

UNIVERSITE DU QUEBEC A MONTREAL

ALTERMONDIALISME AU NORD, UN MILITANTISME CHARGE A BLANC ?  
ANALYSE FEMINISTE POSTCOLONIALE DU FORUM SOCIAL MONDIAL  
DE MONTREAL

MEMOIRE  
PRESENTE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAITRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
ALIENOR BEJANNIN

AVRIL 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Le féminisme fait partie de ces luttes qui marquent durablement le cœur après avoir effleuré l'esprit. Le dessin de la cicatrice laissée au passage varie selon les personnes, les personnages et les personnalités, mais tou·te·s l'arborent avec reconnaissance : c'est que le féminisme fait la promesse d'un enrichissement continu, et qu'il sait tenir parole. Je porte le mien depuis assez longtemps pour avoir perdu le souvenir d'une analyse du monde social qui en ait été dispensée. Ce mémoire propose à l'évidence de ne retracer que le cheminement réflexif des deux dernières années, mais elles furent ponctuées de rencontres, de séparations, de rapprochements et de ruptures auxquelles je tiens ici à rendre hommage.

J'adresse avant tout mes remerciements à une professeure dont les qualités humaines ont rendu l'enseignement passionnant et, visiblement, passionné. En acceptant de prendre la direction de ce mémoire, Nora Nagels a poussé les limites de ma réflexion à l'aide de nouvelles perspectives, un suivi assidu de mon travail et un intérêt gratifiant. Enfin et surtout, elle a nourri une confiance en mes capacités, ce dont, après une vie de doutes, je lui suis éternellement reconnaissante.

Aux professeur·e·s qui ont su bouleverser mes jeunes certitudes et faire tourbillonner mes réflexions lors de séances de cours dont je sortais presque avec le tournis, je dois les longs moments d'hésitation comme les éclairs de rédaction frénétique des pages à venir. Je pense notamment à Vincent Romani, à l'UQAM, et Éléonore Lépinard, à l'Université de Montréal. Merci d'avoir semé le doute, j'ai récolté l'esprit critique.

Je remercie le berceau familial au sein duquel mon indignation a eu l'opportunité de s'éveiller et mon féminisme la chance de s'épanouir. L'écriture de chacune de ces lignes ne fut possible que grâce au soutien indéfectible des parents et de la fratrie les plus encourageants qu'il soit donné d'aimer.

C'est aux membres du SDHPP et FRUeS que je dois d'avoir illuminé mon chemin de maîtrise, pour y avoir posé les pavés d'un militantisme dévoué et solidaire qui m'a apporté plus que je ne pourrai jamais lui rendre. Ce mémoire tente de mettre en mots des réflexions que vous avez nourries, au moment où j'en avais le plus besoin. Merci de briller par votre présence, souhaitons que l'avenir vous appartienne.

Enfin, mille mercis aux militantes qui ont participé aux entretiens. J'ai eu énormément de plaisir à échanger avec chacune d'entre vous : votre engagement pour la cause et votre enthousiasme sont une précieuse source d'inspiration

## TABLE DES MATIERES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES .....	vi
RÉSUMÉ.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE .....	5
1.1 Cadre théorique .....	5
1.1.1 Orientalisme, néo-orientalisme et islamophobie .....	6
1.1.2 Postcolonialisme et féminisme postcolonial .....	14
1.2 Méthodologie .....	17
1.2.1 Rupture épistémologique.....	17
1.2.2 Méthodologie de recherche .....	22
CHAPITRE II	
LE MOUVEMENT ALTERMUNDIALISTE : UNE SPHÈRE PORTEUSE D'ESPOIR POUR LE FÉMINISME POSTCOLONIAL ? .....	29
2.1 Fondements de l'altermondialisme et des Forums sociaux mondiaux .....	30
2.1.1 L'altermondialisme : un mouvement social transnational.....	30
2.1.2 Les Forums sociaux mondiaux : une initiative « par le bas » pour contrer le néolibéralisme néocolonial.....	34
2.1.3 La transversalité des luttes au sein du mouvement : pour une articulation des rapports de pouvoir .....	40
2.2 L'insertion du féminisme sur la scène altermondialiste : rôle figurant ou rôle principal ?.....	44
2.2.1 Le rôle du féminisme dans l'épanouissement de la réflexion altermondialiste .....	45
2.2.2 Les obstacles de la convergence féministe altermondialiste .....	48
2.2.3 La Marche mondiale des femmes : un univers idéologique basé sur la diversité.....	53

CHAPITRE III	
LE PREMIER FSM AU NORD : QUELS OUTILS POUR GARANTIR LA DÉ- MARGINALISATION DU FÉMINISME ?.....	58
3.1 Un Forum social mondial à Montréal, quelle exceptionnalité ? .....	58
3.1.1 Pourquoi tenir un Forum social mondial à Montréal en 2016 ? .....	59
3.1.2 Le premier FSM dans un pays du Nord : quels risques ? .....	67
3.2 Le comité <i>Féminismes</i> : conscience des risques et stratégies subversives .....	75
3.2.1 Le sous-comité <i>Mobilisation et Programmation</i> en réflexion .....	76
3.2.2 Les initiatives anti-oppressives du sous-comité <i>Protocole et Transversalité</i> .....	77
3.2.3 L'implication de la MMF : succès transversal et intersectionnel.....	84
3.2.4 Infirmité de l'hypothèse de départ.....	86
CHAPITRE IV	
L'IMPLICATION DES FÉMINISTES ALTERMONDIALISTES BLANCHES DANS LA DÉ-MARGINALISATION DU FÉMINISME : UNE (RE)PRODUCTION DES RAPPORTS DE POUVOIR ?.....	89
4.1 Une dé-marginalisation en solidarité sur le plan discursif.....	90
4.1.1 Une conscience des privilèges : aveux, critiques et recommandations ...	90
4.1.2 Une solidarité en connaissance de cause ? .....	93
4.1.3 Dé-marginaliser en s'inspirant de la périphérie.....	98
4.2 Une action limitée au FSM : les résultats à l'épreuve des privilèges .....	104
4.2.1 La réappropriation des luttes subalternes et dissidentes.....	104
4.2.2 Un manque de remise en question des privilèges au FSM.....	110
4.3 Le rôle d'alliées et les pièges de la blancheur.....	113
4.3.1 Privilèges et blancheur : peut-on échapper à la construction raciale ?...	114
4.3.2 Action ou inaction ? Dilemmes de la subjectivation blanche.....	117
4.3.3 Un rôle d'alliées... qui rapporte plus qu'il ne prive ? .....	122
CONCLUSION .....	127
ANNEXE A	
PROFIL DES PARTICIPANTES AUX ENTRETIENS.....	131
ANNEXE B	
FORMULAIRE DE CONSENTEMENT REMIS AUX PARTICIPANTES.....	133
RÉFÉRENCES.....	136

## LISTE DES ABREVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

ASSÉ	Association pour une solidarité syndicale étudiante
BAO	Bénévoles anti-oppressions
CDHAL	Comité pour les droits humains en Amérique latine
CDS	Comité du senti
CI	Conseil international
CQCI	Collectif Québécois Contre l'islamophobie
CQFD	Comité québécois femmes et développement
FAQ	Femmes autochtones du Québec
FDO	Femmes de diverses origines
FFQ	Fédération des femmes du Québec
FMI	Fonds monétaire international
FSM	Forum social mondial
FSQ	Forum social québécois

LDJ	Ligue de défense juive
MMF	Marche mondiale des femmes
MST	Mouvement des sans-terre
OBNL	Organisation à but non-lucratif
OMC	Organisation mondiale du commerce
ONG	Organisations non-gouvernementales
ONU	Organisation des Nations unies
PAQG	Projet accompagnement Québec Guatemala
PASC	Projet accompagnement solidarité Colombie
TSM	Territoire social mondial
UQAM	Université du Québec à Montréal

## RESUME

La présente recherche vise à identifier la volonté et la capacité des féministes blanches à servir la dé-marginalisation du féminisme lors d'un événement altermondialiste qui se déroule au Nord. À l'aide d'une analyse féministe postcoloniale du Forum social mondial (FSM) qui s'est tenu à Montréal en août 2016, nous questionnons plus précisément la possibilité pour les militantes d'œuvrer à valoriser le savoir et les luttes de femmes racisées, sans reproduire de rapports de pouvoir liés aux privilèges de leur blancheur. Le dispositif d'investigation se base sur neuf entretiens semi-directifs avec des membres et des non-membres du comité *Féminismes* du FSM de Montréal. Le travail du comité reflète le consensus autour de l'importance de décentrer, dé-marginaliser et décoloniser les savoirs féministes. Cet impératif naît de la visibilité et de la légitimité grandissante des féministes dissidentes, y compris musulmanes, dans un contexte occidental où parallèlement, le racisme anti-musulman persiste et grandit. En solidarité, les féministes blanches ont à cœur de combattre les multiples oppressions dont elles sont témoins dans les milieux militants ou dont elles entendent parler à l'université. Nous démontrerons qu'une autocritique de la part de celles appartenant au groupe dominant peut d'une certaine façon contribuer à la dé-marginalisation du féminisme.

Mots clés : féminisme postcolonial, néo-orientalisme, dé-marginalisation, privilèges, blancheur, Forum social mondial, altermondialisme.

## INTRODUCTION

À Montréal, les conférences à thématiques féministes et portant sur la nécessité de dé-monopoliser, dé-marginaliser et décoloniser les savoirs académiques et communs se sont multipliées dans la dernière décennie. La dé-marginalisation du féminisme implique la « légitimation de la production des savoirs subalternes » et leur « revalorisation [...] comme plus pertinents que ceux aveugles à l'imbrication des oppressions » (Cirstocea et Giraud, 2015 : 41), dans l'optique d'une implosion du féminisme hégémonique que symbolise la figure de la femme blanche, hétérosexuelle et issue des classes moyennes (Cirstocea et Giraud, 2015 : 32). À l'occasion du lancement du livre « Le sujet du féminisme est-il blanc ? », un panel est organisé par les auteures le 18 novembre 2016 pour présenter quelques-unes de leurs réflexions. Réunissant des textes portant sur le thème des femmes racisées, constituant « une première dans le monde francophone », toutes invitent à questionner « la représentation des préoccupations profondes des femmes minorisées » dans le féminisme québécois actuel (Hamrouni et Maillé, 2016 : quatrième de couverture). Pour les auteures, la récupération d'arguments féministes dans la Charte des valeurs, proposée par le gouvernement de Pauline Marois en 2013<sup>1</sup>, illustre l'urgence de se pencher sur la question, notamment au regard de l'interdiction du port du voile musulman qui a déclenché de vifs débats entre les féministes québécoises. En effet, la désolidarisation des défenseuses de la Charte avec les femmes musulmanes a aussi poussé de nombreuses militantes, y compris blanches et non-musulmanes, à dénoncer

---

<sup>1</sup> Proposé par le Parti québécois en 2013, le projet de loi n°60 instaurait une « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et hommes et encadrant les demandes d'accommodement » (Assemblée Nationale du Québec, 2013), en proscrivant notamment le port de signes religieux à tous les fonctionnaires.

la stigmatisation des populations racisées. Ainsi, le tableau du militantisme féministe montréalais se transforme peu à peu et présente des impératifs d'ouverture et de dé-marginalisation qui trouvent écho dans le milieu antiraciste ; c'est cette récente évolution qui constitue le sujet de la présente recherche.

C'est dans ce contexte que s'est tenu le Forum social mondial (FSM) de Montréal, du 9 au 14 août 2016. Cet événement qui s'affiche altermondialiste réunit des citoyen·ne·s venu·e·s du monde entier pour échanger quant aux modalités d'un « autre monde possible » (slogan du Forum social mondial, 2016). Depuis une position critique des rapports de pouvoir, incluant le patriarcat et le néocolonialisme pour le cas qui nous intéresse, le mouvement altermondialiste regroupe des militant·e·s qui désirent « réorienter la mondialisation » (Parenteau, 2011 : 203) de manière à garantir le respect des droits humains face au règne néolibéral : parmi celles présent·e·s au FSM 2016 figurent des féministes blanches venues plaider en faveur d'une plus large représentation des féminismes dissidents<sup>2</sup>. Les réflexions de ce mémoire sont articulées pour répondre à notre question de recherche : dans quelles mesures les membres du comité *Féminismes* du FSM de Montréal ont-elles œuvré à la dé-marginalisation du féminisme ? Aux fins de démonstration, une analyse féministe postcoloniale des actions et des réflexions menées par le comité est proposée.

L'histoire et les postulats théoriques sur lesquels repose le mouvement altermondialiste reflètent la progression du féminisme postcolonial qui, comme nous le verrons, conceptualise la dé-marginalisation du féminisme sur la base des rapports

---

<sup>2</sup> Je reprends ici le terme d'Ochy Curiel, Sabine Masson et Jules Falquet qui, confrontées à la polysémie du mot « radical » en fonction des contextes militants, qualifient plutôt de « dissidentes » les militantes qui s'attaquent à la triple oppression de classe, de genre et de « race » sans nécessairement s'identifier au féminisme, celles qui critiquent les paradigmes ethnocentriques et les pratiques racistes du féminisme occidental-blanc et, enfin, celles qui se battent contre l'institutionnalisation du mouvement (Curiel, Masson et Falquet, 2005 : 6-7). Dans ce mémoire, j'entends par « féminismes dissidents » les formes de militantisme féminin qui rejettent la suprématie du féminisme occidental et blanc au profit d'épistémologies ancrées dans un vécu d'oppression.

coloniaux. Toutefois, parce qu'il est le premier à se tenir dans un pays du Nord, et considérant notamment l'exacerbation du racisme à l'encontre des musulman·e·s au Québec, le FSM de Montréal nous intrigue et nous interpelle quant à sa réelle capacité à combattre les rapports de pouvoir postcoloniaux. En cherchant à mettre en évidence la persistance d'axes de domination relevant du sexisme et du racisme entre les militant·e·s altermondialistes, nous tenons à démontrer leur intersection et à documenter leurs mécanismes pour mieux répondre à la question de recherche. En effet, les chercheur·euses de l'altermondialisme « ont sans doute trop vite sacrifié à la pression de la demande sociale, et, sommés de dire la vérité de ce mouvement, ont bien souvent repris à leur compte le discours que les acteurs eux-mêmes tenaient sur leurs pratiques » (Sommer *et al.*, 2008 : 7). Il s'agit de résister à la tentation d'idéaliser, non pas les revendications altermondialistes, mais bien leur mise en pratique lors d'évènements concrets se déroulant au Nord. À titre d'hypothèse, nous postulons que les modalités d'implication des féministes altermondialistes blanches révèlent une volonté manifeste de maintenir l'hégémonie du féminisme et réaffirment l'empreinte du racisme et du néo-orientalisme au Québec. Cette hypothèse sera réfutée dans le deuxième chapitre.

Le cadre théorique et la méthodologie adoptés dans ce mémoire seront développés préalablement au développement de la thèse. Notre sujet gravite autour de la problématique islamophobe, il est donc pertinent de l'aborder à la lumière des perspectives féministes contemporaines. En effet, les démêlés que suscite ce phénomène revêtent une dimension genrée, que ce soit superficiellement – avec la polémique autour du port du voile – ou en décortiquant leurs racines profondes. Le féminisme postcolonial est la théorie directrice de ce travail. Elle s'inspire, entre autres, des travaux d'Edward Saïd sur l'orientalisme, dont les apports ne doivent pas être négligés. Néanmoins, c'est davantage le *néo-orientalisme* qui posera notre repère analytique, pour la critique féministe qu'il mêle aux réflexions sur l'orientalisme et parce qu'il permet d'asseoir l'islamophobie sur des postulats imbriquant à la fois

sexisme et racisme et dont le passé colonial assure la pérennité. Le comité *Féminismes* du FSM de Montréal constitue l'objet de cette recherche et le terrain d'analyse pour évaluer la mise en œuvre des postulats féministes postcoloniaux. Le dispositif d'investigation est basé sur neuf entretiens semi-directifs avec huit membres et une non-membre du comité *Féminismes* du FSM de Montréal.

En se penchant sur le FSM de Montréal, cette recherche démontre la pertinence de la théorie féministe postcoloniale à l'épreuve d'un militantisme concret. Au Nord, le mouvement altermondialiste se fait-il l'hôte d'un militantisme social chargé à blanc, qui ne peut offrir les résultats escomptés en matière de changement ? Sans prétendre pouvoir solutionner le problème, ce mémoire souhaite contribuer aux réflexions féministes académiques, mais aussi militantes, en matière de dé-marginalisation.

## CHAPITRE I

### CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIE

#### 1.1 Cadre théorique

L'aspect contemporain du sujet a motivé la construction d'un cadre théorique qui lie le néo-orientalisme et le féminisme postcolonial à l'objet altermondialiste de la façon la plus cohérente possible, dès lors que la théorisation de chacun demeure récente. Pour commencer, le néo-orientalisme est la forme réactualisée de l'orientalisme tel que développé par Edward Saïd en 1978 ; il couvre la période de la fin de la Guerre Froide à aujourd'hui, mais fait surtout l'objet d'analyses depuis les événements du 11 septembre 2001, qui ont ravivé l'ardeur de l'islamophobie comme phénomène sociologique. Le féminisme postcolonial, pour sa part, trouve racine dans les travaux des années 1980 en Amérique du Nord et dans les anciennes colonies du Commonwealth, mais n'est « d'une actualité brûlante » que depuis quelques années dans la francophonie européenne (Dechaufour, 2008 : 99). Enfin, l'altermondialisme fait son apparition dans les années 1990 suite à des manifestations populaires de grande ampleur, au Sud comme au Nord, à l'encontre des politiques néolibérales imposées par le Fonds Monétaire International (FMI) et la Banque Mondiale. La question raciale et coloniale est omniprésente dans le cadre théorique de ce mémoire, car c'est vers elle que converge chacune des critiques : féministe postcoloniale, anti-néo-orientaliste et altermondialiste.

### 1.1.1 Orientalisme, néo-orientalisme et islamophobie

Tout au long de ce mémoire, qui questionne rappelons-le la volonté et la capacité des membres du comité Féminismes d'œuvrer à la dé-marginalisation du féminisme, le cas de la marginalisation des femmes musulmanes au sein du féminisme hégémonique servira de point de départ à l'exploration théorique. En effet, bien que la dé-marginalisation du féminisme cible toutes les femmes, et non un groupe en particulier, la littérature portant sur le cas des femmes musulmanes prête des outils théoriques qui permettent de mieux conceptualiser la question de la domination et, surtout, l'enchevêtrement complexe d'un système d'oppression fondé sur le genre et d'un autre sur la race. À cet effet, l'orientalisme et le néo-orientalisme sont pertinents pour mieux comprendre les racines à la fois raciales et genrées de la marginalisation des femmes musulmanes. Ils ouvrent la réflexion sur les questions d'islamophobie et de racisme anti-musulman, deux termes dont il importera de préciser l'emploi.

#### *Edward Saïd, père de l'orientalisme*

Saïd définit *l'orientalisme* comme « l'institution globale qui traite de l'Orient [...] par des déclarations, des prises de position, des descriptions, un enseignement, une administration, un gouvernement : bref, un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient » (Saïd, 1978 : 32) remontant au XIX<sup>ème</sup> siècle. Les entités dites de « l'Orient » et « l'Occident » relèvent non seulement de l'imaginaire mais sont construites, fabriquées par les tenant·e·s d'une suprématie occidentale (Saïd, 1978 ; Moos, 2011 ; Khalid, 2011 ; Amin-Khan, 2012) à visée impérialiste : en infériorisant l'autre, c'est sa propre supériorité que l'on fait miroiter. L'orientalisme n'est donc pas seulement né *de* l'hégémonie et l'impérialisme occidentaux ; l'un et l'autre se renforcent mutuellement. Bien que l'Orient désignerait « une scène sur laquelle tout l'Est est confiné » incluant donc jusqu'à l'Asie, le « monde islamique » intriguera plus particulièrement les missionnaires et autres

auteurs de récits de voyage européens (Saïd, 1978 : 124, 207). Gage de retard civilisationnel, la violence serait inhérente à l'islam, l'Orient condamné au totalitarisme despotique, et les Orientaux·ales accoutumé·e·s à la domination et l'oppression. Ce discours entraîne inévitablement la déshumanisation des individu·e·s concerné·e·s, qu'on suspecte continuellement d'hypocrisie et de fourberie. Or, la question de la menace est centrale, puisque le sentiment de peur est à l'origine du processus d'altérisation (Amin-Khan, 2012 ; Geisser, 2003) et donc de marginalisation.

*Le néo-orientalisme : réactualisation de l'orientalisme avec une dimension genrée*

Hérité de ces postulats, le *néo-orientalisme* se développe sur le même registre depuis l'effondrement de l'URSS : face au besoin de trouver une nouvelle altérité au bloc de l'Ouest, vainqueur de la guerre idéologique, la crainte suscitée par le champ islamique l'a emporté grâce aux bases posées par un orientalisme déjà latent (Moos, 2011). L'enjeu de la « sécuritisation » (Amin-Khan, 2012), entraînant la confrontation politique et militaire de l'islam et des musulman·e·s, est d'ailleurs un thème récurrent depuis les années 2000. Toutefois, la menace qui justifiait jadis l'intervention coloniale en Orient est désormais interne, « infiltrée sur notre territoire » (Geisser, 2003 : 73) et étroitement liée à la question migratoire. Si l'Europe constituait le berceau de l'orientalisme, les États-Unis jouent à leur tour un rôle prépondérant dans la problématique néo-orientaliste. Néanmoins, l'aspect novateur qui nous intéresse réside surtout dans la place désormais centrale occupée par le patriarcat colonial dans les analyses, le corps des femmes étant reconnu comme un ultime champ de bataille opposant « eux » et « nous » (Moos, 2011 : 28). Ceci permet de lier dans ce mémoire la théorisation du néo-orientalisme et celle du féminisme postcolonial dans le cas des femmes musulmanes.

### *Islamophobie et racisme anti-musulman*

Parce que l'orientalisme et le néo-orientalisme traitent tous deux d'« une haine ou d'une peur irrationnelle de l'islam » (Moos, 2011 : 12), ils permettent de mieux comprendre l'*islamophobie*, un concept très en vogue de nos jours, notamment dans la recherche anglophone (Asal, 2014 : 13). Il est cependant complexe de distinguer le racisme de l'islamophobie dans le discours néo-orientaliste ou de désigner leur ordre d'apparition, car « l'islam » tel que perçu en Occident désigne en réalité « tout un système de normes » (Moos, 2011 : 4), englobant au-delà d'une religion « à la fois toute une société, un prototype et une réalité » (Saïd, 1978 : 498). C'est pourquoi l'islamophobie est parfois désignée comme un *racisme anti-musulman* (Amin-Khan, 2012 : 1595 ; Asal, 2014 : 19). Même lorsque l'islam promeut des principes louables tels que la piété ou la tolérance religieuse, les propos sont souvent compensés par un regret de ce qu'en *font* les populations musulmanes (Saïd, 1978 : 361), ce qui sous-entend bien une infériorité avant tout raciale par cette incapacité à savoir tirer profit de leurs (rares) points forts. Avec le glissement du marqueur ethnique vers le marqueur religieux, l'islamophobie s'inscrirait bien dans les « théories classiques du racisme, conceptualisé comme un phénomène social multidimensionnel, qui implique l'imbrication des préjugés, des pratiques et de l'idéologie » de manière latente selon Houda Asal, d'où le concept de « racialisation religieuse » (Asal, 2014 : 18).

Pour nommer les groupes de femmes marginalisées par le féminisme hégémonique, le qualificatif « non-blanches » est problématique, car il définit le « blanc » comme la norme, reproduisant et renforçant ainsi le procédé d'universalisation du sujet blanc dénoncé par le féminisme postcolonial. Nous parlerons plutôt de groupes de femmes « racisées » : ne se limitant pas aux populations *orientalisées* par l'Occident, la racialisation désigne plus largement le « processus cognitif de mise en forme du monde, [...] de construction de la réalité sociale, c'est-à-dire la face mentale du racisme compris comme un rapport social » (Poiret, 2011 : 113). À l'instar de

chercheurs·euses blanc·he·s critiques de la construction sociale de la race, nous emploierons le terme « racisé·e » pour désigner « tout·e individu·e ou groupe impliqué dans un rapport social de race (ce qui inclurait les Blancs, puisque l'on peut parler de la construction sociale de la race blanche), mais bien ceux et celles qui se retrouvent du côté "défavorisé" du rapport social de race » (Pagé, 2015) et qui donc *subissent* le processus de racialisation. Dans la même logique, ce travail ne s'embarasse pas de classer les personnes marginalisées selon l'assiduité de leur pratique religieuse de l'islam pour employer le qualificatif « musulman·e·s » : ce dernier renvoie plutôt à tou·te·s celles et ceux qui sont assujetti·e·s au processus de racialisation religieuse issu de l'orientalisme. Finalement, nous postulons que « seule compte la racialisation, qu'elle emprunte au registre culturel ou biologique » (Fassin, 2006 : 232). C'est pourquoi le cas de la marginalisation des femmes musulmanes servira à illustrer celle des femmes « racisées » au sein du féminisme dominant. Dans ce travail, le groupe désigné par « femmes racisées » englobera donc les femmes musulmanes, indépendamment de leur couleur de peau.

Puisque racisme anti-musulman et islamophobie semblent inextricables, que l'orientalisme pose les bases du néo-orientalisme et qu'il est lui-même à la racine du phénomène islamophobe, il faut respecter certaines règles dans l'utilisation de chaque terme. L'orientalisme sera préférablement délaissé au profit de sa forme contemporaine, le néo-orientalisme, que Moos définit comme une « islamophobie savante ». En effet, lorsque comprise comme la peur de l'islam, l'islamophobie serait davantage un instrument politique (Moos, 2011 : 21) qu'un concept scientifiquement exploitable, au contraire d'un récit néo-orientaliste « fondamentalement apolitique et an-idéologique » (Moos, 2011 : 12), c'est pourquoi il sera employé avec parcimonie. Dans ce mémoire, le néo-orientalisme désigne donc les postulats théoriques et le racisme anti-musulman la manifestation concrète du procédé discursif. Enfin, le terme d'islamophobie se rapporte à son instrumentalisation politique.

En incorporant une dimension genrée à l'analyse du racisme anti-musulman, le néo-orientalisme permet de questionner la marginalisation spécifiquement vécue par les femmes musulmanes au sein du mouvement féministe.

*Féministes et musulmanes<sup>3</sup> : une garantie d'exclusion ?*

L'identité de femme musulmane est porteuse de combats ancrés dans le temps du postcolonial : un combat contre le patriarcat d'une part et contre l'impérialisme occidental d'autre part, réactualisé à travers les discours néo-orientalistes. De fait, la parole des femmes musulmanes est confisquée au sujet de l'enchevêtrement des enjeux qui les touchent et les concernent – sexisme et racisme anti-musulman notamment –, ce qui permet au discours néo-orientaliste de se reproduire et de perdurer sans contrainte. La relation entre l'islam et les femmes a toujours servi le discours colonial visant à opposer cet Autre et à souligner l'infériorité de l'islam : du temps de la colonisation française en Algérie par exemple, les musulmanes étaient représentées soit comme des victimes de l'oppression patriarcale des « mâles arabes », soit comme des êtres charnelles, tentatrices et exotiques (Scott, 2007). Si le discours occidental sur la femme orientale était déjà faussé au XVIIIème siècle, la centralité de la problématique des femmes et de l'islam au XXème siècle est venue fortifier l'idée de binarité entre l'Occident et la sphère islamique, puisqu'en comparaison la femme occidentale représentait un idéal à atteindre en matière de civilisation (Ahmed, 1992). Bien que le voile ait particulièrement attiré l'attention des médias et des chercheurs·euses, la religion ne fut mise en avant que pour justifier un traitement différentiel et démontrer l'infériorité *culturelle* du peuple colonisé. La question du genre y est étroitement liée, puisqu'elle est posée comme la ligne de démarcation entre deux communautés : d'un côté, la femme occidentale, moderne et

---

<sup>3</sup> Le choix de conjonctions proposé ici sert à rappeler que le terme *féministe* n'est pas systématiquement revendiqué par des femmes de confession ou de culture musulmane luttant pour l'égalité entre femmes et hommes, précisément parce qu'il est teinté d'impérialisme et peut être assimilé au système d'oppression colonial dont elles continuent de faire les frais.

émancipée, de l'autre la femme musulmane, traditionnelle et opprimée. Le voile a donc été introduit dans un débat dont les enjeux dépassaient largement la place des femmes dans la société, révélant l'« étape d'une dynamique qui remonte bien en amont et se poursuit bien en aval » (Delphy, 2004). Ainsi l'impérialisme ne s'impose pas seulement empiriquement, mais infiltre aussi « les cœurs et les esprits » (Abdel-Malek, cité par Mohanty, 1984 : 335) en instrumentalisant un discours autoproclamé féministe.

Au XXI<sup>ème</sup> siècle, le traitement subjectif néo-orientaliste des femmes musulmanes perpétue l'articulation d'une logique impérialiste sous couvert d'une défense de l'égalité. La récupération d'arguments féministes renforce la problématique civilisationnelle forgée à travers une grille culturaliste<sup>4</sup> non seulement chez les hommes, mais également chez les femmes blanches : cheffe de file dans la dénonciation de l'homogénéisation et la systématisation de l'oppression des femmes du « Tiers-Monde », Chandra Talpade Mohanty démontre que c'est principalement en considérant ces dernières comme un groupe cohérent et homogène, au détriment de leurs différences de classe, de culture, de race, de religion ou d'ethnie, que les féministes occidentales réussissent à se placer comme référent universel du mouvement pour l'égalité de genre. Ce faisant, elles s'approprient et colonisent les complexités fondamentales et les conflits qui caractérisent la vie de ces femmes (Mohanty, 1984), omettant de se pencher sur l'oppression qu'elles-mêmes exercent sur d'autres femmes « en tant que détentrices du privilège racial » (Dechaufour, 2008 : 107). L'empreinte du néo-orientalisme dans les discours féministes hégémoniques permettrait « de relativiser, voire de rendre invisible la domination masculine chez soi, d'occulter les éléments transversaux à tout système patriarcal » (Benelli *et al.*, 2006 : 8) entraînant ainsi la déculpabilisation des féministes blanches.

---

<sup>4</sup> Olivier Moos définit le culturalisme comme « une doctrine anthropologique considérant que les actions et les motivations des acteurs sont conditionnées par l'univers culturel auquel ils appartiennent » (Moos, 2011 : 3).

Pourtant, non seulement la logique adoptée par les détracteurs du voile au nom de la libération des femmes n'est pas féministe, mais elle exacerbe en réalité l'oppression patriarcale. Avancer que la seule porte de sortie de l'archaïsme est la rupture avec l'islam s'ensuit d'un appel lancé à l'ensemble des femmes musulmanes à quitter leurs pères et leurs frères, ce qui « ne peut que participer au maintien, à la réactivation ou à l'activation d'un contrôle social fort sur les filles » (Hamel, 2005 : 100), d'autant que c'est souvent dans la famille qu'elles « trouvent un refuge contre l'aliénation subie », causée par un racisme quotidien (Haase-Dubosc et Lal, 2006 : 34). La religion constitue également un refuge : s'appuyant sur un compte-rendu ethnographique du mouvement des mosquées de femmes en Égypte, Saba Mahmood dénonce la vision libérale de l'agentivité des féministes occidentales, qui propose une analyse binaire et simpliste des phénomènes sociaux : résistance ou subordination. En prêtant insuffisamment attention aux « motivations, désirs et buts » des femmes de confession musulmane, les chercheuses ne les comprennent pas nécessairement en ces termes ; d'où leur surprise face à la résurgence populaire du voile, en Orient comme en Occident, qu'elles perçoivent systématiquement comme un symbole de l'oppression patriarcale (Mahmood, 2001).

