord également, les attaques contre les femmes autochtones auront facilité de ce fait la prise de possession du territoire et l'exploitation des ressources de la terre par l'État colonial. Comme partout ailleurs, celui-ci aurait su profiter du désarroi social suscité par le bouleversement des rapports de genres, ou plus simplement selon certaines, de la transformation des rapports de force qui le soutient (LaRocque; Jamieson, 1991 :114). Quoiqu'il en soit du détail de l'argument, néanmoins, la critique féministe pointe ainsi du doigt la nature sexuée des politiques d'État qui ont concourues à la déstructuration *planifiée* des sociétés autochtones au Canada. Celles-ci ont pu s'établir historiquement, par exemple, à travers l'importation des lois matrimoniales britanniques ou le renforcement des hiérarchies masculines, capitaliste et chrétienne, à l'intérieur de sociétés plus souvent égalitaires. À cela s'ajoutent encore différentes mesures plus insidieuses, tel qu'Andrea Smith le souligne, qui ciblent ordinairement le corps et la sexualité des femmes. De tels arguments sont essentiels à la pensée et à la sensibilité féministe comme à l'ensemble des nations autochtones, parce qu'ils démontrent la nécessité de décoloniser le genre avant de concevoir une souveraineté qui puisse être réellement effective pour les individus et le corps social tout entier, et pas seulement pour les groupes les plus privilégiés. La question essentielle, apparemment toute simple mais en réalité

bien complexe, est alors celle-ci : comment penser la résistance politique à la colonisation sans répéter les schémas d'exclusion qui sont le propre de la colonisation elle-même?⁹⁴

L'AUTORITÉ DES FEMMES AUTOCHTONES ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ

À cette dernière question, les femmes et les féministes autochtones répondent presque toutes d'un commun accord en mettant de l'avant une idée de « *(re)claiming* », de réclamation ou de (ré)affirmation en valeur, tel que proposée plus tôt à travers la pensée de Patricia Monture-Angus. Cette position est surprenante au premier abord du fait de sa constance. Un tel concept, et les idées de résistance au patriarcat et à la colonisation qui le sous-tendent, sont en effet articulés et mis de l'avant de manière catégorique par la majorité des féministes autochtones. En ce sens, l'idée de réclamation répond bien, et sans doute mieux que n'importe quel aspect de la critique des féministes autochtones, à la question : « où voulons-nous aller? ». Monture-Angus, comme il vient d'être rappelé, mais aussi Anderson, Lawrence, Green, Kuokkanen, Smith, LaRocque, Steward-Harawira, Turpel et plusieurs autres en reprennent le terme, bien qu'elles ne le conçoivent pas toutes de la même manière. C'est là certainement une richesse de cette pensée postcoloniale autochtone, et le lieu d'intuitions fondamentales pour penser un dialogue avec les éthiques du *care* et la critique de Carol Gilligan, dans l'optique thérapeutique posée dans l'introduction à ce chapitre. La question de la tradition orale, surtout, et la dimension temporelle dont elle rend compte, m'apparaît ouvrir des opportunités intéressantes en ce sens. Les propos ci-dessous présentent quelques articulations de l'idée de réclamation dans le contexte contemporain, ainsi qu'une brève incursion du côté de la tradition autochtone, dont la richesse devrait éventuellement faire l'objet d'une analyse en elle-même.

Le concept de réclamation

Qu'est-ce que ce concept de réclamation nous signifie au premier abord? Quelles sont les idées qui le portent, et comment les femmes autochtones entendent-elles en faire usage pour aller de l'avant dans leurs pratiques de la décolonisation? La réponse en ce sens est différente suivant les auteures. Dans son texte de 2007, « *The Politics of Form an Alternative Autonomy* », Rauna Kuokkanen invoque par exemple la possibilité de réarticuler une nouvelle économie du don,

⁹⁴ Bonita Lawrence formule aussi une question similaire dans son texte de 2003 dont il a été question plus tôt (Lawrence, 2003 : 25).

fondée sur la dimension relationnelle de la pensée et des valeurs traditionnelles des femmes autochtones, dans les sociétés (post)coloniales. Formulée en réponse aux politiques d'appropriation et de l'échange inégal imposées par l'économie de marché capitaliste, qui forment à ses yeux les principaux maux des femmes autochtones et des communautés dont elles sont le centre, l'idée du don ainsi reconstruite met de l'avant l'idéal d'une réciprocité ancrée dans la dimension vécue des relations interpersonnelles et des relations au monde (entre autres à la terre), suivant une éthique et une politique pragmatiques dont la posture s'approche clairement de celle du *care*. Tel que Kuokkanen le mentionne elle-même : « [t]he ethics of care seeks to switch the focus from abstract, generalized relations to concrete, particular relations. Its significance is related to the question of responsibility as a practice and an ability to respond to others rather than a preordained set of moral obligations » (Kuokkanen, 2007 : 9).

Bonita Lawrence et Andrea Smith avancent quant à elles une vision de la réclamation qui s'avère davantage symbolique. Leur conception de la résistance anticoloniale s'ancre ainsi dans une critique du langage quotidien et une volonté de le refonder sur des bases éthiques traditionnelles, tel que la redéfinition du concept de souveraineté explorée plus haut en donne l'exemple. Cette idée de la résistance pensée à travers la réappropriation du langage commun est clairement en phase avec une critique comme celle de Sandra Laugier dans « *Care* et perception. L'éthique comme attention au particulier » (Laugier, 2005) et dans « Le sujet du *care* : vulnérabilité et expression ordinaire » (Laugier, 2009). La féministe française du *care* articule dans ces deux textes une critique des vulnérabilités, et de leur expression souvent invisibilisée, qui a certainement à voir, dans sa structure d'oppression inconsciente, avec les luttes symboliques que les femmes et les peuples autochtones ont à mener chaque jour pour affirmer leur voix et leurs identités. Néanmoins, les féministes autochtones proposent une transformation beaucoup plus active, plus créative, et certes plus politique, du langage (post)colonial que ne le fait Laugier elle-même dans ces deux textes, qui se bornent pour l'essentiel à remarquer les limites du « langage ordinaire » pour penser le *care* et les responsabilités qu'il appelle. En contraste, une auteure comme Bonita Lawrence visera une réarticulation beaucoup plus radicale du langage, ou de la « grammaire » coloniale comme elle le suggère, suivant l'objectif de refonder ni plus ni moins que des nouveaux modèles de gouvernance autonomes, capables en cela de sortir les peuples autochtones de la structure discursive et épistémologique qui les enchaînent encore au modèle étatique dominant (Lawrence, 2003 : 25).

Ce sont là d'abord deux postures du féminisme autochtone qui, à travers cette idée de la réclamation, intègrent volontairement et positivement différentes approches des traditions occidentale et autochtone. La dialectique, ou le mélange parfois inconscient, entre les éléments de la tradition autochtone et de la modernité, dite peut-être à tort « occidentale », est à la fois une idée centrale et une difficulté majeure propre à l'idée de *ré-clamation* et aux pratiques qui s'en inspirent. Si des auteures comme Kuokkanen, Lawrence ou Smith reprennent sans problème certaines conceptions critiques de la pensée occidentale – l'économie politique, les théories féministes ou la critique du discours, par exemple – toutes ne présentent pas la même ouverture face à celle-ci. Mary-Ellen Turpel et Grace Ouellette soutiennent à cet effet une position plus protectionniste, axée sur la revalorisation des cultures autochtones limitée à l'intérieur de leurs communautés propres. Des penseuses et écrivaines comme Patricia Monture-Angus, Lee Maracle ou Julie Cruikshank occupent une position que l'on pourrait dire mitoyenne entre ces deux postures. Par leurs écrits, qui se présentent souvent eux-mêmes sous une forme littéraire, elles appuieront plutôt une réarticulation directe de la parole, des savoirs et des pratiques des femmes autochtones, s'attachant cette fois à une tradition orale encore vivante. Cette posture d'oralité, effectivement très près de la narrativité, nous rapproche alors de l'herméneutique critique propre à Gilligan. Il n'est peut-être pas anodin à cet effet que deux penseuses comme Gilligan et Maracle formulent une critique du patriarcat attachée à la dénonciation des formes d'amour traumatique que ses structures mettent en place (Gilligan, 2002; 2009; Maracle, 1996). Or, ici, Gilligan fait peut-être un pas de plus que Maracle dans l'analyse de cette forme de vie oppressive en pointant les mécanismes psychiques qui la maintiennent en place. Il n'est nul doute à cet effet qu'un dialogue entre ces deux positions puisse nous éclairer davantage sur la nature du traumatisme occidental, et sur les moyens ou les mécanismes d'une sortie possible.

Malgré ces différences, toutes ces réponses conservent ainsi comme présupposé premier et fondamental un lien nécessaire à la tradition et aux valeurs traditionnelles autochtones. C'est cela, en fait, qui paraît constituer d'abord la base positive de cette idée de réclamation, qui consiste en ce sens en une affirmation de soi. Dans le sens contraire, cependant, cette réaffirmation des cultures et des identités traditionnelles s'articule malheureusement aux effets intrinsèquement aliénants de la colonisation patriarcale, tel que nous l'avons vu dans le premier chapitre et dans la section précédente. La réclamation suivra dès lors la nécessité d'une lutte contre l'opresseur qui s'avère à la fois psychique et politique. Elle comprend aussi la volonté de se réapproprier les

traditions et les cultures dans le monde contemporain pour les faire fonctionner à l'encontre des pratiques et des idées imposée par l'État colonial. La colonisation signifiant ainsi une *perte de la voix* pour les individus, les femmes et les peuples autochtone, de même qu'une force assimilatrice et une spirale de violence, la décolonisation s'ouvre alors sur la réarticulation de la *voie* autochtone, fondée sur le respect, la responsabilité et la vision individuelle – une voie jugée plus saine en bout de ligne pour tous les peuples également. Le sens de la tradition autochtone comme *résistance éthique et politique* se rapportera ainsi à la recreation d'un équilibre qui prend en considération à la fois la communauté, l'individu, le système des relations et l'ordre spirituel ou naturel qui les contient, suivant les idées de guérison et de *nurturing* qui doivent guider, aux yeux des féministes autochtones, le sens de la décolonisation.

Tel que la section précédente le démontre, le rôle des femmes et des féministes dans ce processus de réclamation est d'abord de dénoncer la réalité genrée de la colonisation et de ses impacts sur la réalité des femmes et des communautés autochtones. Mais cet acte de réclamation, à travers l'idée de la tradition, est aussi lié à la réarticulation des structures de responsabilité dont les femmes sont les porteuses dans les sociétés à base territoriale, suivant cette même idée de souveraineté que nous venons de rappeler. S'accordant en cela avec les féministes les plus traditionnalistes, Kim Anderson, dans *A Recognition of Being*, insiste par exemple sur la nécessité pour les femmes autochtones de travailler à contrer le recul dans la position d'autorité et d'estime qu'elles auraient su tirer autrefois de leur rôle de protectrices de la terre et des traditions⁹⁵. Ses études relèvent au demeurant d'une tradition orale qu'elle essaie de réarticuler dans ce livre, de même que dans son dernier ouvrage de 2011. À travers l'interrogation des narratifs féminins, Anderson rend compte d'une position de résistance possible au patriarcat qui s'avère somme toute originale aux femmes autochtones. Il convient ainsi de donner un aperçu de ce propos avant de conclure cette section du chapitre.

Autorité et responsabilités traditionnelles

Le dénigrement des femmes autochtones dans l'espace euro-occidental américain a pour corollaire la violence, mais aussi la mise au silence de certains éléments culturels, politiques et

⁹⁵ Carol Devens apporte une nuance intéressante à cet argument en venant préciser comment cette conception des femmes protectrices de la tradition a pu se cristalliser dans le sillage des relations coloniales; elle marquerait ainsi l'expression de la résistance des femmes aux transformations sociétales occasionnées par la colonisation et par les entreprises de conversion au christianisme (Devens, 1991 : 113).

