

# Une révolution politique et ses rebondissements



Marie-Blanche Tahon  
Université d'Ottawa

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

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

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

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

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

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

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

Un renouvellement souhaitable de l'analyse politique et théorique de la situation des femmes suppose d'abord, me semble-t-il, de prendre acte du renversement qui s'est produit grâce à l'action du mouvement des femmes. Même si elle se maintient, en empruntant d'autres formes, la « domination masculine » (Bourdieu 1998) a été entamée dans son fondement. Ce qui complexifie la donne. Le temps où « les femmes » constituaient une catégorie unifiée par la domination sexiste est révolu. Le temps où pouvait être scandé le slogan « nous sommes toutes des ménagères » ne reviendra plus. « Les femmes » ne constituent plus *une* catégorie. Avec la hausse spectaculaire de la scolarisation des filles, on enregistre aujourd'hui l'existence de jeunes femmes surdiplômées, diplômées et peu diplômées et leur distribution fragmentée dans les diverses classes ou catégories sociales que cela implique. Dorénavant<sup>1</sup>, des femmes exploitent d'autres femmes (et des hommes). L'analyse ne peut donc plus se contenter de se pencher sur « les femmes » et « les hommes », comme s'ils constituaient des catégories

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

encore parfois leurs mères. *Haïk* qui, à Oran<sup>2</sup> supposait qu'elles utilisent l'une de leurs deux mains pour cacher leur bouche. Les étudiantes en *hijab* avaient l'usage de leurs deux mains, et l'usage de leurs pieds n'était pas entravé par ce qui s'apparentait à un drap. La critique, si souvent répétée dans les années 1980 pour le dénoncer, selon laquelle le *hijab* était un voile politique et non pas « traditionnel » est tout à fait fondée. Les jeunes femmes qui le revêtaient étaient des opposantes politiques. Il faut d'ailleurs remarquer qu'avec le *hijab*, qui empruntait plus ou moins la même forme dans tous les pays où il était porté, le mouvement islamiste a immédiatement pris une figure internationale. Et ce sont les femmes qui s'en firent le porte-drapeau, l'étendard, ce qui est historiquement plutôt rare dans un mouvement politique. En cachant leurs cheveux, le *hijab* rend les femmes visibles.

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

Au Québec, l'immigration « musulmane » – les guillemets s'imposent : quelle serait l'autre « communauté culturelle » assignée à son appartenance religieuse dans le discours commun, qu'il soit multiculturaliste ou interculturaliste ? – ne date que des années 1990 et concerne encore surtout une première génération qui a fui ses problèmes nationaux. Les uns, les plus nombreux, pour échapper à l'islamisation rampante de la « société civile », les autres pour échapper à la répression de la « société politique » féroce anti-islamiste. Il n'est pas improbable – à ma connaissance, aucune enquête de terrain de grande envergure ne permet, dans un sens comme dans un autre, de l'attester<sup>3</sup> –, que les obstacles d'insertion sur le marché de l'emploi québécois aient incité plus d'une à un « repli communautaire » exprimé par le port du *hijab*. Les réactions au 11 septembre 2001 et les péripéties autour et après la Commission Bouchard-Taylor n'ont sans doute pas manqué de renforcer leur sentiment d'exclusion. Si l'impatience des Québécois à l'égard des « accommodements raisonnables » a commencé à s'exprimer à partir de la décision de la Cour suprême à propos du *kirpan* (porté par un jeune garçon) et a pris de l'ampleur avec la médiatisation du givrage des vitres du YMCA d'Outremont (pour éviter de « mauvaises pensées » aux élèves masculins d'une école juive orthodoxe), c'est pourtant « le voile » qui en est devenu le symbole pendant le déroulement de la Commission et après.

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

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

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

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

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

## Références :

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

Meunier, E-Martin

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

O'Leary, Véronique et Louise Toupin, dir.

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

Passeron, Jean- Claude et Jacque Revel

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

Shepard, Todd

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

Tahon, Marie-Blanche

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

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

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

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

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

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