La perspective néo-orientaliste permet donc de comprendre la discrimination envers les femmes musulmanes comme une forme d'imbrication du sexisme et d'un racisme culturaliste à l'encontre d'un groupe homogénéisé d'individues orientalisées. Luttant pour la réappropriation des débats politiques et religieux par les femmes, l'exemple des féministes islamiques<sup>5</sup> illustre le combat simultané contre une lecture traditionaliste, littéraliste du Coran et l'impérialisme occidental. Désormais pluriels, fruits de mobilisations « hybrides et pragmatiques », les féminismes islamiques s'inscrivent bel et bien dans la lignée postcoloniale en influençant « les actrices de

---

<sup>5</sup> Émergeant dans les années 1990, le féminisme islamique propose une relecture des textes sacrés en accord avec le principe d'égalité des sexes. Pour en connaître davantage, se référer aux travaux d'Asma Lamrabet, Stéphanie Latte-Abdallah et Malika Hamidi en français, et d'Amina Wadud, Leila Ahmed et Margot Badran en anglais.

l'islam politique et en participant des mobilisations féministes de la troisième vague dans les mondes arabes et musulmans » et en Occident (Latte-Abdallah, 2012 : 53). Toutes les femmes musulmanes ne se revendiquent pas d'un féminisme islamique. Néanmoins, au-delà de la religiosité, le gain de visibilité et de légitimité de ce courant féministe permet aux femmes racisées de confession, mais plus largement de culture musulmane, de proclamer leur engagement féministe dans des termes nouveaux.

L'appel féministe des femmes musulmanes bouscule particulièrement du fait de l'héritage de l'ère coloniale : la visibilité des femmes qui proclament la compatibilité de leur foi et leur engagement pour l'égalité attisent les passions identitaires, car les cases « féministe » et « musulmane » ont été construites en opposition, telles deux catégories mutuellement exclusives. En revendiquant ouvertement à la fois leur émancipation dans une perspective féministe, leur appartenance nationale et leur islamité, ces femmes « sont considérées comme des subalternes politiques car elles refusent les frontières qui leur sont imposées » (Hamidi, 2015 : 65). Le vêtement, et tout particulièrement le port du voile, sont au centre des polémiques, tandis que les femmes musulmanes sont nombreuses à considérer le foulard islamique comme « une légitimation de l'extériorisation de la femme et de son moral pouvant jouer un rôle dans leurs contestations » (Hamidi, 2015 : 68). Enfin, le genre n'est pas toujours le point de ralliement le plus pertinent pour les femmes musulmanes racisées. Pour Houria Bouteldja, militante des Indigènes de la République en France, « dire "on n'en a rien à foutre des mecs !" c'est un luxe, le luxe de celles qui n'ont à se battre que contre la domination sexiste. [...] Notre féminisme est un féminisme bricolé. Ce n'est pas le féminisme idéal, mais c'est un féminisme pragmatique » (entretien réalisé par Hamel et Delphy, 2005).

Dans le champ académique comme sur le terrain, la voix des femmes musulmanes rejoint celles de féministes en dissidence face à l'hégémonie. Du fait de la centralité

de la problématique coloniale dans leurs revendications, elles participent à renforcer la théorie féministe postcoloniale.

### 1.1.2 Postcolonialisme et féminisme postcolonial

Le postcolonialisme a inspiré la théorie féministe postcoloniale, qui réunit les féminismes dissidents dont la matrice coloniale est au cœur des contestations. L'imbrication complexe des oppressions vécues par les femmes musulmanes nourrit éminemment la théorie féministe postcoloniale, c'est pourquoi il est important de comprendre ce qui les lie.

#### *La théorie postcoloniale*

La théorie féministe postcoloniale est pertinente car elle permet de mieux connaître les outils de l'exacerbation du racisme anti-musulman en Occident, dont la manipulation du genre fait partie intégrante. Dans son sens premier, le terme « postcolonial » renvoie à la période historique ayant suivi les mouvements d'indépendance après la Seconde Guerre Mondiale. Le postcolonialisme est un courant de pensée critique qui désigne plus spécifiquement « la reconfiguration du colonialisme après cette soi-disant décolonisation, [et qui cherche à comprendre] comment les rapports postcoloniaux sont maintenus comme des rapports matériels et discursifs d'antagonisme et de résistance » (Ahmed, 1996, citée par Dechaufour, 2008 : 99). Si le postcolonialisme « constitue moins une théorie unifiée qu'une perspective plus globale regroupant un ensemble éclectique d'auteurs issus d'affiliations théoriques diverses » (Benessaïeh, 2010 : 369), il est toutefois possible de dégager certains concepts-clés ainsi que des orientations majeures : « la critique de l'eurocentrisme, l'intérêt pour les régions anciennement colonisées ou le monde en développement, la priorité analytique donnée aux acteurs et actrices subalternes ou

invisibilisé·e·s, l'importance de la figure du migrant, et celle, centrale de l'identité culturelle et ethnique considérée mobile et métisse plutôt que stable ou pure » (Benessaïeh, 2010 : 369). Ayant précédemment démontré le caractère fluide et prégnant du discours orientaliste et des postulats qui en découlent, nous sommes en mesure de comprendre l'influence de l'œuvre de Saïd, considéré comme un des pères fondateurs de ce courant de pensée postcolonial au même titre que Frantz Fanon (Maillé, 2014 : 17 ; Benessaïeh, 2010 : 366 ; Haase-Dubosc et Lal, 2006 : 37, Verschuur et Destremau, 2012 : 14).

Au-delà d'une déconstruction de la pensée eurocentriste, le postcolonialisme cherche à la remplacer par une autre vision, celle d'une « multiplicité de points d'entrée » dans un monde qui ne serait plus représenté, symboliquement, par un centre et sa circonférence, mais plutôt par des « constellations » dont aucune ne serait le centre (Haase-Dubosc et Lal, 2006 : 36). Enfin, les études postcoloniales rendent aux acteurs et actrices subalternes leur agentivité en soulignant que « les influences n'ont pas été à sens unique : [...] la colonie a aussi influencé la métropole » (Haase-Dubosc et Lal, 2006 : 38). Or, la recherche ne développe pas systématiquement cette réciprocité : ce mémoire tentera en partie d'y remédier. Notons enfin que si les théories postcoloniales et décoloniales sont étroitement liées en termes de paradigmes, elles n'ont pas émergé des mêmes régions du globe et ne se réfèrent pas au même cadre temporel<sup>6</sup>. Il convient donc de les distinguer, sans pour autant négliger la richesse des réflexions décoloniales lorsqu'on aborde une perspective postcoloniale – dans le premier chapitre, qui portera sur l'émergence du mouvement altermondialiste en Amérique latine, nous citons d'ailleurs Aníbal Quijano, figure de proue des études décoloniales.

---

<sup>6</sup> Selon Gurinder K Bhambra, « decoloniality similarly emerged from the work of diasporic scholars from South America, [...] although addressing a much longer time frame. Whereas postcolonialism refers mainly to the nineteenth and twentieth centuries, decoloniality starts with the earlier European incursions upon the lands that came to be known as the Americas from the fifteenth century onwards (Bhambra, 2014 : 115).

### *La théorie féministe postcoloniale*

Le féminisme postcolonial, quant à lui, n'est pas simplement une sous-branche des études postcoloniales mais il est né en réaction à un double constat : l'androcentrisme des études postcoloniales et l'ethnocentrisme du féminisme occidental dominant. Ceci le pousse à envisager les rapports de sexe « dans leur dimension historiquement et géographiquement colonisée et racisée » (Dechaufour, 2008 : 99). On peut recenser trois sources filiales : en premier, les études postcoloniales bien sûr, dont les féministes postcoloniales reprennent l'analyse des rapports de colonisation tout en rappelant que « les représentations de la différence sexuelle et de la différence culturelle sont inextricablement liées et sont constitutives les unes des autres » (Dechaufour, 2008 : 101). En second viennent les études subalternes, qui placent les groupes subalternes comme sujets et acteurs de leur propre histoire et mettent en lumière les « rapports sociaux dynamiques, hybrides et contradictoires » (Dechaufour, 2008 : 101) qui traversent toute société coloniale. Enfin, les féminismes dissidents tels que le *black feminism*, le féminisme *chicana*, le féminisme islamique ou encore le féminisme autochtone, qui contestent la prétention universaliste du féminisme hégémonique, blanc et occidental (Mohanty, 1984 ; Haase-Dubosc et Lal, 2006). Selon Christine Delphy, ces féminismes dissidents entre autres choses « refusent de séparer la lutte féministe de la lutte antiraciste, [...] de renier les solidarités objectives et subjectives qui les lient aux hommes de leur groupe, [...] et contestent l'idée que "leur culture" est nécessairement plus sexiste que celle du groupe dominant » (Delphy, 2006 : 73).

Afin de dépasser les biais ethnocentristes et androcentristes qui se co-construisent, le féminisme postcolonial prône enfin un féminisme transnational et la multiplication de productions faisant davantage l'apologie de la pluralité : une pluralité inspirée d'expériences diverses provenant du Sud et qui permettrait de dépasser la « barrière cognitive » engendrée par des siècles de colonisation du savoir (Sanna et Varikas,

2011 : 6). La triple filiation de la théorie féministe postcoloniale la rend adéquate pour l'étude des enjeux de dé-marginalisation des femmes musulmanes, et plus largement racisées, en contexte occidental. Notons que les rapports de classes ne sont pas absents des réflexions féministes dissidentes : au contraire, la lutte contre le néolibéralisme, inspirée du marxisme, consacre leur expansion, comme nous le verrons à travers l'exemple altermondialiste. Néanmoins, il reste à savoir si les militant·e·s qui composent ce mouvement social transnational possèdent la volonté et les capacités d'outrepasser les biais racistes et néo-orientalistes dans un contexte comme Montréal.

Le caractère transnational et inclusif de l'altermondialisme s'accompagne en effet d'une praxis à la fois féministe et postcoloniale, jonction qui permet de fermer le cadre triangulaire suggéré dans cette recherche, liant le néo-orientalisme et le féminisme postcolonial à l'objet altermondialiste du FSM 2016.

## 1.2 Méthodologie

Notre objet, le comité *Féminismes* du FSM de Montréal, anime un mouvement dont les contours demeurent flous et imprécis. Pour relever le défi posé dans cette recherche, notre méthodologie doit avant tout tenir compte de la position de l'auteure dans les rapports de pouvoir.

### 1.2.1 Rupture épistémologique

La question de la subjectivité militante mérite d'être posée afin d'adopter une méthodologie qui soit appropriée pour ce mémoire. Ma posture de chercheuse se rattache principalement à deux facteurs : le caractère militant de ma propre

participation au comité autogéré *Féminismes FSM 2016* en mai 2016, et ma position sociale en tant que femme universitaire blanche d'origine française.

En premier lieu, la mouvance féministe altermondialiste est intrinsèquement militante, c'est-à-dire qu'elle implique la défense d'une ou plusieurs cause(s). L'action combative qui sous-tend le militantisme laisse planer le risque d'une subjectivité critique lorsqu'une chercheuse traite l'objet de son propre intérêt – militant – sous forme de production scientifique, comme c'est le cas ici. Le débat n'est pas nouveau, mais puisque la réponse n'est jamais donnée et qu'une « démarche réflexive sur son propre itinéraire » est requise (Devreux, 2011 : 62), il est nécessaire d'explorer la légitimité scientifique de la présente recherche. De manière générale, le discrédit jeté aux chercheurs et chercheuses impliqué·e·s dans une sphère militante ne peut être systématique, car « la production de connaissances n'est indépendante dans aucune société du système socioéconomique et idéologique dans laquelle elle se développe » (Duzenat, 2011 : 80). Plus encore dans le cas du féminisme, qui est inséparablement une épistémologie et un mouvement d'action visant le progrès social (Dorlin, 2008 ; Devreux, 2011), « le parcours militant et le parcours universitaire sont toujours intimement liés » (Christine Delphy, conférence du 8 octobre 2011). Non seulement les réflexions qui émergent de ces parcours sont enchevêtrées, mais cet enchevêtrement est bénéfique selon Xavier Dunezat. Le sociologue perçoit la perspective militante comme un atout pour la recherche, car les positions simultanées de militant·e et de sociologue s'enrichissent l'une et l'autre. Il illustre cet apport réciproque par sa propre expérience :

Mes préoccupations scientifiques et mes angoisses de militant se nourrissent mutuellement. En tant que militant qui a perçu la centralité des conflits internes dans les mobilisations, j'avais besoin de la sociologie (des rapports sociaux) pour les objectiver. En tant qu'apprenti sociologue, j'ai besoin du militant de la cause pour ne pas tomber dans une sociologie, certes aux côtés des opprimés, mais aveugle aux mécanismes endogènes au militantisme qui défont les mobilisations (Dunezat, 2011 : 86).

Les objectifs de ce mémoire se rapportent à la question des rapports de pouvoir entre les militantes féministes altermondialistes, ce faisant ils rejoignent celle des divisions internes soulevée par Dunezat dans sa recherche. Comme apprentie politologue et militante féministe, je cherche à explorer les facteurs de (dé)mobilisation des femmes blanches au sein de la sphère féministe altermondialiste à l'aide de la théorie féministe postcoloniale. Toutefois, contrairement à Dunezat, je n'aurai pas recours à l'observation participante<sup>7</sup>; bien qu'il s'agisse d'une méthode de recherche pertinente, le terrain de cette étude ne s'est pas fait *pendant* les réunions du comité Féminismes du FSM de Montréal, mais un an plus tard. Dès lors, ma participation aux réunions, qui de surcroît fut éphémère, découlait d'une curiosité militante avant d'être scientifique – en admettant de nouveau qu'une telle dissociation soit possible – puisqu'il ne m'était pas encore venu à l'esprit de traiter le FSM dans ma recherche.

L'épistémologie de la connaissance située, sur laquelle les études féministes se fondent, permet d'accréditer et de valoriser le savoir militant du point de vue de la recherche. Il n'est pas question de voir le monde qui nous entoure comme « un pur construit subjectif que chacun pourrait forger à sa guise » (Poiret, 2005 : 22), mais bien d'accorder une « objectivité forte » (Harding, 1993) aux récits d'individu·e·s appartenant à des groupes marginalisés. D'ailleurs, la théorie du point de vue situé (*standpoint theory*) s'est en grande partie développée grâce aux théoriciennes du *black feminism*. Patricia Hill Collins la définit comme :

A social theory arguing that group location in hierarchical power relations produces common challenges for individuals in those groups. Moreover, shared experiences can foster similar angles of vision leading to group knowledge or standpoint deemed essential for informed political action » (Collins, 2000 : 300).

Cette épistémologie conforte la démarche adoptée dans ce mémoire, en invitant à

---

<sup>7</sup> L'observation participante désigne la production de données reposant sur l'insertion prolongée de l'enquêteur·euse dans le milieu de vie des enquêtes de terrain, ethnographiques ou socio-anthropologiques (Olivier de Sardan, 1995 : 3).

considérer le caractère partiel et partial de toutes les visions en sociologie et en science politique (Poiret, 2005), mais elle rappelle surtout que la production de la connaissance reflète la position sociale de la productrice ou du producteur : sous la plume du dominant, elle véhicule les conceptions normatives dominantes. Bien que je sois une femme, le recours systématique à une méthodologie de la connaissance située est donc limité par ma blancheur et mon accès privilégié au milieu académique ; cette limite doit être explorée.

En effet, rappelons que le discours orientaliste a gagné en légitimité au fil des siècles en s'infiltrant goutte à goutte dans le quotidien pour en teinter tous les espaces : ces expériences peuvent relever du tactile, de l'olfactif, du visuel comme de l'auditif (Moos, 2011 : 8). En s'appuyant sur le sentiment de peur lié à l'altérité, le racisme et l'impérialisme, l'orientalisme s'est assuré une prégnance et une longévité. En tant que femme blanche ayant vécu en France la majeure partie de sa vie, ayant bénéficié d'une éducation auto-proclamée « républicaine » dans le système public français avant de venir m'installer au Canada, je suis exposée aux discours néo-orientalistes depuis toujours. La méthodologie de la recherche proposée aura pour but de maximiser son objectivité, définie comme « une attitude d'appréhension du réel basée sur une acceptation intégrale des faits (ou l'absence de filtrage des observations autre que celui de la pertinence), sur le refus de l'absolu préalable (ou l'obligation du doute quant à conception préexistante) et sur la conscience de ses propres limites » (Sabourin, 2009 : 4). Si la blancheur<sup>8</sup> (*whiteness*) s'accompagne d'une socialisation à travers un sens profondément intériorisé de supériorité et de droit (DiAngelo, 2011), toute mise en exergue de l'empreinte du néo-orientalisme en Occident est une tâche difficile et toute tentative d'échapper au poids de la blancheur dans une société raciste peut même s'avérer « impossible » (Carmichael et Hamilton, cités par Mahrouse,

---

<sup>8</sup> Le concept de blancheur renvoie aux « dimensions spécifiques du racisme qui servent l'élévation des personnes blanches au-dessus des personnes de couleurs » (DiAngelo, 2011 : 56. Traduction personnelle).

2007 : 10). Enfin, la couleur de peau ne suffit pas à placer une chercheuse sur l'échelle du pouvoir : sa citoyenneté (*citizenship*) entre également en jeu. Analysant la question des rapports de pouvoir au cours d'interventions d'activistes de la solidarité transnationale, Gada Mahrouse remarque que « because of U.S. political influence [in Salvador], the protection offered by a U.S. citizen [to local people] would be greater than that of a European » et qu'à l'inverse, « international activists who are not visibly white, regardless of their citizenship, are more likely to be mistreated by [local] authorities » (Mahrouse, 2007 : 15). De manière similaire, l'origine française que trahit mon accent fait de moi une représentante d'un pays rendu puissant par ses conquêtes coloniales, conquêtes vantées grâce à une monopolisation de la production du savoir qui s'est opérée à travers les siècles. Mon expérience sociale est différente de celle d'une Canadienne ou d'une Suissesse – et celle d'une Suissesse différente d'une Canadienne, par ailleurs.

En outre, l'autrice de ces lignes n'est ni racisée, ni musulmane. Se placer en enquêtrice implique donc la *recherche* d'indices de la prégnance du néo-orientalisme sans avoir jamais *vécu* l'expérience du racisme anti-musulman. C'est pour contourner le risque éthique d'assimiler mes mots à ceux d'une personne musulmane racisée que ce mémoire décide plutôt d'adresser le point de vue de la blancheur, en analysant majoritairement les propos de femmes blanches. Une telle recherche ne doit cependant pas être assimilée à une défense « aveugle » ou coûte que coûte d'une religion ou d'une culture pour autant. Dans le domaine de l'anthropologie, Jean-Pierre Olivier de Sardan et Philippe Lavigne Delville dénoncent le « populisme idéologique » (Olivier de Sardan, 2001 ; Lavigne Delville, 2011) dont peuvent faire preuve les chercheur·e·s, soit la « valorisation et l'enjolivement systématiques » des savoirs indigènes (Olivier de Sardan, 2001 : 739) au détriment d'une analyse empirique. Afin d'enrayer ce biais dans la recherche, l'anthropologue prône une approche centrée sur l'analyse des *imbrications* des logiques sociales, qu'il nomme « interactionnisme méthodologique » (Olivier de Sardan, 2001 : 742). C'est

précisément dans cette optique que sera mobilisée la théorie féministe postcoloniale, qui accorde à la question de l'aller-retour de la connaissance toute son importance. Se penchant sur la dichotomie a priori irréductible établie entre les femmes occidentales et orientales, Laura Nader rappelle par exemple que toute comparaison culturelle erronée qui soutient des prétentions de supériorité détourne l'attention des procédés contrôlant les femmes *dans les deux mondes* (Nader, 2006). Parce qu'il est de rigueur de documenter les interactions sociales, la méthode par entretiens sera privilégiée.

### 1.2.2 Méthodologie de recherche

La reconnaissance des biais structurant la présente réflexion suscite de nouvelles questions sur les raisons de ma curiosité quant à l'inclusion des femmes racisées à la sphère féministe altermondialiste. Afin d'étayer cette introspection sans risquer de reproduire les rapports de pouvoir entre la chercheuse et les sujets, l'échantillon des personnes rencontrées fut constitué en majorité de femmes blanches ayant participé à l'élaboration du FSM 2016 ou à la tenue d'ateliers lors du même FSM. La plupart des femmes rencontrées ont assisté à une ou plusieurs réunion(s) du comité autogéré *Féminismes* du FSM 2016. De prime abord, ce choix peut sembler contraire à une logique postcoloniale de rééquilibrage quantitatif de la parole des subalternes, en l'occurrence des femmes racisées musulmanes. Toutefois, la démarche s'appuie davantage sur un renversement des sujets traités *par* la recherche féministe tout en tenant compte de l'agenda de cette recherche, à savoir s'il est postcolonial ou non. À propos d'une posture postcoloniale, Robert J. C. Young écrit que « la seule qualification requise est de s'assurer que l'on regarde le monde non pas depuis le haut, mais depuis le bas » (Young, 2003 : 15-16). Comment regarder par le bas lorsqu'on est une chercheuse universitaire blanche ? Tout d'abord, la présente recherche vise à mettre en évidence les rapports de pouvoir entre les femmes blanches et les femmes racisées au sein de la mouvance féministe altermondialiste pour les

questionner de façon critique. Ensuite, puisque l'influence entre les féminismes du Nord comme du Sud est mutuelle et co-construite (Haase-Dubosc et Lal, 2006), il serait légitime d'interroger l'apport des féminismes dissidents dans le quotidien des femmes blanches *à leur tour*, dans le but de renverser les perspectives possibles et les multiplier à l'avenir. Enfin, il ne suffit pas de tendre le micro à une actrice subalternisée : il faut se demander *qui* tend le micro. Notre propre position présente un risque éthique dès lors que cette question n'est pas posée, car toute perception d'un rapport de pouvoir basé sur la race ou la classe de la part des femmes interrogées pourrait mettre à mal les résultats, ainsi que nos prétentions féministes postcoloniales. En d'autres termes, nous postulons que convoquer la participation de femmes blanches aux entretiens permet de placer l'hégémonie féministe blanche et occidentale comme objet de la recherche ; cela signifie que le féminisme dominant ne fait plus seulement que *mener* la recherche, mais également il la *subit*, dans le but d'éveiller la légitimité d'une pluralité de féminismes depuis une perspective introspective et postcoloniale de femme blanche.

### *Des entretiens semi-dirigés*

Dans une perspective interprétative et constructiviste<sup>9</sup>, nous avons procédé par entretiens semi-dirigés, c'est-à-dire des entretiens qui ne sont « ni entièrement ouverts, ni canalisés par un grand nombre de questions précises » (Nagels, 2013 : 127) afin de permettre la libération de la parole des participantes, de leur plein gré et par leur propre initiative. L'entretien semi-dirigé est comprise comme « une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur, [...] qui se laisse guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux qu'il souhaite

---

<sup>9</sup> La posture constructiviste vise « une compréhension riche d'un phénomène, ancrée dans le point de vue et le sens que les acteurs sociaux donnent à leur réalité [tout en tenant compte de la] dynamique de co-construction de sens qui s'établit entre les interlocuteurs » (Savoie-Zajc, 2009 : 337).

explorer » avec la participante (Savoie-Zajc, 2009 : 340). Mon rôle en tant que chercheuse consiste à recentrer l'entretien sur les objectifs visés et poser les questions auxquelles les participantes ne viennent pas spontanément (Quivy et Van Campenhoudt, 1995) ; il a fallu accompagner et non guider la réflexion, en écoutant avec attention la personne interrogée, dans le but de « comprendre, de saisir tout ce qu'elle dit, mais aussi ce qu'elle ne peut ou ne veut pas dire » (Duchesne, 2000 : 21). Puisque les sujets abordés ont fluctué au fil des conversations, qui furent différentes avec chacune des participantes, il n'y a pas de grille d'entretien. En revanche, nous pouvons affirmer que les questions posées lors des entretiens ont porté sur la participation des féministes et l'écho de leurs revendications au sein du Forum social mondial de Montréal, le rayonnement et la pertinence de la théorie postcoloniale pour les femmes du comité *Féminismes* du FSM 2016, la mise en place de stratégies inclusives des femmes racisées et, enfin, les résultats de ces stratégies.

En tant que chercheuse universitaire ayant choisi un cadre théorique critique des privilèges qui découlent de sa blancheur, s'adresser à des pairs est une stratégie qui vise à confronter plutôt qu'à conforter mes positions. L'ardeur de la tâche, due à son caractère introspectif, requiert plus de subtilité analytique qu'une seule analyse de documents, par exemple. Le traitement des données tirées d'entretiens enregistrés « ne consiste pas seulement à extraire ce qui est dans les bandes et à le mettre en ordre. Il prend la forme d'une véritable investigation, approfondie, offensive et imaginative : il faut faire parler les faits, trouver des indices, s'interroger à propos de la moindre phrase » (Kaufmann, 2007 : 73). De fait, les entretiens semi-dirigés enregistrés possèdent un riche potentiel exploratoire. Décortiquer leur propos une fois isolés permet de repérer des hésitations, des contradictions ou des éléments de langage qui enrichissent l'étude. En effet, l'entretien semi-dirigé est abordé comme « un événement linguistique, qui s'insère dans un contexte normatif très dense et qui est teinté par les choix sémantiques et syntaxiques » des interlocutrices (Savoie-Sajc, 2009 : 341). Il s'agit de surcroît d'une discussion entre deux femmes *blanches*,

portant sur la place des femmes racisées dans le mouvement féministe dont toutes deux se revendiquent : un tel échange minimise le risque de confrontation, il promet même plus d'affinités que d'antipathie, mais il peut surtout regorger d'éléments relatifs à leur position de Blanches, qui sont précieux au vu de notre problématique. Dans l'ensemble, les participantes ont répondu avec aisance, certaines ont même traité de la problématique avec entrain ; aucune altercation n'a eu lieu. Chez la chercheuse, les discussions ont nourri un sentiment mal dissimulé de compréhension, presque d'allégeance envers les propos des femmes rencontrées : les neuf entretiens se sont conclus sur une note positive, joviale souvent et amicale parfois. Les émotions ressenties et pressenties ensuite, lors de l'investigation du matériau, « constituent un instrument paradoxal de la construction de l'objet » que nous refusons de négliger (Kaufmann, 2007 : 75), car cette bonne entente rappelle aussi la similarité des profils sociaux entre les participantes et la chercheuse.

Tout comme l'évènement du FSM de Montréal lui-même, le comité *Féminismes* constitue un objet de recherche flou. Les réunions accueillaient entre 5 et 20 personnes, mais rarement les mêmes : certaines assistaient à tout le processus, d'autres se présentaient à une ou deux rencontres en tout et pour tout. En outre, il n'existait aucun registre, seul un groupe Facebook comptant près de 140 membres. Les participantes rencontrées comptaient parmi les plus actives lors du FSM 2016. Afin de voir dans quelles mesures les membres du comité *Féminismes* ont œuvré à la dé-marginalisation du féminisme au FSM de Montréal, les entretiens ont permis de récolter des arguments empiriques. Lors de l'évènement en effet, toutes étaient impliquées dans la lutte contre l'oppression. De ce fait, interroger la mise en œuvre de leurs stratégies ainsi que les résultats obtenus a enrichi notre recherche avec des faits rapportés. Au vu de la question de recherche, la méthodologie par entretiens semi-dirigés constituait aussi un choix pragmatique : considérant l'absence de chiffres pour mesurer la participation des femmes racisées, au FSM comme au sein du comité *Féminismes*, il a fallu s'en remettre aux témoignages des participantes,

recueillis isolément. Pour déceler enfin une entreprise de marginalisation ou de dé-marginalisation de la part des membres du comité, la recherche était axée sur trois éléments : l'action, l'intention et les résultats. Tous trois se sont donc basés sur les propos enregistrés des participantes. Ainsi les actes, la volonté et les aboutissants d'une dé-marginalisation du féminisme doivent être compris comme *tels que rapportés* par les neuf femmes rencontrées. Quant à la dé-marginalisation en soi, nous gardons comme repère la définition donnée par Cirstocea et Giraud dans l'introduction, soit la « légitimation de la production des savoirs subalternes » et leur « revalorisation comme plus pertinents que ceux aveugles à l'imbrication des oppressions » (Cirstocea et Giraud, 2015 : 41).

### *Profil des participantes*

Les entretiens ont sollicité la participation de neuf personnes. Toutes les participantes sont des femmes ou se considèrent comme telles – la question cisgenre n'a pas été posée ; toutes étaient âgées entre 20 et 30 ans au moment des faits, soit lors du processus d'organisation du FSM de Montréal. Toutes ont également suivi des études universitaires et possèdent des connaissances ou de l'expérience dans le domaine des sciences sociales. Le profil associé au prénom (modifié) de chacune est présenté dans l'appendice A. Sur les neuf femmes rencontrées, deux sont racisées et musulmanes ; l'une d'elles porte le voile. Bien que la recherche traite le sujet de la blancheur et veut étudier l'ouverture chez les féministes blanches, il était important de recueillir ces deux témoignages pour pouvoir confronter à minima les résultats. Notons toutefois qu'au moment de la recherche des participantes, aucun effort n'a été fourni pour trouver plus de femmes blanches ou de femmes racisées ; il a seulement été décidé d'interroger les deux et non seulement des femmes musulmanes. L'invitation fut envoyée aux participantes dont nous avons repéré l'activité sur les réseaux sociaux du FSM 2016 et la présence récurrente aux réunions du comité Féminismes dans les procès-verbaux. Il n'y a donc pas eu de choix à proprement parler. De plus, nous

réfutons toute idée selon laquelle ce très faible nombre de participantes racisées saurait représenter le point de vue des Montréalaises racisées dans leur ensemble. Pour compléter ces sources, le mémoire s'est également basé sur une documentation écrite.

### *Analyse de la documentation écrite*

Afin de compléter la méthodologie, plusieurs sources écrites seront exploitées : la production des différents Forums sociaux mondiaux, rendue publique et disponible en ligne, les procès-verbaux de neuf réunions et d'autres documents internes du comité *Féminismes* viennent enrichir le récit du FSM de Montréal. Des articles de journaux permettent également de plonger au cœur de l'actualité au moment des faits relatés, afin d'appuyer nos propos. Afin de « situer le texte parmi les textes » pour le rendre intelligible, et « envisager l'écrit comme un moment particulier d'un comportement social spécifique » (Sabourin, 2009 : 419), il convient de s'intéresser aux auteurs·trices, au contexte spatiotemporel ainsi qu'au but poursuivi par l'écriture. L'ensemble des textes reflètera le point de vue de jeunes militant·e·s altermondialistes occidentaux·ales : illes adhèrent généralement à des principes féministes, antiracistes, écologiques et anti-néolibéraux, basant leurs discours sur des valeurs de solidarité et de réciprocité. Tou·te·s ont pour objectif de défendre, de promouvoir et de réfléchir à la cause altermondialiste pour la faire progresser. Sur la base d'une telle contextualisation, l'analyse de la documentation sera toutefois pragmatique et limitée au contenu, la récurrence des termes et le vocabulaire utilisé.