économiques portés par la voix des femmes, et considérés comme étant essentiels au maintien de l'équilibre social et spirituel dans les communautés traditionnelles (Anderson, 2000 : 71-78; aussi Stewart-Harawira, 2007). Le recours à la tradition orale permet alors de comprendre le sens des valeurs et des pratiques qui, persistant ou non à l'époque contemporaine, n'en demeurent pas moins essentielles à l'idée d'équilibre que les femmes mettent de l'avant, et qui fondent dorénavant le socle d'une résistance possible à l'oppresseur. À travers ses études, Anderson rappelle par exemple comment l'idée d'*égalité*, souvent attribuée au fonctionnement des sociétés amérindiennes, n'est pas une essence intemporelle, ou magique pour ainsi dire, mais relève plutôt d'une structure de *responsabilités* et de pouvoir partagés, dans laquelle les femmes jouent un rôle fondamental en tant que force créatrice et soutien des valeurs communautaires (voir aussi Turpel, 1993). Suivant l'idée de *nurturing* introduite plus tôt, la souveraineté consiste ici à favoriser la vie et la croissance plutôt que de la mépriser, de chercher à l'anéantir ou de la contrôler. Les relations entre les hommes et les femmes doivent aussi être repensées en reconsidérant la position de respect due aux femmes du fait de cette centralité; ce respect est alors la plus grande sauvegarde contre l'occurrence de la violence.

Un exemple de cette structure de respect est le fait que la grande majorité des mythes de création autochtones placent d'abord la femme, ou le personnage féminin, au centre de l'équilibre social, contrairement au schéma occidental chrétien, où c'est l'homme, suivant la conscience patriarcale, qui occupe le sommet d'une pyramide (Anderson, 2000 : 72; Allen, 1986) :

If God is a white man, who created the first man, and then later created a God-son (who comes by the way of a virgin), our social relations reflect a male-centered version of both creation and authority. Where is the creative power of woman in this story? Male-centered creation stories negate the creative/spiritual power of woman, something that is often prominent in Indigenous creation stories. (Anderson, 2000 : 72)

Le terme de « *womanspirit* », qui se traduirait bien approximativement par « esprit féminin », est repris alors par Anderson pour décrire l'horizon des valeurs d'interconnexion qui forment ordinairement le socle de la culture dans les sociétés à base territoriale. L'activité des femmes assureraient ainsi la continuité d'une structure relationnelle et holiste comme base d'un respect égal entre les êtres, structure dont les fondements pratiques et symboliques tendent cependant à être « oubliés » par une histoire coloniale trop souvent centrée sur les activités

considérées masculines (par exemple la chasse)⁹⁶, de même que par certains retours à la tradition, qui réarticulent la symbolique de la relation féminine à la terre dans une logique d'exclusion plutôt que de pouvoir ou de force, comme ce devrait pourtant être le cas dans les sociétés matrifocales. L'influence du patriarcat et son impact sur la colonisation des genres s'étend ainsi jusqu'aux racines des sociétés autochtones contemporaines, dont les attitudes sexistes se cachent dorénavant sous des travestissements subtils.

La plus grande preuve de cet oubli, qui est en fait une perversion de l'essence des traditions, est la manière dont elles sont reprises dans certains milieux sans considérations de respect pour les relations de genre, ou sans faire l'effort de comprendre leur rôle dans le système des relations traditionnelles. Dans son analyse de l'œuvre de Lita Fontaine, *A Woman's Drum*, par exemple, Rosanna Deerchild rappelle la manière dont la pratique spirituelle du *big drum* se serait éloignée au fil du temps (et sous l'influence du christianisme) de son enseignement mythologique primordial, laissant les femmes à l'extérieur d'un cercle dont elles font pourtant partie à l'origine. S'il revient bien aux hommes, selon la coutume, de manier essentiellement le gros tambour à l'occasion des cérémonies, il ne faut toutefois pas oublier la rationalité derrière cette division de genre, qui s'exprime en fait dans le narratif lié à l'origine d'une telle pratique. L'histoire orale reprise par Deerchild et Fontaine rappelle plutôt comment la pratique rituelle de l'instrument aurait été introduite à l'origine, et transmise aux sociétés amérindiennes, par l'entremise des femmes, afin d'enseigner aux hommes l'importance de préserver l'équilibre entre la terre, la communauté et l'espace relationnel qui les unit.

As part of the vision the spirits told her [the woman] that, although she would bring the drum to the people, it was the men who would carry the drumstick. It was the men who would play the heartbeat for the people. Because in that way they would remain connected to Mother Earth and so understand their relationship to women. (Deerchild, 2003 : 97)

Replacée au centre du rituel, là où elle appartient, la figure de la femme indique non seulement le caractère essentiel de la relation à la terre pour la structure des sociétés traditionnelles, mais aussi la logique de complémentarité et de réciprocité dans laquelle elle doit se déployer : c'est à travers le son du tambour que les hommes peuvent faire l'expérience d'une relation que les femmes, dans les sociétés gynocentriques, vivraient de manière plus immédiate, et

⁹⁶ Je remercie Nathalie Kermaol pour m'avoir fait prendre conscience de ce problème; voir sa propre perspective dans *Un passé Métis au féminin*, Québec, GID, 2006.

reconnaître ainsi la valeur de la vie dont elle est porteuse, suivant les principes de croissance et d'éducation nécessaires à l'équilibre des sociétés. Cette composante féminine est essentielle à la compréhension spirituelle du rituel aussi bien qu'à la pratique qui l'accompagne. Or, comme le souligne Deerchild, une telle compréhension est cependant négligée le plus souvent aujourd'hui au profit des interprétations linéaires de la tradition, qui tendent alors à exclure les femmes plutôt qu'à reconstruire le cercle jusqu'au bout.

On pointera nécessairement du doigt ici l'influence du christianisme et de la culture hiérarchique qui le sous-tend sur la transformation de telles pratiques. Comme plusieurs autres, cependant, Fontaine et Deerchild mettent aussi en garde contre la tentation contemporaine de cristalliser la tradition en termes de « règles à suivre », plutôt que de s'intéresser à réactualiser l'esprit de la narration et du travail d'équilibre social qu'elle assume au départ. L'exemple du *big drum* montre bien comment cette cristallisation se fait au risque de travestir le sens d'une pratique dont les femmes sont ici les agents symboliques. De telles pratiques finissent par les exclure sans explication, mais le risque est grand aussi – et toujours concomitant – d'oublier les valeurs holistes qui les sous-tendent, et qui doivent former la base d'une communauté saine. La rencontre des traditions dans l'espace contemporain vient rappeler de ce fait la valeur des rapports réciproques entre l'épistémologie, l'éthique et la culture. Aussi, si les femmes ne jouent pas du gros tambour dans les sociétés traditionnelles, ce n'est pas parce qu'on leur interdit, mais bien plutôt parce que leur rôle d'intermédiaire les situe à un autre endroit à l'intérieur du cercle. Comprendre cette structure de réciprocité permet d'ouvrir la tradition à une logique du don et de la transformation dont elle doit être porteuse, plutôt que de la fermer sur elle-même en suivant des *impératifs* autoritaires qui, bien souvent, ne lui appartiennent pas en propre. La force des sociétés traditionnelles s'accompagne à ce compte d'un partage primordial et poreux entre la symbolique et la pratique de la spiritualité, porosité que la prégnance du sexisme et de la violence qui l'accompagne contribuerait aujourd'hui à masquer. Tel que Kim Anderson nous en rappelle cependant l'enseignement, reprenant les mots de la traditionaliste Crie et Métis Myra Laramée : « It isn't just Mother Earth. It is how we are connected » (Anderson, 2000 : 71).

L'attention à l'histoire des femmes et le retour aux traditions orales et narratives sont deux manières non exclusives de contrer cet oubli et l'appropriation coloniales qui en est la contrepartie. Ce travail de réappropriation, qui est aussi un travail herméneutique et créatif, est l'un des premiers mandats du féminisme autochtone, lequel participe alors d'un processus plus

général de (re)définition des identités autochtones en contexte contemporain. Le processus n'est pas que spirituel ou artistique, cependant. Il se doit aussi d'être social, politique et économique, suivant la logique d'interconnexion dont il vient d'être question. La transformation de la position spirituelle des femmes au sein des communautés autochtones s'établit en parallèle avec la perte d'une *voix* dans les processus décisionnels et dans certaines activités communautaires auxquelles elles participaient autrefois de manière plus affirmée, marquant de même la connexion profonde entre les sphères spirituelles et politiques et le maintien de l'équilibre dans un contexte holiste. L'essentiel du féminisme autochtone, ou du mouvement des femmes en général, devrait consister alors à réaffirmer l'essence de ces pouvoirs et à (re)créer les structures de réciprocité et d'alliance, sans lesquelles le processus de décolonisation risque de tomber à plat (Smith, 2007 : 106; Lawrence, 2003).

CONCLUSION : RESPONSABILITÉS DE LA CRITIQUE FÉMINISTE

Certaines difficultés importantes demeurent néanmoins attachées à la réarticulation de la tradition dans le contexte contemporain, ce pourquoi la question « quelles sont nos responsabilités? », dans sa dimension *critique*, dépasse aussi le concept le concept *philosophique* et spirituel de « responsabilité » que la tradition orale met elle-même de l'avant. Plusieurs féministes autochtones, tel que mentionné dès le premier chapitre de cette thèse, soulignent les dangers pour les femmes découlant de la re-traditionalisation des sociétés autochtones. Emma Larocque, en particulier, réaffirme et dénonce les dangers d'une certaine « patriarcalisation » de la pensée traditionnelle, qui surviendrait quasi-nécessairement avec l'introduction des conceptions du monde et des concepts euro-occidentaux dans l'horizon de pensée des peuples colonisés (Larocque, 2007; 2010; voir aussi Lawrence, 2003). Pour la féministe, en particulier, l'idéalisation de la tradition tendrait ainsi à figer les stéréotypes sexistes dont elle est aujourd'hui indissociable, du fait même de la logique de la colonisation et de l'établissement des rapports de force qu'elle a favorisés. La réactivation de certaines traditions porte alors avec elle certains préjugés qui siéent bien à la logique de pouvoir qui l'accompagne aujourd'hui. Larocque insiste cependant sur le fait que le sexisme ou la violence sexuelle ne sont pas que des purs produits du colonialisme, mais sont susceptibles d'apparaître également dans toutes les formes de sociétés, y compris dans les cultures matrifocales (LaRocque, 2007 : 61). Le sexisme comme le racisme, le patriarcat et le colonialisme, sont des entités historiques, certes, mais elles se créent aussi à l'intérieur de logiques

systemiques, à l'intention des rapports de genre ou de race qui les font fonctionner et souvent côte à côte. Si la violence sexuelle a pu être moins présente, et les femmes plus fortes dans les sociétés à base territoriale ou matrifocales, c'est bien parce qu'il y avait d'autres mécanismes sociaux et de pouvoir pour en assurer le contrôle efficace.

À l'image des sociétés coloniales qui les contiennent, comme plusieurs féminismes le diront, les communautés autochtones ne sont pas immunisées elles-mêmes contre le sexisme et le racisme, ni contre les « -ismes » de toutes sortes d'ailleurs, bien que les systèmes sociaux mis en place avant l'arrivée des Européens aient pu contribuer à les contrôler de manière plus efficace (Anderson, 2000 : 57). Ce que les féministes dénoncent cependant demeure surtout relié à *l'internalisation* des pratiques coloniales, occasionnée à la fois par le racisme d'État, l'influence de l'église, et la multiplication des pratiques d'assimilation en tout genre depuis les périodes les plus sombres de la colonisation. Bonita Lawrence démontre bien par exemple comment la mise en place de la *Loi sur les Indiens*, au Canada, a pu réussir à inscrire le statut des inégalités de genre dans les structures d'une identité « indienne », dont les ressorts n'ont plus vraiment à voir avec une culture du « terroir » soi-disant autochtone (Lawrence, 2003). Comme partout ailleurs, le danger survient ici lorsque cette identité est reprise sans être réfléchie de manière critique. De la même façon, comme nous l'avons vu, plusieurs femmes dénoncent également les effets d'un retour à certaines pratiques « traditionalistes » qui, à défaut de toujours repenser leurs fondements coloniaux (et souvent chrétiens), finissent parfois par les exclure sans ménagement (Kuokkanen, 2007; aussi LaRocque, 2007; Deerchild, 2003). Plusieurs confessent encore à cet égard une certaine méfiance envers les mouvements de résistance et de décolonisation qui reprennent le langage de la domination sans s'en apercevoir – ou qui le font au profit d'un seul groupe, sans souci réel d'égalité. Ceux-ci, affirment les féministes, arrivent ainsi à manquer à leur propre culture qu'ils prétendent pourtant réarticuler⁹⁷.