Des ouvrages et des articles scientifiques aideront également à l'analyse du Forum social mondial au regard de la praxis féministe postcoloniale qui peut la traverser. Si notre corpus contient des textes importants produits par des auteures postcoloniales et intersectionnelles anglophones telles que Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Talpade Mohanty ou Kimberlé Williams Crenshaw, nombre de nos sources

secondaires sont toutefois en français. Bien que les auteurs·trices ne s'identifient pas toujours explicitement comme postcoloniaux·ales, les démonstrations sélectionnées se rapprochent des postulats de cette théorie. De nouveau, les textes d'autrices et auteurs racisé·e·s et non-racisé·e·s se mêleront pour rencontrer notre objectif, qui est de documenter à la fois les revendications des groupes marginalisés et leurs échos au sein des milieux privilégiés.

Notons enfin que les entretiens avec les participantes ont été retranscrits sous forme littéraire pour faciliter l'exploitation des informations qu'ils contiennent. L'analyse de discours implique de restituer, de manière interprétative toujours, « l'activité cognitive du/de la locuteur·e, les significations politiques et sociales de son discours ou encore l'usage social qu'il fait de la communication » (Nagels, 2013 : 130). Afin donc de minimiser la perte d'indices que nous jugeons essentiels à l'interprétation et l'analyse des propos recueillis, tels que le ton de la voix, la vitesse de parole ou l'absence de réponse, les enregistrements audio ont fait l'objet de nombreuses réécoutes.

### *Féminisation des termes*

Parce que le présent mémoire a pour moteur une épistémologie féministe, les termes seront féminisés dans le but de participer, par la pratique et non seulement la théorie, à la lutte contre un modèle social de référence au masculin, mal dissimulé dans la langue française. Comme l'indiquent les autrices du hors-série de la revue *FéminÉtudes* de l'Université du Québec à Montréal, intitulé *Le langage n'est pas neutre : petit guide de féminisation des textes*, « si la prédominance du masculin sur le féminin peut être combattue au fil des échanges quotidiens, cet enjeu doit également être amené dans l'espace institutionnel » (Berthelet *et al.*, 2014 : 8). C'est donc dans l'optique de remédier à l'invisibilisation du féminin dans tous les espaces, y compris linguistiques, que la démarche de féminisation des termes est ici entreprise.

## CHAPITRE II

### LE MOUVEMENT ALTERMONDIALISTE : UNE SPHERE PORTEUSE D'ESPOIR POUR LE FEMINISME POSTCOLONIAL ?

L'appel féministe postcolonial à la transnationalité fait écho à la mouvance altermondialiste, car si ce que l'on nomme couramment le mouvement altermondialiste est « une agrégation de formes de mobilisation ancrées dans des contextes sociaux, politiques et géographiques hétérogènes » (Mouchard, 2005 : 129), leur éventail d'actions communes s'articule autour de la transnationalité et la transversalité des luttes. L'altermondialisme comme construction politique émerge rapidement à la fin des années 1990, notamment en critique aux politiques néolibérales. Le mouvement cherche à « réorienter la mondialisation » (Parenteau, 2011 : 203) en proposant des « solutions de rechange [...] pour que le profit et le marché cessent d'être les seuls repères de la vie économique, sociale et politique » (Chan-Tiberghien, 2004 : 195). Il faut toutefois préciser que la complexité liée à la théorisation du mouvement altermondialiste entraîne flottements et hésitations dans la recherche : pour certains auteurs, il serait plus approprié de parler d'altermondialismes au pluriel (Mouchard, 2005 ; Conway, 2007). Sans tergiversation, l'altermondialisme sera adressé au singulier dans la présente recherche à des fins de simplification. Certes, il se traduit de différentes manières selon les pays et les régions, mais ses protagonistes revendiquent de manière universelle la lutte pour l'accès aux droits humains (politiques, civils, économiques, sociaux et culturels) à travers la rencontre et l'échange des actrices et acteurs sociaux à l'échelle

internationale (Courtin, 2006 : 164). En insistant sur les dimensions humaines du développement, le mouvement touche un grand nombre de militant·e·s, notamment les personnes qui ne se reconnaissent pas ou plus dans les postulats de la gauche plus classique, encore trop « accrochée à une lecture essentiellement *classiste* [...] des problèmes actuels » (Parenteau, 2011 : 214).

Ce premier chapitre documente les origines subalternes du mouvement altermondialiste et l'impératif de transversalité qui guide l'organisation des Forums sociaux mondiaux. Le rôle joué par les féministes dans l'élaboration et l'évolution des réflexions altermondialistes est analysé et illustré à l'aide de l'exemple de la Marche mondiale des femmes, dont l'univers idéologique est basé sur la diversité des femmes (Giraud, 2015). À l'issue de ce chapitre, la lectrice ou le lecteur doit être en mesure de déterminer si le mouvement altermondialiste est une sphère porteuse d'espoir pour le féminisme postcolonial.

## 2.1 Fondements de l'altermondialisme et des Forums sociaux mondiaux

L'altermondialisme est abordé ici comme un mouvement social transnational, dont la complexité mérite d'être soulignée à travers un survol historique.

### 2.1.1 L'altermondialisme : un mouvement social transnational

Afin de classer l'altermondialisme parmi les mouvements sociaux transnationaux les plus influents de ce début de siècle, il importe de comprendre les origines de ses revendications et les facteurs de son essor.

## *Les origines de l'altermondialisme*

Il est commun de situer les origines du mouvement altermondialiste aux années 1990. Pour ses protagonistes, les années 1980 ont marqué le constat de l'échec des politiques d'ajustement structurel imposées par le Fonds monétaire international (FMI) et la Banque mondiale aux pays en voie de développement<sup>10</sup>. Une décennie plus tard, d'importantes manifestations populaires éclatent à travers le monde pour dénoncer les effets pervers de la mondialisation néolibérale. Parmi les pays touchés par cette réaffirmation du rapport de force international, le Mexique annonce en 1982 la cessation de paiement de sa dette, passée de 6 à 86 milliards de dollars depuis 1970 (Le Monde, 2012) ; à sa suite, trente-neuf pays déclareront un surendettement. L'insurrection des zapatistes<sup>11</sup> en 1994 devient rapidement un symbole de l'altermondialisme, car au-delà d'une critique en seuls termes économiques de la mondialisation néolibérale, c'est l'ensemble des revendications sociales, paysannes, autochtones et féministes qui sont mises de l'avant face à l'accroissement des inégalités mondiales, la violation des droits humains et la destruction de l'environnement engendrés par le règne néolibéral (Falquet, 2005). En effet, ce que les altermondialistes nomment « néolibéralisme » désigne l'expansion idéologique du modèle économique favorisant le libre-marché, qui affecte désormais tous les aspects de la vie et notamment les relations humaines, gangrénées par l'individualisme.

C'est aussi dans les années 1990 que les actuels « poids lourds » de l'altermondialisme entrent en scène : la coordination internationale agricole *Via*

---

<sup>10</sup> L'appellation est toutefois vivement critiquée, notamment par les théoricien·ne·s du post- et anti-développement qui proposent une analyse discursive du développement, destinée à légitimer l'exploitation des pays « à développer » par l'Occident, et dénoncent l'idée de *retard* de ces pays.

<sup>11</sup> L'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN) est créée en 1983 dans l'objectif de fonder un territoire autonome pour les communautés indigènes du Chiapas, au sud du Mexique. L'EZLN se soulève le 1<sup>er</sup> janvier 1994, date de l'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA) (Masson, 2006 : 64).

*Campesina*<sup>12</sup> voit le jour en 1993, Action mondiale des peuples<sup>13</sup> et Attac<sup>14</sup> en 1998. La mobilisation s'organise également au Nord et gagne en visibilité lors de sommets tenus par les grandes institutions internationales : 40 000 manifestant·e·s se réunissent à Seattle le 3 décembre 1999 pour empêcher le bon déroulement de la rencontre ministérielle de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), visant la signature d'un traité international « accusé de réduire, au nom du libre-échange, la capacité des États à intervenir sur les enjeux sociaux et environnementaux » (Della Porta, 2008 : 13). Seattle marque l'avènement de la contestation occidentale face à la tournure prise par l'économie mondiale (Kruzynski, 2004 : 239), le nombre d'actes de désobéissance civile et de rassemblements se multiplie dans la décennie 2000. Néanmoins, cette effervescence doit être comprise dans une temporalité plus large : si la reconversion d'acteurs et actrices hétérogènes du monde entier fait bien la spécificité de la mouvance altermondialiste (Agrikoliansky, 2003), elle est surtout l'héritière et l'agrégat d'une multitude de mouvements sociaux actifs avant les années 1990.

### *Un mouvement transnational et complexe*

Si l'on se réfère souvent à l'altermondialisme comme au « mouvement des mouvements » (Dupuis-Déri, cité par Parenteau, 2011 : 210), un « espace des espaces » (Conway, 2007 : 51) ou à une « mobilisation de mobilisations » (Agrikoliansky, 2003 : 1), c'est qu'il est le produit des « recompositions de l'espace des mouvements sociaux [...], espace qui s'est lui-même autonomisé et consolidé » par la suite (Mathieu, 2005 : 148). Plutôt que la naissance d'un altermondialisme dans

---

<sup>12</sup> Née au Brésil, *Via Campesina* est une organisation « parapluie » (Della Porta, 2008 : 26) de groupes de paysan·ne·s actif·ve·s militant pour le droit à la souveraineté alimentaire dans plusieurs pays.

<sup>13</sup> Inspirée par l'insurrection zapatiste, Action Mondiale des Peuples (AMP) est une coordination mondiale de mouvements sociaux radicaux, qui promeuvent des campagnes ou des actions directes de résistance au capitalisme et à la mondialisation.

<sup>14</sup> Née en France, Attac (Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne) milite pour la justice sociale et environnementale et contre le pouvoir pris par les banques et multinationales. Elle est présente aujourd'hui dans une cinquantaine de pays.

les années 1990, il s'agit davantage de l'essor transnational de mouvements sociaux pluriels. En effet, ni les acteurs et actrices de ces mobilisations, ni les thématiques abordées, ni les répertoires dont ils usent pour s'exprimer ne sont nouveaux. En retraçant la généalogie du mouvement, Eric Agrikoliansky rappelle que si toute émergence se produit par définition « dans l'interstice », personne n'en est proprement responsable (Agrikoliansky, 2003 : 2). C'est donc « sur les interactions et les jeux qui se déroulent aux marges d'espaces sociaux sécants [...] qu'il faut se pencher pour comprendre comment s'invente l'altermondialisme, sans d'ailleurs que personne n'ait le sentiment de contribuer à une telle invention » (Agrikoliansky, 2003 : 2).

Ce dernier aspect permet de mieux cerner la complexité et le caractère nébuleux de la mouvance altermondialiste à laquelle ce mémoire fait référence, mais aussi la diversité des revendications qu'elle porte : accusant en chœur la mondialisation néolibérale des échanges d'être responsable de leurs maux, tout un éventail de mouvements sociaux réajustent leurs objectifs pour converger vers sa critique. Il en résulte un agencement de groupes syndicaux, d'associations de défense des droits humains, d'organisations non-gouvernementales (ONG), de plateformes et de réseaux sociaux, tous d'avis que « la mondialisation néolibérale devient plus un problème qu'une solution au développement de l'humanité » (Courtin, 2006 : 163) et tous mobilisés pour imaginer ou bâtir des alternatives. Le développement demeure un projet universel en soi, mais les tenants de l'altermondialisme insistent pour que les sociétés construisent différemment leur modernité, en fonction des multiples potentialités de chacune, de leurs capacités humaines et selon leurs caractéristiques propres (Hugon, 2010 : 66). Il s'agit de récolter sur chaque continent les idées alternatives de ce qui se fait à l'échelle locale, afin de partager et d'inspirer d'autres modèles de développement à travers le monde. Celles et ceux qui composent la mouvance altermondialiste ne se retrouvent donc pas autour d'un projet commun, ni

dans la prédiction d'un avenir clairement défini<sup>15</sup>. Elles ont au contraire des « visées tactiques disparates » (Mathieu, 2004 : 19) dans l'espoir d'un avenir moins sombre bien qu'incertain, à la condition de s'y mettre ensemble et dès maintenant ; cette hétérogénéité est d'ailleurs « l'un des moteurs les plus importants de leur dynamique » (Mathieu, 2004 : 19). Mobilisant collectivement sur des enjeux mondiaux, l'altermondialisme se classe comme mouvement social transnational<sup>16</sup>. C'est pourquoi le féminisme, mouvement social transnational par excellence, « pionnier » et « innovateur en matière d'enjeux organisationnels » par-delà les frontières (Masson, 2003 ; Mathieu, 2005) y trouve une place conséquente.

L'idée de convergence est donc centrale dans la façon d'imaginer les luttes altermondialistes comme unificatrices dans la diversité (Pleyers, 2004) : lors des Forums sociaux mondiaux de 2013, 2015 et 2016, des « assemblées de convergence » furent organisées dans le but d'« élargir les coalitions de la société civile qui œuvrent dans des domaines connexes et souhaitent agir ensemble » (Collectif FSM, 2016). En effet, le FSM offre un espace privilégié pour ces échanges.

### 2.1.2 Les Forums sociaux mondiaux : une initiative « par le bas » pour contrer le néolibéralisme néocolonial

Après la Seconde Guerre Mondiale, les mobilisations transnationales « se sont caractérisées par des combats centrés sur les politiques sociales des États du Nord et pour la création d'États indépendants postcoloniaux dans une grande partie du Sud »

---

<sup>15</sup> Cette temporalité politique du présent constitue la principale distinction entre l'altermondialisme et l'idéologie des franges marxistes plus radicales, motivées par la perspective des célèbres « lendemains qui chantent » : en dépit d'une critique postmarxiste, c'est bien l'incertitude qui prévaut chez les altermondialistes, faute de modèle de révolution « réussie » (Lamoureux, 2004).

<sup>16</sup> La définition de l'altermondialisme comme un « mouvement social » ne fait toutefois pas consensus : Conway (2007) réfute cette appellation, par exemple. Un clivage classique existe d'ailleurs entre les militant·e·s qui perçoivent l'altermondialisme comme un « mouvement » et celles et ceux qui le conçoivent davantage comme un « espace » (Pomerolle et Siméant, 2008 : 140).

(Sommier *et al.*, 2005 : 43). Pour les altermondialistes, le cœur des luttes réside précisément dans l'action de la société civile, par le bas, car c'est aux populations subalternes que revient le droit légitime et le devoir de changer les choses. Les Forums sociaux mondiaux sont un exemple de mobilisation initiée au Sud et par le bas. Ils constituent avec les contre-sommets « les modes d'action contestataires [qui] s'avèrent les plus notoires » (Beauzamy, 2005 : 60) et les plus visibles : s'ils ne sont ni un mouvement social, ni une conférence mondiale, ni un parti politique (Beaudet, 2011), ils offrent un lieu et un espace « pour élaborer, discuter et débattre de la vision, des valeurs et des institutions d'un ordre mondial alternatif construit sur une réelle communauté d'intérêts » (Weber, 2008 : 14).

À l'heure actuelle, on compte douze Forums sociaux mondiaux : cinq se sont déroulés au Brésil (2001, 2002, 2003, 2005 et 2009), deux en Mexique (2013 et 2015), un en Inde (2004), un « polycentrique » au Venezuela, Mali et Pakistan (2006), un au Kenya (2007), un au Sénégal (2011) et la dernière édition au Canada (2016), soit la première fois dans un pays du Nord.

### *L'impératif d'une initiative du Sud et « par le bas »*

La mouvance altermondialiste partage, voire découle des analyses faites par les théoricien·ne·s de l'anti et du post-développement qui dénoncent l'instrumentalisation discursive du développement par l'Occident, mais elle est davantage ancrée dans la *concrétisation* des propositions, basée sur une compréhension aussi discursive des enjeux de pouvoir : « the goal of the analysis is to contribute to the liberation of the discursive field so that the task of imagining alternatives can be commenced » (Escobar, 1995 : 14). Cet impératif de matérialisation et d'internationalisation de la résistance fait écho à la critique marxiste ; celle-ci sous-tend d'ailleurs la base réflexive altermondialiste et place les populations démunies comme principales actrices du mouvement. C'est ce que

démontre l'histoire des Forums sociaux mondiaux, espaces ouverts qui selon la Charte de principes du Forum social mondial « ne réunissent et n'articulent que les instances et mouvements de la société civile de tous les pays du monde, [sans pour autant prétendre] être une instance représentative de la société civile mondiale » (Charte de principes du Forum social mondial, 2001 : 1).

Les Forums sociaux mondiaux sont le fruit d'une initiative proprement du Sud. En 2000, huit associations brésiliennes<sup>17</sup> lancent une invitation aux représentant·e·s de la société civile du monde entier pour venir « réfléchir à un autre monde possible » (Courtin, 2006 : 162). Le premier FSM se tient à Porto Alegre en même temps que le Forum économique de Davos, en Suisse, du 25 au 30 janvier 2001 – l'objectif étant d'« opposer à cette rencontre des riches, des puissants, un espace pour les pauvres ou les sans-voix » (Martinot-Lagarde, 2008 : 156). Il rencontre un succès inattendu : 10 000 personnes viennent assister à près de quatre cent ateliers. Fort·e·s de cette réussite, les organisateurs et organisatrices constituent un Comité d'organisation du FSM et un Conseil international (CI) du FSM pour établir la Charte des principes du FSM<sup>18</sup> en 2001. Une deuxième, puis une troisième édition se tiendront à Porto Alegre en 2002 et 2003, voyant affluer respectivement 20 000 et 35 000 participants. Le FSM s'exporte pour la première fois en 2004 à Mumbai, en Inde, et compte la venue de 100 000 citoyen·ne·s du monde entier (Courtin, 2006 : 163). Le continent africain est l'hôte des éditions de 2007 (Nairobi), 2011 (Dakar), 2013 (Tunis) et 2015 (Tunis). En 2006, le FSM a choisi une forme polycentrique, se déroulant simultanément à Bamako au Mali, à Caracas au Venezuela et à Karâchi au Pakistan,

---

<sup>17</sup> Ont signé l'appel ATTAC Brésil, le Mouvement des Sans Terre, ABONG (Association brésilienne d'organisations non gouvernementales), CIVES (Association brésilienne des hommes d'affaires pour la citoyenneté), CBJP (Commission Brésilienne Justice et Paix), IBASE (Institut Brésilien d'Analyses Socio-Économiques), CUT (Centrale Unique des Travailleurs) et CJG (Centre de Justice Mondiale).

<sup>18</sup> La Charte de Principes énonce en 14 points les valeurs et les objectifs qui doivent orienter la poursuite de l'initiative du Forum social mondial. Elle est approuvée et signée à Sao Paulo, le 9 avril 2001, par les instances qui constituent le Comité d'Organisation du FSM, et approuvé avec des modifications par le Conseil International (CI) du FSM le 10 juin 2001.

comptabilisant ainsi 120 000 participant·e·s<sup>19</sup>. Seul le FSM 2016, dernier en date, a eu lieu dans un pays du Nord : d'après les chiffres officiels du FSM, 35 000 personnes venues de 125 pays y ont participé (Collectif FSM, 2016). La popularité des Forums sociaux mondiaux a motivé des initiatives de Forums sociaux *continentaux* comme le Forum social des Amériques, régionaux comme le Forum social méditerranéen, et même *locaux* comme le Forum social des quartiers populaires, en France – pour n'en citer que quelques exemples.

Si le néolibéralisme motive la convergence de tou·te·s ces acteurs et actrices, il n'est pas détachable du néocolonialisme, entendu ici comme la recomposition contemporaine de l'impérialisme dictée par l'Occident.

#### *Oppression néocoloniale et oppression néolibérale : même combat altermondialiste*

Si les organisateurs et organisatrices du FSM ont longtemps veillé à ce que le pays d'accueil soit au Sud, c'est parce que la marchandisation croissante de la nature, des activités sociales et des biens publics est permise par l'épanouissement du néocolonialisme, qui perpétue le creusement des inégalités initié par l'entreprise coloniale entre l'Occident et le reste du monde. Les pressions initialement exercées par les ONG de développement pour une hausse des aides allouées aux pays dits « en développement » ciblaient d'ailleurs la « réparation des dettes historiques, sociales et écologiques imposées par le Nord au Sud comme la réparation du colonialisme » (Della Porta, 2008 : 14). Dans la continuité d'une logique impérialiste binaire, le développement des uns se fait systématiquement au détriment des autres ; la puissance économique occidentale n'existe donc qu'à travers l'asservissement des pays et populations du « Sud ». Ainsi, depuis le début des années 1990, « plus de 80 pays, dont 55 d'Afrique subsaharienne et d'Europe de l'Est, ont vu leur revenu *per*

---

<sup>19</sup> Les chiffres varient selon les sources, car il faut distinguer le nombre d'inscriptions aux FSM et le nombre de citoyen·ne·s physiquement présent·e·s lors de leur déroulement. Les chiffres proposés ici sont tirés d'un seul article pour illustrer les proportions de leur variation plutôt que leur exactitude.

*capita* diminuer. [Pourtant,] le Produit brut mondial a plus que doublé ces trente dernières années » (chiffres de l'OCDE, cités par Canet, 2008 : 34). Pour les auteurs et autrices subalternes et postcoloniaux·ales, dont les postulats rejoignent la plupart des réflexions altermondialistes, ce grand écart en termes chiffrés est le résultat d'un long processus d'accaparement des modalités de production du discours et du savoir par l'Occident. Imprégné par la « colonialité du pouvoir » (Quijano, 2007), le système mis en place garantit de conserver le statut d'hégémonie. Or, cette stratégie repose sur la minorisation ou l'effacement des voix, des perspectives et des savoirs *autres*, ce qui laisse croire que les populations subalternes ne *parlent* pas, alors qu'elles ne sont en réalité pas *écoutées* (Spivak, 1983 : 66). 39

Non seulement l'initiative doit-elle provenir du Sud, mais des mouvements dits « du bas » et locaux, porteurs de résistances spécifiques, qui sont particulièrement encouragés à participer aux Forums. L'État et notamment les forces de l'ordre sont perçus comme les complices, voire les pions du modèle néolibéral ; il est d'ailleurs interdit de participer au FSM au nom d'un parti politique (Chartre des principes du FSM, 2001). Aussi l'aide externe, qu'elle soit étatique ou civile, est-elle considérée par les populations locales comme le prolongement de la colonisation dans la plupart des pays dits en développement, par la façon dont elle est investie, les personnes qu'elle vise et le contrôle démocratique auquel elle échappe (Jad, 2004). Dans le même temps, la société civile fait l'objet de méfiance dès lors que l'« ONGisation »<sup>20</sup> des mouvements locaux sert l'expansion du néolibéralisme (Jad, 2004). Faisait écho au féminisme colonial<sup>21</sup>, cette institutionnalisation est particulièrement critiquée lorsqu'elle touche les mouvements de femmes, car tous deux prétendent connaître le chemin du développement et de leur émancipation (Ahmed, 1992). Le terme

---

<sup>20</sup> Islah Jad postule que la structure typique des ONG les empêche de servir en tant qu'agents de mobilisation et d'organisation : elles sont incapables de soutenir et d'étendre le nombre d'adhérent·e·s ou de balayer efficacement les problèmes économiques, politiques et sociaux (Jad, 2004).

<sup>21</sup> Le « féminisme colonial » selon Leila Ahmed désigne l'instrumentalisation du discours sur l'égalité des sexes pour démontrer l'infériorité des peuples colonisés et justifier ainsi l'initiative et/ou le maintien de la colonisation (Ahmed, 1992).

« ONG » recouvre néanmoins un très vaste spectre d'organisations, et celles qui s'en revendiquent demeurent les bienvenues aux Forums, mais les FSM invoquent avant tout la participation des *citoyen-ne-s*, « de tous les sexes, ethnies, cultures, générations et capacités physiques, dans la mesure où ils respectent la Charte des principes » (Charte des principes du FSM, 2001). Le Forum favorise en outre l'implication de mouvements du bas et locaux par le caractère « autogéré » de l'essentiel des activités qui s'y tiennent, afin de laisser la liberté aux participant-e-s de décider du « contenu du FSM, ce qui s'y passe, ce qui s'y dit, ce qui s'y propose et ce qui s'y organise » (Collectif FSM, 2016), sans que la priorité ne soit donnée aux revendications plus institutionnalisées qui bénéficient de plus de visibilité entre deux Forums.

À titre d'exemple, c'est grâce à l'implication des féministes de la Centrale unique des travailleurs (CUT) et de la Sempreviva Organização Feminista (SOF) que la place des mouvements féministes fut assurée dès la première édition du Forum social mondial. Après avoir répondu à l'appel de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) qui a suivi la Marche du pain et des roses<sup>22</sup>, ces femmes prennent l'initiative d'organiser plusieurs rencontres nationales et permettent la création d'un « nouveau champ politique féministe axé sur la mobilisation populaire et la contestation des politiques néolibérales du gouvernement de l'époque », reliant entre elles différentes échelles de l'action collective : locale, nationale et internationale (Beaulieu, 2007 : 123). Incluant les femmes rurales membres de divers mouvements paysans comme les syndicats, la Commission pastorale de la terre ou le Mouvement des sans-terre (MST), cette participation des Brésiliennes confortera la décision de déménager le Secrétariat

---

<sup>22</sup> Organisée par la Fédération des femmes au Québec (FFQ) en 1995, la Marche du pain et des roses réunit 850 femmes qui marchent pendant dix jours pour réclamer du gouvernement québécois des changements visant l'amélioration de leurs conditions économiques. C'est là que « l'idée d'entreprendre une Marche mondiale des femmes pour marquer le début du XXIème siècle a germé dans l'imaginaire de militantes québécoises et de déléguées de plusieurs pays du Sud venues marcher avec elles » (Fédération des femmes du Québec, 2010). Depuis sa réalisation et son institutionnalisation en 2000, la Marche mondiale des femmes (MMF) est devenue une actrice centrale dans les revendications féministes et altermondialistes, fédérant les mouvements des femmes de plus de 160 pays (Giraud, 2012).

international de la Marche mondiale des femmes (MMF), grande fédératrice des coalitions féministes et altermondialistes, à Sao Paulo en 2006 (Di Giovanni, 2004 ; Beaulieu, 2007 ; Giraud, 2015). Plusieurs femmes brésiliennes, surtout parmi les plus jeunes, se sont impliquées par la suite dans le féminisme et furent particulièrement visibles lors des premiers FSM.

Derrière la transnationalisation du mouvement altermondialiste résonne certainement un écho internationaliste : révolutionnaire ou réformiste, l'internationalisme du XIXème siècle en appelait également à l'unité et la solidarité entre les prolétaires du monde entier, basant les revendications sur les principes théoriques et pratiques du marxisme : « l'abolition du salariat, le dépérissement de l'État et l'auto-émancipation du prolétariat » (Garnier, 2006 : 68). La liste des combats à mener s'articule également autour des dérives du capitalisme chez les altermondialistes, à la différence qu'il est question aujourd'hui de transnationalisme et de « transversalisation des luttes, où le "social" [...] vient se fondre dans le "sociétal" » (Garnier, 2006 : 67). La lecture féministe et postcoloniale du mouvement altermondialiste proposée dans ce mémoire suggère que la question (néo)coloniale permet de relier de manière transversale l'ensemble des inégalités à combattre. Mais comment la transversalité des luttes s'articule-t-elle au sein du mouvement ?

### 2.1.3 La transversalité des luttes au sein du mouvement : pour une articulation des rapports de pouvoir

Qu'il s'agisse d'endettement des pays, de traités de libre-échange ou de réappropriation des terres agricoles, les mobilisations altermondialistes les plus visibles donnent l'impression que la lutte contre le néo-libéralisme est d'abord et avant tout chiffrable, économique, matérielle. Pourtant, il est entendu que le système néolibéral fructifie grâce aux inégalités sociales et l'épuisement des ressources

naturelles, qu'il creuse et aggrave. Le combat des altermondialistes nécessite donc la reconnaissance de la transversalité des luttes, c'est-à-dire la référence aux perspectives quantitatives et qualitatives des membres d'un groupe social ciblé par un ou plusieurs système(s) d'oppression pour « mieux comprendre le capitalisme globalisé » (Di Giovanni, 2004 : 268). Trois principaux systèmes d'oppression sont dénoncés de façon récurrente dans la documentation produite par les FSM : la destruction de l'environnement – englobant le spécisme<sup>23</sup> –, le racisme et le patriarcat.

### *La destruction de l'environnement vaut celle des peuples*

Les arguments écologistes mobilisent de nombreux militant·e·s altermondialistes depuis les années 1990. Gage de l'entrée dans une nouvelle ère géologique causée par l'activité humaine, le concept d'anthropocène est souvent repris : il pointe la capacité des êtres humains à provoquer la sixième extinction majeure de l'histoire de la Terre (Steffen, Grinevald, Crutzen et McNeill, 2011). En dépit d'une tendance dialectique à considérer l'environnement et les êtres humains comme deux entités distinctes, les militant·e·s écologistes démontrent que la destruction de l'un est synonyme de l'extermination des autres. Dans l'appel à la mobilisation lancé en 2001, le Comité d'organisation du FSM dénonçait tout à la fois « la marchandisation de l'air, l'eau, la terre et des peuples » et la soumission de tous les domaines de la vie et la santé aux lois du marché néolibéral (Comité d'organisation FSM, 2001). Or, l'accaparement des ressources naturelles a des conséquences dévastatrices sur les populations autochtones et des conséquences différentes sur les hommes et les femmes. En Asie, l'Accord sur l'agriculture mis en place par l'OMC en 1994 a détruit l'agriculture autosuffisante et la production de nourriture, entraînant une malnutrition dont

---

<sup>23</sup> Le spécisme désigne le système de domination des êtres humains sur les animaux, la discrimination et les privilèges qui en découlent. Tout comme le racisme et le sexisme, la justification par l'existence d'un ordre naturel sert au spécisme de « soutien idéologique fondamental » (Fernandez, 2015 : 51).

souffrent deux fois plus de femmes que d'hommes (Tenaganita, citée par Chan-Tiberghien, 2004 : 213). Au Québec, les femmes des communautés autochtones entretiennent un rapport étroit à la nature et y sont considérées comme les « *leaders*, protectrices de la terre mère et gardiennes traditionnelles de la culture et des langues » (Femmes autochtones du Québec, 2012 : 14). En outre, parce qu'il obéit aux mêmes logiques que le sexisme et le racisme, le spécisme « occupe une place centrale dans la construction des rapports de pouvoir entre dominants et groupes dominés humains, [servant] de référent au processus de mise en altérité » (Fernandez, 2015 : 51). La lutte pour un mode de développement durable trouve donc sa place dans la problématique altermondialiste (Vivien, 2006) et traverse les revendications d'émancipation et de respect des droits humains comme l'antiracisme et le féminisme.

#### *Une oppression raciste et sexiste qui sert le néocolonialisme*

Considérant que la mondialisation néolibérale est le fruit du colonialisme, elle est accusée par le Comité du FSM de 2001 comme suit :

Neoliberal globalization increases racism, continuing the veritable genocide of centuries of slavery and colonialism which destroyed the bases of black African civilizations. [...] Slave trade and slavery are crimes against humanity. We express our special recognition and solidarity with indigenous peoples in their historic struggle against genocide and ethnocide and in defense of their rights, natural resources, culture, autonomy, land, and territory » (Comité d'organisation FSM, 2001).

La transversalité des luttes écologistes et antiracistes est bien illustrée ici, bien que les descendant·e·s africain·e·s ne soient pas les seul·e·s ciblé·e·s par ces luttes. Classé dans la catégorie de défense des droits humains, d'égalité et de diversité mise en avant par les militant·e·s altermondialistes pour contrecarrer l'ordre néolibéral, l'antiracisme constitue un thème particulièrement mobilisateur (Agrikoliansky, 2003).

Parmi les documents produits par les FSM, il est par ailleurs souvent précédé ou suivi des luttes contre le « sexisme », le « patriarcat » ou pour les « droits des femmes » : parmi les six espaces thématiques organisés par le FSM de Tunis, en 2015, le Quartier de l'Égalité, de la Dignité et des Droits regroupait les activités portant sur « la lutte contre les discriminations, pour l'égalité de genre et les droits des femmes, les droits des minorités, les luttes des peuples autochtones » (Massiah, 2015).

Antisexisme et antiracisme sont en effet étroitement liés dans les réflexions altermondialistes : sur le plan théorique, les « présupposés androcentriques » sont critiqués au même titre que les « présupposés racistes de la science moderne auxquels les récits sur le développement sur la modernisation et sur la mondialisation se rattachent » (Chan-Tiberghien, 2004 : 217). Ainsi, « genre et diversité » constitue le premier thème transversal officialisé lors sur FSM de Mumbai en 2004 grâce au labeur d'un Caucus du mouvement des femmes implanté au sein du Comité d'organisation indien (Conway, 2007 ; Canet, 2008 : 46). Les organisateurs et organisatrices brésilien·ne·s soulignaient dès 2001 l'importance de combattre le patriarcat : « globalisation reinforces a sexist and patriarchal system. It increases the feminisation of poverty and exacerbates all forms of violence against women. Equality between women and men is central to our struggle » avant de renchérir « without this, another world will never be possible » (Comité d'organisation FSM, 2001).

À travers la transversalité, le mouvement altermondialiste suppose plus précisément une co-construction des systèmes d'oppression. Au-delà d'une simple reconnaissance de leur recoupement dans certaines situations seulement, les altermondialistes appellent donc à combattre simultanément tous les systèmes d'oppression sur lesquels s'appuie le néo-libéralisme et à ne pas hiérarchiser les luttes sociales, entendant par-là que « aucun rapport social n'est premier » (Kergoat, citée par Benelli, 2010 : 111). Parce que le colonialisme joue un rôle primordial dans le creusement des inégalités

sociales, l'avènement du néolibéralisme et que les luttes sont comprises comme des co-constructions complexes et évolutives, une lunette féministe postcoloniale est privilégiée afin de lier certains enjeux d'oppression dans le cas des militant·e·s altermondialistes racisées. Une telle perspective nécessite d'abord d'analyser l'inclusion des féministes au sein du mouvement.

## 2.2 L'insertion du féminisme sur la scène altermondialiste : rôle figurant ou rôle principal ?

Si les féministes contribuent à l'altermondialisme dès les années 1990, c'est que « les mouvements internationaux de femmes agissant auprès des Nations unies traversent une crise » (Druelle, 2004 : 6). Les conférences mondiales organisées par l'Organisation des Nations unies (ONU) entre 1975 et 1995, destinées à placer la question de l'égalité des sexes au cœur de l'agenda mondial, n'ont guère satisfait que les féministes dites « libérales » (Druelle, 2004 ; Conway, 2007 ; Cîrstocea et Giraud, 2015). Les femmes et notamment celles du Sud s'estiment en revanche instrumentalisées et essentialisées par les politiques de lutte contre la pauvreté qui les tiennent responsables de la cohésion sociale, de la préservation des traditions et de l'administration des ressources naturelles, sans que les inégalités sociales de genre ne soit véritablement remises en cause (Di Giovanni, 2004). Cette crise pousse les mouvements de femmes et les groupes féministes à explorer des alternatives à la mondialisation néolibérale ; l'altermondialisme vient ainsi « canaliser les déceptions » des féministes à l'égard de ces organisations internationales (Giraud, 2012 : 67). D'un point de vue théorique, la fusion des réflexions féministes et altermondialistes résulte des points communs partagés par les mouvements sociaux transnationaux qui les incarnent, points que Diane Lamoureux se propose d'énumérer : la personnalisation de l'implication politique, la promotion de la

décentralisation et de l'horizontalité, l'indivisibilité de la fin et des moyens, la temporalité politique du présent, l'appel à ne pas hiérarchiser les enjeux, ainsi que la conception du pouvoir « qui n'a pas tant à être pris qu'à être répandu » (Lamoureux, 2004 : 177). Dans la convergence, le mouvement féministe nourrit tout particulièrement la transversalité des luttes prônée par l'altermondialisme.

### 2.2.1 Le rôle du féminisme dans l'épanouissement de la réflexion altermondialiste

Au-delà de partager une même vision du politique, les féminismes transnationaux ont compté et comptent toujours parmi les forces significatives qui construisent l'altermondialisme, et notamment lors des FSM (Conway, 2007 : 50). À l'aide d'une épistémologie qui tire sa richesse de la pluralité et la fragmentation des identités (Harding, 1987), les féministes apportent à l'altermondialisme des analyses sociales qui décortiquent les inégalités pour mieux les combattre, et qui nourrissent les réseaux en y implantant une réflexion intersectionnelle des rapports sociaux. D'abord mondialement rassemblées pour marcher contre la pauvreté et les violences faites aux femmes avec la Marche mondiale des femmes en 2000, des groupes féministes altermondialistes ont tôt fait de démontrer « la construction sociopolitique d'une idéologie du marché qui défavorise les femmes » (Chan-Tiberghien, 2004 : 198). Leurs ressources intellectuelles et politiques ont par exemple permis d'interpréter les pratiques de l'OMC comme des pratiques à la fois sexistes et colonisatrices, fructifiant grâce à une « vision sexuelle du travail et l'assignation à des rôles spécifiques par l'inégalité du commerce entre nations riches et nations pauvres, inégalité que l'histoire de la colonisation a modelé et modèle encore » (Chan-Tiberghien, 2004 : 203). Parmi les inégalités sociales sur lesquelles repose la diffusion du modèle néolibéral, l'assignation des femmes au travail reproductif et la dévalorisation qui y est associée sont importantes : non seulement parce que cette

division sexuelle du travail<sup>24</sup> touche plus de la moitié de la population mondiale, mais parce que les femmes sont des actrices présentes au sein de chaque nation. Dans un contexte patriarcal mondialisé, cette omniprésence ne peut qu'assurer la prospérité du néolibéralisme. Les féministes ont conscience que leurs mouvements « possèdent un énorme potentiel pour dénaturer le discours sur la mondialisation et l'économie néolibérale » (Di Giovanni, 2004 : 266), avec une lunette intersectionnelle qui fait désormais consensus.

En effet, le concept d'intersectionnalité<sup>25</sup> permet de « légitimer la production de savoirs subalternes [...] et l'expression politique des différences » (Cîrstocea et Giraud, 2015 : 41). Cet accent mis sur l'expressivité est étroitement lié à l'importance des « récits culturels » des subalternes pour les féministes, ces récits basés sur l'expérience des femmes et auxquels on souhaite accorder une valeur épistémologique primordiale. À travers le partage des différents vécus, les militantes ont joué un rôle important dans le foisonnement altermondialiste à la fois sur un plan théorique et un plan pratique, en faisant (ré)apparaître les histoires des groupes marginalisés (Chan-Tiberghien, 2004 : 197). Le droit à la parole est donc réclamé par les féministes comme une condition essentielle de l'exercice démocratique. Il s'agit d'une spécificité féministe centrale dans la sphère altermondialiste car elle permet plus largement de « décoloniser les fondements [...] de la gouvernance mondiale » (Chan-Tiberghien, 2004 : 198). Car si intersectionnalité et féminisme postcolonial semblent aller de pair, il convient pourtant de les distinguer. En effet,

---

<sup>24</sup> La division sexuelle du travail désigne l'assignation prioritaire des hommes au travail productif et celle des femmes au travail reproductif et domestique. À cette séparation s'ajoute un principe hiérarchique car les travaux des hommes ont une plus grande valeur ajoutée : ils sont mieux reconnus, socialement et économiquement, que ceux des femmes. Cette dimension de rapport de pouvoir conduit les féministes matérialistes à théoriser la division sexuelle du travail comme « un nœud essentiel de l'oppression des femmes » (Bereni *et al.*, 2012 : 168).

<sup>25</sup> Développé par Kimberlé Crenshaw en 1989, le concept d'intersectionnalité désigne « la construction des identités passant par l'intersection de dimensions multiples » (Crenshaw, 2005 : 80), notamment le genre, la classe et la race. La situation d'intersectionnalité entraîne alors « une double allégeance à des mouvements sociaux distincts, et une double culpabilité lorsque les intérêts de ces mouvements sont identifiés comme antagonistes » (Bereni *et al.*, 2012 : 278).

l'intersectionnalité ne se limite pas à la problématique coloniale : une approche intersectionnelle considère qu'un phénomène social ne peut être analysé qu'en tenant compte de l'imbrication des multiples axes d'oppression qui traversent les catégories sociales, tandis qu'une analyse postcoloniale « permet de situer ces rapports de genre, de race et de classe dans le continuum du colonialisme » (Maillé, 2014 : 4). L'intersectionnalité est donc un outil précieux, un concept dont le féminisme postcolonial extirpe la critique anti-impérialiste pour l'aiguiser davantage.

L'appel démocratique lancé par les féministes entend placer la diversité au cœur du processus de construction politique du mouvement altermondialiste et s'accompagne d'une promotion de l'horizontalité et de la dé-marginalisation, soit « écouter les personnes minorisées et recentrer l'analyse sur leurs expériences sociales et politiques » (Cîrstocea et Giraud, 2015 : 41). La seule sensibilité aux questions d'injustice et d'inégalité n'est pas le principal motif à la représentation d'une pluralité de groupes et d'individu·e·s : si le désir de réaffirmer la diversité du savoir sous tous les aspects de la pratique démocratique est très marqué dans le discours des féministes, c'est aussi parce que « l'utilisation de la différence sociale et culturelle est une ressource essentielle d'un modèle de communication politique inclusif » (Young, citée par Chan-Tiberghien, 2004 : 200) dont elles veulent bénéficier. Il est donc plus exact d'affirmer que les pratiques féministes permettent au mouvement altermondialiste de mieux rencontrer les objectifs qu'il s'est lui-même fixés, grâce à la mise en œuvre immédiate de l'égalité dans la pluralité. En d'autres termes, le féminisme semble davantage avoir *fait sa place* en forgeant la réflexion altermondialiste, que la mouvance altermondialiste semble avoir fait *une* place aux revendications des mouvements de femmes. Quoiqu'il en soit, le mouvement féministe altermondialiste fédérateur de la Marche mondiale des femmes mériterait selon Ioana Cîrstocea et Isabelle Giraud le titre de « co-fondateur de l'altermondialisme » (2015 : 45).

Il faut dire que la contribution des réflexions et actions féministes et altermondialistes a aussi été bénéfique aux féminismes, en permettant le retour d'une radicalité autrefois balayée par le « féminisme d'État » et celui des instances onusiennes (Cîrstocea et Giraud, 2015 : 38). En effet, l'engagement de jeunes féministes surtout au sein des mouvements altermondialistes aurait amené la question de sa (re)radicalisation (Lamoureux, 2004 ; Giraud, 2012). La résistance est transformée par la multiplication des fronts de lutte, la solidarisation des masses et l'extension de réseaux horizontaux, la constitution de contre-pouvoirs et la politisation des enjeux, mais surtout la dénonciation du sexisme et de l'antiféminisme dans l'espace même des mouvements sociaux (Giraud, 2012). Ainsi, « les mouvements féministes ne proposent pas seulement de “contribuer à”, mais bien de déstabiliser, parfois aussi de renverser, les références mêmes de l'action et du débat » (Di Giovanni, 2004 : 268). Les militantes s'imposent rapidement comme un pôle critique à l'intérieur même de la sphère altermondialiste (Beauzamy, 2004) car en dépit des apports de leur mobilisation, leur inclusion au mouvement demeure partielle et conditionnée.

### 2.2.2 Les obstacles de la convergence féministe altermondialiste

Les critiques portées par les féministes à propos de leur inclusion au mouvement sont nombreuses, tant du côté académique que militant. Elles portent souvent sur la persistance d'attitudes sexistes au sein des instances altermondialistes et au manque de transversalité vis-à-vis des luttes féministes.

Les autres espaces autogérés altermondialistes ou anticapitalistes sont parfois soupçonnés, et souvent accusés, de reconduire des normes sexistes (Falquet, 2005). Le manque de considération pour les luttes féministes et l'empreinte de la socialisation politique se reflètent par exemple dans la division sexuelle du travail militant : elle accorde aux hommes des rôles proactifs, tandis que le rôle de support

logistique est souvent relégué aux femmes (Beauzamy, 2005 : 64). Les militants ont davantage tendance à occuper l'espace public, se rendre visibles lors des marches, y prendre la parole et renforcer leur capital social en nouant le contact avec d'autres représentant·e·s et militant·e·s lors de rencontres de convergence. En dépit d'une promotion de l'horizontalité organisationnelle, le travail des militantes demeure invisibilisé ou minorisé : la conception d'affiches, la distribution de tracts, l'organisation d'événements font partie des tâches fréquemment assumées par les femmes. D'un point de vue relationnel, les femmes « ne sont pas toujours écoutées mais [en revanche] disposées à entendre » leurs homologues masculins (Roux *et al.*, 2005 : 6). En outre, la féminisation des tâches liées à la sphère privée s'accompagne d'une dilution des identités des militantes, par opposition aux sujets masculins qui ont davantage tendance à « sortir du lot » individuellement. « L'essentialisation et l'homogénéisation de la catégorie “femmes” [...] feraient donc partie des logiques patriarcales qui régulent l'accès au pouvoir politique » (Roux *et al.*, 2005 : 7) et dont la sphère altermondialiste n'est pas exempté dès lors que ses groupes militants se réunissent dans la mixité.

La question de la non-mixité pose particulièrement problème lorsque les féministes et les autres militants altermondialistes décident de s'allier. Comme les récits culturels mentionnés précédemment, les pratiques politiques de non-mixité et de « *safe-spaces* »<sup>26</sup> sont considérées comme autant de spécificités propres à l'action féministe. La non-mixité « ne cherche pas à gagner une élite à sa cause, mais propose une vue introspective de l'action politique ayant des répercussions sur la vie quotidienne des participantes selon le principe “le privé est politique” » (Beauzamy, 2005 : 68).

---

<sup>26</sup> Les *safe spaces* (ou espaces sécuritaires) féministes rompent avec les mouvements cherchant à publiciser leur cause pour convaincre les indécis·es et gagner plus d'adhérent·e·s : ils permettent aux femmes d'expérimenter une certaine sécurité tout en partageant leurs expériences. Comme le précise toutefois le Comité Diversité, Genres et Sexualités du FSM de Montréal, « cette politique d'espace ne garantit pas l'absence totale d'oppression dans l'espace, mais invite à s'interroger sur les comportements et les idées reçues, ainsi que de créer des possibilités pour apprendre les un·es des autres » malgré les positions sociales et politiques divergentes (Comité Diversité, Genres et Sexualités du FSM, 2016).

Pourtant, elle constituerait la principale source de conflit avec les autres militants altermondialistes, en témoignent les violences observées lors de la tenue de ces espaces. Giraud relate notamment une riposte masculine au nom de leur « liberté sexuelle » lors de la marche des Bridages Lilas en 2005, organisée pour protester contre les viols reportés au sein même de la sphère altermondialiste (Giraud, 2012). Lors du contre-sommet du G8 à Évian en 2003, le Réseau Altermondialiste et Féministe (REZAF) organise un espace non-mixte baptisé « Point G » et destiné à accueillir les personnes « qui s'identifient comme femmes ». Perçu par d'autres militants comme un espace d'exclusion discriminatoire envers les hommes, des insultes, des tentatives de coups et même des jets d'urine sont adressées aux membres du Point G, sans pour autant « susciter de réaction de solidarité » de la part des autres groupes altermondialistes (Beauzamy, 2005 : 68). Ces violences constituent pour les féministes un argument de taille afin de rappeler la nécessité de leur présence et de leur inclusion dans les arènes du mouvement.

Les modes d'intégration ne résultent pas toujours d'un « choix » de la part des militantes (Beauzamy, 2005 : 65) ; les coalitions peuvent aussi s'avérer nécessaires du fait d'un manque de moyens. Parmi les conditions du financement, qui constituent déjà un obstacle en soi, la terminologie féministe peut aussi poser problème. Pourtant, « parler de genre ou de sexe [...] correspond à deux postures théoriques très différentes » (Beauzamy, 2005 : 73). La confusion qui règne dans les milieux militants quant à l'utilisation de l'un ou l'autre terme illustre leur méconnaissance des débats et des avancées de la recherche féministe ayant eu cours les trente dernières années. Que cette méconnaissance soit le fruit d'un manque d'intérêt de leur part, ou de l'invisibilité des féministes dans les sphères tant académiques que militantes, elle se solde par « des questionnements descriptifs et somme toute peu analytiques » de la domination patriarcale chez les altermondialistes (Roux *et al.*, 2005 : 8). Ce mépris, que les féministes attribuent au biais sexiste qui persiste chez les militants, pousse les femmes à transformer leurs revendications afin qu'elles soient lisibles de tous, ce qui

va dans le sens d'un « affaiblissement de leur spécificité féministe » (Beauzamy, 2005 : 71) et ralentit leur propre cheminement analytique des rapports de genre.

Ce constat se double d'une critique de l'argumentaire des espaces altermondialistes, et ce même lorsque le voyage de la thématique « femmes » est permis par des activistes non-occidentales situées dans un cadre féministe postcolonial. En effet, les discours des femmes racisées s'intègrent harmonieusement dans les thématiques Nord-Sud, « fortement représentées » dans les arènes altermondialistes (Beauzamy, 2005 : 71). Toutefois, il arrive que cette jonction a priori transversale se fasse au détriment d'une analyse des rapports sociaux de genre, car même lorsque les thèmes de revendications sont exprimés du point de vue des femmes, l'intégration du féminisme est limitée à la « victimisation » des femmes face au capitalisme (Druelle, 2004 : 7 ; Lamoureux, 2004 : 180) et particulièrement de ces femmes du Sud. Ainsi, si les situations spécifiques d'oppression que vivent les femmes non-occidentales commencent à se faire entendre au-delà des assemblées de femmes et qu'elles sont les bienvenues dans des instances aux thématiques de « guerres » ou de « migrations » par exemple, elles sont davantage intégrées à titre d'« excursus exemplifiant » (Beauzamy, 2005 : 74). D'un point de vue rhétorique, le registre adopté est un registre qui « suscite chez l'auditoire des sentiments d'indignation et de compassion, [...] et le cadre adopté est plus centré sur le diagnostic que sur le pronostic » (Beauzamy, 2005 : 72). Il n'y a donc pas d'analyse des rapports sociaux de genre eux-mêmes ni d'introspection, car le creusement des inégalités de genre n'est vu que comme un revers de la mondialisation parmi d'autres plutôt que comme « un élément structurel de réorganisation des mécanismes oppressifs au niveau mondial » (Di Giovanni, 2004 : 266). Il en découle un manque de transversalité et une moindre convergence des luttes.

Derrière une façade de promotion de la transversalité et de l'analyse intersectionnelle et postcoloniale, la lutte contre le néolibéralisme dans ses dimensions économiques

semble enfin conserver le dessus. Les questions relatives aux femmes demeurent marginalisées, considérées comme « spécifiques », à l'image d'une politique qui serait « à l'usage des femmes », tandis que d'autres mouvements sociaux sont reconnus d'emblée comme des mouvements généraux (Lamoureux, 2004 ; Beauzamy, 2005 ; Conway, 2007). Néanmoins, cette marginalisation récurrente engage les féministes à réinventer continuellement leurs stratégies, à imaginer et à mettre en pratique de nouvelles formes concrètes de solidarité entre les femmes et les hommes d'une part (Di Giovanni, 2004 : 269), mais aussi à l'encontre des formes d'oppression dont la sphère féministe altermondialiste se fait elle-même l'hôtesse. Analysant les rapports de genre dans l'action collective, Olivier Fillieule remarque que les groupes féministes privilégient des formes décentralisées et non hiérarchiques d'organisation. Selon lui, la littérature explique « de manière constante » cette tendance par « une connaissance “par corps” de l'oppression du pouvoir masculin qui les pousserait à cultiver des structures alternatives permettant l'horizontalité des relations de pouvoir, l'expression de l'émotion, de l'empathie et de l'attention aux autres » (Fillieule, 2009 : 43). En d'autres termes, subir l'oppression patriarcale amène les mouvements féministes à s'organiser de manière à ne pas reproduire de rapports de pouvoir hiérarchiques *en connaissance de cause*. Pour autant, le sexisme se construit dans l'enchevêtrement d'une multitude d'autres axes d'oppression ; c'est pourquoi il est nécessaire d'observer les rapports qu'entretiennent les féministes occidentales blanches avec les femmes racisées. Au vu de leur inclusion conditionnée, les premières seraient-elles mieux outillées intellectuellement pour combattre l'oppression qu'elles-mêmes exercent sur les deuxièmes ? L'état des mandats féministes altermondialistes de la Marche mondiale des femmes donne l'impression du moins qu'une praxis postcoloniale garantie la participation de femmes racisées.

### 2.2.3 La Marche mondiale des femmes : un univers idéologique basé sur la diversité

L'exemple de la Marche mondiale des femmes révèle l'impératif de pluralité chez les féministes du mouvement altermondialiste, mais également les obstacles qui entravent leur credo d'unification au-delà des différences. Comme expliqué précédemment, la MMF a intercepté les féministes déçues par les grandes rencontres de femmes organisées par l'ONU, qui auraient renforcé la « construction d'une figure dichotomique opposant un "Nous les femmes occidentales" et un "Vous les femmes du Tiers-Monde" » (Cîrstocea et Giraud, 2015 : 35). Cette construction découlerait directement du contexte colonial dans lequel le mouvement féministe occidental s'est construit à la fin du XIXème et au début du XXème siècle : libéralisé, le « féminisme onusien » reposerait sur deux présupposés : d'une part, que les inégalités entre hommes et femmes résultent de choix individuels, et d'autre part, que les facteurs culturels expliquent le statut inférieur des femmes du Sud (Cîrstocea et Giraud, 2015 : 36). C'est cette vision que la MMF veut déconstruire en promouvant la diversité.

Dans la Charte mondiale des femmes pour l'humanité, adoptée lors de la cinquième Rencontre internationale de la Marche mondiale des femmes au Rwanda en 2004 et rédigée à la première personne du pluriel (« nous »), le mot « solidarité » apparaît six fois, le mot « diversité » cinq fois et « collectif·ve » cinq fois également. La Charte déclare les valeurs féministes, antiracistes, écologistes, anti-néolibérales et socialistes qu'elle énonce comme « égales en importance, interdépendantes, indivisibles » et leur place dans la Charte comme « interchangeable » (Marche mondiale des femmes, 2004). De ce fait, la Marche énonce clairement l'importance qu'elle accorde à la nécessité de combattre simultanément toutes les formes d'oppression plutôt que les hiérarchiser. En s'engageant dès 2001 dans le FSM, la MMF a fait un double pari : féminiser le mouvement altermondialiste tout en « rénovant le mouvement des femmes » (Di Giovanni, 2004 : 268), fracturé de part et d'autre par la persistance de rapports coloniaux et par leur institutionnalisation, étatique surtout. L'inclusion de la

diversité des identités féministes dans le mouvement par la MMF constitue une pratique qui repose sur « la volonté d'instaurer un modèle de bas en haut garantissant la démocratie interne » (Giraud, 2012 : 74).

Aujourd'hui, le rejet d'un seul féminisme destiné à représenter l'hétérogénéité des réalités des femmes du monde entier fait de plus en plus consensus en Occident, tant dans la sphère académique que dans les milieux militants. Toutefois, la MMF « n'est pas un réseau de spécialistes du militantisme transnational » : plutôt que compter sur « quelques idéologues pour se positionner », elle préfère se baser sur « l'immense ressource intellectuelle que représentent les femmes du monde entier » pour continuellement modeler ses objectifs (Dufour et Giraud, 2010 : 26). Elle cherche donc à *vivre* la pluralité et non seulement la *penser*. À l'image du FSM, seule la Charte de la MMF sert de guide immuable pour pointer la direction de ses actions : les prises de décisions et les réflexions dont elles découlent sont, quant à elles, en constante évolution. Étant donné leur essence inclusive, Janet Conway établit une analogie entre la MMF et les Forums sociaux, dans la mesure où :

The March is a multi-sited, multi-centered, geographically-uneven and dispersed network. It is itself an ensemble of diverse practices and discourses, always emergent and in the making, yet constituting itself as an entity (Conway, 2007 : 52).

C'est aussi ce caractère mouvant et dispersé qui permet à la MMF de s'étiqueter comme principale fédératrice du féminisme altermondialiste.

Cependant, les divisions politiques internes ne manquent pas à la MMF : comme ailleurs, lesbianisme, avortement, port du voile et prostitution sont des sujets de confrontation récurrents. Le concept même d'égalité et la notion d'émancipation ne sont pas investis de la même façon dans chaque société, comme le montre le cas des femmes musulmanes analysé plus haut. Consciente de ces défis depuis sa genèse (Galerand, 2006), la Marche s'efforce d'adopter des stratégies basées sur la pluralité

et la diversité. Pour commencer, *l'immense ressource intellectuelle* des femmes émane d'une base militante ancrée sur chaque continent et dont l'expérience quotidienne forge les intérêts politiques : cette base inclut des mouvements sociaux, des groupes de femmes, des associations, des syndicats et jusqu'à la vie sociale locale. L'exaltation des mouvements de femmes « du bas » et la promotion d'un procédé par le bas – « *bottom-up* » (Dufour et Giraud, 2010 : 143) déterminent fondamentalement les pratiques de la MMF pour garantir la participation de toutes. Pour transcender les différents héritages militants et institutionnels propres aux mouvements de femmes dans chaque pays et chaque région du monde, la MMF n'impose pas de test d'entrée et n'exige aucune transformation de leurs revendications pour l'intégrer. Plutôt qu'un cadre dans lequel chacun·e doit s'insérer, le mouvement se veut un dialogue ouvert entre des forces *existantes* qui le façonnent dans une temporalité large. Si endosser l'étiquette « féministe » n'est pas non plus posé comme exigence, il est intéressant de constater l'inclusion progressive du terme « féministe » retracée par Pascale Dufour et Isabelle Giraud dans les textes de la MMF depuis 2000, dans l'espoir de consolider une certaine identité collective (Dufour et Giraud, 2010 : 144) : celle-ci se construit donc progressivement et à plusieurs. Enfin, la volonté de « développer une perspective féministe sur des enjeux qui ne sont pas, forcément, propres aux femmes » dans l'optique d'une articulation de ces enjeux (Dufour et Giraud, 2010 : 152) est aussi une stratégie qui vise, sur le long terme, l'harmonie d'une diversité inclusive. Les succès rencontrés par la MMF servent souvent à illustrer la possibilité d'étendre au Sud une initiative lancée au Nord (Collectif FSM, 2016 ; FFQ, 2016).

Toutefois, l'adoption de nouveaux répertoires et de pratiques organisationnelles pour dé-marginaliser le féminisme « est variable selon les rapports sociaux concernés » (Cirstocea et Giraud, 2015 : 44) et selon les contextes. Un exemple de discrimination marquant lie le racisme anti-musulman et le contexte français lors de la rencontre

européenne de la MMF à Marseille, en 2005, d'après le témoignage d'une des membres du Collectif des Féministes pour l'Égalité<sup>27</sup> (CFPE) :

Quand nous sommes arrivées au Forum à Marseille, la salle était pleine, mais ils continuaient de laisser entrer certaines femmes, et pas nous ! [...] Finalement Ndella a réussi à s'engouffrer avec deux copines, Marielle et Samia, et elles se sont fait courser par les vigiles ! Nous avons décidé d'aller sur la pelouse où un autre débat informel s'était improvisé avec toutes les femmes qui étaient restées dehors. Nous étions les seules voilées, et comme par hasard, à peine arrivées, toutes les interventions dérivent vers le voile : "Non au voile ! À bas la Charia !" (propos d'Ismahane Chouder, recueillis par Pierre Tevanian, 2006).

En dépit d'un univers idéologique basé sur la diversité, le processus de dé-marginalisation constitue donc un défi de taille pour la Marche mondiale des femmes.

En conclusion, les principes de convergence et de transversalité occupent un rôle de premier plan dans la construction et l'évolution de l'altermondialisme, du moins lorsqu'il est question des Forums sociaux. La perspective féministe postcoloniale, quant à elle, permet de fédérer ces principes sous un angle théorique dans le cas des femmes racisées, dont la place au sein du mouvement altermondialiste est non seulement légitime, mais elle a toute son importance au vu des impératifs que se donne l'altermondialisme. Leur participation, en d'autres termes, devrait être acquise : elle n'est pas seulement acceptable, mais d'origine et essentielle. En effet, tant les réflexions d'ouverture – pourquoi inclure ? – que les stratégies de dé-marginalisation – comment inclure ? – sont imprégnées d'une réflexion féministe postcoloniale. Néanmoins, considérant les rapports de pouvoir comme dynamiques et modelés par les cadres spatio-temporels, une confrontation de terrain s'impose : la deuxième partie de ce mémoire proposera une analyse des actions entreprises par les

---

<sup>27</sup> Le Collectif des Féministes pour l'Égalité est né en 2004 en réaction à la loi interdisant le port du voile dans les écoles publiques françaises, sous couvert de laïcité.

membres du comité *Féminismes* pour garantir la dé-marginalisation du mouvement,  
lors de l'édition du FSM de Montréal.

## CHAPITRE III

### LE PREMIER FSM AU NORD : QUELS OUTILS POUR GARANTIR LA DE-MARGINALISATION DU FEMINISME ?

À partir d'entretiens avec des participantes féministes et de la documentation produite par le Collectif du FSM 2016, les comités autogérés et les sous-comités, ce chapitre vise à donner un aperçu de la douzième édition du Forum social mondial. En dépit de la méticulosité dont font preuve les politologues à l'encontre du mouvement altermondialiste, les Forums ne sont que les constituantes d'une nébuleuse vaste et complexe (Parenteau, 2011). Sachant cela, ce chapitre ne prétend pas analyser la participation féministe au FSM 2016 de manière exhaustive. En ouvrant une lucarne sur le processus d'organisation et d'implication du comité *Féminismes*, à l'aide du témoignage de quelques-unes de ses membres les plus actives, nous questionnons plutôt les outils mobilisés par ces féministes blanches pour prévenir ou combattre l'oppression des femmes racisées au FSM. Le chapitre débouche sur l'infirmité de notre hypothèse de départ.

#### 3.1 Un Forum social mondial à Montréal, quelle exceptionnalité ?

En tant que premier Forum social mondial se déroulant dans un pays du Nord, le FSM de Montréal constitue une exception. Vis-à-vis d'une réflexion féministe postcoloniale et considérant l'impératif d'une initiative du Sud et par le bas

précédemment démontré dans le cas des FSM, cette exceptionnalité peut sembler bénéfique ou, au contraire, néfaste : un tour des arguments soutenant l'une et l'autre de ces positions est proposé dans cette partie.