Comme le colonialisme et le sexisme qui l'accompagne, ce traditionalisme fonctionne dans tous les cas à travers la construction d'une image stéréotypée de la femme autochtone, qu'elle soit positive ou négative. D'un côté ou de l'autre, les effets de ces stéréotypes ne sont pas anodins, puisqu'ils contribuent encore à passer sous silence la réalité d'une colonisation qui, à l'image des sociétés euro-occidentales d'où elle procède, capitalise sur la sexualisation et le contrôle du corps

⁹⁷ Des penseurs comme Taiaiake Alfred et Georges E. Sioui partagent aussi cet avis concernant la tradition et la place centrale que les femmes devraient y occuper (voir Alfred, 1999; 2005; et Sioui, 1999).

des femmes (Smith, 2003; 2007). En ce sens, il s'agit aussi d'une manière de faire reposer la charge de la décolonisation sur les épaules des femmes, au détriment bien souvent de leurs propres voix. Tel que Rauna Kuokkanen le souligne, par exemple, l'image de la « femme traditionnelle », forte et autonome, bien que profitable dans une certaine mesure, doit être remise en cause dans le contexte contemporain lorsqu'elle devient un préjugé dogmatique, lié à des valeurs et à des conceptions occidentales, ou lorsque l'appel à la tradition se transforme en un outil de domination additionnel pour les femmes concernées (Kuokkanen, 2007 : 73). La décolonisation n'est jugée possible de ce point de vue qu'à défaire les schémas de pensée et d'action qui préside au sexisme et à la division sociale, plutôt que de les renforcer de manière subtile par des approches non-critiques. C'est dans un même ordre d'idées qu'Emma LaRocque persiste à rappeler comment la responsabilité pour le maintien de la vie et la reconstruction des sociétés n'a de sens, dans le contexte contemporain, que si elle n'incombe pas qu'aux seules femmes (LaRocque, 2007 : 65) – ni, pourrait-on ajouter ici, qu'aux seules femmes autochtones.

Dans un tel cas, la capacité d'exercer une pensée critique face au renouveau de la tradition doit être encouragée, et principalement pour les femmes. Il s'agit là d'une autre responsabilité que la critique féministe doit garder en tête lorsqu'elle réarticule des concepts ou se réclame de nouveau des modes d'être et des valeurs traditionnelles. LaRocque se montre critique à cet effet envers certains propos affirmés par Kim Anderson dans *A Recognition of Being*⁹⁸, notamment lorsqu'elle fait allusion à certains qualités ou pratiques associées à une « féminité » autochtone, par exemple le port de la robe dans les cérémonies. Pour LaRocque, d'abord, une telle idée de la féminité semble devoir de beaucoup plus près à l'influence du christianisme plutôt qu'à n'importe quelle pratique autochtone traditionnelle : « [i]n the first instance, this view is strikingly similar to patriarchal Christian and other fundamentalist constructions of "woman," and one wonders to what extent the influence of residential schools and other patriarchal agencies and attitudes, both old and new, is at work here » (LaRocque, 2007 : 64). Mais elle questionne surtout ici les dangers de l'essentialisation, du dogmatisme et d'une certaine violence attachés à la réarticulation non-critique de la tradition, contraire dans son essence à l'esprit de tolérance des nations autochtones traditionnelles.

⁹⁸ Dans le même ordre d'idée, voir aussi la discussion critique entre Bonita Lawrence et K. Anderson à la toute fin du livre (Anderson, 2000 : 261-277).

De surcroît, LaRocque critiquera aussi les rhétoriques nationalistes ou culturalistes de l'« authenticité » qui, tel que mentionné plus haut, sont souvent employées pour discréditer le féminisme en contexte autochtone. L'auteure y voit là un mécanisme ou un réflexe colonial par excellence. À ses yeux, les féministes et les femmes autochtones, comme les communautés qu'elles veulent refonder, doivent travailler à sortir de ces pièges, et privilégier avant tout le respect des droits de la personne face à l'essentialisme et aux écueils du discours de la « différence culturelle », qui masquent tous deux une même rhétorique sexiste et souvent fondée sur des assises biologiques douteuses. Le défi théorique lancé par la féministe s'articule alors autour de cette notion de *culture*, dont elle marque à la fois l'importance et le danger :

My hope is that First Nations and Métis peoples can avoid these pitfalls. But it is worrisome that a discernable pattern is already there: Native women are “honored” as “keepers” of tradition, defined as nurturing/healing, while Native men control political power. What concerns me even more is that in the interest of being markers of difference, many non-western women are apparently willing to accept certain proscriptions, even fundamental inequalities. Why is it women who are always the ones to do this? In Canada, much of the rhetoric of Indigenous nationalism is filtered through the language of “cultural difference” requiring “culturally appropriate” responses and models. (LaRocque, 2007 : 66)

Cette position plutôt universaliste de LaRocque tranche avec celle de plusieurs femmes et intellectuelles autochtones, dont Mary Ellen Turpel par exemple (1993). Dans un texte de 1991, celle-ci critique en effet la rhétorique de l'« égalité » souvent associée au féminisme blanc, voyant dans ce concept libéral un espace d'homogénéisation colonial plutôt qu'un réel lieu de respect et d'affirmation de la différence. Réagissant dans cet article à la célébration des vingt ans du *Rapport de la commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada*, Turpel y critique d'abord la distance manifeste entre le langage des politiques publiques égalitaristes, axés sur la dimension de l'individu, et les valeurs de responsabilités réciproques des hommes et des femmes envers la communautés propres aux cultures autochtones (Turpel, 1993 : 179). Comme elle le soutient, l'idée « d'égalité des chances » entre les hommes et les femmes, telle qu'elle est prônée dans ce rapport, appellerait dans les faits l'uniformité avec la position de l'homme blanc, s'avérant donc culturellement inappropriée dans le cadre de sociétés gynocentriques où les femmes jouissent au contraire d'un pouvoir et d'un prestige plus manifestes (Turpel, 1993 : 180). La centralité des femmes dans les sociétés à base territoriale n'est pas qu'une métaphore, ou une réalité du passé, rappelle-t-elle, mais une forme primordiale de l'organisation de la vie sociale et politique dont

l'idée existe encore dans le contexte contemporain, quoique sa réalité ait été nécessairement affectée par le régime colonial impérial et les politiques qui l'assurent. En ce sens, la simple règle de l'« égalité » ne résout en rien non plus le véritable problème auquel font face les communautés autochtones aujourd'hui, associé explicitement par Turpel au patriarcat et à l'imposition coloniale des valeurs l'État et du droit individuel sur les sociétés autochtones. « Our family structures have been systematically undermined by the Canadian State in every way imaginable (...). It is difficult for us to look to this State for any change when the presence of the State has been synonymous with a painful dividing of our houses. » (Turpel, 1993 : 181) Fondé sur l'égalité libérale, le projet fondateur du féminisme occidental constitue donc nécessairement à ses yeux un *recul* plutôt qu'une avancée dans la position des femmes et des communautés autochtones, si ce n'est des femmes blanches elles-mêmes. Sa position nous engage alors à penser la décolonisation comme une responsabilité sociale et culturelle plutôt qu'en termes individualistes, ou en insistant trop ouvertement sur les rapports de genres (Turpel, 1993 : 183-184).

Turpel n'a certes pas tort dans sa critique. Néanmoins, elle simplifie aussi abusivement à mon avis les enjeux du féminisme, qu'elle ramène ici au seul point de vue libéral⁹⁹. Le féminisme autochtone comme le féminisme blanc n'en sont (heureusement) plus là aujourd'hui, comme le montrent aussi bien les perspectives du *care* et de l'intersectionnalité, et plusieurs positions du féminisme autochtone. L'idée derrière la position de LaRocque, par exemple, n'est pas de refuser les termes d'une responsabilité partagée, ni même les concepts de *nurturing* ou de *healing*, ou les particularismes d'une épistémologie féminine auxquels elle fait elle-même référence dans le passage précédant, mais bien de porter une attention particulière aux rhétoriques de pouvoir à travers lesquelles ces concepts se déploient dans les sociétés (post)coloniales. Aussi, ces deux positions définissent-elles en quelque sorte deux points de vue idéal-typiques sur une même ligne argumentative. Leur distance réciproque dépendra alors de la manière dont chaque auteure conçoit l'impact du colonialisme sur les communautés autochtones contemporaines; le rapport entre les droits individuels et les droits collectifs qu'elles défendent ouvertement; de même que le degré d'ouverture au dialogue avec le féminisme blanc et à la critique des rapports de genre que leur discours respectif laisse entrevoir.

⁹⁹ Cette distinction est utile ici pour apporter une nuance critique à la position de Turpel. Davantage qu'une réelle critique du féminisme, son point de vue permet selon moi de pointer du doigt l'hétérosexisme inhérent à ce *Rapport* sur la situation de la femme au Canada. En ce sens, sa critique est essentielle.

Au demeurant, l'un des principes du féminisme autochtone défendu clairement par LaRocque est le dépassement de l'opposition entre « droit collectif » et « droit individuel »¹⁰⁰. Il s'agit là d'une condition nécessaire à ses yeux au rétablissement d'une responsabilité et d'un partage du pouvoir réciproque entre les hommes et les femmes autochtones dans le contexte contemporain. C'est là une position avec laquelle Turpel devrait en principe être en accord, étant donné les valeurs de respect et de partage du pouvoir qu'elle réarticule. Or, elle paraît elle-même recourir à cette division conceptuelle et à la rhétorique qui l'appuie afin d'affirmer, face au féminisme blanc, la priorité des luttes identitaires sur l'égalité des individus : « before we can consider these debates about gender equality, what about our claims to cultural equality? (...), what about ensuring for our cultures and political systems equal legitimacy with the Anglo-Canadian cultural perspective which dominates the Canadian State? » (Turpel, 1993 : 183). Quel est le sens d'une telle affirmation, ou comment la comprendre en regard de la position féministe de LaRocque? Avant d'appeler à la contradiction logique, il ne faut pas oublier d'abord que Turpel s'adresse ici à des femmes blanches, représentantes du colonialisme qu'elle critique. En ce sens, son discours ne doit certainement pas être évalué ou compris sur un même plan rhétorique que le discours du féminisme autochtone, dont l'objectif n'est clairement pas le même dans ce contexte. Elle montre ainsi comment la responsabilité peut être différente selon l'auditoire à qui le discours s'adresse, suivant une position protectionniste qui se rapprocherait de celle d'Audra Simson dans « Ethnographic Refusal » (2007).