### 3.1.1 Pourquoi tenir un Forum social mondial à Montréal en 2016 ?

En décembre 2013, le Conseil international (CI) de Casablanca adopte une motion qui salue et valide « l'engagement du Collectif du Québec à travailler pour l'organisation d'un évènement FSM en août [2016] à Montréal » (Bilan du FSM de Tunis, 2015 : 8). Au fil d'une longue discussion cependant, les préoccupations se sont cristallisées autour de deux éléments : le contexte du Nord et la question des visas. Le Collectif de facilitation de l'Initiative vers un FSM 2015 au Québec a répondu à ces préoccupations dans un document d'une cinquantaine de pages à l'aide de plusieurs arguments : parmi eux, l'émulsion des mouvements sociaux québécois, poussés par un vent de progressisme, est l'un des premiers cités.

#### *Les mouvements sociaux québécois : dans le vent du progressisme*

Le Collectif québécois justifie la tenue du Forum dans un pays du Nord de différentes manières. Pour commencer, il met de l'avant la nécessité de s'adapter au contexte géopolitique et la structuration des sociétés qui évoluent, faisant notamment allusion aux questions migratoires : bien que « la dynamique n'ait pas fondamentalement changé, [...] aujourd'hui la distinction Nord/Sud ne fait plus sens. Il y a désormais du Nord au Sud et du Sud au Nord » (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 8). Comme pour souligner la fertilité du terreau occidental pour les luttes postcoloniales à l'interne, le Canada est désigné comme l'« illustration parfaite de la radicalisation néoconservatrice qui emporte actuellement les pays du monde dominant » à leur tour (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 8). Sans que soit nommée la montée

de l'islamophobie, le Collectif accuse le gouvernement conservateur de Stephen Harper de faire le jeu du discours sécuritaire et de la guerre contre le terrorisme au Canada. Les problématiques liées à la reconnaissance de l'État palestinien, aux droits des peuples autochtones et ceux des réfugié·e·s sont également posées, donnant au texte une teinte anticolonialiste.

Face à de tels défis, la participation de Canadien·ne·s aux manifestations anti-néolibérales, féministes et pacifistes depuis 2001 sert à démontrer la « mobilisation dès la première heure des mouvements sociaux et organisations de la société civile pour infléchir la tendance » (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 8). La tenue de divers Forums sociaux au Québec et au Canada témoigne par ailleurs des valeurs altermondialistes qui guident cette mobilisation. Inspirée par les soulèvements populaires lors du « printemps arabe » au Maghreb et Machrek, Montréal est présentée comme une ville jeune, porteuse de revendications sociales progressistes, notamment parce qu'elle a été solidaire d'*Occupy Wall Street*<sup>28</sup> en 2011 et vu naître un « printemps érable »<sup>29</sup> en 2012. Elle dispose aussi des technologies adaptées pour permettre aux populations de partager « en s'appuyant sur des processus organisationnels ancrés localement et connectés par le web » (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 11), garantissant l'accessibilité au FSM à travers le monde.

Si le CI donne son accord en 2013, l'idée d'un Forum social mondial dans un pays du Nord remonterait à 2011, lors du FSM de Dakar. La question des visas a donc eu le temps d'être étudiée. À l'époque, le Collectif québécois l'abordait comme un défi face au gouvernement conservateur : « la crainte des représailles du gouvernement

---

<sup>28</sup> À l'automne 2011, des milliers de personnes se réunissent au Square Victoria (Montréal), où elles campent pendant cinq semaines pour démontrer leur solidarité avec le mouvement de contestation pacifique Occupy.

<sup>29</sup> Le printemps érable a commencé en février 2012 avec une série de grèves et de manifestations étudiantes pour protester contre la hausse des frais de scolarité imposée par le gouvernement libéral de Jean Charest. La mobilisation s'est maintenue pendant plusieurs mois et a donné lieu à une véritable crise sociale (Radio-Canada, 10 février 2017 : en ligne).

[...] ne doit pas faire reculer, cela voudrait dire que son pouvoir dissuasif aurait eu raison de notre volonté de construire une société plus juste, durable et solidaire » (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 26). Conscient que la porosité des frontières est une question politique, il souligne l'opportunité de se mobiliser dans le cas d'un trop grand nombre de visas refusés, car « nous aurions là un puissant levier de plaidoyer politique et surtout matière à mener une belle campagne de sensibilisation » (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 1). Cela dit, pour pallier le risque de refus, le Collectif propose la mise en place d'un système de parrainage des demandes entre les organisations de la société civile québécoise et canadienne et leurs partenaires du Sud. Il offre également un soutien technique pour les ressortissant·e·s des pays minorisés : le groupe de travail *Services aux personnes participantes* est composé de bénévoles qui accompagnent les demandeur·e·s dans leurs démarches et répondent aux questions à l'aide d'un « éventail pertinent d'informations » (site web du FSM 2016). Près de 2000 lettres (1 967) ont été rédigées par ces bénévoles pour faciliter la venue des participant·e·s (Nadia, 15 mai 2017 ; Bilan du FSM de Montréal, 2016 : 34).

Il est donc question d'une alliance entre les mouvements du Nord et ceux du Sud, fruit de leurs connexions : certes, les acteurs et actrices du Nord sont en première ligne, mais illes sont mandaté·e·s pour assurer la participation des populations subalternes. Le succès du mouvement de la Marche mondiale des femmes, précédemment développé, est régulièrement mis en avant dans la documentation du Collectif FSM 2016 comme l'exemple d'une initiative née au Nord, étendue et appropriée par le Sud. Dans le document présentant la candidature de Montréal pour 2016, on peut lire que « les femmes québécoises [...] ont été à l'origine de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000 qui a rassemblé 6000 organisations dans plus de 160 pays » (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 8). De fait, si le Collectif prend soin de le souligner, c'est que le Québec est un contexte particulier en termes d'émission et de réception du féminisme postcolonial.

### *La province du Québec et la ville de Montréal : particularité des contextes*

L'analyse qui suit concentre quelques-uns des éléments qui font la spécificité du Québec, province francophone isolée sur l'ensemble du continent nord-américain, dans la réception et la diffusion des luttes et épistémologies féministes postcoloniales. Deux éléments méritent ici d'être explorés : la proximité avec les théories françaises d'une part ; la construction du féminisme québécois autour de la question nationaliste d'autre part.

En comparaison avec les autres provinces canadiennes, le Québec entretient un rapport particulier avec la France. Cette proximité n'est pas détachable du rôle joué par l'Hexagone dans l'histoire coloniale du Canada : le partage d'une langue commune renforce depuis les liens entre féministes françaises et québécoises. Le français permet le partage et l'échange transatlantique d'épistémologies et de théories féministes : le féminisme matérialiste, très répandu en France, remporterait le concours d'influence. Mélanie dénonce le repli sur une littérature importée de France dans les universités québécoises francophones :

Dans mon baccalauréat en travail social, les écrits anticolonialistes sont en anglais, puis ce qui prime majoritairement, malheureusement, c'est le féminisme matérialiste, qui prend toute la place. [...] On se retrouve à ne lire qu'un courant de pensée, généralement celui qui est français. Puis la France et le Québec, ce n'est pas la même chose, ce ne sont pas les mêmes enjeux, ce ne sont pas les mêmes structures sociales (Mélanie, 18 mai 2017).

En effet, la grande majorité des études féministes postcoloniales sont en anglais (Asal, 2014). Haase-Dubosc explique ce déséquilibre entre la recherche anglophone et francophone du fait que les pionniers des études postcoloniales écrivaient en anglais, mais aussi parce que « les rapports entre colonisateurs·trices et colonisé·e·s étant au cœur du sujet, tout le Commonwealth est devenu un laboratoire réactif d'observation et de critique dans des domaines qui dépassent le cadre national, bien

qu'ils se situent aussi en son sein » (Haase-Dubosc, 2006 : 38). Au Québec comme en France, la littérature postcoloniale a donc tardé à se faire connaître. C'est avec raison cependant que Mélanie rappelle que les contextes canadien et québécois se distinguent du contexte français. En France, le tiraillement « entre identité et différence, entre universalisme et particularisme » (Maillé, 2014 : 48), exacerbé dans un contexte de promotion de la laïcité (Fassin, 2006), est convoqué comme la principale cause du malaise français vis-à-vis des luttes postcoloniales. Ainsi le féminisme français manque encore de considération pour les « témoignages des minoritaires comme source d'information privilégiée sur les processus de domination/subordination qui structurent l'ordre social » (Poiret, 2005 : 23). Au Québec, la question coloniale se pose en d'autres termes.

L'ombre coloniale qui plane sur l'histoire du Québec explique le manque d'intégration d'une critique postcoloniale des pratiques de domination chez les féministes québécoises. Chantal Maillé démontre que :

Un double jeu de « colonisé-colonisateur » a façonné son histoire et en fait une formation politique unique dans son ambiguïté constitutive : nation conquise [par les anglo-saxons], mais également nation complice d'un Occident triomphant, adhérant au récit des deux peuples fondateurs, duquel est occultée toute référence à l'idée de conquête, de génocide ou d'esclavage [à l'encontre des peuples autochtones] (Maillé, 2007 : 97).

Dans le Québec des années 1960, le colonialisme renvoyait à la domination anglo-saxonne de la société québécoise, tandis que la dimension autochtone n'était abordée que « comme un élément marginal de l'histoire » (Maillé, 2007 : 98). Le mouvement d'émancipation porté par les féministes québécoises s'est ainsi construit depuis une posture subalterne, en tant que femmes d'une part et francophones d'autre part. Dans ce contexte, les grands récits identitaires ont longtemps fait l'économie d'une analyse de la race et du racisme : aussi l'immigration est-elle perçue comme une nouvelle menace de l'identité québécoise, menace développée un peu plus loin dans ce travail.

Cette concentration historique et politique des questions coloniales n'a pas découragé la tenue d'un FSM au Québec, au contraire. En 2007 déjà, Maillé concédait qu'en dépit de cet héritage, il s'exprimait « une volonté de s'engager vers des pratiques féministes plurielles » (Maillé, 2007 : 101). Les féminismes dissidents ne cessent de gagner en visibilité, infiltrent le Québec depuis l'extérieur et se diffusent depuis l'intérieur, grâce notamment aux mobilisations des populations autochtones, des féministes noires et musulmanes. La progression théorique du féminisme postcolonial est particulièrement accrue dans la ville de Montréal, difficilement représentative de toute la province du Québec. En 2011, près de la moitié (48,5%) de la population totale du Québec y vit, et 86,8% de la population immigrée du Québec y est installée (Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion du Québec, 2014 : 10). En matière de luttes et de revendications sociales se reconnaissant dans des postulats féministes postcoloniaux, ces disproportions nourrissent des enjeux spécifiques dans la métropole : au Québec, Montréal n'est qu'une enclave où les groupes de femmes racisées militent activement pour la reconnaissance de leurs droits.

Les mentions ici et là de la MMF par le Collectif d'organisation du FSM de Montréal ne sont donc pas anodines. Sa naissance au Québec, puis son succès, font de la Marche une figure de proue en matière de mise en pratique du féminisme postcolonial. Bien que Montréal soit imparfaite, il n'est pas insensé non plus d'espérer qu'elle puisse inclure les moins privilégié·e·s dans l'organisation et la participation à un événement altermondialiste, puisqu'elle concentre à elle seule un certain nombre de mobilisations féministes postcoloniales du Québec. D'ailleurs, les thématiques relatives aux femmes et aux peuples autochtones furent désignées comme les axes transversaux du FSM 2016 par ses organisateurs·trices (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 45). Mais pour relever ce défi, le Collectif a dû réfléchir à diverses stratégies concrètes pour étendre la participation dans l'ensemble du processus.

### *À la recherche de stratégies d'inclusion au FSM*

« On ne peut pas juste dire “on est ouverts et inclusifs” : il faut mettre en place des mécanismes pour s’assurer de l’ouverture et de l’inclusivité<sup>30</sup> des personnes », rappelle Nadia (Nadia, 15 mai 2017). L’inclusion et l’ouverture comptent parmi les cinq valeurs fondatrices du Collectif, avec l’horizontalité, la transparence et l’autogestion. Chaque valeur doit être respectée pour assurer le rayonnement des autres : le Collectif a donc imaginé des outils et des pratiques pour chacune d’entre elles.

Le processus du FSM se veut ouvert à la participation du plus grand nombre. Huit groupes de travail, coordonnant huit tâches spécifiques, ont été mis sur pied afin d’opérationnaliser le processus organisationnel : *Accueil, Logistique, Programmation, Service aux personnes participantes, Créativité sociale mondiale, Communication, Mobilisation* et *Financement*. Premier dans l’histoire des FSM, le groupe *Accueil* avait pour principal mandat « d’accueillir et d’accompagner les alternantes<sup>31</sup> dans leur intégration et leur implication [...] en fonction de leurs disponibilités, volontés, compétences et intérêts » (Bilan du FSM de Montréal, 2016 : 58). C’est dans l’objectif d’un suivi avec les personnes intéressées que Noémie et Nadia ont compté parmi les plus actives dans le groupe *Mobilisation*. Une autre équipe travaillait exclusivement à développer « l’extension » du FSM : une plateforme Internet connectant des cercles de discussion, des rencontres sur Skype et de la webdiffusion pour s’assurer que les personnes physiquement absentes puissent assister au plus d’activités possible. L’extension a même permis à une personne bannie de l’espace physique du FSM de suivre les conférences par webcam (Nadia, 15 mai 2017).

---

<sup>30</sup> Le terme *inclusivité* revient systématiquement lors des entretiens, puisqu’au contraire de *l’inclusion*, qui ne se rapporterait qu’à l’action ou au résultat, l’inclusivité souligne davantage la *volonté* et le principe profondément acquis de *devoir* inclure. Il est repris dans ce mémoire afin que l’analyse proposée concorde mieux avec le contenu des entretiens.

<sup>31</sup> Le terme « alternante » désigne toutes les personnes bénévolement engagées au sein du processus organisationnel du FSM. Le terme « bénévole » qualifie les personnes impliquées durant l’évènement.

Les comités autogérés, au nombre de vingt-quatre, sont quant à eux un exemple de concrétisation des valeurs d'*autogestion* et d'*horizontalité*. L'objectif étant de décentraliser le pouvoir et la décision autant que possible, un·e ou plusieurs « facilitateurs·trices » avaient pour mission de lancer le comité de leur choix, puis de déléguer le pouvoir au fur et à mesure que de nouvelles personnes rejoignaient le comité. C'est ce que Noémie a tenté de faire au comité *Féminismes* (Noémie, 23 avril 2017).

La *transparence* était assurée à travers la publication systématique des comptes-rendus de rencontres hebdomadaires du Collectif – les « rencontres du mercredi soir » – les lettres d'appui et les annonces d'activités à venir. En outre, une lettre d'information quant à l'avancement du processus était envoyée mensuellement, d'abord à travers le « réseau des participant·e·s de la mouvance FSQ<sup>32</sup> » depuis 2007 (Initiative vers un FSM 2015 au Québec, 2013 : 15) puis à tout·e·s les inscrit·e·s.

Enfin, les initiatives visant à garantir l'*inclusion* semblent avoir davantage émané des comités autogérés portant les revendications de certains groupes sociaux. Le comité autogéré *Handicap, culture sourde et société sans barrières*, par exemple, a fait approuver une Charte d'accessibilité sur le Forum, afin d'y garantir les accommodements nécessaires. Le comité autogéré *Diversité, genres et sexualités* a pour sa part diffusé une Charte d'espace sécuritaire : elle réitère l'importance de respecter les pronoms et d'utiliser une grammaire non sexiste, ainsi que la légitimité des espaces non-mixtes pour personnes LGBTQ+ sur le Forum. Enfin, le comité *Féminismes* est à l'origine d'une Charte de vie collective, visant à responsabiliser les participant·e·s sur la prévention et l'élimination de toutes formes d'oppression avant et pendant l'évènement du FSM. Elle est présentée plus loin dans ce travail.

---

<sup>32</sup> Le Forum Social Québécois (FSQ) s'est tenu deux fois à Montréal, en 2007 puis en 2009. Un Forum Social des Peuples (FSP) a également eu lieu à Ottawa, en 2014, afin de créer une convergence des luttes autochtones, francophones et anglophones avec tous les acteurs·trices de la société civile canadienne.

De la part des organisateurs·trices, l'exceptionnalité d'un Forum social mondial à Montréal est donc représentée par les nombreuses mobilisations altermondialistes qu'elle abrite, et la constante participation des canadien·e·s et québécois·e·s aux FSM depuis 2001. En 2011, lorsque les coupures budgétaires du gouvernement conservateur canadien touchaient toutes les forces progressistes de la société civile, l'avenir des mouvements de femmes, des syndicats, des organismes de coopération internationale, des artistes, du monde communautaire et LGBTQ+ était menacé. Sans nier cette réalité, on peut toutefois s'interroger sur le degré de légitimité de ces arguments de manière comparative : le gouvernement conservateur de Stephen Harper, en place de 2006 à 2015, n'est pas le plus répressif des pouvoirs ; le Québec n'a pas le monopole des forces progressistes, du Nord ou du Sud ; et les citoyen·ne·s du Brésil, de France et du Sénégal ne sont pas moins fidèles aux rendez-vous altermondialistes que les ressortissant·e·s du Canada et Québec. Au regard d'une mise en pratique féministe postcoloniale, Montréal est un potentiel carrefour d'apports épistémologiques féministes divers, et il est possible que ses milieux militants en soient le reflet. Pourtant, malgré les stratégies proposées pour en limiter les risques, en respectant les valeurs de la Charte du FSM, la tenue d'un FSM au Canada, au Québec et à Montréal reste problématique à plusieurs niveaux.

### 3.1.2 Le premier FSM dans un pays du Nord : quels risques ?

Le choix de Montréal pour accueillir le premier Forum social mondial dans un pays du Nord est critiquable à plusieurs égards, notamment parce qu'il traduit l'initiative d'individu·e·s altermondialistes privilégiés de prime abord. De surcroît, le Québec n'échappe pas aux biais néo-orientalistes élaborés dans le début de ce travail.

### *Un FSM au Nord : l'initiative d'individu·e·s et de groupes privilégiés*

D'après les éléments récoltés lors des entretiens, le FSM de Montréal est l'initiative de citoyens et citoyennes altermondialistes, « habitué·e·s des Forums sociaux » (Nadia, 15 mai 2017 ; Elsa, 30 mai 2017) et motivé·e·s par un contexte d'effervescence de mobilisations et de contestations au Québec. Nadia explique que l'idée d'un FSM à Montréal a émergé au fil de diverses rencontres citoyennes, lors d'événements altermondialistes :

La base du FSM 2016 part de gens qui se sont rencontrés dans le cadre du Forum social québécois en 2007 et 2009, dont Raphael Canet [le co-coordonateur du FSM 2016]. Il y a une *gang* qui était là depuis 2007 et qui est revenue. Même en 2013, il y a du monde qui a fait *Occupy Montréal*, des gens du FSQ et des nouveaux mouvements sociaux qui se sont réunis dans un parc pour commencer à écrire le projet d'un FSM à Montréal. [...] Là-dedans, il y avait aussi les membres des collectifs québécois qui vont dans les FSM : depuis 2004, Raph montait des collectifs qui s'en allaient en délégations dans les FSM, donc tous ces gens et réseaux sont connectés depuis plusieurs années (Nadia, 15 mai 2017).

S'ils sont louables, les motifs des organisateurs·trices restent ceux d'individu·e·s privilégié·e·s : à la tête de la coordination du FSM 2016 se trouvent un sociologue, enseignant à l'Université d'Ottawa, ainsi qu'une doctorante de l'Université de Montréal. Plusieurs mouvements sociaux et organismes, incluant la Fédération des femmes du Québec (FFQ), ont très tôt émis des réserves quant à la tenue d'un FSM à Montréal, pour des raisons qu'Elsa résume ici :

Pour la plupart, l'argument était de dire « un FSM dans une ville du Nord, on n'est pas à l'aise » : l'idée des FSM, c'est justement de valoriser et de renforcer les mouvements sociaux dans les pays qui sont peut-être moins privilégiés. Pour des raisons financières aussi, parce que ça voulait dire que les ressources qu'on mettait à organiser le FSM, elles auraient pu appuyer un FSM *ailleurs*, et ça aurait favorisé la participation de militants et militantes *locales*. On ne sentait pas que la demande venait du milieu, que ce soit le milieu communautaire ou les mouvements sociaux plus *grassroots* (Elsa, 30 mai 2017).

Il faut préciser ici que le FSM de Montréal était le premier organisé par des individu·e·s et non par des organisations. Cela a posé problème au niveau de leur reconnaissance, non seulement par d'autres organisations, mais par le Comité International (CI) du FSM lui-même : une fois la décision d'une édition à Montréal entérinée – après deux refus – il aurait manqué d'apporter un soutien au Collectif (Nadia, 15 mai 2017). Mais si des groupes privilégiés donnent le départ, il est peu surprenant que le réseau primaire au sein duquel est diffusée l'information soit, lui aussi, privilégié. Il convient d'attester des possibles conséquences.

*Une initiative teintée de privilèges : des répercussions sur la participation des plus marginalisé·e·s*

Le bouche-à-oreille a d'abord fait son œuvre au sein des milieux privilégiés montréalais. C'est ce qui ressort en grande partie des entretiens : quatre éléments de justification sont retenus ici. Pour commencer, le comité *Féminismes* est le fruit de l'initiative de trois étudiantes post-secondaires et universitaires : elles furent mises en contact par un responsable de la mobilisation, rémunéré entre autres pour « lancer des comités autogérés » (Noémie, 23 avril 2017). Connaissant leurs sensibilités militantes, il les a encouragées à concrétiser l'idée d'un comité féministe, malgré le malaise énoncé par Noémie de « prendre le *lead* » (Noémie, 23 avril 2017).

En deuxième lieu, trois des neuf participantes aux entretiens étaient étudiantes au baccalauréat en travail social à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) au moment de leur implication au FSM. Mélanie l'explique :

Le Forum social mondial a été très publicisé en travail social [à l'UQAM], parce que la directrice du programme de premier cycle [...] était très impliquée dans son organisation, et elle nous en a beaucoup parlé dans nos cours de mobilisation, parce que le FSM était abordé comme un espace, un gros mouvement de mobilisation sociale (Mélanie, 18 mai 2017).

Un comité autogéré *Travail social* a d'ailleurs été mis sur pied, mais la liste des dix organismes y participant révèle plus un intérêt d'académicien·ne·s que de militant·e·s de terrain : un centre de recherche universitaire, cinq départements de travail social et trois écoles de travail social, tous basés au Québec. Selon Marie-Ève, le comité avait décliné une invitation du comité *Féminismes* à collaborer sur la Charte de vie collective, précisément parce que le motif de leur participation ciblait plutôt la recherche (Marie-Ève, 21 avril 2017).

En troisième lieu, face aux étudiantes impliquées bénévolement au comité *Féminismes* se trouvaient les représentantes d'organisations féministes plus institutionnalisées, c'est-à-dire des participantes rémunérées : cette distinction majeure a suscité des tensions lors des réunions, notamment concernant la répartition du seul budget, obtenu par une étudiante bénévole auprès de son association (Marie-Ève, 21 avril 2017).

Enfin, en dernier lieu, si l'organisation du FSM comptait une majorité de bénévoles, six membres « permanent·e·s » recevaient un salaire pour la co-coordination générale, les communications, le développement des partenariats, le service aux personnes participantes et la mobilisation (Bilan du FSM de Montréal, 2016 : 57). Des emplois et stages d'été ont également été subventionnés par le gouvernement fédéral, mais il s'agissait surtout de professionnel·le·s dans l'évènementiel ou la logistique. Nadia reconnaît « l'avoir eu dur » parfois, car « il y avait quand même de l'inéquité, de l'argent qui circulait, [...] des gens qui étaient payés mais qui ne faisaient rien, et tu ne pouvais rien faire, parce qu'on était une structure horizontale » (Nadia, 15 mai 2017).

Il semble donc que la participation de groupes provenant davantage « du bas » a tardé à devenir visible ou majoritaire, d'autant que la participation de groupes privilégiés dès le départ aurait découragé celle de femmes plus marginalisées : aux appels lancés

par le comité *Féminismes*, plusieurs groupes de femmes auraient répondu par la négative, estimant avoir d'autres priorités que celle de « s'impliquer dans un truc de Blancs pour les Blancs » selon l'analyse faite par Mélanie (Mélanie, 18 mai 2017). D'autres auraient abandonné en cours de route pour les mêmes raisons. De surcroît, dans le cas auquel ce mémoire s'intéresse, Montréal sait aussi se faire l'hôtesse d'oppressions et discriminations racistes anti-musulmanes.

*L'empreinte du racisme anti-musulman prégnante au Québec... et au FSM ?*

Le scepticisme de groupes d'individu·e·s subalternes face au FSM de Montréal peut être lié au contexte actuel d'escalade des violences à l'encontre des communautés musulmanes au Québec. Rappelons que la province francophone n'est pas tout à fait alignée avec le reste du Canada en matière de politique d'inclusion. La doctrine multiculturaliste canadienne souligne le rejet de l'assimilation et la valorisation de la diversité culturelle : bien qu'elle s'ancre aujourd'hui dans les différents champs de politiques publiques, « elle n'a pas été entièrement adoptée par la province du Québec », dont le discours sur l'intégration des immigrant·e·s baigne plutôt dans « un mélange de principes multiculturalistes et civiques, insistant sur l'importance de la langue française et de valeurs communes » (Lépinard, 2015 : 155). Farouches à la majorité anglophone, beaucoup de féministes québécoises francophones ont lié leur féminisme au projet visant à faire du Québec un État indépendant et à protéger la langue, puis la méfiance s'est dirigée vers les immigrant·e·s de culture et de confession musulmane (Mahrouse, 2010 ; Pagé, 2015). Leur intégration est encore associée à un danger grandissant de l'intérieur par beaucoup de Québécois·es francophones, ce qui n'a pas facilité l'accès légitime des autrices féministes postcoloniales au Québec, notamment musulmanes.

Le cas de la FFQ est représentatif de ces tensions. À la Fédération, le combat pour la reconnaissance des droits de femmes musulmanes est mené depuis plusieurs années

par les principales concernées, mais elle reste un défi important (Elsa, 30 mai 2017). Objet de nombreux débats, la Charte des valeurs proposée par le Parti québécois en 2013 a révélé combien la société québécoise entretenait un rapport complexe au champ islamique et au corps des femmes musulmanes comme le reste de l'Occident. Une fois voilé, il devient l'évidence de la menace « barbare » planant sur l'Occident, « as many [French-Canadian Quebecers] believed that [Muslim] immigrants and minorities posed a particular threat to Québec's national history and the perceived centrality of gender equality and secularism to its identity » (Mahrouse, 2010 : 87). Ayant pris position contre l'interdiction du port du voile islamique dans les institutions publiques québécoises en 2009, la FFQ et ses membres musulmanes s'étaient retrouvées au cœur de polémiques massivement relayées par les journaux. Dans une tribune du *Devoir*, Djemila Benhabib « accusait » la FFQ d'avoir « sacrifié des millions de femmes musulmanes qui se battent au péril de leur vie, pour une poignée de militantes islamistes » (Le Devoir, 12 mai 2009. Italique ajoutée). En 2013, la polémique suscitée par la Charte des valeurs précédemment mentionnée a de nouveau attisé les tensions. Le comité *Féminismes* du FSM 2016 ne souscrivait pas à ce discours offensif à l'égard du port du voile ; cela n'a pas empêché une militante de réclamer, lors d'une des premières réunions, que le comité « ne laisse pas ça se passer » et se positionne officiellement contre (Noémie, 23 avril 2017).

Il est innocent de croire que l'ombre du racisme antimusulman ne planait pas sur le FSM de Montréal. Deux exemples peuvent étayer cet argument : d'abord, les entretiens révèlent que le comité autogéré *Palestine* a particulièrement fait parler de lui, avant et pendant le Forum. Il a mené une campagne appelée *BDS* (Boycott, Désinvestissement et Sanctions) et exigé du Collectif d'adopter un « mandat BDS », c'est-à-dire qu'il prenne position contre la politique d'apartheid menée par l'État d'Israël à l'encontre des populations palestiniennes<sup>33</sup>. Si le comité *Palestine* a jugé

---

<sup>33</sup> Inspirées par le boycott de l'apartheid sud-africain, 170 organisations palestiniennes lancent un appel au boycott à la société civile internationale le 9 juillet 2005. Il s'agit d'un boycott culturel,

urgent d'afficher un soutien à BDS lors du Forum, c'est qu'au cœur de sa préparation en février 2016, le gouvernement canadien avait adopté une motion proposée par le parti conservateur qui « condamnait toute tentative de la part d'organismes, de groupes ou de particuliers du Canada de promouvoir le mouvement BDS », au Canada et à l'étranger (Radio-Canada, 22 février 2016). La motion fut immédiatement dénoncée par le Collectif Québécois Contre l'Islamophobie (CQCI), entre autres. Revendiquant le respect de la Charte des principes du FSM, ni le Collectif, ni le CI n'ont finalement pris position sur BDS. Lors de la marche d'ouverture, le 10 août 2016, des affrontements ont éclaté entre des sympathisant·e·s de la cause palestinienne et des représentant·e·s de la Ligue de défense juive (LDJ), obligeant les forces de l'ordre à s'interposer. La question du racisme anti-musulman est diffuse et complexe : il ne s'agit pas ici d'accuser « le FSM » d'être islamophobe, mais plutôt de relever, à l'aide des réponses des participantes, que les tensions les plus vives du FSM se sont cristallisées lors d'ateliers organisés par le comité *Palestine*. Considérant d'une part, qu'il concentrait la grande majorité des militant·e·s racisé·e·s et musulman·e·s parmi tous les comités autogérés, et d'autre part, que la cause palestinienne avait au contraire été acclamée lors des deux précédents FSM à Tunis (Bilan du FSM de Tunis, 2015), cet exemple permet de rappeler l'impact du contexte national sur un Forum social mondial : qu'il s'agisse des thématiques abordées ou de leur réception. En témoignent les projecteurs braqués sur le comité *Palestine* lors du FSM de Montréal.

### *Visas refusés, absences et conditions élitistes*

Malgré tout, le fardeau le plus lourd que les organisateurs·trices du FSM de Montréal doivent désormais porter est le nombre de visas d'entrée refusés par le gouvernement

---

économique et académique pour contraindre l'État israélien à se conformer au droit international. Depuis, la campagne n'a cessé de prendre de l'ampleur, et les gouvernements occidentaux de multiplier les tentatives de criminaliser BDS.

canadien aux militant·e·s altermondialistes. Il est mentionné par toutes les participantes aux entretiens. D'après les chiffres du Collectif, pas moins de 507 demandes de visas ont été déclinées sur un total de 720, soit 70% de refus ; et la grande majorité (71%) de ces refus a touché les ressortissant·e·s du continent africain (Bilan du FSM de Montréal, 2016 : 34). Déçu·e·s, des militant·e·s africain·e·s ont d'ailleurs rédigé une lettre qui a circulé au FSM (Elsa, 30 mai 2017). Plusieurs ateliers et conférences ont dû être annulés du fait de ces absences contraintes. Parmi elles comptaient des figures de l'altermondialisme : le président du syndicat palestinien des postiers, Imad Temiza ; Rogerio Batista du syndicat brésilien CUT ; l'ancienne ministre de la Culture et du Tourisme malienne, Aminata Traoré ; Ababacar Mbaye Gaye, militant sénégalais pour les droits des enfants en Afrique de l'Ouest ; ainsi qu'une militante de la MMF du Brésil. Les organisateurs·trices du premier Forum social mondial dans un pays du Nord n'ont pas manqué de reconnaître l'échec des stratégies mises en place pour prévenir ces refus : le co-coordonateur principal, Raphaël Canet, a pointé du doigt les procédures longues, pénibles et dispendieuses exigées par le gouvernement canadien pour la participation d'étranger·ères (Le Point, 10 août 2016).