Dans tous les cas, si la position présentée par Turpel dans sa réponse au *Rapport de la commission royale d'enquête sur la situation de la femme* a l'avantage de rappeler clairement et doublement que le patriarcat, comme forme d'organisation sociale, constitue une structure de domination qui n'est pas nécessairement universelle, celle de LaRocque rappelle en contrepartie comment l'égalité culturelle n'est jamais atteinte avant que tous les individus ou groupes sociaux appartenant à cette culture ne l'aient atteint à leur tour. En ce sens, la position de LaRocque est clairement universaliste et se distingue de celle de Turpel. Par-delà leurs différences, néanmoins, la rencontre entre ces deux positions ouvre un espace de dialogue essentiel entre la perspective féministe et certains points de vue non-féministes, comme ceux de Grace Ouellette ou de Patricia Monture-Angus par exemple, pour qui les femmes doivent avoir (et ont effectivement déjà) un

¹⁰⁰ Emma LaRocque, « Re-examining culturally appropriate models in criminal justice applications », dans M. Asch ed., *Aboriginal and Treaty Rights in Canada : Essays on Law, Equity and Respect for Difference*, Vancouver, UBC Press, (75-96), 87. La référence à ce texte est tirée ici d'un texte de R. Kuokkanen (2007 : 13).

rôle fondamental à jouer dans la reconstruction des cultures et des communautés autochtones. Ces femmes affirment ainsi une posture d'autonomie à travers laquelle l'autorité, qu'elle soit spirituelle, sociale ou politique, doit être *prise pour soi* plutôt qu'*attendue d'autrui*, tel que l'acte de réclamation le suggère. Dans tous les cas, la résistance éthique et politique doit être capable de considérer tous les points de vue d'une manière ou d'autre, sans quoi l'idée d'équilibre lui-même, dans la conception de la vision individuelle qui l'anime, risque de ne demeurer qu'un simple idéal.

Conclusion

Cette thèse a voulu interroger le problème de la violence en Occident tel qu'il apparaît dans deux corpus féministes distincts : le féminisme du *care*, à travers la pensée de Carol Gilligan, et le féminisme autochtone, propre surtout à l'Amérique du Nord. Dès le premier chapitre, elle a mis de l'avant trois perspectives qui sont rarement rappelées par le féminisme contemporain, et par la pensée politique encore moins : la *voix*, le *relationnel*, et le *patriarcat*. Ce sont là trois points essentiels de la critique, trois articulations du féminisme et de l'oppression des femmes qui se retrouvent au cœur de ces deux corpus, justifiant ainsi, une première fois, l'idée de leur comparaison. Or, les propos de la thèse nous auront surtout démontré la pertinence de leur *mise en dialogue* plutôt que de leur confrontation directe, mettant ainsi de l'avant de manière privilégiée leurs points de convergence plutôt que leurs points de divergence possibles. Si ces derniers existent effectivement et certainement, ce sont surtout les ressemblances, comme base d'une conversation possible entre ces deux traditions de pensée, qui nous auront intéressés de prime abord. Telle qu'elle s'avère au final, la valeur de cette entreprise herméneutique ne fut pas de faire la critique de l'un de ces deux corpus féministes au regard de l'autre, comme c'est souvent le cas dans les projets comparatifs, mais plutôt de saisir la parole de chacun et la possibilité de la rencontre, qui demeure en ce sens un processus à construire. C'est pourquoi, essentiellement aussi, il s'est agi ici d'un dialogue ou d'une conversation plutôt que d'une comparaison ou d'un débat au sens strict.

Un autre but de la thèse était aussi de comprendre les mécanismes du système politique patriarcal, et l'ouverture vers une résistance politique, psychologique ou éthique que ces deux perspectives féministes articulent. Combinée à l'idée du dialogue, l'hypothèse heuristique supposerait donc que les féminismes du *care* et autochtones puissent se toucher à travers l'échange et la parole, jusqu'à mieux comprendre, dans la vision holiste qu'ils proposent chacun, la complexité tout de même saisissable du monde commun dans lequel ils évoluent aujourd'hui – parfois côte à côte et souvent en parallèle, mais en rencontrant cependant des problématiques communes. Informant de partout la réalité du monde actuel – dans sa violence, mais aussi dans la nature de la résistance à opposer à cette violence –, la question du patriarcat est nécessairement au centre de chacune de ces deux traditions de pensée, qui s'ancrent ensemble dans la concrétude relationnelle du monde vécu.

Tel que nous l'aurons constaté dans le premier et le deuxième chapitres, la critique de la *voix* propre aux éthiques du *care* et à la pensée de Gilligan révèle la mise au silence, mais aussi la réalité ontologique et critique, d'une éthique relationnelle. Associée aux stéréotypes « féminins », cette éthique aurait été largement dévalorisée avant les années 1980. Si la situation ne s'est pas complètement retournée aujourd'hui, le relationnel ayant encore difficilement droit de citer dans certains milieux, l'évolution des débats sur le *care* permet néanmoins d'en concevoir les avancées. En l'occurrence, la réflexion féministe autour de tels enjeux est passée de la perception problématique d'une éthique de la sollicitude ou du soin, axée sur la différence sexuelle et le débat normatif, pour aller aujourd'hui vers la pensée d'un projet politique plus global. Celui-ci promeut depuis les années 1990 l'idée d'une société *caring*, et s'inscrit également dans la perspective d'une théorie critique qui s'avère politique en même temps que sociologique, psychologique et phénoménologique. Au cœur de cette volonté critique, comme le disent Marie Garrau et Alice Le Goff, les dépendances et les vulnérabilités humaines retrouvent une place privilégiée comme réalités humaines en bonne et due forme, ainsi dignes d'une problématisation positive plutôt que strictement négative. Les éthiques et les politiques du *care* caressent en ce sens le projet normatif de créer une société plus égalitaire sur la base d'un respect holiste pour la vie plutôt que pour les seules normes, bien souvent violentes, de la société de droit.

Si la pensée plus récente de Gilligan n'est pas tout à fait étrangère à ces idées (qu'elle a inspirées à l'origine), sa propre critique du patriarcat et de la dissociation qui l'article l'éloigne cependant des préoccupations centrales de cette éthique du *care*. Tel qu'il a été proposé dans l'introduction, après son ouvrage 1982, Gilligan aurait plutôt suivi le chemin d'une critique de la violence que d'une critique plus directe du *care* ou du *caring* comme activité sociale. En contraste avec les féministes du *care*, ses travaux s'ouvrent sur une critique politique du patriarcat, de même que sur la critique phénoménologique d'une « psychologie de la dissociation » qui accompagne un tel ordre politique. Le patriarcat, comme ordre politique, psychologique et relationnel, tirera dès lors sa réalité et sa possibilité fonctionnelle d'un arrimage de la culture et de la nature humaine – celle du corps et des émotions, à laquelle la forme culturelle de la violence s'attache finalement comme un hameçon invisible. Par-delà ces idées, les principaux acquis de la pensée de Carol Gilligan pour le politique seraient alors ceux-ci : 1) rappeler la valeur du corps et des émotions dans la constitution du jugement individuel et politique – et rappeler de même les effets potentiellement violents de leur mise à l'écart; 2) articuler une norme du plaisir qui, liée à

l'expérience du corps, permet à la fois de résister à la violence et d'acquérir une connaissance du monde plus éclairée. Ses dernières études inversent ainsi l'hypothèse voulant que la violence soit naturelle aux êtres humains ou aux sociétés. Elles renversent aussi la première hypothèse de Gilligan elle-même, voulant que la dissociation psychique soit à l'origine de l'agression. De manière plus complexe, la violence, comme forme culturelle, précéderait en fait le mécanisme psychique dont elle fait usage.

Mis en parallèle enfin avec la pensée autochtone, les derniers travaux de Gilligan et Richards nous montre comment la violence fonctionne comme une *valeur* dans le système occidental. Or, il s'agit bien là d'une valeur schizophrène, puisqu'elle nous fait mal, de manière pour ainsi dire naturelle, en tant qu'individus et en tant que sociétés. Pas étonnant à ce compte que le « tabou » qui l'entoure soit si compliqué à résoudre et à la fois si banal, tel que nous le remarquons dans le premier chapitre. Le tabou sur la sexualité des femmes contribue en fait à masquer l'absence réelle d'un tabou sur la violence dans les sociétés occidentales. Les valeurs autochtones de respect et de dignité humaine nous montrent en ce sens quelque chose de différent, soit la forme spirituelle des sociétés où la violence elle-même est mise au tabou (Monture-Angus, 1995 : 239).

Comme l'ouvrage de Gilligan et Richards, le féminisme autochtone s'articule au premier abord à une critique du patriarcat comme système de domination coloniale. Si ce thème du « patriarcat » a été un peu dédaigné dans les dernières années, voire dans les dernières décennies, les féministes autochtones ne sont pas totalement isolées dans leur démarche, cependant, dont l'essentiel reprend d'abord les articulations de *genre*, de *race* et de *classes sociales* centrales aux théories récentes de l'intersectionnalité. Comme le souligne Andrea Smith, la différence que le féminisme autochtone est en mesure d'apporter à la théorie de l'intersectionnalité est l'accent porté sur la colonisation comme vecteur d'oppression de genre. Le contexte colonial est perçu en ce sens comme un troisième vecteur de la domination, qui renvoie à un contexte historique situé plutôt qu'aux seuls attributs de l'individu. À travers sa critique de la hiérarchie patriarcale, le féminisme autochtone soulève un point de préoccupation qui rejoint aussi plus directement la pensée tardive de Gilligan, dont les derniers travaux s'attaquent à cette question particulière. Le dernier ouvrage de Gilligan et Richards critique à cet effet la manière dont la politique de la démocratie libérale a pu faire l'impasse historiquement sur la question de la hiérarchie, en investissant entre autres la séparation des sphères publique et privée. Écrit du point de vue

conjoint de la psychologie et de la théorie du droit, cet ouvrage met en lumière la réalité d'un « ordre sexuel »¹⁰¹ qui finit par envelopper la vie affective des individus. Les travaux des deux auteurs contribuent alors à dévoiler l'ancrage effectif du patriarcat dans les corps et dans les narratifs hétérosexuels, tels qu'ils concourent à la formation des identités sexuelles et de genre en Occident, et cela depuis des millénaires. Cet ancrage du patriarcat dans les corps est démontré avec plus d'insistance encore, ou du moins plus d'évidence, par le féminisme autochtone, tel que la critique de la violence coloniale articulée par Andrea Smith le démontre.

Suivant Gilligan et Richards, d'abord, la résistance n'est pas un fait ou une action extraordinaire, mais plutôt une expérience de transgression qui se vit au quotidien. Sa réalité se situe ainsi à mi-chemin entre la simple résilience et la résistance consciente à l'agression, qui en constitue le point de départ nécessaire. Les schémas contestataires présentés dans leur ouvrage commun, de même que ceux-là exposés par Gilligan dans son ouvrage de 2002, concourent tous à la transformation *réflexive* des codes sociaux, que ce soit par le véhicule de l'amour, de l'art, de la lutte politique ou de la religion; c'est en ce sens que la résistance peut être dite *éthique* (Gilligan et Richards, 2009 : 1). Une telle posture est aussi *critique et politique*, néanmoins, dans la mesure où sa seule énonciation conteste fondamentalement la légitimité et la justice des ordres sociaux et sexuels que l'on connaît. La culture tragique promue par l'expérience hiérarchique occidentale, qu'elle soit pastorale, ecclésiastique ou étatique, assoit des identités de genre et sexuelles qui deviennent, de ce point de vue, les vecteurs d'un malaise individuel et stratégique. Outre sa propension à brimer le pouvoir et la liberté des individus, une telle hiérarchie contribue aussi à créer une distance politique dans le rapport à soi, distance qui risque toujours de se répercuter au sein des rapports interpersonnels et politiques, de même que dans les relations de genre et les relations d'amour. Suivant ces auteurs, et ils ne seront pas les seuls à l'admettre, le corps et le discours sur le corps constituent donc un ancrage primordial de la violence en Occident. Celle-ci, à travers la dissociation psychique qu'elle implique, relève tout aussi bien du *malaise* que de la *culture*, qui l'assoient et le répètent dans un même cercle. L'oubli prodigieux de ces mécanismes contribue incidemment à alimenter, encore aujourd'hui, la rhétorique d'un pouvoir qui justifie l'inégalité sociale en même temps que la violence.

¹⁰¹ Pour cette notion d'« ordre sexuel », voir aussi le travail au travail de Sabine Prokhoris, dans *Le sexe prescrit* (Paris, Aubier, 2000).