En effet, d'après les répondant·e·s d'un sondage du FSM, le coût moyen des démarches administratives était de 500 dollars canadiens (Bilan du FSM de Montréal, 2016 : 35). Déjà très élevé, ce coût n'est pas le seul problématique : le transport nécessite aussi un budget conséquent. Nadia souligne que ces frais sont inévitables lorsque se tiennent des FSM : « peu importe où tu vas – au Brésil aussi ça coûte cher, pour le monde qui vient d'ailleurs » (Nadia, 15 mai 2017). Toutefois, hormis pour celles et ceux installé·e·s dans le seul pays frontalier du Canada, les États-Unis – soit une puissance hégémonique occidentale –, venir à Montréal implique des frais de transport importants, puisqu'il faut nécessairement couvrir de longues distances et que la voie aérienne est souvent la seule possible. Le coût de la vie une fois sur place, incluant le logement, la nourriture et les transports, n'est pas non plus négligeable.

Enfin, il n'est certainement pas donné à tou-te-s de prendre une semaine de congé, encore moins payée. Certes, une plateforme de socio-financement pour faciliter l'hébergement des altermondialistes venus d'autres continents fut mise en place dès février 2016, mais encore fallait-il pouvoir se rendre sur place.

L'exceptionnalité du Forum social mondial de Montréal comprend donc des points positifs et négatifs, y compris depuis la perspective féministe postcoloniale qui nous intéresse : de l'enchevêtrement des questions coloniales – autochtones, francophones et migratoires – à l'espoir que forgent les luttes des femmes musulmanes face à l'instrumentalisation de leur condition au Québec. Face aux risques imposés par ce contexte spécifique, il est pertinent de se pencher sur l'apport des féministes à l'édifice du FSM 2016 au regard de sa praxis postcoloniale. De leur côté, comment les membres du comité *Féminismes* ont-elles œuvré à l'inclusivité ?

### 3.2 Le comité *Féminismes* : conscience des risques et stratégies subversives

Dès les prémisses du FSM 2016, plusieurs mouvements sociaux et organisations étaient sceptiques quant à sa tenue à Montréal, incluant la FFQ. Dans les entretiens, les membres du comité *Féminismes* se sont montrées tout aussi critiques des conditions de déroulement du premier Forum social mondial dans un pays du Nord. En conséquence, elles ont tenté d'adopter des stratégies militantes destinées à contrer les risques précédemment énumérés : certaines d'entre elles méritent d'être analysées sous une lumière féministe postcoloniale.

Le comité *Féminismes* du FSM 2016 a vu le jour au mois d'octobre 2015. Ses membres et collaboratrices se sont rencontrées toutes les trois semaines environ, de décembre 2015 à août 2016. Pour se répartir les tâches, il était subdivisé en quatre

sous-comités : *Communication, Espace, Protocole et Transversalité* et *Mobilisation et Programmation*. Le mandat du comité se déclinait comme suit :

1. Mobiliser les féministes et les groupes par ou pour les femmes à participer au processus du Forum social mondial (FSM) 2016 ;
2. Proposer et dynamiser une programmation créative et convergente autour des enjeux féministes des femmes d'ici et d'ailleurs ;
3. Promouvoir une vision inclusive, pluraliste et intersectionnelle des féminismes ;
4. Assurer la transversalité des réflexions, méthodologies et fonctionnements féministes dans l'ensemble du processus et des espaces du FSM 2016 (Comité *Féminismes FSM*, 2016).

Ainsi, la transversalité et l'intersectionnalité ont été posées comme impératifs pour guider à la fois les réflexions et les actions du comité : d'après la documentation produite par le comité autogéré, elles semblent surtout être au cœur de l'attention des sous-comités *Mobilisation et Programmation* et *Protocole et Transversalité*.

### 3.2.1 Le sous-comité *Mobilisation et Programmation* en réflexion

L'ensemble des procès-verbaux des rencontres, s'étalant de décembre 2015 à juillet 2016, indique que les participantes ont accordé de l'importance à deux principaux éléments : d'une part, le voyage et le rayonnement des « valeurs féministes » à travers les comités autogérés et le Forum (procès-verbal, 13 décembre 2015 : 3) ; d'autre part, le combat des tensions internes ainsi que la dé-marginalisation de certaines féministes et certains groupes de femmes racisées, notamment autochtones et musulmanes. Ce deuxième point traduit des sensibilités non seulement intersectionnelles, mais plus précisément postcoloniales. Lorsqu'il est question de « clarifier les objectifs » du comité ou d'organiser la programmation, la pluralité et la diversité des féminismes sont mises de l'avant, tout comme la nécessité de les représenter de manière « diverse ET égale » (procès-verbal, 13 décembre 2015 : 3),

tout en rappelant de ne pas « hiérarchiser les objectifs » (procès-verbal, 17 avril 2016 : 3). Noémie se souvient :

Pour nous, c'était vraiment impératif d'essayer de mettre en pratique ou de créer un espace de prise de parole puis de représentation pour les femmes [marginalisées], parce que d'après moi, le processus n'a pas vraiment... En fait, l'*inclusivité* était là, mais je trouve qu'il y avait un manque de *représentativité* (Noémie, 23 avril 2017).

Dans l'idée d'une programmation sur trois jours, il est décidé qu'une journée complète serait dédiée aux problématiques de femmes racisées, une autre à celles de femmes autochtones exclusivement (procès verbal du 9 mai 2016 : 4).

Pour autant, le danger que représente la recherche active à inclure la pluralité des féminismes n'est pas exclu par les membres du comité *Féminismes*. Tôt, il est nommé : « tokénisation » (procès-verbal, 13 décembre 2015 : 3). Au sein des milieux militants féministes montréalais, le *tokénisme* consiste à inviter des personnes racisées, cocher les points d'une « *checklist* » ou remplir des quotas dans le seul but de s'attribuer une étiquette socialement glorifiante. Dans le cas des femmes blanches qui nous intéresse, cette étiquette est celle de l'*inclusivité* en dépit d'une appartenance au groupe dominant (Ludivine, 16 avril 2017 ; Noémie, 23 avril 2017 ; Nadia, 15 mai 2017 ; Mélanie, 18 mai 2017). La question de la reproduction des rapports de pouvoir, dans un contexte altermondialiste qui se proclame transversal et intersectionnel, a aussi poussé le sous-comité *Protocole et Transversalité* à élaborer plusieurs stratégies.

### 3.2.2 Les initiatives anti-oppressives du sous-comité *Protocole et Transversalité*

Composé de cinq membres, toutes ayant participé aux entretiens, le sous-comité *Protocole et Transversalité* s'est illustré par une volonté de combattre toutes les

formes d'oppression avec une analyse intersectionnelle, et ce tout au long du processus du FSM. Quatre exemples d'initiatives anti-oppressives sont proposés ici : le Comité du senti (CDS), les Bénévoles anti-oppressions (BAO), le Protocole anti-oppressions et la Charte de vie collective.

*Le Comité du Senti : une dénonciation féministe et intersectionnelle des oppressions*

C'est un cas de « *leadership* oppressant » masculin, reporté par trois femmes investies dans l'organisation générale du FSM, qui pousse Ludivine et Marie-Ève à concrétiser l'idée d'un Comité du senti au FSM, après des mois sans que les membres du Collectif n'aient réussi à y mettre un terme (rapport du CDS : 4). Il est composé de trois membres dont Samuel Champagne, également président du Conseil d'administration (CA) de l'organisation à but non-lucratif (OBNL) du FSM. Le mandat est énoncé comme suit :

Le Comité du senti (CDS) cherche à traiter les cas graves, répétés ou non réglés de comportement problématique et oppressant. [...] Il peut prendre des décisions ayant des impacts sur la participation, l'hébergement, le rôle de coordination, etc. d'un·e participant·e, bénévole ou alternante. De plus, le CDS promeut et encourage tou·te·s, sur le terrain, à faire preuve de solidarité face à l'oppression et d'auto-critique afin de ne pas adopter des comportements oppressants (rapport du CDS : 1-2).

Le Comité du senti découle du comité *Féminismes* et de ses principes, mais il a aussi recours à des outils féministes pour agir. Sa création s'inspire des expériences de femmes militant dans les mouvements dits « de gauche », les incitant à la méfiance et la prudence. Comme le rappelle Ludivine :

Personne ne pense jamais que leur communauté, ou leurs militant·e·s, même à droite, sont problématiques, mais je pense qu'il y a un aveuglement spécifique au sein de la gauche aux rapports de pouvoir et aux rapports oppressifs qui peuvent s'y retrouver, et surtout dans les rassemblements comme ça. Ce sont des gens qui se font héberger, des gens qui se voient tout le temps, et pendant une période prolongée : *il y a des risques* (Ludivine, 16 avril 2017).

Basé sur des principes féministes d'intervention, comme de ne pas questionner le fondement d'une oppression, ni de juger sa victime (Corbeil et Marchant, 2010), l'objectif est aussi de « s'assurer que les valeurs féministes, qui sont supposées être celles du FSM, sont prises en compte à travers le FSM » (Ludivine, 16 avril 2017).

En effet, si le Collectif avait initialement songé à créer un « Comité du bien-être », c'était sans réelle prise en compte des rapports de pouvoir, y compris sexistes, qui persistent entre citoyen·ne·s, *même* altermondialistes. Ce comité visait par exemple à « préserver la bonne entente » et à créer des espaces pour que les militant·e·s « puissent se reposer » (rapport du CDS : 9). L'intervention des membres du sous-comité *Protocole et Transversalité* est toutefois venue rappeler que « prioriser la réconciliation pour assurer la productivité et le bon fonctionnement de l'organisation peut souvent se faire au détriment d'une condamnation claire d'un comportement oppressant » (rapport du CDS : 9). Après plusieurs semaines de débats et de discussions, le Collectif consent à délaissier le Comité du bien-être pour le remplacer par le Comité du senti – le terme « senti » permettant d'accorder plus d'importance au témoignage des individu·e·s qui vivent les oppressions. Le CDS ne sera toutefois reconnu et mandaté par le Collectif que le 6 juillet 2016 – soit un mois avant la tenue du FSM.

D'emblée, le CDS présente ses critères d'intervention comme « intersectionnels » (rapport du CDS : 9). Le rapport fait état d'une majorité d'incidents en lien avec une oppression de *genre* – transphobie, harcèlement sexuel et microagression sexiste –, mais on trouve également du *bodyshaming*<sup>34</sup>, du capacitisme, de l'intimidation, du *leadership* oppressant, des dissensions politiques et des propos injurieux. En outre, la formation reçue par les BAO, bras droits du CDS sur le terrain, a accordé une grande importance à l'intersectionnalité (Marie-Ève, 21 avril 2017). Le concept

---

<sup>34</sup> Le *bodyshaming* désigne le fait de « se moquer ou faire des commentaires non sollicités sur le corps des autres » (Charte de Vie Collective, 2016 : 12).

d'intersectionnalité, développé par des autrices racisées, est un écho féministe aux réflexions de transversalité mises de l'avant par les acteurs et actrices altermondialistes lors des Forums sociaux mondiaux. Les membres du comité *Féminismes* ont donc joué un rôle actif dans la lutte pour la prise en compte de formes d'oppressions multiples.

### *Les BAO, porteuses de care aux sensibilités intersectionnelles*

Afin d'avoir des yeux et des oreilles sur le terrain pour combattre et recenser les rapports oppressifs persistants pendant le FSM, un appel est lancé sur les réseaux sociaux le 6 juillet 2016 par le sous-comité *Protocole et Transversalité* :

Nous sommes à la recherche de personnes pour rendre le FSM plus sécuritaire et assurer le respect, l'égalité et la dignité de toutes et tous. Nous voulons assurer une présence sur les différents lieux [...], et offrir une écoute active, un soutien et une intervention, s'il y a lieu, aux personnes en situation de discrimination, de harcèlement ou d'oppression (appel du sous-comité *Protocole et Transversalité*, 6 juillet 2016 : 1).

Il s'agit de former des bénévoles à la détection et à l'intervention anti-oppressive, à condition qu'elles possèdent déjà une connaissance des notions de « consentement, culture du viol<sup>35</sup>, microagressions<sup>36</sup>, intersectionnalité des systèmes d'oppression, et identités de genre » ; ainsi qu'une « expertise en écoute active » (appel du sous-

---

<sup>35</sup> La culture de viol est un « ensemble complexe de croyances qui encouragent les agressions sexuelles et soutient la violence, spécifiquement contre les femmes. Il s'agit d'une société où la violence est considérée comme sexy et la sexualité comme violente (imposée sur l'autre ou prise par la ruse ou la force). Dans une culture de viol, les femmes perçoivent un continuum de menace de violence qui va de remarques sexuelles à des attouchements sexuels et au viol. Une culture du viol tolère le terrorisme physique et émotionnelle contre les femmes comme la norme » (Charte de vie collective, 2016 : 26).

<sup>36</sup> Les micro-agressions sont des « affronts, commentaires, ou insultes verbales, non verbales, et environnementales, intentionnel ou non, qui communiquent des messages hostiles, péjoratifs ou négatifs pour cibler les personnes sur la seule base de leur appartenance à un groupe marginalisé. Ces micro-agressions sont souvent vécues à répétition au quotidien mais peuvent venir de personnes ou sources différentes, ce qui les distingue de la définition légale du harcèlement » (Charte de vie collective, 2016 : 11).

comité *Protocole et Transversalité*, 6 juillet 2016 : 1). Une quinzaine de personnes répondent présentes : parmi elles, toutes sont des femmes sauf un ; et la majorité sont étudiantes. Elles ont des origines, des religions et des orientations sexuelles différentes et sont issues de milieux variés (Charlotte, 25 mai 2017), ce qui leur a permis d'échanger sur leurs divers vécus d'oppression.

Lors des deux formations offertes aux BAO par les membres du sous-comité, l'accent est mis sur la diversité et l'intersection des oppressions d'une part, et l'impératif d'intervenir comme un soutien, et non comme un·e « sauveur·euse », d'autre part (Margot, 17 mai 2017). Du fait des sensibilités d'intervenant·e·s externes lors de la première formation, la question transphobe a occupé une place importante dans la formation (Margot, 17 mai 2017). Toutefois, dans les trois mises en situation proposées aux BAO, l'une énonce également « être témoin de propos oppressants adressés à une femme voilée » (document de formation des BAO : 5), démontrant un intérêt pour une problématique féministe postcoloniale.

Toujours par deux, les BAO ont circulé sur le Territoire social mondial<sup>37</sup> (TSM) pendant toute la durée du FSM, du 9 au 14 août. En fonction des incidents et des oppressions recensés au fur et à mesure, elles ont été réparties de manière à assurer une présence assidue là où les risques de tensions semblaient les plus élevés. Par exemple, un renfort fut envoyé lors de l'atelier BDS du comité *Palestine*, ainsi qu'au Cégep du Vieux Montréal où se tenait la *Casa Feminista* – après que des propos transphobes de la part d'un bénévole du FSM aient été rapportés au CDS. Précisément dans le but de prévenir de telles situations, le sous-comité *Protocole et Transversalité* a veillé à sensibiliser et conscientiser tou·te·s les participant·e·s au

---

<sup>37</sup> Le Territoire social mondial (TSM) désigne l'ensemble des zones et espaces physiques apprêtés par le Forum social mondial, intérieurs ou extérieurs. En 2016, le TSM s'étendait sur 2 km<sup>2</sup> au Centre-ville de Montréal. Il disposait aussi d'extensions dans des quartiers plus périphériques (Bilan du FSM de Montréal, 2016 : 9).

FSM de manière transversale, à l'aide de deux outils : le Protocole anti-oppressions et la Charte de vie collective.

*Transversalité, autocritique et solidarité : le Protocole anti-oppressions et la Charte de vie collective*

Afin d'assurer la transversalité des luttes au FSM, les facilitatrices du sous-comité enregistrent une vidéo destinée à tous les autres comités autogérés et instances du FSM. Elles y expliquent brièvement le mandat du comité *Féminismes*, la notion de consentement et l'intersectionnalité (vidéo du sous-comité *Protocole et Transversalité*, juillet 2016). Elles invitent également les alternantes à souscrire aux termes du Protocole d'intervention et de réponse anti-oppressions, et à prendre connaissance de la Charte de vie collective, afin de « stimuler le sentiment d'appartenance de l'ensemble des bénévoles » (Charte de vie collective, 2016 : 2).

Le Protocole d'intervention et de réponse anti-oppressions et la Charte de vie collective émanent du Comité du senti et ont le même dessein : faire du FSM un espace sécuritaire grâce à une responsabilisation collective et autogérée de ses participant·e·s. Le Protocole présente les objectifs et les modes d'action des BAO, ainsi que le continuum de réponses possible si le CDS doit être convoqué. La Charte, quant à elle, rappelle plus longuement les responsabilités de chacun·e en vertu de sa politique sur la prévention et l'élimination des oppressions, présente les outils et ressources auxquels avoir recours, ainsi que des définitions auxquelles se référer. Parmi celles-ci, on trouve le racisme, la xénophobie, l'islamophobie, l'ethnocentrisme et le colonialisme, mais aussi des termes directement issus des milieux militants

féministes racisées montréalais, tels que : micro-agression, appropriation culturelle, racisme inversé<sup>38</sup>, intersectionnalité et privilège blanc.

La documentation produite par les membres du comité *Féminismes* veut donc refléter l'imbrication des oppressions, mais surtout conscientiser les personnes privilégiées sur leur propre rôle d'opresseur·euse et le devoir d'auto-éducation qui leur incombe. Dans le Protocole comme dans la Charte, il est question de « mecspliation »<sup>39</sup> et de « *whitesplaining* »<sup>40</sup>, deux termes renvoyant à la déconsidération de l'expertise des individu·e·s qui vivent une ou plusieurs oppressions de sexisme et de racisme. Les membres du sous-comité *Protocole et Transversalité* ignorent si des actions semblables ont été entreprises lors des précédents Forums sociaux mondiaux, mais c'est bien parce que l'édition de 2016 se déroulait au Nord que l'idée leur est venue, ce qui démontre une conscience des risques précédemment énumérés. Elles espèrent que ces documents seront partagés et réutilisés à l'avenir, afin de limiter le temps que les femmes et les personnes racisées passent à justifier l'existence de leurs luttes, au lieu de les faire progresser. Ces quatre initiatives démontrent une volonté d'élargir la réflexion au-delà des oppressions vécues par les femmes blanches privilégiées qu'elles reconnaissent être, à l'aide de termes et d'outils qui, à première vue, sont teintées de féminisme postcolonial.

---

<sup>38</sup> Les militant·e·s racisé·e·s n'emploient le concept de « racisme inversé » que pour dénoncer son recours au sein des milieux privilégiés. Dans la mesure où le racisme repose sur un système d'inégalités forgé de longue date, il ne peut exister de *racisme* à l'encontre des membres du groupe hégémonique.

<sup>39</sup> Une mecspliation signifie « expliquer quelque chose à quelqu'un, généralement un homme à une femme, d'une manière condescendante ou paternaliste, et généralement au sujet de quelque chose pour laquelle la personne recevant l'explication a beaucoup plus d'expertise que la personne donnant l'explication » (Charte de vie collective, 2016 : 11).

<sup>40</sup> Le *whitesplaining* signifie « expliquer quelque chose à quelqu'un, généralement une personne blanche à une personne de couleur, d'une manière condescendante ou paternaliste, et généralement au sujet de quelque chose pour laquelle la personne recevant l'explication a beaucoup plus d'expertise que la personne donnant l'explication » (Charte de vie collective, 2016 : 12).

Ces tentatives de transversalité des luttes n'ont pas été vaines, c'est du moins ce que démontre le cas de Yasmine : impliquée dans la cause des droits humains et palestiniens dans son université depuis quatre ans, elle s'engage dans le comité *Palestine* du FSM 2016. Lorsqu'elle entend parler des BAO et décide d'en devenir une, elle ignore le lien avec le comité *Féminismes* :

C'est drôle, parce que ça a été mon départ on va dire dans les causes féministes, parce que moi, au départ, je n'étais pas tellement dedans... C'est sûr qu'à plusieurs reprises on m'a demandé, en tant que femme musulmane, de défendre mes droits de *musulmane*, mais pas tellement en tant que *femme*, tu comprends ? Je n'ai jamais été vraiment investie dans une cause féministe, puis d'ailleurs... Je ne me suis même jamais dite "féministe" » (Yasmine, 30 mai 2017).

Yasmine ajoute que son expérience lui a ouvert les yeux sur les oppressions de toutes les femmes, pas seulement musulmanes. Quelques mois après le FSM, elle est devenue co-fondatrice du Comité Féministe de son département universitaire.

Lier les oppressions de manière à démontrer leur enchevêtrement, ce fut également un défi relevé par la Marche mondiale des femmes au FSM 2016. Venant s'ajouter aux initiatives du comité *Féminismes*, l'implication de la MMF démontre la considération des féministes altermondialistes du FSM de Montréal pour les problématiques intersectionnelles et postcoloniales.

### 3.2.3 L'implication de la MMF : succès transversal et intersectionnel

Organisme porteur de la Marche au Québec, la FFQ publie en mai 2016 un communiqué qui vient souligner l'importance accordée aux questions intersectionnelles : « Cette initiative [du FSM à Montréal] est une occasion importante d'écouter les perspectives et d'apprendre des luttes menées par des féministes d'ici et d'ailleurs pour lutter contre toutes les formes de domination »

(FFQ, 18 mai 2016). En effet, la venue d'une dizaine de représentantes de la Marche de cinq pays – du Brésil, du Mexique, de Tunisie, des États-Unis et du Québec – a permis d'amener les problématiques intersectionnelles, mais surtout postcoloniales, au cœur des ateliers et conférences, dans une initiative convergente avec le comité *Extractivisme, pouvoir des transnationales et accords de libre-échange*. Cette convergence s'inscrivait dans la suite des activités de la MMF depuis la première audience du Tribunal permanent des peuples, qui s'était déroulé en mai 2014 à Montréal, et où fut identifié « le besoin d'approfondir spécifiquement les analyses féministes des enjeux extractifs » (Dé-Terres-Minées, 2015). En 2015, les actions de la MMF avaient ainsi pour thème « Libérons nos corps, notre Terre et nos territoires ». Au Québec, une tournée appelée *Des-Terres-Minées* avait été organisée, visant à mettre de l'avant des luttes féministes et anticoloniales menées au Québec contre les projets extractifs (Elsa, 30 mai 2017). En collaboration, la FFQ, la MMF et le comité *Extractivisme* ont donc proposé au FSM un atelier intitulé « Lutttes pour la défense des territoires : résistances et solidarités féministes face à l'extractivisme » qui a rencontré un franc succès d'après Elsa.

L'accent a volontairement été mis sur l'anticolonialisme, en invitant des organisations de *solidarité* internationale qui plus « particulièrement critiques du mouvement altermondialiste en termes anticoloniaux » que des organisations de *coopération* internationale (Elsa, 30 mai 2017). Ont participé, entre autres, le Comité pour les droits humains en Amérique latine (CDHAL), le Projet accompagnement solidarité Colombie (PASC), Femmes autochtones du Québec (FAQ), le Projet accompagnement Québec Guatemala (PAQG) et Femmes de diverses origines (FDO). Aux côtés de ces groupes et du comité *Extractivisme*, qui posait plus largement une critique du libre-échange néolibéral, le rôle de la MMF et la FFQ n'est pas négligeable : en s'appuyant précisément sur la spécificité du contexte québécois en matière de luttes autochtones, elles ont initié des événements transversaux, mis en

avant les luttes de groupes subalternes, garantissant la visibilité des enjeux féministes dans une problématique à la fois anticolonialiste et anticapitaliste.

À travers les actions qu'il a menées et en connaissant les risques d'un FSM à Montréal, le comité *Féminismes* s'est engagé sur la voie de la dé-marginalisation du féminisme, c'est-à-dire la légitimation et la revalorisation de savoirs subalternes vis-à-vis de l'oppression. Les succès enregistrés par les participantes blanches aux entretiens n'ont pourtant pas empêché de vives critiques du FSM 2016 de leur part. En effet, sur les six féministes blanches rencontrées, toutes ont émis des réserves quant à la possibilité d'une *réelle* inclusion des femmes marginalisées lorsqu'au départ, la majorité des actrices sont blanches, comme elles.

#### 3.2.4. Infirmité de l'hypothèse de départ

Il apparaît donc que les jeunes membres du comité *Féminismes* ont abordé le premier FSM dans un pays du Nord avec méfiance et un œil critique. Plutôt que de ternir leur enthousiasme militant, c'est bien ce qui a motivé la participation de plusieurs d'entre elles. De surcroît, cette énergie a permis une véritable campagne de conscientisation et de responsabilisation quant aux diverses formes d'oppressions, garantissant du même coup une certaine transversalité des luttes dans le processus du FSM. On note également une prise en compte de la problématique féministe postcoloniale.

Néanmoins, lorsque ces efforts sont déployés dans un pays du Nord et qu'ils mettent en scène des militantes féministes blanches en contexte montréalais, il est légitime de s'interroger. La conscience de ses propres privilèges et le désir fervent de changer les choses sont louables, mais ils n'ont pas été suffisants du point de vue des résultats ; c'est du moins ce qu'avancent les féministes blanches rencontrées. En effet, Yasmine et Nadia, toutes deux musulmanes, n'ont pas porté de critiques aussi acerbes à la

représentation de la *diversité* au Forum social mondial. Pour commencer, Yasmine s'étonne en tant que participante : « moi, de ce que j'ai vu, il y avait pas mal de diversité donc euh... Je sais pas pourquoi est-ce qu'on dit que ça a été plus *blanc* » (Yasmine, 30 mai 2017). Impliquée dans le processus organisationnel du Forum depuis l'été 2015, Nadia dresse le même bilan. Au contraire de nombreux groupes militants qu'elle a tenté d'intégrer, le Collectif du FSM l'a tout de suite mise en confiance et, au fil des semaines, son engagement n'a fait que croître. Elle raconte :

Il y a eu quelque chose dans la [première] rencontre où je me suis sentie bien très facilement [...]. Déjà, une des choses qui m'ont fait rester, c'était la diversité des gens présents : c'était vraiment varié, il y avait des jeunes, des plus vieux, des hommes, des femmes, des personnes racisées, des personnes blanches... Il y avait de tout ! Je pense qu'en m'asseyant à cette table-là, je ne sais pas, je me suis sentie bien, et je n'ai plus jamais manqué une réunion du mercredi après ça (Nadia, 15 mai 2017).

Au-delà des rencontres, toutes deux estiment que le FSM de Montréal leur a apporté, tant d'un point de vue personnel que militant. Nostalgique, Nadia se souvient des « *djams* » organisés par le FSM, ces soirées festives lors desquelles les militant·e·s dansaient sur des musiques du monde entier. Pour elle, ces soirées communiquaient :

Un rapport à la diversité tellement *sain*, une sorte de métissage musical, culturel, où tout le monde se parlait en musique plutôt qu'en mots. [...] Ça mettait vraiment en lumière la beauté de la diversité et des couleurs qui se mélangent, et tu sentais que tout le monde avait sa place (Nadia, 15 mai 2017).

Pour sa part Yasmine, s'est dit « fière » de la représentation multiethnique du comité *Palestine*, dont les membres « ont été ceux qui ont eu le plus de visibilité, les personnes les plus passionnées, qui étaient vraiment tout le temps présentes » (Yasmine, 30 mai 2017). On relève donc ici une contradiction dans les entretiens : les femmes racisées se sont senties à l'aise au FSM de Montréal et ont noté une diversité dans la participation au processus et lors de l'évènement, tandis que les femmes

blanches ont critiqué à plusieurs reprises l’empreinte des privilèges au FSM 2016. Le chapitre suivant viendra explorer les causes de cette autocritique a priori sévère.

Pour conclure, les risques liés au contexte de Montréal, du Québec et plus largement du Nord ont été développés : y tenir un Forum social mondial pour la première fois ne peut servir la dé-marginalisation du féminisme de façon optimale. L’hypothèse de départ est toutefois infirmée : il était ambitieux de vouloir faire la preuve d’une islamophobie latente dans les propos de féministes blanches participant au premier FSM dans un pays du Nord. De la part d’une apprentie chercheuse blanche, féministe et montréalaise d’origine française, cela relevait même d’une présomption qui n’est pas anodine. Dans l’enclave montréalaise sur laquelle se penche ce mémoire, on découvre un contexte social discriminatoire lié à des questions coloniales et postcoloniales, un militantisme altermondialiste féministe qui lui est propre et au sein duquel les rapports de pouvoir s’enchevêtrent de manière spécifique.

Les contradictions qui ont émergé entre féministes blanches et racisées, ainsi que l’infirmité de l’hypothèse de départ, permettent néanmoins de faire émerger de nouvelles questions sur les motifs du rôle d’alliée pour des féministes blanches qui s’étiquettent inclusives. Le dernier chapitre propose donc de se pencher sur les modalités de cet élan de dé-marginalisation : comment expliquer l’implication de féministes blanches dans une problématique postcoloniale dont elles font pourtant l’objet des principales critiques et dans un contexte relativement peu opportun à la dé-marginalisation ? Quelle est l’incidence de cette implication du point de vue de la dé-marginalisation ?

## CHAPITRE IV

### L'IMPLICATION DES FEMINISTES ALTERMONDIALISTES BLANCHES DANS LA DE-MARGINALISATION DU FEMINISME : UNE (RE)PRODUCTION DES RAPPORTS DE POUVOIR ?

Parler de dé-marginalisation du féminisme à des femmes blanches pour donner une plus grande visibilité aux féministes racisées constitue rarement une tâche aisée. À propos du milieu féministe québécois, Geneviève Pagé soutenait en 2015 que la décentralisation de l'expérience blanche causait « une perte de pouvoir » qui, à son tour, « poussait certaines femmes confrontées à leurs privilèges à se braquer, à répliquer et à se réappropriier les identités subalternes » (Pagé, 2015 : 2). L'étude de cas suggérée dans ce mémoire s'intéresse également à la réponse de femmes blanches francophones à l'expansion du féminisme postcolonial, à la différence qu'ici toutes les femmes interrogées proclament sa pertinence et agissent pour sensibiliser les autres militant·e·s altermondialistes sur la question des multiples oppressions. Dans le précédent chapitre, nous avons énuméré les actions menées par les membres du comité *Féminismes*, majoritairement blanches. Mais ces actions sont-elles efficaces, lorsqu'entreprises par des femmes qui jouissent d'un privilège racial, qui plus est dans un contexte du Nord ?

Dans ce dernier chapitre, il s'agira d'évaluer à la fois les intentions et les résultats de leur démarche à la lumière des critiques féministes postcoloniales. La littérature soutiendra l'analyse des propos de nos participantes au regard de la dé-

marginalisation du féminisme en Occident par de jeunes universitaires blanches. Pour doter la lectrice ou le lecteur des outils adéquats pour évaluer les éléments qui émanent des entrevues, nous prendrons le temps d'explorer la littérature pertinente avant d'appliquer les acquis au cas du comité *Féminismes* du FSM de Montréal.