En tant que posture intellectuelle, le féminisme autochtone constitue également un mouvement de résistance. Critiquant avant tout les effets du colonialisme et de la pensée coloniale sur les sociétés traditionnelles, son discours s'inscrit ainsi au sein du mouvement plus général de la décolonisation et constitue en ce sens un mouvement de résistance au sens propre. L'importance, sinon la primordialité, de la parole des femmes autochtones dans un tel mouvement s'explique néanmoins de multiples façons. On pensera d'abord aux conditions souvent difficiles auxquelles plusieurs d'entre elles sont exposées, et auxquelles elles doivent répondre de manière particulière dans les contextes contemporains (violence, pauvreté, sexisme, etc.), de même qu'à la place centrale et effective qu'elles occupent encore aujourd'hui au sein de leurs communautés de vie, notamment dans le domaine social. De manière moins ostensible, comme les féministes le rappellent cependant, les femmes autochtones demeurent aussi l'une des principales cibles historiques et pierres d'assise des pratiques coloniales en Amérique du Nord et ailleurs, et particulièrement au Canada. La critique du « patriarcat d'État » plus que du seul sexisme constitue en ce sens le noyau commun de leur critique. Outre la violence directe occasionnée par une telle situation, l'un des problèmes invoqués le plus souvent par la littérature reste à cet effet l'influence des valeurs et de la psyché patriarcale sur les pratiques quotidiennes et politiques des premiers peuples, entraînant du coup l'altération des cultures et des modes de vie traditionnels. De l'avis de plusieurs femmes et féministes autochtones, ces transformations seraient liées de près au décentrement historique du pouvoir des femmes, dans la mesure où la situation coloniale tend à déplacer et à affaiblir la base des responsabilités sociales qui leurs sont traditionnellement imparties sur un terrain d'égalité relative avec les hommes (on parlera alors de « complémentarité » des rôles plutôt que d'égalité au sens stricte).

À l'image des sociétés coloniales qui les contiennent, comme plusieurs féministes le soulignent aussi, les communautés autochtones elles-mêmes ne sont pas immunisées contre le sexisme et le racisme, ni contre les « -ismes » de toutes sortes, bien que les systèmes sociaux mis en place avant l'arrivée des Européens aient pu contribuer à les contrôler de manière plus efficace (Anderson, 2000 : 57). Néanmoins, ce que les féministes dénoncent dans cette situation, du moins dans sa forme actuelle, demeure surtout lié à *l'internalisation* des pratiques coloniales, occasionnée à la fois par le racisme d'État, l'influence de l'église, et la multiplication des pratiques d'assimilation en tout genre depuis les périodes les plus sombres de la colonisation. Bonita Lawrence démontre bien par exemple comment la mise en place de la *Loi sur les Indiens*,

au Canada, a pu réussir à inscrire le statut des inégalités de genre dans les structures d'une identité « indienne », dont les ressorts n'ont plus vraiment à voir avec une culture du « terroir » soi-disant autochtone (Lawrence, 2003). Comme partout ailleurs, le danger que cette identité soit reprise sans être réfléchie de manière critique continue manifestement d'exister. De la même façon, comme nous l'avons vu, plusieurs femmes dénoncent également les effets d'un retour à certaines pratiques « traditionalistes » qui, à défaut de toujours repenser leurs fondements coloniaux (et souvent chrétiens), finissent souvent par exclure les femmes sans raison suffisante (Kuokkanen, 2007; aussi LaRocque, 2007; Deerchild, 2003). Plusieurs confessent encore à cet égard une certaine méfiance envers les mouvements de résistance et de décolonisation qui reprennent le langage de la domination sans s'en apercevoir – ou qui le font au profit d'un seul groupe, sans souci réel d'égalité. Ceux-ci, affirment les féministes, arrivent ainsi à manquer à leur propre culture qu'ils prétendent pourtant réarticuler¹⁰².

Comme le colonialisme et le sexisme qui l'accompagne, ce traditionalisme fonctionne également à travers la construction d'une image stéréotypée de la femme autochtone, qu'elle soit positive ou négative. D'un côté ou de l'autre, les effets de ces stéréotypes ne sont pas anodins, puisqu'ils contribuent encore à passer sous silence la réalité d'une colonisation qui, à l'image des sociétés euro-occidentales d'où elle procède, capitalise sur la sexualisation et le contrôle du corps des femmes (Smith, 2003; 2007). En ce sens, il s'agit aussi d'une manière de faire reposer la charge de la décolonisation sur les épaules des femmes, au détriment bien souvent de leurs propres voix. Tel que la féministe saami Rauna Kuokkanen le souligne, par exemple, l'image de la « femme traditionnelle », forte et autonome, bien que profitable dans une certaine mesure, doit être remise en cause dans le contexte contemporain lorsqu'elle devient un préjugé dogmatique, lié à des valeurs et à des conceptions occidentales, ou lorsque l'appel à la tradition se transforme en un outil de domination additionnel pour les femmes concernées (Kuokkanen, 2007 : 73). La décolonisation n'est jugée possible de ce point de vue qu'à défaire les schémas de pensée et d'action qui préside au sexisme et à la division sociale, plutôt que de les renforcer de manière subtile par des approches non-critiques. C'est dans un même ordre d'idées qu'Emma Larocque persiste à rappeler comment la responsabilité pour le maintien de la vie et la reconstruction des

¹⁰² Des penseurs comme Taiaiake Alfred et Georges E. Sioui partagent aussi cet avis concernant la tradition et la place centrale que les femmes devraient y occuper (voir Alfred, 1999; 2005; et Sioui, 1999).

sociétés n'a de sens, dans le contexte contemporain, que si elle n'incombe pas qu'aux seules femmes (LaRocque, 2007 : 65) – ni, pourrait-on ajouter ici, qu'aux seules femmes autochtones.

Néanmoins, les apports positifs du féminisme autochtone pour le féminisme et pour le féminisme du *care* en particulier n'en demeure pas moins réels. La tradition autochtone comme système idéologique ou cosmologique holiste articule des valeurs relationnelles de responsabilité, d'égalité, de *nurturing* et d'équilibre qui vont plus loin en ce sens dans la direction des enjeux du *care*. Plus en phase avec une pensée narrative comme celle de Gilligan, la pensée du féminisme autochtone s'articule de même à une volonté de déconstruire les assises qui ancre le système colonial patriarcal dans une forme occidentale des relations sociales et des rapports de genre. Kim Anderson rappelle à cet égard les accrocs que le paternalisme et l'idéologie coloniale ont fait subir historiquement à l'autorité politique, économique, et surtout spirituelle, des femmes dans les sociétés à base territoriales (Anderson, 2000 : 59-78). Ces transformations structurelles ne portent pas seulement atteinte au leadership et à l'autonomie des individus, comme elle le précise alors. Elles enlèvent aussi du pouvoir aux sociétés dans leur ensemble en s'attaquant à une courroie importante dans la transmission des valeurs et du lien social. En plaçant l'homme (ou la figure masculine) au sommet de la création et de la hiérarchie sociale, la symbolique patriarcale discrédite à l'inverse les capacités créatrices des femmes, qui sont avalées de ce fait par une structure de pouvoir qui les reconnaît dorénavant comme subalternes plutôt qu'*alter ego*. À l'encontre d'une telle vision, plusieurs éléments de la symbolique autochtone conviennent plutôt de la centralité et de l'importance spirituelle des femmes, qu'ils placent alors au cœur de la vie et de l'équilibre social de leurs communautés. Tel que le mythe de la création *haudenosaunee* l'exemplifie¹⁰³, une telle symbolique donne lieu à une imagerie ou à une psyché qui n'est pas pyramidale, mais plutôt réseautique, à l'instar de l'ensemble des êtres qu'elle met en relation. De par leur aptitude à donner la vie, les femmes dans les sociétés à base territoriale sont perçues comme les gardiennes d'une connexion primordiale à la terre; nier leurs pouvoirs propres équivaut dès lors à nier les valeurs de la vie et le réseau des connexions dont elles sont mandataires, contrariant par là même la force et la cohésion harmonieuse du groupe (Anderson, 2000 : 72).

¹⁰³ Le mythe de la création *haudenosaunee*, présent principalement dans l'est du Canada, raconte l'histoire de la femme tombée du ciel et recueillie sur le dos de la Grande tortue (voir par exemple Patricia Monture, 2009 : 123; de même que Georges E. Sioui, *Huron-Wendat : The Heritage of the Circle*, Vancouver, UBC Press, 2000). Les détails du mythe diffèrent d'un contexte à l'autre, mais la centralité des personnages de la femme et de la Grande tortue y est toujours constante.

La littérature féministe autochtone soulève ici deux enjeux fondamentaux de la vie communautaire et de la pensée autochtones. De manière générale, ses auteurs reconnaissent la circularité ou la co-dépendance constitutive entre l'expression d'une vie relationnelle forte et le libre pouvoir des femmes et, en contrepartie, le principe philo-politique qui admet la continuité entre l'équilibre relationnel et la santé des communautés. Ces différents aspects de la critique sont reliés de ce fait par l'idée d'une réciprocité qui s'accompagne d'un refus tangible de la hiérarchie, telle qu'elle est rendue sensible notamment dans l'espace (post)colonial. Selon une telle équation, aucune communauté ne saurait être dite forte à renier d'avance la valeur et les pouvoirs égaux des femmes, sans la reconnaissance desquels l'équilibre relationnel de l'ensemble ne peut être assuré. Le projet des femmes et du féminisme autochtone proposera alors, comme solution au malaise actuel vécu dans plusieurs de leurs communautés, de ramener à la surface de la conscience les vérités, les pratiques et les responsabilités dont les femmes seraient traditionnellement les porteurs. Une meilleure connaissance des systèmes de connexion associés aux savoirs des femmes est nécessaire alors dans le contexte contemporain afin de refaire l'entièreté du « cercle », et de rebâtir ainsi des communautés qui soient à la fois plus égalitaires et plus fortes (Anderson, 2000 : 13).

À ce compte, la valeur politique de la perspective autochtone ne se mesure pas qu'à la critique qu'elle rend possible, mais, également et d'autant plus, à la positivité des valeurs et des savoirs qu'elle rappelle nécessairement. En procédant de la sorte, le féminisme autochtone inverse alors ironiquement la direction conventionnelle de la critique féministe et de sa résistance à l'oppression de genre. L'angle d'approche privilégié ici produit en effet un revirement du négatif en reconnaissant le rôle *positif* des femmes et des réseaux féminins dans le maintien d'un équilibre ou d'un « ordre » social particulier – à l'inverse, par exemple, du féminisme libéral, qui tendrait plutôt à critiquer la domination et l'utilisation abusive des femmes dans les systèmes hiérarchiques et inégalitaires que l'on connaît. La limite de l'un devient de ce fait le point d'entrée de l'autre. Or, il ne faut pas voir non plus dans la position autochtone la seule inversion des codes établis, mais bien plutôt un réel espace d'ouverture de la critique, qui se situe alors sur les frontières entre les deux sociétés. En reconnaissant les problèmes du patriarcat à partir de leurs propres perspectives, les femmes et les féministes autochtones nous offrent un premier point d'entrée dans leur culture; à mieux saisir l'espace du dialogue féministe, cependant, elles nous renvoient aussi (et peut-être surtout) un miroir concave à partir duquel comprendre la source de nos malaises communs. Par-

delà la nécessité de reconstruire les valeurs et les modes de vie traditionnels, les femmes autochtones reconnaissent ainsi l'importance de déconstruire le système des vérités, des croyances et des pratiques qui limitent encore les perspectives et les visions du possible dans les deux contextes culturels. En cela, le féminisme autochtone a certainement des points communs avec le féminisme du *care* ou la pensée relationnelle de Carol Gilligan.