#### 4.1 Une dé-marginalisation en solidarité sur le plan discursif

Considérant le répertoire d'initiatives anti-oppressives ayant émané du comité *Féminismes*, il est pertinent d'explorer les raisons qui ont poussé ses membres à considérer la dé-marginalisation du mouvement lors du FSM de Montréal. Dé-marginaliser, rappelons-le, vise à légitimer des savoirs subalternes et les « revaloriser comme plus pertinents que ceux aveugles à l'imbrication des oppressions » (Cirstocea et Giraud, 2015 : 41). Pour mesurer les intentions de dé-marginalisation chez les féministes blanches participant au FSM, nous nous baserons sur les réponses données lors des entretiens. Elles révèlent en effet une implication solidaire, au sens d'un lien moral entre les membres d'un groupe ou d'une communauté. Nous considérerons ici trois déclinaisons de la solidarité pour démontrer qu'elle a guidé l'action des participantes : une conscience de leurs propres privilèges, une expérience d'oppression partagée et la reconnaissance d'un gain de lutte collectif.

##### 4.1.1 Une conscience des privilèges : aveux, critiques et recommandations

Les invitations à participer à cette recherche ont tout de suite indiqué aux participantes qu'elle inclurait une critique liée aux privilèges de certaines féministes vis-à-vis des femmes musulmanes. Il est donc peu surprenant que lors des entretiens, les jeunes féministes aient rapidement reconnu et nommé leurs privilèges – qu'ils soient relatifs à leur blancheur, leur appartenance de classe ou leur niveau

d'éducation. Néanmoins, il est intéressant de constater que les femmes rencontrées ont d'elles-mêmes développé sur les contraintes que ces privilèges apportaient dans le combat pour la participation des femmes plus marginalisées. Lors des échanges, cette conscience des rapports de pouvoir entre militantes se manifeste de trois façons : par des aveux, par des critiques et par des avis sur la marche à suivre.

### *Les aveux volontiers d'une posture privilégiée*

Des six participantes, toutes ont entrepris ou terminé des études universitaires en sciences sociales : en droit et justice sociale, travail social, sociologie ou science politique. De surcroît, toutes ont entendu parler d'intersectionnalité dans les milieux militants, lors de stages en milieu interculturel ou sur les bancs de l'université. Ci et là, elles font mention du cours qui les a formé sur la question de l'enchevêtrement des oppressions : « conditions des femmes immigrantes », « relations ethniques », « intersectionnalité », etc. Militantes ou académiques, ces expériences les ont confrontées à la construction sociale de leurs propres privilèges. Cela se traduit en aveux, comme par exemple :

Même si je m'éduque, si je lis des trucs, si je regarde des documentaires et tout, il n'empêche que c'est quand même implanté dans mes comportements, dans ma culture, dans les manières de me représenter les choses, tu vois ? [...] Malgré tout, *oui* j'ai plus peur des hommes noirs que des hommes blancs. J'essaye vraiment de déconstruire cette pensée-là, mais c'est dans mon imaginaire (Charlotte, 25 mai 2017).

De cette reconnaissance émane une certaine forme d'humilité :

J'ai encore de la misère à me dire féministe intersectionnelle, parce qu'en tant que femme super privilégiée j'ai vraiment un gros travail à faire – je ne critique pas du tout le travail que j'ai à faire –, mais je me mets dans une position où je pense pas être tant, encore, *gros* intersectionnelle. J'essaye vraiment fort, j'essaye de lire sur tout, puis de mettre en pratique, mais je dirais plutôt que mon féminisme *tend vers* l'intersectionnalité (Marie-Ève, 21 avril 2017).

Ces critiques, qu'elles s'adressent individuellement, elles les adressent également aux événements qui abordent des problématiques telles que l'inclusion des personnes et des groupes moins privilégiés, mais qui exigent par exemple un coût d'inscription, à l'instar du FSM 2016.

### *Critiques et dénonciation du FSM 2016*

Les participantes prennent du recul vis-à-vis de leur propre participation. Selon l'expérience de Mélanie, lors d'événements comme le FSM 2016 organisés « par et pour » des individu·e·s privilégié·e·s qui ont les ressources et moyens de s'inscrire, « tu te ramasses à des conférences de gens blancs qui font juste se flatter dans le sens du poil puis se valoriser, pour dire à quel point ils sont dont ben fins avec, disons, les pauvres femmes immigrantes ou les pauvres femmes autochtones » (Mélanie, 18 mai 2017). Ce non-sens est également relevé par Marie-Ève :

Le FSM se dit altermondialiste, et tu sais, plein de belles valeurs, mais dans les faits, est-ce que ce sont seulement des privilégiés qui le font ? [...] Je veux dire, c'est quoi notre vision d'un monde meilleur, si c'est juste *nous* qui donnons cette vision-là ? Parce que si c'est le cas, elle ne sera pas tant meilleure (Marie-Ève, 21 avril 2017).

Cette critique du FSM s'ancre dans une conscience des privilèges chez les jeunes militantes féministes blanches que nous avons rencontrées. Pourtant, elles-mêmes ont participé à l'édition montréalaise de 2016, car elles estimaient possible, voire nécessaire, de jouer comme féministes un rôle d'*alliées*.

### *Avis et conseils pour être une « bonne alliée »*

Les allié·e·s désignent généralement « les membres du groupe dominant qui œuvrent à mettre un terme au préjudice dans leur vie personnelle et professionnelle, et à renoncer aux privilèges sociaux que leur confère leur statut de groupe, à travers le soutien de groupes non-dominants » (Brown et Ostrove, 2013 : 2211). Être une

« bonne alliée » se décline de différentes façons selon les participantes, mais trois impératifs reviennent de façon récurrente. En premier lieu, il faut se mettre dans une position d'« apprentissage » (Elsa, 30 mai 2017), accepter la critique et « assumer le malaise » (Charlotte, 25 mai 2017) lorsqu'on nous reproche de reproduire un rapport de domination car, rappellent-elles, militer de manière inclusive n'est pas supposé être *agréable*. Dans un deuxième temps, il s'agit de céder la place : à propos de l'ouverture des milieux de gauche aux féministes islamiques par exemple, Mélanie répond :

Je sais que c'est la meilleure volonté du monde, mais pourquoi c'est à *nous* de comptabiliser ça, pourquoi c'est à *nous* de dire « oh regardez, ces femmes-là elles sont tellement *hot* », pourquoi on ne peut pas juste se retirer, puis laisser une place à ce qui pourrait être créé ? (Mélanie, 18 mai 2017).

Enfin, il incombe en dernier lieu d'« utiliser ses privilèges » en tant que femme blanche pour faciliter l'accès des femmes marginalisées aux espaces militants (Ludivine, 16 avril 2017 ; Mélanie, 18 mai 2017). L'utilisation des privilèges vise ainsi une « transition » (Ludivine, 16 avril 2017) vers une représentation plus accrue des groupes subalternes.

#### 4.1.2 Une solidarité en connaissance de cause ?

Une analyse des entretiens révèle qu'en tant que femmes, les participantes ont leur lot de discriminations au sein des milieux militants. Il en découle une volonté de les combattre, comme le déclare Ludivine : « la seule raison pour laquelle je me suis impliquée au FSM, c'est parce que je sais que les grands rassemblements, même de la gauche, sont souvent le lieu de beaucoup de harcèlement et d'oppression » (Ludivine, 16 avril 2017). Par leur apprentissage, leur vécu et leur expérience, nous postulons qu'elles sont intellectuellement outillées pour le faire. Parmi ces outils intellectuels,

on trouve des connaissances fondamentales, une capacité de jugement, un vocabulaire propre aux situations oppressives et des stratégies de réaction. Réunis, ces outils dotent les féministes du FSM de Montréal d'une habileté à reconnaître, analyser et combattre les oppressions basées sur le genre, dans une perspective solidaire.

Plusieurs événements ont fortement marqué les participantes de cette recherche. Elles ont notamment relevé dans les milieux militants des comportements sexistes et de l'oppression qui ont transformé leur perception du militantisme, comme le démontre leur analyse des événements du printemps érable en 2012.

#### *Sur l'exemplarité du printemps érable : une autre perspective*

Alors que le printemps érable de 2012 était cité comme une composante de l'exceptionnalité montréalaise en termes de mobilisations sociales par le Collectif du FSM 2016, les militantes du comité *Féminismes* en donnent une version moins glorifiante lors des entretiens. Il est mentionné par quatre d'entre elles de leur propre chef : pour la majorité de ces jeunes participantes, il constituait en effet leur première expérience militante de grande ampleur. Le printemps érable les a touchées par son côté « magique » (Noémie, 23 avril 2017) et « l'énergie militante » qu'il dégagait (Nadia, 15 mai 2017), mais elles y ont aussi relevé du sexisme, du racisme, de la compétition et une rupture entre les valeurs prônées et les pratiques chez des protagonistes du mouvement.

La persistance de rapports de domination sexistes lors des actions de 2012 occupe une place primordiale pour expliquer la préoccupation des féministes du comité *Féminismes* vis-à-vis des questions d'oppressions. Marie-Ève témoigne :

Je pense qu'il y a un aspect que les militantes femmes font souvent du travail de soutien, de *care*, mais plus à l'ombre. J'ai plutôt vu ça dans le mouvement étudiant : les porte-paroles, les gens à l'avant vont être des hommes, [mais] les personnes qui s'occupent de la cuisine, qui

s'occupent des gens qui sont à bout, vont plus être des femmes (Marie-Ève, 21 avril 2017).

Ici, Marie-Ève rappelle que la division sexuelle du travail militant, mentionnée dans le premier chapitre, est aussi une réalité à Montréal. C'est précisément ce rôle de *care*<sup>41</sup> qui a guidé les interventions des BAO sur le Territoire social mondial.

Charlotte confie avoir été particulièrement secouée par la violence policière lors des manifestations étudiantes, mais plus largement, elle relate un contexte riche en confrontations oppressantes :

À cette époque [au Cégep], t'es comme en pleine émergence de conscience sociale. [...] Il y en a qui savent beaucoup plus de choses que d'autres, il y a des rapports de pouvoir qui s'obstinent. Puis je trouve que dans le militantisme au sein des associations étudiantes, il y a souvent des rapports de pouvoir qui se répètent, entre hommes et femmes, [...] mais aussi entre femmes ou entre hommes (Charlotte, 25 mai 2017).

En effet, les témoignages font plusieurs fois mention de l'aspect *compétitif* du mouvement étudiant. Il aurait non seulement créé des inégalités en termes de notoriété, mais aussi poussé les protagonistes à ruser, quitte à passer outre les valeurs d'horizontalité et de démocratie directe, pourtant tant mises de l'avant pendant le printemps érable. Nadia pointe du doigt les représentant·e·s des associations étudiantes, responsables de convoquer les assemblées et d'organiser les sessions de votes de grève. Elle se souvient :

Lorsque je militais et qu'il y avait une AG [assemblée générale], tout était scénarisé, illes savaient ce qu'illes voulaient : il y avait un groupe qui connaissait les procédures, illes avaient écrit un scénario et illes décidaient « toi tu te places là, toi tu parles à ce moment-là, toi tu donnes cet argument, toi celui-là, et on aura le vote ». C'était des expert·e·s de la

---

<sup>41</sup> Notamment développé par les travaux féministes matérialistes, le rôle de *care* renvoie au « soin et à la prise en charge des enfants et des adultes dépendants ». Il est au cœur de la division sexuelle du travail, et « la faible reconnaissance des métiers reliés au *care* en termes de qualifications est fréquemment reliée à l'assimilation des compétences requises à des qualités "naturelles" des femmes » (Bereni *et al.*, 2012 : 189)

stratégie ! Pour moi, ça a été un choc : tu prônes un système démocratique direct, puis finalement tu décides tout d'avance ? Parce qu'il y en a toujours du pouvoir, sauf que cette fois-ci il est caché et c'est encore pire. Parce que les gens ne le savent pas (Nadia, 15 mai 2017).

Il en va de même pour le principe de décision par consensus, qui effaçait les dissensions, ce que Nadia trouvait « absurde » et « dogmatique » (Nadia, 15 mai 2017). Les réunions pouvaient durer des heures et souvent tard le soir, ce qui décourageait à terme les personnes de manifester leur opposition, pour que le vote ait lieu et qu'elles puissent rentrer chez elles.

Le printemps érable, qui a servi d'argument au Collectif pour appuyer la candidature de Montréal au FSM, était donc loin d'être dépourvu de rapports de domination. Il est des oppressions spécifiques qui, en outre, peuvent renforcer la solidarité entre les femmes militantes, du fait qu'elles partagent leur appréhension : c'est notamment le cas de la menace des violences sexuelles.

### *Face à la menace des violences sexuelles, une solidarité entre femmes ?*

La problématique relative au risque de subir des violences sexuelles est celle qui revient le plus lors des entretiens, car leur ombre semblait également planer sur les mobilisations étudiantes de 2012. Comme l'affirme Marie-Ève, « au FSM comme dans d'autres mouvements, il y a tellement de violences sexuelles, c'est tellement de violences psychologiques, de harcèlement, de comportements oppressants... je trouve triste parce que souvent, les mouvements protègent des gens » (Marie-Ève, 21 avril 2017). Il est vrai que dans le cas de femmes qui songeraient à porter plainte, s'ajoute la peur de dénoncer un camarade militant, au détriment de la lutte contre un adversaire commun – la politique d'un gouvernement, par exemple. Du sexisme et des violences sexuelles, c'est aussi le souvenir que garde Mélanie du Festival mondial de la jeunesse et des étudiants auquel elle a participé en 2010 à Pretoria, en

Afrique du Sud, aux côtés de milliers d'étudiant·e·s « gauchistes ». C'est précisément ce qui l'a motivée à participer au FSM de Montréal (Mélanie, 18 mai 2017). Enfin, rappelons que la formation des BAO était aussi axée sur les modes d'intervention féministes en cas de violences sexuelles. Dans les esprits comme dans la réalité, la menace continue donc de planer lors de mobilisations qui se revendiquent du progressisme.

Il importe de tenir compte du caractère omniprésent du risque, car il lie d'une certaine façon les militantes : c'est d'ailleurs l'exemple choisi par la féministe matérialiste Iris Marion Young dans sa tentative de conceptualiser la collectivité sociale que sont les femmes. À l'aide du concept de structure sérielle, elle écrit : lorsque « je lis dans les journaux l'histoire d'une femme qui s'est fait violer, je compatis avec elle parce que je reconnais que, par le fait de mon existence sérialisée, je peux moi aussi être violée » (Young, 2007 : 27). Contrairement au groupe, la sérialité proposée par Young est « une collectivité sociale dont les membres sont passivement unis par les objets vers lesquels leurs actions sont orientées, ou par le résultat des effets matériels de leurs actions sur les autres » (Young, 2007 : 20). L'idée de conscience d'appartenance est essentielle ici : toute femme se considère comme « anonyme » envers le reste de la série, tel·le un·e auditeur·trice d'une émission de radio parmi d'autres. La série sert alors d'outil méthodologique afin de faire des femmes un tout cohérent et scientifiquement valable. Chez les participantes aux entretiens, la sérialité pourrait avoir nourri une volonté solidaire d'étendre l'action du comité *Féminismes* à d'autres femmes, comme nous l'avons vu.

Ainsi, les féministes blanches ont à cœur de combattre les oppressions au FSM en tant que femmes. Charlotte relate les réflexions qui émergeaient de son cours de sociologie des relations ethniques : « on parlait beaucoup d'expériences de racisme et moi j'avais comme un malaise, mais parfois j'essayais de comparer avec ma propre oppression en tant que féministe pour essayer un peu de *comprendre* » (Charlotte, 25

mai). Dans la préface de l'œuvre de la célèbre féministe noire Patricia Hill Collins, traduite en français par Diane Lamoureux en 2016, celle-ci écrit :

Comme féministes, nous ne nous sommes pas gênées pour dénoncer l'androcentrisme des savoirs scientifiques et des disciplines académiques. Nous savons donc que la constitution du savoir n'est pas exempte de mécanismes de pouvoir. Comme femmes, nous en avons longtemps fait les frais. [...] Il s'agit maintenant aussi, et l'opération est toujours problématique, de fournir à travers le féminisme un contexte [...] qui permet à des femmes marginalisées de « trouver leur voix », mais aussi de faire en sorte que ces voix ne restent pas à la marge et contribuent à part entière à de nouvelles harmoniques du féminisme (Lamoureux, préface de Collins, 2016 [1990] : 11-12).

Dans l'entreprise féministe de dé-marginalisation du féminisme par les membres du comité *Féminismes*, il importe de n'exclure aucun groupe de femmes, y compris celles qui vivent à l'intersection d'oppressions de race. Au temps du postcolonial et à travers la transnationalisation des luttes sociales, il est de moins en moins évident d'invisibiliser et de discréditer les revendications des femmes racisées. Or, si les participantes ont une connaissance des privilèges, une conscience des oppressions et qu'elles désirent les combattre en solidarité, c'est aussi grâce à la circulation des théories féministes dissidentes dans les cercles qu'elles côtoient, académiques et militants.

#### 4.1.3 Dé-marginaliser en s'inspirant de la périphérie

Nous soutenons que la théorisation des oppressions nourrit l'intérêt des féministes blanches du fait qu'elles en tirent bénéfice d'un point de vue intellectuel pour la pratique féministe. Cela explique leur implication au FSM 2016 sur la question.

### *La richesse des apports féministes postcoloniaux*

Depuis les années 1970, la richesse des apports féministes dissidents n'est plus à démontrer. De la décolonisation en Afrique et en Asie aux droits civiques aux États-Unis, en passant par l'apartheid en Afrique du Sud, Ochy Curiel rappelle que les luttes « émergent des mouvements sociaux, puis se convertissent en théorie » (Curiel, 2007 : 120). Sans s'épancher sur « l'extraordinaire élan » donné par les féminismes dissidents à l'étude des rapports de genre dans le monde entier (Dechaufour, 2008 : 108), il importe cependant d'illustrer leur contribution majeure à l'aide de quelques exemples, ne serait-ce que pour rappeler combien « subordinate groups have long had to use alternative ways to create independent self-definitions and self-valuations and to rearticulate them through our own specialists » (Collins, 2000 : 252).

Dans le féminisme noir, la *politique de la domination* de bell hooks (1984) ou la *matrice de la domination* de Patricia Hill Collins (1990) ont permis l'élaboration d'un socle commun aux oppressions de genre, de race, de classe et de sexualité, une seule et même « fondation » (bell hooks, 1984) tout en dévoilant l'organisation minutieuse et l'omniprésence de leurs intersections. Avant la réflexion sur la théorie de la connaissance située (*standpoint theory*) et le vécu des femmes afro-américaines, les théoriciennes féministes noires ont apporté au féminisme une décortication plus infime et complexe des rapports de pouvoir, qui sert ailleurs de multiples stratégies d'autonomisation des femmes. Chez les féministes chicanas du Mexique aux États-Unis, la problématisation de l'identité hybride a ouvert la voie à des modes de résistance, permettant de rompre avec la binarité des oppressions (Curiel, 2007 : 126). Pour les afrodescendantes d'Amérique latine et des Caraïbes en revanche, ce n'est pas la politique du métissage qui a nourri la lutte, puisqu'elle résonne avec une idéologie raciste d'« amélioration de la race » issue de la colonisation européenne (Curiel, 2007 : 127). Leurs critiques ont plutôt intégré les récits de l'esclavage de manière à se réapproprier des expériences historiques et culturelles diverses pour forger leur

propre identité. La position critique de l'impérialisme traverse l'ensemble de ces réflexions de manière claire, voire parfois centrale, ce qui permet d'articuler la lutte contre la néocolonialité du modèle néolibéral aux revendications féministes. Au-delà du modèle économique, l'idéologie néolibérale est aussi largement bousculée par les analyses féministes islamiques qui, comme en attestait précédemment le cadre théorique, accordent à la religion et à la foi une dimension irrévocablement féministe et émancipatoire (Mahmood, 2001). Ces savoirs ont su voyager et résonner par-delà les frontières au fil des décennies. Si les participantes aux entretiens ont une connaissance approfondie des questions d'oppression, c'est non seulement grâce aux efforts de diffusion déployés par les féminismes dissidents, mais aussi et surtout grâce à la pertinence de ces apports, plus encore dans un contexte néolibéral occidental.

#### *Bénéfices des apports féministes dissidents en contexte néolibéral occidental*

En 1987 déjà, Sandra Harding écrit : « The plurality and the fragmented identities are a rich source of feminist insight » (Harding, 1987). Au même titre que l'intersectionnalité, les apports féministes postcoloniaux sont le fruit de luttes dissidentes. Habité par un enchevêtrement de luttes postcoloniales, le Québec ne fait pas exception à la règle. Certes, la FFQ a reçu de nombreuses critiques lors du débat sur la Charte, en 2013. Mais, confirme Elsa, ce sont bien les femmes racisées musulmanes qui ont accusé le plus de coups :

Pour les militantes qui n'étaient pas payées pour leur implication, je crois que cette période a été encore plus difficile, parce qu'elles étaient au front, elles se faisaient harceler, etc. Donc je pense que si la FFQ a pu évoluer, c'est grâce à leur travail. Des personnes alliées ont essayé de jouer un rôle et tout ça, mais ce sont bien elles qui étaient en première ligne, ce sont elles qui ont amené un discours politique et qui ont fait en sorte qu'il soit entendable (Elsa, 30 mai 2017).

De la même façon, les impératifs intersectionnels et postcoloniaux inscrits dans les procès-verbaux des rencontres du comité *Féminismes* furent la majorité du temps proposés et poursuivis par deux militantes féministes noires dont Marlihan Lopez, présidente de la fondation de femmes racisées Paroles de femmes, et vice-présidente aux pratiques solidaires et anti-oppressives à la FFQ depuis juin 2017. Au Québec ou au FSM de Montréal, il importe donc de rappeler que les premières concernées, soit les femmes racisées, jouent un rôle de premier plan dans l'élaboration et la transmission d'objectifs postcoloniaux, pour qu'ils soient ensuite pris en charge par les allié·e·s.

Il est commun de retrouver dans la littérature féministe occidentale contemporaine des réflexions et théories qui sont d'abord le fruit de dissidences. Les structures néolibérales de la sphère académique participent, entre autres, à la diffusion de ces savoirs. Précieuse aux analyses altermondialistes de convergence et de transversalité des luttes, la relation entre genre, race, classe et sexualité fut notamment approfondie par des femmes racisées avant d'être théorisée sous le phare de l'intersectionnalité, or elle apporte à son tour aux féministes blanches. C'est ce que laisse entendre la réponse de Charlotte : « Je pense qu'on gagne surtout à intégrer [les réflexions féministes dissidentes] pour changer notre rapport à la collectivité, notre imaginaire collectif » (Charlotte, 25 mai). D'abord, sur le plan collectif, l'intersectionnalité permet aux femmes de reconnaître et d'assimiler les différences qui existent entre elles : il en découle une plus large compréhension de ce qui peut – et ce qui *ne peut pas* – les unir ou les solidariser. Le cadre néolibéral, qui tend à isoler les individu·e·s dans leur rapport à la communauté, « normalizes the view that every woman is an island, that every woman provides for herself and has no need for tax-funded support or communal solidarities » (Weber, paraphrasé par Mohanty, 2013 : 974). Cette responsabilisation des femmes vis-à-vis de leur condition sociale d'existence empêche la rencontre et l'échange entre des féminismes pluriels, limitant ainsi leur fécondité. Dans un cadre unique, nécessairement restrictif et à terme oppressant, nous

croyons propice et bénéfique pour des militantes féministes de constater que l'unicité n'existe pas. L'expression des féminismes dissidents réitère l'impossibilité de voir un jour apparaître un seul et unique modèle d'émancipation, car les avancées sont plus grandes lorsque les féminismes sont considérés comme une constellation d'outils de lutte, qui peuvent parfois s'agencer entre eux, parfois expirer d'eux-mêmes. Par ailleurs, rares sont les féministes occidentales qui sont pleinement satisfaites de leurs modes de lutte, comme le rappelle Christine Delphy dans le documentaire « Je ne suis pas féministe, mais... » (2015) en prenant l'exemple de ses camarades :

Souvent, elles avaient envie d'avoir des enfants, etc, [...] donc elles se mettaient à de modes de vie qui les rapprochaient de modes de vie traditionnels qu'elles avaient critiqués. Et elles se sentaient déchirées, tiraillées entre les deux. [...] C'est très dur d'avoir des buts utopiques, et d'être confrontées non seulement à la finitude du monde et aux contraintes extérieures, mais à la plus grande des contraintes qui est la contrainte *intérieure*, et la façon dont nos affects, nos émotions fonctionnent. [...] Et il faut bien admettre que d'une certaine façon, peut-être particulièrement en Occident, je ne sais pas, on a l'illusion qu'on est maître de soi-même, mais on n'est *pas* maître de soi-même (Florence et Sylvie Tissot, *Je ne suis pas féministe, mais...*, 2015).

Le malaise relevé ici par Delphy surgit d'une confrontation entre les aspirations individuelles et quelque chose qui les dépasse, de plus grand, de plus puissant, une idéologie qui dicte l'autonomie tout en déguisant l'oppression. La légitimation de féminismes ayant un tout autre rapport à leur corps, à la famille ou à la religion décroïssonne par exemple l'analyse, et libère les luttes d'un cadre néolibéral imposé. En conséquence, il est possible pour les femmes blanches de vivre les apports intersectionnels au quotidien. Il est temps de reconnaître que l'ouverture n'est donc pas seulement *conçédée* dans un élan d'altruisme désintéressé : en « légitimant l'expression politique des différences » (Cirstocea et Giraud, 2015 : 41), la démarginalisation du féminisme depuis la périphérie semble également bénéficier aux femmes blanches du centre. C'est Mélanie qui verbalise le mieux son admiration pour les féministes dissidentes qu'elle a eu l'occasion de rencontrer :

J'ai rencontré une femme [racisée] exceptionnelle, elle m'a fait voir tellement de belles choses, découvrir des personnes, rencontrer des femmes avec qui elle avait travaillé, qui arrivent et qui te parlent du féminisme mexicain – je n'ai *jamais* entendu parler du féminisme mexicain ! Ce sont des femmes tellement incroyables ! [...] Et nous on est là, à revendiquer le féminisme et plein de trucs, mais *ces* féministes-là sont vraiment plus pertinentes (Mélania, 18 mai 2017).

Le récit de lutte des plus marginalisées, dont Mélania souligne ici la plus grande « pertinence », enrichit sa propre approche du féminisme. Cet engouement est aussi la preuve d'un gain collectif tiré de la dé-marginalisation du féminisme, encourageant l'implication solidaire.

Ainsi, le sexisme vécu dans les milieux militants a forgé chez les participantes un sentiment de solidarité envers d'autres groupes de femmes. En connaissance de cause, nous avons démontré qu'elles sont intellectuellement outillées pour combattre activement l'oppression, d'où les initiatives anti-oppressives mises en place par le sous-comité *Protocole et Transversalité*. En effet, elles possèdent en tant que jeunes militantes féministes et universitaires des connaissances fondamentales en matière d'oppressions, qu'elles soient tirées du vécu d'oppression ou d'une formation académique. De fait, le vocabulaire propre aux situations oppressives leur est également familier. Elles sont capables de jugement, c'est-à-dire de repérer, à force d'expérience, une situation oppressive et de cibler le, la ou les responsables. Elles ont également développé des stratégies de la pensée, mises au point pour sortir d'une situation d'oppression ou éviter qu'elle ne se reproduise à l'avenir. Au-delà toutefois d'une expérience partagée et de la sérialité du groupe « femmes », la solidarité se comprend également vis-à-vis des gains collectifs apportés par la dé-marginalisation du féminisme. Ces gains résultent notamment de l'expansion des féminismes dissidents en contexte néolibéral, ce que des participantes ont volontiers reconnu lors des entretiens. Pour autant, être dotée d'outils intellectuels pour combattre des oppressions de genre n'équivaut pas à la capacité de combattre toutes les oppressions,

notamment de race, car c'est précisément leur enchevêtrement qui rend l'exercice complexe. La littérature féministe postcoloniale nous met en garde contre la prégnance de la colonialité du pouvoir, qui se matérialise sous forme de privilèges. C'est pourquoi il importe d'explorer les résultats obtenus par les féministes blanches œuvrant à la dé-marginalisation.

#### 4.2 Une action limitée au FSM : les résultats à l'épreuve des privilèges

Dans son œuvre *L'Orientalisme*, Saïd relate le « long et lent processus d'appropriation par lequel [...] la conscience européenne de l'Orient se transforme » (Saïd, 1978 : 362). Le terme « appropriation » renvoyait alors à la colonisation des terres et des esprits, qui assurait le passage « d'un espace étranger à un espace colonial » (Saïd, 1978 : 363). Les analyses féministes postcoloniales soutiennent à leur tour que l'appropriation des espaces physiques s'accompagne de l'occupation des esprits ; or, la récupération des luttes et des réflexions qui éclosent des pays anciennement colonisés n'est ni récente, ni singulière. En tant qu'hégémonie, l'Occident a le pouvoir de se réapproprier les critiques antiracistes, féministes ou anticapitalistes qui émanent des groupes marginalisés, même et surtout lorsqu'elles lui sont directement adressées. Avant de questionner le résultat des actions menées par nos participantes en termes de dé-marginalisation, il faut donc rappeler le risque de réappropriation des luttes dissidentes dans un contexte occidental et néolibéral.

##### 4.2.1 La réappropriation des luttes subalternes et dissidentes

Dans un contexte néolibéral du Nord, dicté par une logique marchande et individualiste, les mouvements sociaux qui se revendiquent « de gauche » n'échappent pas à l'empreinte de leurs privilèges, quitte à reproduire les rapports de

pouvoir dénoncés ; au sein du féminisme comme de l'altermondialisme, ce phénomène touche particulièrement les cercles académiques et les classes moyennes ou aisées.

### *Le blanchiment académique des réflexions féministes dissidentes*

D'après une littérature de plus en plus conséquente sur le sujet, la sphère féministe académique fait le jeu de la récupération des luttes féministes dissidentes. La responsabilité est principalement attribuée à l'institutionnalisation du mouvement depuis les années 1970, qui a nourri la multiplication des départements d'études de genre en Occident. En leur sein, l'invisibilisation des analyses et des expériences des femmes racisées « participe d'une appropriation du travail de celles-ci et de sa réduction à quelques heures par semestre consacrées aux femmes du tiers monde ou aux femmes de couleur » (Dechaufour, 2008 : 105). Ainsi, les apports des féministes dissidentes sont souvent réduits à des « notes de bas de pages » (Curiel, 2007 ; Dechaufour, 2008). Parmi ces apports, le concept d'intersectionnalité fait particulièrement l'unanimité chez les universitaires féministes. En 2015, Sirma Bilge questionnait ce « blanchiment » de l'intersectionnalité, qu'elle définissait comme :

Un ensemble de discours et de pratiques qui évacuent la pensée critique raciale de l'appareillage actuel de l'intersectionnalité et marginalisent les personnes racialisées comme productrices des savoirs intersectionnels des débats et des espaces universitaires contemporains, ainsi qu'une façon de faire la science qui consolide l'hégémonie au lieu de la déstabiliser (Bilge, 2015 : 9).