Ces points communs de ces deux critiques dépassent enfin la seule question de la critique coloniale pour mettre en perspective les structures propres de « l'être » euro-occidental. C'est sur une même base psychologique, philosophique et politique que les féminismes du *care* et autochtones distingueront en l'occurrence les armatures communes de sujets en apparence aussi variés que la colonisation, la militarisation, l'économie, l'amour, etc., de même que les formes appropriées de la résistance à opposer à l'espace de sens patriarcal. Un dernier point de corrélation se dessine alors entre ces deux corpus qui permet d'entrevoir la pertinence d'un dialogue, plus traditionnellement politique cette fois, concernant l'enjeu de démocratie. L'éclatement apparent de la critique converge vers ce point. Qu'elle soit axée sur une sphère relationnelle, sur la réarticulation de la voix des femmes, ou sur la dénonciation d'un système de pouvoir, la critique doit viser en tous lieux le démantèlement de la hiérarchie et des structures actuelles de l'autorité et de la domination. Tel que Gilligan le mentionnait récemment dans entrevue avec Sandra Laugier et Patricia Paperman : « [l]a lutte pour l'égalité des femmes est un combat pour libérer la démocratie du patriarcat », car « c'est en se fondant sur le genre que le patriarcat s'oppose aux valeurs de la démocratie » (Gilligan, 2009b : 78). L'argument ici est simple et complexe à la fois : en montrant comment la hiérarchie patriarcale se soutient de la différence de genre qu'elle suppose fondamentalement, cette position fait du féminisme non pas le seul « problème des femmes », comme on l'a vu plus tôt, mais, de manière beaucoup plus profonde encore, le pendant d'une critique sociale nécessairement ancrée dans les structures de pouvoir qu'elle dénonce. Tel que le féminisme autochtone le démontre avec force, la hiérarchisation des structures de vie autour du genre dans l'espace de pensée euro-occidental admet une distinction de valeur entre les humains qui n'aboutit pas qu'au sexisme, mais pareillement au racisme, au colonialisme, et à l'idéologie de classes, suivant des thèmes qui marquent la pensée politique depuis longtemps déjà. Face à la critique traditionnelle, la force du féminisme consiste alors à ramener à la surface l'ensemble indéfini des points de croisement où cette hiérarchie s'enracine dans les structures propres de l'intime depuis bien plus longtemps encore que la démocratie. Points d'ancrage du

pouvoir, comme le montrent Gilligan et les féministes autochtones, qui constituent aussi des lieux de souffrance du genre, et ceci pour les hommes aussi bien que pour les femmes.

Le cœur de la comparaison réside alors dans cet investissement de l'intime que les deux perspectives autochtone et du *care* mettent en lumière à travers leur critique respective. Comme on l'a vu, la position de Gilligan s'ancre premièrement dans une dimension psychologique, pour ne s'ouvrir que bien plus tard vers un politique qu'elle contient en germe. En contraste, le féminisme autochtone procède d'une tradition de pensée qui admet déjà plus facilement la réalité de ces considérations psycho-politiques ainsi ouvertes chez la première. Néanmoins, la perspective de Gilligan peut certes s'avérer utile à la réflexion des femmes autochtones. En s'intéressant à la structure sensible et cognitive de la psyché occidentale, à travers notamment l'examen critique d'une psychologie de la dissociation, les travaux de la psychologue permettent de mieux saisir les processus d'internalisation à l'œuvre dans les sociétés (post)coloniales tels que les féministes autochtones les dénoncent de prime abord. Pourquoi la violence coloniale est-elle ainsi dirigée contre les femmes? Comment cette réalité en vient-elle à disparaître sous son apparente normalité? Autant de questions dont la réponse n'est possible, peut-être, qu'à travers une critique intime et intimiste du système. De plus, si le *care* et le féminisme autochtone interrogent ensemble l'influence des schémas interrelationnels ordinaires et des narratifs de genre sur la vie des sociétés et des individus particuliers, ces deux traditions se rencontrent aussi au cœur d'une *résistance éthique et critique* qui les distingue finalement des approches féministes plus conventionnelles. Elles s'attacheront de ce fait à l'observation philosophique et anthropologique d'une expérience individuelle qui s'ancre elle-même dans les structures genrées du jugement et du vivre-ensemble. Une telle approche, que l'on pourrait qualifier ici d'anthropologie relationnelle, permet de concevoir la réalité d'un continuum subjectif entre l'épistémologie, l'éthique et l'ontologie. Dans les deux cas, l'expérience subjective, le jugement et la conception du soi seront étudiés comme un seul tout, suivant une unité qui s'avère cependant constamment en mouvement. La réarticulation de ce concept d'expérience permettra également d'isoler une question de la *transmission* qui va au-delà de la subjectivité individuelle. Comment s'effectue le passage à travers les âges – ou comment se décline l'hérédité – de la culture, de l'identité, du genre, mais aussi des préjugés, de l'autorité etc., de même que des violences et des malaises les plus connus qui continuent de nous prendre à la gorge, apparemment sans issue possible? Ces questions sont essentielles à une

meilleure compréhension des débats féministes, mais aussi, des enjeux sociaux et interrelationnels qui concernent tout compte fait la réalité de chaque individu.

Sur un autre plan philosophique, les travaux de Carol Gilligan et des féministes autochtones remettent en cause la séparation métaphysique entre le corps et l'esprit telle qu'elle conditionne, depuis Descartes au moins, une bonne partie de la philosophie du sujet en Occident. Elles invoquent pour cela des raisons politiques aussi bien que philosophiques, dénonçant par exemple les logiques de réitération négative propres au fonctionnement du colonialisme et de la norme libérale de l'autonomie¹⁰⁴. Leurs travaux vont cependant plus loin, en refusant de concevoir une séparation *transcendantale* entre le corps et l'esprit. Cette séparation, propre surtout à la tradition kantienne, nous empêcherait, si elle était, de penser la forme d'un jugement sensible *a priori* dont les travaux de Gilligan ouvrent la possibilité. Comme le féminisme autochtone, Gilligan explore à cet effet une vision du monde fondée sur l'expérience d'une subjectivité ou d'une conscience de soi toujours déjà incorporée, et qui, pour cette raison, n'existe comme individualité qu'à travers le système des relations qui en reproduit la forme. L'on dira ainsi que l'éthique relationnelle, plutôt que l'autonomie, constitue un fondement commun de la sensibilité, de la connaissance et de la volonté, à la manière de la raison pratique kantienne.

Cette différence transcendantale est essentielle et moins souvent aperçue par les analystes de Gilligan, et encore moins par les études sur le *care*. Jamais explicitée par la psychologue elle-même, l'idée de cette différence transcendantale demeure cependant présente en filigrane de ses textes; elle est aussi une intuition qui a conduit mon propre questionnement dans cette thèse, dont l'un des objectifs était en ce sens de comprendre un peu mieux comment ces questions se déploient, s'articulent, se renforcent ou se défont, dans les espaces psychologiques et politiques ordinaires. Explorées une première fois ici, ces questions demeurent ouvertes comme un « chantier » de réflexions communes pour l'avenir. La tradition orale des femmes autochtones se

¹⁰⁴ Suivant la logique de la réitération négative, le système d'exploitation colonial tirerait son sens et sa valeur (sa légitimité) d'une mise en corps symbolique du « sujet autochtone ». La réitération suit d'abord un dualisme métaphysique où l'esprit infini s'oppose au corps fini comme le bien au mal, l'être au non-être, la vérité à la fausseté, etc. La force de cette logique dans la pensée euro-occidentale a permis historiquement à la femme et à l'homme « blancs » de se poser comme « esprits » supérieurs par opposition à l'« autre » fait corps, justifiant ainsi la domination coloniale par la déshumanisation des peuples entiers. On verra la même logique dénoncée par les éthiques du *care* dans leur critique de la norme de l'autonomie, qui s'établit toujours, de manière positive ou matérialiste, sous la condition de la dépendance d'un autre. La métaphysique dualiste fonctionne en ce sens en projetant sur l'autre ce qu'elle ne veut pas reconnaître pour elle-même : ici, le corps qui attache l'être humain à un monde sensible et imparfait, et qui le rend donc dépendent. Cette logique reprend un peu le thème du supplément tel que décrit par Jacques Derrida (voir par exemple *De la grammatologie*, 1966).

présente à ce compte comme une piste de recherche tangible. Par sa seule forme, ancrée dans l'expérience temporelle, politique et incarnée de la subjectivité et du monde, elle me semble présenter enfin un potentiel phénoménologique insoupçonné pour repenser, comme le propose Makere Steward-Harawira, la réalité pas si nouvelle d'un « être-ensemble-dans-le-monde » (Steward-Harawira, 2007 : 136).

BIBLIOGRAPHIE

ALFRED, Taiaiake. 1999. *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*. Oxford : Oxford University Press.

ALLEN, Paula Gunn. 1986. *The Sacred Hoop : Recovering the Feminine in American Indian Tradition*. Boston : Beacon Press.

ANDERSON, Kim. 2000. *A Recognition of Being : Reconstructing Native Womenhood*. Toronto : Second Story Press.

ANDERSON, Kim et Bonita LAWRENCE. 2003. *Strong Women Stories: Native Vision and Community Survival*. Toronto : Sumach Press.

BACHOFEN, Blaise. 2002. *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot & Rivage.

BAIER, Annette C. 1985. « What do Women Want in Moral Theory? ». *Noûs*, vol. 19, no. 1, 53-63.

BAIER, Annette C. 1995. *Moral Prejudices : Essay on Ethics*. Cambridge : Harvard University Press.

BARIL, Audrey. 2005. *Judith Butler et le féminisme postmoderne : analyse théorique et conceptuelle d'un courant controversé*. Mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, département de philosophie.

BASKIN, Cyndy. 2007. « Aboriginal Youth Talk about Structural Determinants as the Causes of their Homelessness ». *First Peoples Child & Family Review*, vol. 3, no. 3, 31-42.

BATTISTE, Marie, and James Y. HENDERSON. 2000. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A Global Challenge*. Saskatoon : Purich Publishing Ltd.

BEAR, Shirley. 2007. « Looking back, looking forward ». Dans Dans Joyce Green ed. *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub, 160-173.

BILGE, Sirma. 2009. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité ». *Diogène*, vol. 225, no. 1, 70-88.

BILGE, Sirma. 2010. « "...alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi" : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de souveraineté ». *Sociologie et sociétés*, vol. 42, no. 1, 197-226.

BLAIS, Mélissa et Francis DUPUIS-DÉRI. 2008. *Le mouvement masculiniste au Québec, l'antiféminisme démasqué*. Montréal : Les éditions du remue-ménage.

BLAIS, Mélissa, Francis DUPUIS-DÉRI, Lyne KURTZMAN et Dominique PAYETTE dir. 2010. *Retour sur un attentat antiféministe. École Polytechnique 6 décembre 1989*. Montréal : Éditions du remue-ménage.

BLAIS, Mélissa, Laurence FORTIN-PELLERIN, Ève-Marie LAMPRON, et Geneviève PAGÉ. 2007. « Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague : réflexions sur l’histoire et l’actualité du féminisme radical ». *Recherches féministes*, vol. 20, no. 2, 141-162.

BLANEY, Fay. 2003. « Aboriginal Women’s Action Network », dans K. Anderson et B. Lawrence, *Strong Women Stories: Native Vision and Community Survival* (Toronto : Sumach Press), 146-170.

BROWN, Lyn Mikel and Carol GILLIGAN. 1992. *Meeting at the Crossroads. Women’s Psychology and Girls’ Development*. New York : Ballantine Books.

BRUGÈRE, Fabienne. 2008. *Le sexe de la sollicitude*. Paris : Seuil.

BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*. New York : Routledge.

BUTLER, Judith. 1993. *Bodies That Matters. On the Discursive Limits of “Sex”*. New York : Routledge.

BUTLER, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford : Stanford University Press.

CARD, Claudia. 1995 (1990). « Gender and Moral Luck ». Dans Virginia Held ed., *Justice and Care. Essentials Readings in Feminist Ethics*. Boulder : Westview Press, 79-98.

CHODOROW, Nancy. 1974. « Family Structure and Feminine Personality ». Dans M. Z. Rosaldo et L. Lamphere ed., *Woman, Culture and Society*. Stanford : Stanford University Press.

CHODOROW, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press.

CLEMENT, Grace. 1996. *Care, Autonomy, and Justice. Feminism and the Ethic of Care*. Boulder : Westview Point.

CRANE, Samantha. 2009. « Review of *The Deepening Darkness : Patriarchy, Resistance dans Democracy’ Future* ». *Harvard Journal of Law & Gender*, vol. 32, no. 2, 505-53.

CRENSHAW, Kimberle. 1989 « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex : a Black Feminist Critique of Discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Practice », *University of Chicago Legal Forum*, vol. 89, 139-167.

CRENSHAW, Kimberle. 1991 « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and

Violence against Women of Color ». *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, 1241-1299.

CRUIKSHANK, Julie. 1998. *The social life of stories : narrative and knowledge in the Yukon Territory*. Lincoln : University of Nebraska Press.

DEERCHILD, Rosanna. 2003. « Tribal Feminisme is a Drum Song », dans K. Anderson et B. Lawrence, *Strong Women Stories: Native Vision and Community Survival* (Toronto : Sumach Press), 97-105.

DELEUZE, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris : Les Éditions de Minuit.

DELEUZE, Gilles. 2001. « Zola et la fêlure » (1969). Préface à Émile Zola, *La bête humaine*. Paris : Gallimard (Folio), 7-24.

DELPHY, Christine. 1998. *L'ennemi principal I. Économie politique du patriarcat*. Paris : Syllepse.

DELPHY, Christine. 2001. *L'ennemi principal II. Penser le genre*. Paris : Syllepse.

DERRIDA, Jacques. 1966. *De la grammatologie*. Paris : Les éditions de minuit.

DESCARIES, Francine. 2005. « L'antiféminisme ordinaire ». *Recherches féministes*, vol. 18, no. 2, 2005, 137-151.

DEVENS, Carol. 1992. *Countering Colonization. Native American Women and Great Lakes Missions, 1630-1900*. Berkeley/Los Angeles/Oxford : University of California Press.

DORLIN, Elsa. 2005. « *Dark Care*. De la servitude à la sollicitude ». Dans Paperman et Laugier dir. *Le Souci des Autres. Éthique et politique du Care*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, 87-97.

DOUCET, Andrea and Natasha S. MAUTHNER. 2008. « What can be known and how? Narrated subjects and the Listening Guide ». *Qualitative Research*, vol. 8, no. 3, 399-409.

DUMONT, Micheline. 2008. *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.

DURKHEIM, Émile. 1988 (1895). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Flammarion.

EAKIN, Emily. 2002. « Listening for the Voice of Women ». *The New York Times*, March 30. Consulté en ligne (04/04/13) : <http://www.nytimes.com/2002/03/30/arts/listening-for-the-voices-of-women.html?ref=emilyeakin>.

ELLIS, Elizabeth. 2010. « Difficult Discoveries : Rousseauian Investigations of Love and Democracy ». *Political Theory*, vol. 38, no. 5, 723-730.

EMBERLEY, Julia V. 2007. *Defamiliarizing the Aboriginal. Cultural Practices and Decolonization in Canada*. Toronto/Buffalo/London : Université of Toronto Press.

ENLOE, Cynthia. 1989. *Bananas, Beaches, and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press.

ENLOE, Cynthia. 2004. *The Curious Feminist : Searching for Women in a New Age of Empire*. Berkeley : University of California Press.

FALUDI, Susan. 1991. *Backlash : The Undeclared War Against American Women*. New York : Three River Press.

FISKE, Jo-Anne. 2006. « Political Status of Native Indian Women : Contradictory Implications of Canadian State Policy ». Dans Mary-Ellen Kelm et Lorna Townsend ed., *In the Days of our Grandmothers. A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Toronto : University of Toronto Press.

FOUCAULT, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

FOUCAULT, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

FOUCAULT, Michel. 2001. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Gallimard (Quarto).

FOUCAULT, Michel Foucault. 2002. « Qu'est-ce que les lumières? (*What is Enlightenment?*) ». Dans *Dit et écrit II*. Paris : Gallimard, 1381-1397.

FOUCAULT, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Texte établi par Frédéric Gros. François Ewald et Alessandro Fontana dir. Paris : Seuil/Gallimard.

FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. et J. Odier, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

FRIEDMAN, Marilyn. 1987. « Beyond Caring: The De-Moralization of Gender. ». *Science, Morality and Feminist Theory*. Supplementary, of the *Canadian Journal of Philosophy*, Marsha Hanen et Kai Nielsen eds., vol. 13, 87-110.

GARRAU, Marie et Alice LE GOFF. 2010. *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*. Paris : PUF.

GILLIGAN, Carol. 1977. « In a Different Voice : Women's Conceptions of Self and Morality ». *Harvard Educational Review*, vol. 47, no. 4, 481-517.

GILLIGAN, Carol. 1982. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge : Harvard University Press.

GILLIGAN, Carol. 1984. « The Conquistador and the Dark Continent: Reflections on the

Psychology of Love ». *Daedalus*, vol. 113, no. 3, 75-95.

GILLIGAN. 1987. « Moral Orientation and Moral Development ». Dans Eva Kittay et Diana T. Meyers dir., *Women and Moral Theory*. Totowa : Rowmand & Littlefield, 19-33.

GILLIGAN, Carol. 1995. « Hearing the Difference : Theorizing Connection ». *A Symposium on Care and Justice, Hypathia*, vol. 10, no. 2, 120-127.

GILLIGAN, Carol. 1998. « Remembering Larry ». *Journal of Moral Education*, vol. 27, no. 2, 125-141.

GILLIGAN. 1993 (1986). « Reply to Critics ». Dans M. J. Larabee dir., *An Ethic of care : feminist and interdisciplinary perspectives*. London/New York : Routledge.

GILLIGAN, Carol. 2002. *The Birth of Pleasure*. New York : Alfred A. Knopf.

GILLIGAN, Carol. 2003. « Introduction ». *The Birth of Pleasure*, 2nd ed. New York : Vintage Books, 3-12.

GILLIGAN, Carol. 2009. « Le care, éthique féminine ou éthique féministe? » Dans *Multitudes*, vol 3/4, no. 37/38, 76-78.

GILLIGAN, Carol. 2011. *Joining the Resistance*. Cambridge : Politiy Press.

GILLIGAN, Carol, N. P. LYONS and T. J. HAMMER ed. 1989. *Making connections: The relational worlds of adolescent girls at Emma Willard School*. Cambridge : Harvard University Press.

GILLIGAN, Carol and Lyn Mikel BROWN. 1992. *Meeting at the Crossroads : Women's Psychology and Girls' Development*. Cambridge : Harvard University Press.

GILLIGAN, Carol, Jill M. TAYLOR and Amy SULLIVAN. 1997. *Between Voice and Silence: Women and Girls, Race and Relationships*. Cambridge, Harvard University Press.

GILLIGAN, Carol, Renée SPENCER, M. Katherine WEINBERG et Tatiana BERTSCH. 2005. « On the Listening Guide: A Voice-Centered Relational Method ». Dans S.N. Hesse-Biber and P. Leavy ed, *Emergent Methods in Social Research*. Thousand Oaks. Thousand Oaks : Sage, 157-172.

GILLIGAN, Carol, et David A. J. RICHARDS. 2009. *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*. Cambridge : Cambridge University Press.

GREEN, Joyce dir. 2007. *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub.

GREEN, Joyce. 2007. « Taking Account of Aboriginal Feminism », dans Green ed. *Making Space for Indigenous Feminism* (Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub), 20-32.

GREEN, Joyce. 2007b. « Balancing Strategies. Aboriginal Women and Constitutional Rights in Canada », dans Green ed. *Making Space for Indigenous Feminism* (Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub), 140-159.

GREEN, Joyce. 2009. « The Complexity of Indigenous Identity Formation and Politics in Canada : Self-Determination and Decolonisation ». *International Journal of Critical Indigenous Studies*, vol. 2, no. 2, 36-46.

HAAN, Norma. 1978. « Two Moralities in Action Contexts : Relationships to Thought, Ego Regulation, and Development ». *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 36, no. 3, 286-305.

HAAN, Norma. 1982. « Can Research on Morality be Scientific? ». *American Psychologist*, vol. 37, no. 10, 1096-1104.

HAMINGTON, Maurice. 2004. *Embodied Care. Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and Feminist Ethics*. Urbana/Chicago : University of Illinois Press.

HANKIVSLY, Olena. 2004. *Social Policy and the Ethic of Care*. Vancouver/Toronto : UBC Press.

HARAWAY, Dona. 2007. *Manifeste cyborg et autres essais : Sciences – Fictions – Féminismes*. Anthologie établie Par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan. Paris : Éditions Exils.

HEGEL, G.W.F. 1940. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. André Kaan. Paris: Gallimard.

HELD, Virginia ed. 1995. *Justice and Care. Essentials Readings in Feminist Ethics*. Boulder : Westview Press.

HELD, Virginia. 2006. *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Oxford : Oxford University Press.

HELD, Virginia. 2010. « Can the Ethics of Care Handle Violence? ». *Ethics and Social Welfare*, vol. 4, no. 2, 115-129.

HILL COLLINS, Patricia. 1995 (1991). « Black Women and Motherhood ». Dans Virginia Held ed., *Justice and Care. Essentials Readings in Feminist Ethics*. Boulder : Westview Press, 117-135.

HILL-COLLINS, Patricia. 2000. *Black Feminism Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, 2nd ed. New York/London : Routledge.

HOBBS. 1994. *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*. Edited, with introductions and notes by Edwing Curley. Cambridge (Indianapolis) : Hackett Publishing Compagny Inc.

HOLSTEIN Boucher, Constance. 1976. « Irreversible, Stepwise Sequence in the Development of Moral Judgment : A longitudinal Study of Males and Females ». *Child Development*, vol. 47, no. 1, 51-61.

JAMIESON, Kathleen. 1991. « Sex Discrimination and the Indian Act », dans J. Rick Ponting ed., *Arduous Journey : Canadian Indians and Decolonization*, 112-136.

KAPESH, an antane. 1982 (1976). *Je suis une maudite sauvagesse*. Paris : Éditions des femmes.

KELM, Mary-Ellen et Lorna TOWNSEND ed. 2006. *In the Days of our Grandmothers. A Reader in Aboriginal Women's History in Canada*. Toronto/Buffalo/London : University of Toronto Press.

KERBER, Linda K. et al. 1986. « On “*In a Different Voice*” : An Interdisciplinary Forum ». *Signs*, vol. 11, no. 2, 304-333.

KERGOAT, Danièle. 2005. « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes ». Dans *Femmes, genre et sociétés*, Maruani M. (dir.). Paris : La Découverte (L'état des savoirs), p 94-101.

KERMOAL, Nathalie. 2006. *Un passé Métis au féminin*. Québec : GID.

KITAY, Eva et Diana MEYERS. 1987. *Women and Moral Theory*. Totowa (NJ) : Rowman & Littlefield.

KOEHN, Daryl. 1998. *Rethinking Feminist Ethics, care trust and empathy*. London/New York : Routledge.

KOHLBERG, Lawrence and Carol GILLIGAN. 1971. « The Adolescent as a Philosopher: The Discovery of the Self in a Postconventional World ». *Daedalus*, vol. 100, no. 4, 1051- 1086

KOHLBERG, Lawrence. 1981. *Essay on Moral Development Vol. I. The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco : Harper & Row.

KUOKKANEN, Rauna. 2007. « The Politic of Forms and Alternative Autonomie : Indigenous Women, Subsistance Economy, and the Paradigm of Gift ». *Globalization Working Papers*, vol. 7, no. 2, 31p.

KUOKKANEN, Rauna. 2007b. « Myths and Realities of Sami Women. A Post-Colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sami Society », dans Green ed. *Making Space for Indigenous Feminism* (Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub), 72-92.

KUOKKANEN, Rauna. 2011. « From Indigenous Economies to Market-Based Self-Governance:

A Feminist Political Economy Analysis ». *Revue canadienne de science politique*, vol. 44, no. 2, 275–297.

LABOÉTIE, Étienne de. 2002 (1976). *Le discours de la servitude volontaire. La Boétie et la Question du Politique*. Miguel Abensour ed. Paris: Payot & Rivage.

LAMOUREUX, Diane. 1992. « Nos luttes ont changé nos vies. L'impact du mouvement féministe ». Dans Gérard Daigle et Guy Rocher dir., *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

LAMOUREUX, Diane. 2006. « Y a-t-il une troisième vague féministe ? ». *Cahiers du genre Hors série : Féminismes en mutation*, vol. 3, no. 1, 57-74.

LARABEE, M. J. 1993. *An Ethic of care : feminist and interdisciplinary perspectives*. London/New York : Routledge.

LAROCQUE, Emma. 2007. « Métis and Feminist. Ethical Reflections on Feminism, Human Rights and Decolonization ». Dans Joyce Green ed. *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub, 53-71.

LAROCQUE, Emma. 2010. *When the Other is Me : Native Resistance Discourse, 1850-1990*. Winnipeg : University of Manitoba Press.

LAUGIER, Sandra. 2005. « Care et perception. L'éthique comme attention au particulier ». Dans Paperman et Laugier, *Le Souci des Autres. Éthique et politique du Care*. Paris : Éditions de l'ÉHESS, 317-348.

LAUGIER, Sandra. 2009. « Le sujet du care : vulnérabilité et expression ordinaire ». Dans Pascale Molinier, Sandra Laugier, et Patricia Paperman dir., *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Petite bibliothèque Payot, 159-200.

LAWRENCE, Bonita. 2003. « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States : An Overview ». *Hypatia*, vol. 18, no. 2, 3-31.

LAWRENCE, Bonita. 2004. *"Real" Indians and others : mixed-blood urban Native peoples and indigenous nationhood*. Vancouver : UBC Press.

LAWRENCE, Bonita. 2012. *Fractured Homeland. Federal Recognition and Algonquin Identity in Ontario*. Vancouver/Toronto : UBC Press.

LOCKE, John. 1992. *Traité du gouvernement civil*. Traduction de David Mazel. Paris : Flammarion.

MACHIAVEL, Nicolas. 1980. *Les prince et autres textes*. Préface de Paul Veyne. Paris : Gallimard.

MARACLE, Lee. 1996. *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver : Press Gang.

MARSHALL, Elizabeth. 2003. « *The Birth of Pleasure* (Review) ». *The Lion and the Unicorn*, vol. 27, no. 2, 288-292.

MARTIN-HILL, Dawn. 2003. *Traditional Medicine in Contemporary Contexts. Protecting and Respecting Indigenous Knowledge and Medicine*. Ottawa : National Aboriginal Health Organization.

MOLINIER, Pascale, Sandra LAUGIER, et Patricia PAPERMAN dir. 2009. *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Petite bibliothèque Payot.

MOLLER-OKIN, Susan. 1987. « Justice and Gender ». *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, 42-72.

MOLLER-OKIN, Susan. 1989. « Reason and Feeling in Thinking about justice ». *Ethics*, vol. 99, no. 2, 229-249.

MOLLER-OKIN, Susan. 1989b. *Justice, Gender and the Family*. New York : Basic.

MOLLER-OKIN, Susan. 1994. « Political Liberalism, Justice and Gender ». *Ethics*, vol. 105, no. 1, 23-43.

MONTURE, Patricia A. 2009. « Women's Words. Power, Identity and Indigenous Sovereignty », dans Patricia A. Monture et Patricia D. McGuire, *First Voices, an Aboriginal Women's Reader* (Toronto : Inanna Publications and Education Inc), 116-125.

MONTURE, Patricia A. et Patricia D. MCGUIRE ed. 2009. *First Voices, an Aboriginal Women's Reader*. Toronto : Inanna Publications and Education Inc.

MONTURE-ANGUS, Patricia. 1995. *Thunder in my Soul : A Mohawk Woman Speaks*. Halifax : Fernwood Publishing.

MOORE, Barbara. 2003. « *Love and Its Vicissitudes. Can Love Last? : The Fate of Romance over Time* by Stephen A. Mitchell; *The Birth of Pleasure* by Carol Gilligan. Review ». *Salmagundi*, no. 137/138, 188-203.

MORTON, Christine H. 2003. « Review of Caro Gilligan's *The Birth of Pleasure* ». *Journal of Marriage and Family*, vol. 65, no.1, 265-266.

MOZÈRE, Liane. 2004. « Le souci de soi chez Foucault et le souci dans une éthique politique du care. Quelques pistes de travail ». *Le Portique* [en ligne] vol 13-14, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 14 février 2012. URL : <http://leportique.revues.org/index623.html>.

NENGEH MENSAH, Maria (dir.). 2005. *Dialogues sur la troisième vague féministe*. Montréal :

Les éditions du remue-ménage.

NICHOLSON, Linda (dir.). 1990. *Feminism/Postmodernism (coll. « Thinking Gender »)*. New York/Londres : Routledge.

NODDINGS, Nel. 2003 (1984). *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education, Second Ed.* Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press.

NUROCK, Vanessa dir. 2010. *Carol Gilligan et l'éthique du care*. Paris : PUF.

NUSSBAUM, Emily. 2002. « Ms. Lonelyhearts ». *The New York Times*, June 30.

OUELLETTE, Grace J. M. W. 2002. *The Fourth World. An Indigenous Perspective on Feminism and Aboriginal Women's Activism*. Winnipeg : Fernwood Pub.

PAPERMAN, Patricia, et Sandra LAUGIER dir.. 2005. *Le Souci des Autres. Éthique et politique du Care*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales.

PAPERMAN, Patricia. 2000. « La contribution des émotions à l'impartialité des décisions ». *Social Science Information*, Vol. 39, No. 1, 29-73.

PAPERMAN, Patricia. 2009. « D'une voix discordante : désentimentaliser le *care*, démoraliser l'éthique ». Dans Molinier et al., *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Petite bibliothèque Payot, 89-110.
Paris, Éditions 10/18.

PATEMAN, Carol. 2010 (1988). *Le Contrat sexuel*. Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann. Paris : La découverte.

PERREAULT, Julie. 2007. « L'expérience féminine et l'enjeu du pouvoir de Carol Gilligan à Michel Foucault ». Dans Sébastien Charles et Pierre-Henri Tavoillot dir., *Qu'est-ce qu'une société d'individus?* Montréal : Liber.

PERREAULT, Julie. 2008. *Freedom, Friendship, and the Problem of Voluntary Servitude. A Response to Frederick Neuhaus on Rousseau*. MA Dissertation, Colchester, University of Essex, department of philosophy.

PERREAULT, Julie. 2012. « Le refus de la merde dans Léolo. L'obsession compulsive d'une société qui s'ignore ». *Les Cahiers de l'idiotie* (publication indépendante, Montréal), vol. 5, 29-53.

PHILLIPS, Anne. 2000. « Espaces publics, vies privées ». Dans Ballmer-Cao, Thanh-Huyen, Véronique Mottier et Lea Sgier dir., *Genre et politique. Débats et perspectives*. Paris: Gallimard. 397-454.

PIAGET, Jean. 1932. *The Moral Judgment of the Child*. London : Routledge & Kegan.

- RAWLS, John. 1997 (1971). *Théorie de la justice*. Paris : Seuil.
- RAWLS, John. 1995 (1993). *Libéralisme Politique*. Paris : Presses universitaires de France.
- ROBINSON, Fiona. 1999. *Globalizing Care. Ethics. Feminist Theory, and International Relations*. Boulder : Westview Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1964. *Oeuvres Complètes Tome III: Du contrat social et écrits politiques*. Paris: Gallimard (La Pléiade).
- RUDDICK, Sara. 1980. « Maternal Thinking ». *Feminist Studies*, vol. 6, no. 2, 342-67.
- RUDDICK, Sara. 1989. *Maternal Thinking : Toward a Politics of Peace*. Boston : Beacon.
- RUDDICK, Sara, 1995. « Injustice in Families : Assault dans Domination ». Dans Virginia Held ed., *Justice and Care. Essentials Readings in Feminist Ethics*. Boulder : Westview Press, 203-223.
- SANDS, Kathleen M. 2004. « Tragedy, Theology and Feminism in the Time after Time ». *New Literary History*, vol. 35, no. 1, 41-61.
- SAVARD, Rémi. 1977. *Le sol américain : propriété privée ou Terre-Mère?* Montréal : l'Hexagone.
- SCHMITT, Carl. 1992. *La notion de politique. Théorie du partisan*. Traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhäuser. Paris : Flammarion.
- SCOTT, Joan. 1988. « Genre : une catégorie utile d'analyse historique ». Numéro spécial des *Cahiers du GRIFF*, « Le genre de l'histoire », no. 37-38, 125-153.
- SIMPSON, Audra. 2007. « On Ethnographic Refusal. Indigeneity, 'Voice' and Colonial Relationship ». *Junctures*, vol. 9, 67-80.
- SIOUI, Georges E. 1999 (1989). *Pour une Histoire Amérindienne de l'Amérique*. Québec/Paris : Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan.
- SIOUI, Georges E. 1999. *Huron-Wendat : The Heritage of the Circle*. Vancouver : UBC Press.
- SMITH, Andrea. 2003. « Not an Indian Tradition : The Sexual Colonization of Native Peoples ». *Hypatia*, vol. 18, no. 2, 70-85.
- SMITH, Andrea. 2005. *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge : South End Press.
- SMITH, Andrea. 2007 (2005). « Native American Feminism, Sovereignty and Social Change », dans Green ed. *Making Space for Indigenous Feminism* (Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub), 93-107.

SMITH, Andrea. 2008. *Native Americans and the Christian right : the gendered politics of unlikely alliances*. Durham : Duke University Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1988. « Can the Subaltern Speak? ». Dans Cary Nelson and Larry Grossberg, ed, *Marxism and the interpretation of Culture*. Urbana : University of Illinois Press, 66-111.

SPIVAK, Gayatri. 1988. « Can the Subaltern Speak? ». In Nelson et Grossberg eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke : Macmillian Education, 271-313.

ST-DENIS, Verna. 2007. « Feminism is for Everybody. Aboriginal Women, Feminism and Diversity », dans Green ed. *Making Space for Indigenous Feminism* (Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub), 33-52.

STEWART-HARAWIRA, Makere. 2007. « Practising Indigenous Feminism. Resistance to Imperialism », dans Green ed. *Making Space for Indigenous Feminism* (Black Point/Winnipeg : Fernwood Pub), 124-139.

TAYLOR, J. M., C. GILLIGAN, and A. SULLIVAN. 1995. *Between voice and silence: Women and girls, race and relationship*. Cambridge : Harvard University Press.

TOUPIN, Louise. 1998. « Les courants de pensée féministe ». Édition numérique réalisée à partir du texte *Qu'est-ce que le féminisme ? Trousse d'information sur le féminisme québécois des 25 dernières années* (Montréal : Centre de documentation sur l'éducation des adultes et la condition féminine et Relais-femmes, 1997). Chicoutimi : Les Classiques des sciences sociales.

TRONTO, Joan. 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York : Routledge.

TRONTO, Joan. 1993b (1987). « Beyond Gender Difference to a Theory of Care. » Dans M. J. Larrabee ed., *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. New York/London : Routledge, 240-257.

TRONTO, Joan. 2009. « Care démocratique et démocraties du care ». Dans Molinier et al, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Petite bibliothèque Payot, 35-55.

TURPEL, Mary Ellen. 1993 (1991). « Patriarchy and Paternalism : The Legacy of the Canadian State for First Nations Women. Review Essay ». *CJWL/RFD*, vol. 6, 174-192.

URBAN WALKER, Margaret. 1989. « Moral Understandings : Alternative “Epistemoly” for a Feminist Ethics ». *Hypathia*, vol. 4, no. 2, 15-28.

WEBER, Max. 1967 (1959). *Le savant et le politique*. Traduit de l'allemand par Julien Freud.

WOLFE, Virginia. 2001. *Une chambre à soi*. Traduit de l'anglais par Clara Malraux. Paris : 10/18.

YOUNG, Iris Marion. 2007 (1994). « Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social ». Traduit de l'anglais par Marie-Ève Lang, révisé par Diane Lamoureux. *Recherches féministes*, vol. 20, no. 2, 7-36.