Sa démonstration révèle la nécessité de douter dès lors qu'une pensée dissidente suscite autant d'adeptes au sein des groupes privilégiés. En effet, le blanchiment s'accompagne d'un « effritement » du caractère contestataire des revendications féministes contre-hégémoniques (Bilge, 2015 : 10), puisqu'elles sont désormais diffusées *par* cette hégémonie, d'ores et déjà dotée des moyens de production du savoir. À partir de son expérience à l'UQAM, Mélanie déplore le « *clash* » entre deux

mondes, universitaire et militant, qui entraîne selon elle une déconnexion du réel et une transformation des savoirs :

Nous les militants universitaires qui arrivons avec nos beaux concepts et nos beaux mots, puis du moment que t'essayes de l'appliquer dans la réalité, [...] dès que t'essayes de sortir ça de l'UQAM ça n'existe pas, là : y'a personne qui te comprend, ça s'applique juste plus (Mélanie, 18 mai 2017).

Pour Ladelle McWorther, cette appropriation permet en réalité de renforcer l'hégémonie, car « par ses grandes gesticulations autour de l'intersectionnalité, le féminisme hégémonique se défend de toute accusation de racisme et de classisme » (McWorther, citée par Bilge, 2015 : 9). De plus, l'invisibilisation des savoirs n'est pas seulement idéelle, mais bel et bien réelle dès lors que les femmes racisées demeurent quantitativement sous-représentées dans les milieux universitaires occidentaux.

L'évènement du Forum social mondial de Montréal témoigne de l'effervescence suscitée par l'altermondialisme dans la sphère académique féministe ; preuve est que ses représentant·e·s y ont afflué en grand nombre. Parmi les parcours des participantes interrogées, seul celui de Margot n'était pas lié aux sciences sociales. Elle glisse au fil de son récit un élément révélateur, à propos du *whitesplaining* : « ça, ça fait partie des termes plus sociologiques que j'ai découverts avec les filles au FSM, je ne m'y connais pas trop et je ne les ai pas encore assimilés » (Margot, 17 mai 2017). La place importante occupée par les acteurs et actrices du monde académique laisse imaginer que le risque de dépolitiser des apports féministes postcoloniaux était accru au FSM 2016. En effet, les entretiens ont révélé que l'initiative même du FSM, comme la naissance du comité *Féminismes*, avaient émané de personnes blanches et diplômées. Dès le départ, les femmes marginalisées n'étaient pas les principales actrices altermondialistes, bien qu'une main ait été tendue plus tard. Ceci a pu restreindre l'espace d'expression subversive des féminismes dissidents et consolider

dans le même temps la marginalisation de certains groupes de femmes dans l'entreprise altermondialiste. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le nombre de participant·e·s au FSM de Montréal a été restreint pour des questions de visas. Néanmoins, à Montréal même, qui concentre rappelons-le 86,8% de la population immigrée du Québec, la représentation semblait mal répartie selon Marie-Ève :

Dans le collectif, dans les instances peut-être plus « hautes », c'était très québécois francophone – je comprends que ça se passe au Québec là, mais c'était très francophone *blanc*. [...] C'était beaucoup plus dans les comités comme le comité *Palestine*, que la diversité ressortait (Marie-Ève, 21 avril 2017).

Nous ne disposons pas de chiffres pour témoigner des proportions et, comme nous l'avons vu, les témoignages des participantes ne s'accordent pas sur la qualité de la représentation de personnes racisées au FSM 2016. Ces contraintes empêchent de conclure sur l'invisibilisation des apports marginaux de manière quantitative, mais grâce à la littérature et aux entretiens, nous disposons de suffisamment d'éléments pour croire que le risque existait. En termes de résultats en vue de dé-marginaliser le féminisme, il est possible que l'empreinte académique ait ménagé l'invisibilisation de la multitude de féminismes qui forgent le féminisme postcolonial au FSM de Montréal.

Par conséquent, les apports analytiques de la littérature féministe postcoloniale et l'étude de cas du FSM 2016 permettent de questionner plus largement le mouvement altermondialiste au regard d'une réappropriation des luttes subalternes. D'après Mohanty, « there is a threshold of disappearance of intersectional, systemic antiracist feminist project within the neoliberal intellectual landscapes » (Mohanty, 2013 : 986). En effet, plusieurs des critiques élaborées par les féminismes dissidents sont décelables dans la littérature portant sur l'altermondialisme, plus précisément lorsqu'il engage des « "citoyens" à fort capital culturel, soucieux de préserver leur autonomie et leur individualité » dans un système néolibéralisé (Garnier, 2006 : 67).

Nous proposons de nous pencher plus largement, au-delà du féminisme, sur le voyage des luttes subalternes dans le mouvement altermondialiste lorsqu'il s'exporte dans un contexte néolibéral comme celui de Montréal.

### *L'appropriation des luttes subalternes en contexte néolibéral*

La réappropriation des luttes subalternes par les militant·e·s altermondialistes du Nord prend la forme d'une idéalisation des revendications qui les animent, pouvant entraîner une reproduction des rapports de pouvoir. Les regards se tournent notamment vers l'Amérique latine, berceau du Forum social mondial. Après l'admiration suscitée chez les adeptes de l'internationalisme par les révolutionnaires cubains Che Guevara et Fidel Castro, les militant·e·s se plaisent aujourd'hui à analyser, diagnostiquer et argumenter sur l'arrivée au pouvoir de dirigeants progressistes depuis le début de la décennie tels que Hugo Chávez au Venezuela, Luiz Inácio Lula da Silva au Brésil et Evo Morales en Bolivie. Critique de ce « tropisme révolutionnaire de l'intelligentsia occidentale », le sociologue Jean-Pierre Garnier avance qu'il est commun pour les altermondialistes européens de s'intéresser au « continent latino-américain, ou à quelques contrées plus exotiques encore, afin d'y faire la révolution par procuration, [...] ranimer la flamme du côté de la vieille Europe et se persuader qu'ils ne sont pas seuls » (Garnier, 2006 : 76). Le monopole de l'altermondialisme par ces nouveaux « experts » selon Garnier, directement issus de classes aisées, est aussi une caractéristique du mouvement à explorer.

En effet, les critiques du militantisme pour « un autre monde possible » montrent que la large participation d'universitaires n'était pas le propre du FSM de Montréal. Il est question d'une « routine militante » (Pommerolle et Siméant, 2008 : 136) qui fait écho aux « habitué·e·s » des Forums dont faisaient mention les participantes dans le précédent chapitre. En 2006, Garnier protestait déjà contre le rassemblement d'« individus scolairement dotés » qui « tenaient le haut du pavé dans les

manifestations, occupaient la tribune lors des conférences, constituaient les gros des effectifs, [...] des séminaires ou des ateliers » (Garnier, 2006 : 74). Nous avons déjà développé les dangers liés à l'institutionnalisation académique de luttes subalternes ; le mouvement altermondialiste n'échappe pas davantage au risque de reproduction des rapports de pouvoir postcoloniaux. Citant Andile Mngxitama<sup>42</sup>, Gada Mahrouse raconte que « dès le deuxième FSM en 2002, certains commençaient à se demander si ces rencontres ne se prêtaient pas à la “colonisation de la résistance”. [...] L'une des accusations les plus graves était que le FSM n'était rien de plus qu'une soupape et un lieu de dissidence autorisé ; qu'il ne menaçait pas vraiment les intérêts du capital global » (Mngxitama, cité par Mahrouse, 2010 : 116). Souvent, la prospérité du modèle néolibéral est tenue pour responsable de la réappropriation des revendications dissidentes dans la sphère altermondialiste. Dans un retour sur les échos de son essai publié en 1984, Mohanty soutient :

Questions of oppression and exploitation as collective, systematic processes and institutions of rule that are gendered and raced have difficulty being heard when neoliberal narratives disallow the salience of collective experience or redefine this experience as a commodity to be consumed (Mohanty, 2013 : 971).

Le modèle néolibéral contre lequel se soulèvent à l'unisson les altermondialistes, dans l'espoir d'une convergence transnationale, porterait donc la responsabilité de l'échec en matière de rayonnement du féminisme postcolonial.

La sphère altermondialiste présente donc des contradictions entre les principes, les discours et les pratiques. C'est pourquoi « cet événement contestataire est loin de l'image d'une société civile égalitaire » (Pommerolle et Siméant, 2008 : 149). Grâce aux entretiens recueillis pour cette recherche, nous illustrerons maintenant la barrière imposée par les privilèges au FSM de Montréal vis-à-vis des motifs de lutte anti-

---

<sup>42</sup> Andile Mngxitama est le fondateur du parti politique socialiste révolutionnaire « Black First Land First » en Afrique du Sud.

oppressive. Cela s'est traduit dans les instances du FSM, où les membres du comité *Féminismes* n'ont pas toujours reçu la considération nécessaire à la mise en œuvre de pratiques de dé-marginalisation.

#### 4.2.2 Un manque de remise en question des privilèges au FSM

Lors du processus organisationnel du Forum social mondial de 2016, la lutte anti-oppressive n'a pas toujours été accueillie à bras ouverts et les échos n'étaient pas systématiquement positifs. Les participantes témoignent d'une certaine décredibilisation, voire d'une fermeture à leurs stratégies de lutte féministes lorsqu'il s'agissait de combattre les rapports de pouvoir dans une démarche anti-oppressive.

Les initiatives d'anti-oppressions comme le Comité du Senti, les BAO, le Protocole et la Charte sont arrivées tard dans le processus. C'est la raison principalement convoquée par Ludivine, Marie-Ève et Noémie pour expliquer le manque de résultats au niveau de l'inclusivité et la représentativité de femmes racisées au FSM. Plusieurs obstacles se sont dressés pour entrainer un tel délai dans la reconnaissance du CDS, des BAO et la circulation de leur documentation au sein des comités autogérés. Le terme « anti-oppression », par exemple, a d'abord été perçu « un peu *rough* [rude] » par quelques militant·e·s et « trop négatif » par le Collectif FSM (Marie-Ève, 21 avril 2017). Quant au traitement féministe des plaintes, il était jugé « radical » par certain·e·s (Ludivine, 16 avril 2017). D'après les membres du sous-comité *Protocole et Transversalité*, il a fallu justifier la nécessité et la légitimité des BAO jusqu'au premier jour du FSM (Marie-Ève, 21 avril 2017). Puisque le FSM de Montréal était le premier à se dérouler dans un pays du Nord, les actions du comité *Féminismes* étaient pionnières en matière de prévention des oppressions. C'est ce qui a desservi la justification des initiatives, comme l'explique Marie-Ève :

Le problème, c'est que ça s'était jamais fait dans les autres FSM. Donc on n'avait rien de solide pour dire que dans d'autres FSM, le rapport avait montré que telle ou telle oppression était présente. [...] On donnait juste des exemples, et pour dire qu'au Québec notre société est islamophobe en crime ! Mais voilà, c'est rien de concret. [...] Tandis que désormais, au prochain événement important qui se passe à Montréal, on va pouvoir prendre ce rapport-là et dire « voilà les recommandations, voilà ce qui s'est passé » (Marie-Ève, 21 avril 2017).

À situation exceptionnelle, mesure exceptionnelle. Mais les participantes attribuent également la résistance à l'importance accordée par le Collectif de préserver une « bonne image » du FSM (Ludivine, 16 avril 2017 ; Marie-Ève, 21 avril 2017). Par exemple, si les féministes du CDS ont pris soin d'anonymiser les personnes accusées d'oppression, c'était davantage par stratégie que par conviction d'une nécessité. En conséquence, leurs stratégies de luttes féministes s'en sont trouvées modifiées :

On n'avait pas l'appui de publiciser le fait que telle ou telle personne était problématique sans faire rentrer dedans, sans se faire accuser de lynchage public [...]. Mais ce n'était pas pour être discrètes, nous on s'en foutait de faire une mauvaise image au FSM ! Sauf que si on voulait des appuis, il fallait faire attention à ça. Parce que notre mandat anti-oppressif, s'il n'était pas pris en charge par la communauté et collectivisé, on ne pouvait rien faire (Ludivine, 16 avril 2017).

En dépit d'une promotion de l'horizontalité, les alliances et les compromis ont donc joué un rôle non-négligeable. Par exemple, Marie-Ève n'exclut pas l'impact qu'aurait eu le président du CA, militant respecté et troisième membre du CDS, au moment de faire approuver la Charte de vie collective par le Collectif. Elle a eu « l'impression qu'elles [les membres du Collectif] ne pouvaient tout simplement pas refuser » du fait de sa présence (Marie-Ève, 21 avril 2017).

Enfin, le refus de la non-mixité dans les espaces féministes témoigne de manière plus convaincante du manque de considération pour la question anti-oppressive au FSM. Nous l'avons vu, la non-mixité est souvent source de conflit lors des rencontres altermondialistes, bien qu'elle constitue une action politique efficace, notamment

pour celles et ceux qui se trouvent à l'intersection des oppressions. Comme les autres comités autogérés, le comité *Féminismes* pouvait réquisitionner un espace du Territoire social mondial consacré aux enjeux féministes. Les trente espaces thématiques ainsi créés avaient pour objectif de « faciliter les rapprochements entre participant·e·s et organisations, stimuler la convergence des luttes ainsi que la compréhension commune des enjeux » (du FSM de Montréal, 2016 : 10). Jugée « nécessaire » par le comité *Féminismes*, la non-mixité est rapidement évoquée dans les réunions (Noémie, 23 avril 2017). Pourtant, dans le procès-verbal du 20 mars, on peut lire que selon le Collectif, « la non-mixité ne concorde pas avec les valeurs d'inclusion et d'ouverture du FSM » (procès-verbal, 20 mars 2016 : 2). La facilitatrice, Noémie, s'explique :

La question de la non-mixité, ça avait vraiment soulevé des tensions à la réunion du Collectif, des réactions comme « oh, la non-mixité, ça va contre la Charte des valeurs du FSM, ce n'est pas inclusif, on repousse des gens », même si d'autres comprenaient notre perspective (Noémie, 23 avril 2017).

En conséquence, l'idée d'un espace non-mixte pour les personnes qui s'identifient comme femmes a été abandonnée. C'est finalement le CQFD (Comité québécois femmes et développement), une organisation de coopération internationale, qui a géré l'espace thématique baptisé *Casa Feminista* : s'il a bien réuni des groupes de femmes, aucun espace non-mixte pour femmes, racisées ou non, n'a vu le jour au FSM, privant l'ensemble les militant·e·s altermondialistes d'une réflexion riche et complexe sur la signification des privilèges de chacun·e.

Dans l'ensemble, les membres du sous-comité *Protocole et Transversalité* à l'origine des initiatives anti-oppressives mentionnées ont eu des retours positifs de la part des participant·e·s pendant le FSM. Cependant, dans le cas du CDS et des BAO, elles ont plus le sentiment d'avoir « attendri » (Noémie, 23 avril 2017) que d'avoir propagé l'importance de lutter contre les oppressions, qui demeurent mal comprises par les

acteurs et actrices altermondialistes présent·e·s au FSM de Montréal. Quant au rejet de la non-mixité, il est symptomatique d'un manque de considération pour la question des privilèges. Couplés aux efforts exigés par l'organisation horizontale d'un évènement d'une telle ampleur, les divers obstacles ont profondément marqué les participantes : après un an d'implication, Noémie aurait fini « en *burn-out* » ; Mélanie en a gardé un souvenir tout aussi amer, finissant « blasée-dégueulasse » (Noémie, 23 avril 2017 ; Mélanie, 18 mai 2017).

La lutte contre les oppressions n'a donc pas été prise au sérieux dans le processus FSM comme lors du Forum. Ceci peut s'expliquer par une analyse plus approfondie du contexte idéologique dans lequel s'est déroulé l'évènement : lorsqu'endossé par les groupes privilégiés dans un contexte néolibéral, le militantisme féministe postcolonial se heurte à de nombreux obstacles. En effet, la manifestation des privilèges a pour faculté d'invisibiliser les revendications dissidentes et pour conséquence de reproduire certains rapports de pouvoir. Il importe tout autant de questionner les pièges de la subjectivité blanche auxquels peuvent se heurter les alliées lorsqu'elles entreprennent de dé-marginaliser le mouvement.

#### 4.3 Le rôle d'alliées et les pièges de la blanchité

Reconnaitre ses privilèges est une démarche militante qui confère aux individu·e·s la position d'allié·e·s dans les luttes de groupes marginalisés, féministes, antiracistes, anti-capacitistes, LGBTQ+, etc. Mais les privilèges de la blanchité, concept défini plus bas, ne se limitent pas à des avantages en termes purement quantitatifs ou matériels : d'après les textes que nous avons explorés, ils révèlent surtout des mécanismes de pensée étroitement liés à une construction plus invisibilisée, un

« impensé colonial »<sup>43</sup> et racial. Sans pour autant dénigrer les efforts fournis par les participantes blanches pour dé-marginaliser le féminisme lors du FSM – car l'intérêt de ce mémoire est tout autre – cette partie questionne la possibilité de se détacher de ses propres privilèges pour les alliées du comité *Féminismes*, à l'aide du concept de blanchité.

#### 4.3.1 Privilèges et blanchité : peut-on échapper à la construction raciale?

Parce qu'il rappelle la démonstration de Saïd et l'orientalisme, l'aspect imaginaire et latent des privilèges est pertinent dans le cadre de notre problématique. Certes, l'impensé colonial prend ses appuis sur une classification et une hiérarchisation raciale des peuples, mais autrefois axée sur l'aspect biologique, la manifestation des rapports sociaux de race s'est déplacée sur un terrain culturel. Au-delà d'imprégner la société, ce « racisme sans race » (Balibar, cité par Cervulle, 2012 : 38), issu de temps coloniaux qu'on dit révolus, organise la société. Tel que développé dans le cadre théorique, dans un contexte néo-orientaliste de colonialité du pouvoir, les individu·e·s que l'on apparente à une culture musulmane s'insèrent dans les groupes marginalisés qui subissent une *racialisat*ion. Les personnes non-racisées, quant à elles, imposent la blancheur comme un référent universel et neutre pour l'humanité. De plus en plus, notamment aux États-Unis et en Grande-Bretagne depuis la fin des années 1980, les études se penchent sur ces membres du groupe hégémonique raciale : en effet, les Blanc·he·s « are now theorized as actively shaped, affected, defined, and elevated through their racialization and the individual and collective consciousness' formed within it » (DiAngelo, 2011 : 56). La présente recherche s'inscrit dans le

---

<sup>43</sup> L'impensé colonial désigne « la persistance, la résurgence ou la reformulation de schémas imaginaires qui avaient été institués pour légitimer l'ordre colonial et qui survivent dans la pensée républicaine moderne » (Rigouste, 2010 : 196).

prolongement de ces études récentes sur les Blanc·he·s, qui ont permis de souligner à la fois la prégnance du système des privilèges blancs et les pièges de la blancheur.

### *Le système des privilèges, entre inconscience et immuabilité*

Puisque toutes baignent dans un univers social fendu par la matrice coloniale, le rôle actif des personnes détentrices de privilèges dans les rapports sociaux de race doit être analysé en conséquence. À l'instar de Peggy McIntosh, la sociologue Hoda Kebabza définit les privilèges de la peau blanche comme « un pack invisible chargé de biens immérités sur lesquels on peut compter dans sa vie quotidienne, mais au sujet desquels, on est supposé·e demeurer inconscient·e » (Kebabza, 2006 : 40). À la différence du racisme, qui parfois désigne le procédé conscient et la revendication ouverte d'une hiérarchie raciale, le système des privilèges blancs n'est pas nécessairement soutenu ni revendiqué par les personnes à qui il bénéficie. Une compréhension en ces termes ne déresponsabilise pas pour autant les membres du groupe dominant vis-à-vis du système de privilèges instauré : au contraire, elle permet d'appréhender avec une meilleure clarté et une plus grande pertinence leur place et leur rôle dans la reproduction des inégalités. Cependant, son aspect latent le rend insidieux : entre inconscience et immuabilité des privilèges, tout porte à croire que nul·le ne saurait échapper aux biais issus de la construction impériale de la race. Cette partie vise précisément à faire la preuve des séquelles des privilèges blancs là où on les attend moins, comme chez les alliées féministes antiracistes.

### *La blancheur, indéfectible malgré son évidence ?*

Le concept de blancheur (*whiteness*), théorisé par des féministes telles que bell hooks et Ruth Frankenberg, permet de comprendre les mécanismes de la domination de manière plus approfondie. Les personnes à la peau dite « blanche » ne sont pas seules et individuellement désignées ; la blancheur permet bien une analyse  *systémique*  du

pouvoir dans l'appréhension des rapports sociaux de race. Dans cette optique, il est nécessaire de tenir compte de la dimension inconsciente et non-intentionnelle vis-à-vis du contexte systémique dans lequel les individus évoluent. D'après Shannon Sullivan, « aucune intention ne guiderait la pratique ordinaire de l'ignorance face au racisme, celle-ci relevant plutôt d'un inconscient collectif reproduisant les structures racistes et les "privilèges blancs" » (Sullivan, paraphrasée par Cervulle, 2012 : 47).

Cependant, s'agit-il plus d'une *invisibilité* des privilèges, ou d'un *aveuglement* ? En effet, l'évidence du système de privilèges est visuellement décelable dès lors que la blancheur a « des conséquences réelles en termes de distribution de richesses, de pouvoir et de prestige » (Kebabza, 2006 : 30). Basant son analyse de la blancheur sur le contexte étatsunien, Robin DiAngelo rappelle que les espaces, tels que les quartiers et les écoles, n'ont jamais cessé d'être ségrégués. Ainsi, « because Whites live primarily segregated lives in a white-dominated society, they receive little or no authentic information about racism and are thus unprepared to think about it critically or with complexity » (DiAngelo, 2011 : 58). Les tensions entre la non-intentionnalité et l'évidence sont dissipées par l'explication de Maxime Cervulle, qui choisit d'insister sur la dimension « subjectivante » du racisme, à l'instar de Sara Ahmed :

La perpétuation objective de la domination ne relèverait pas d'un choix déterminé et éclairé, mais plutôt d'un état de conscience marqué d'empreintes d'ignorance socialement agencées et naturalisées par lesquelles les (in)actions des dominants ne sauraient pleinement leur apparaître en tant que produit de la domination (Cervulle, 2012 : 49).

Les participantes blanches de cette recherche ont fait preuve de lucidité quant à l'existence de leurs propres privilèges. Les risques de réappropriation, d'invisibilisation et de rejet des apports dissidents, risques énoncés précédemment, ne les ont pas empêchées de vouloir élargir leur compréhension des oppressions, au contraire. Pourtant, face à la blancheur, nous verrons qu'entreprendre de démarginaliser le féminisme ne peut trouver d'issue certaine, tant l'action comme

l'inaction peuvent refléter et perpétuer le système de privilèges. Au sein du comité *Féminismes*, la trame des privilèges piège ainsi les alliées, qu'elles décident d'utiliser leurs privilèges blancs ou qu'elles se retirent pour éviter les critiques de tokenisme.

#### 4.3.2 Action ou inaction ? Dilemmes de la subjectivation blanche

Nous suggérons d'analyser l'agentivité de nos participantes en tant que personnes « sujets » blanches. La subjectivation est comprise ici au sens foucauldien, c'est-à-dire désignant « les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet » (Foucault, cité par Cervulle, 2012 : 39). En tant que femmes blanches impliquées dans la dé-marginalisation du féminisme, les membres du comité *Féminismes* ont tenu à « utiliser leurs privilèges » (Ludivine, 16 avril 2017 ; Mélanie, 18 mai 2017). Elles ont également reconnu avoir délibérément réfréné leur action par crainte du tokenisme (Ludivine, 16 avril 2017 ; Marie-Ève, 21 avril 2017). Action ou inaction, dans un système de privilèges blancs ces méthodes n'offrent pas toujours les résultats escomptés.

#### *Agir en tant qu'alliées : l'utilisation des privilèges*

Tel que défini précédemment, le rôle des allié·e·s consiste à « mettre un terme au préjudice dans leur vie personnelle et professionnelle, et renoncer aux privilèges sociaux que leur confère leur statut de groupe, à travers le soutien de groupes non-dominants » (Brown et Ostrove, 2013 : 2211). Notons qu'*utiliser* ses privilèges n'équivaut pas tout à fait à *y renoncer*. Dans le cas de nos participantes, l'utilisation des privilèges est donc moins guidée par une volonté de les abolir que de les mettre à profit en vue de dé-marginaliser. Se penchant sur le militantisme de solidarité transnationale, entrepris en grande majorité par des Occidentaux·ales blanc·he·s auprès de populations racisées du Sud, Gada Mahrouse nous explique que « racialized

privilege is a strategy premised on the idea that people in positions of power are more likely to take notice of the brutality and injustice going on in various places if white/Western people become involved and are also put at risk » (Mahrouse, 2007 : 1). Au FSM de Montréal, les membres du comité *Féminismes* se sont jouées du système des privilèges de plusieurs façons, afin d'assurer la participation de femmes racisées en portant la question des oppressions sur le Territoire social mondial et jusqu'aux instances du FSM.

Pour commencer, puisqu'elles participaient à l'organisation de l'évènement depuis ses débuts, les participantes ont pris le temps des rencontres pour réfléchir à des stratégies d'ouverture et à des ateliers permettant de mettre en avant les féminismes dissidents (procès verbal du 9 mai 2016 : 4). Elsa revendique le rôle actif qui leur incombe en tant que femmes blanches privilégiées : « céder la place, ça veut pas dire qu'on n'a pas de rôle à jouer ! C'est un rôle de solidarité, mais c'est pas nous qui donnons le ton. [...] L'idée c'est de faciliter, de donner des ressources pour que ça puisse se faire, mais pas de prendre le *leadership* » (Elsa, 30 mai 2017). Plutôt que d'abandonner son poste de facilitatrice du comité *Féminismes*, Noémie a choisi de poursuivre l'organisation des réunions mais en essayant de déléguer ses responsabilités au fur et à mesure, en invitant par exemple « toute personne présente » à se proposer pour l'accueil et la gestion des tours de parole lors des rencontres (procès verbal du 20 mars 2016 : 1). Ludivine quant à elle, appelle les groupes privilégiés à s'informer sur les questions d'oppression. Elle-même cherche à « éduquer les autres personnes blanches » qu'elle côtoie ou qu'elle rencontre (Ludivine, 16 avril 2017). Lors d'une réunion du comité par exemple, une membre a lancé l'idée de « se présenter en donnant son animal totem ». Consciente que la proposition relevait d'une appropriation culturelle et pour dissiper le malaise, Ludivine est intervenue :

J'ai dit que « si t'es pas autochtone, tu peux pas dire animal totem, t'as pas d'animal totem ». Je sais pas si une personne autochtone aurait mal

réagi, je pense vraiment pas, mais je pense que c'était plus facile pour moi de le faire plutôt qu'une personne autochtone qui doit le dire quarante fois par jour (Ludivine, 16 avril 2017).

C'est donc pour soulager les personnes racisées du fardeau de justification répétitive que Ludivine décide d'intervenir, pleinement conscience de sa place dans la hiérarchie raciale.

Cependant, cette configuration du militantisme antiraciste fait émerger de profonds paradoxes. D'un côté, il est reconnu que l'instrumentalisation de ses privilèges est une lutte politiquement efficace, dans la mesure où l'existence et la prégnance des privilèges sont mises en lumière. D'un autre côté, les critiques postcoloniales perçoivent dans ces alliances des « justifications for *not* acting against injustices in ways that requires us to give up certain comforts and safety » (Mahrouse, 2007 : 2). En effet, l'utilisation de ses propres privilèges dans une optique inclusive ne remet pas tout à fait en cause la hiérarchisation raciale de la société, étant donné que son efficacité repose intrinsèquement sur cette organisation. Au FSM 2016, utiliser ses privilèges impliquait nécessairement d'être dans une position privilégiée dès le départ, or concrètement, cette position est difficile à déloger : faute de demande, Noémie a dû conserver son rôle de facilitatrice du comité (Noémie, 23 avril 2017). Par ailleurs, malgré les mois passés et les efforts fournis, aucune représentante autochtone n'est venue s'asseoir à la table des rencontres (Marie-Ève, 21 avril 2017).

L'utilisation des privilèges peut-elle apporter des résultats ? Parmi les neuf participantes rencontrées, les deux femmes racisées ont émis des doutes quant à l'implication des privilégié·e·s et l'efficacité de la nomination de leurs privilèges. Leur nombre n'est bien évidemment pas représentatif de tous les individu·e·s racisé·e·s, mais l'observation demeure intéressante. Dans le cas de Yasmine, l'interrogation s'est manifestée de façon particulière. N'ayant pas obtenu de réponse tangible pour expliquer l'implication des femmes blanches dans la problématique

féministe postcoloniale, la conversation dérive vers la cause palestinienne. Yasmine reste incrédule vis-à-vis de l'implication grandissante de Blanc·he·s dans la lutte :

Si je mettais mon identité [arabe] de côté, je ne sais pas si je serais impliquée dans le mouvement, parce qu'il y a tellement, tellement de causes à défendre, et la première [au Canada], c'est celle des autochtones ! Alors pour nous, c'est vraiment incroyable voir les Blancs s'impliquer, on se demande ce que vous y gagnez (Yasmine, 30 mai 2017).

Nous retenons ici sa perplexité quant aux raisons qui poussent des individu·e·s privilégié·e·s à s'impliquer dans une cause s'il·les détiennent une part de responsabilité ou si elle ne les concerne pas. Sceptique vis-à-vis de ma démarche de recherche, car je soulignais ma blancheur dans l'invitation que je lui avais fait parvenir, Nadia se questionne à son tour : « honnêtement, je ne comprends pas, ça fait deux ou trois ans qu'on n'arrête pas d'entendre ça, “les femmes blanches”, “les femmes racisées”... et je ne sais pas si ça aide, en fait » (Nadia, 15 mai 2017). Ainsi la nomination et l'utilisation des privilèges ne semblent pas toujours apporter les résultats espérés, soit une maximisation de la participation de femmes marginalisées. Pour autant, l'inaction ne sert pas non plus la dé-marginalisation du féminisme.

### *À l'origine de l'inaction, la crainte du tokénisme*

Dans les textes choisis pour l'analyse, l'*inaction* et le silence face à l'évidence des privilèges sont tout autant désignés comme des « modes de subjectivation ordinaire du sujet blanc » (Cervulle, 2012 : 50). La peur du tokénisme, énoncée dans le deuxième chapitre par les membres du comité *Féminismes*, illustre ce dilemme. Lors des entretiens, certaines participantes se sont montrées sévères sur la question du tokénisme, qui consiste à remplir les quotas de personnes marginalisées pour esquiver les critiques de la part d'autres militant·e·s. Marie-Ève ironise à ce propos :

Je trouvais ça drôle que ça puisse être apporté comme une *checklist* de dire : « t'as-tu une femme racisée ? Qui est-ce qui porte le voile ici ? T'as-tu une personne qui serait brimée par le capacitisme ? » Je

comprends ce qu'ils veulent dire puis je trouve ça vraiment important, [...] mais à un moment donné, il faut aussi respecter s'elles veulent se concentrer sur leurs propres luttes (Marie-Ève, 21 avril 2017).

De peur d'être accusées à leur tour, les féministes blanches du comité *Féminismes* n'ont pas osé « trop » étendre la recherche de militantes racisées pour participer au FSM, comme l'explique Ludivine : « tu ne veux pas être la femme blanche qui s'occupe de la question, je pense que y a cette conscience-là, ce qui fait peut-être en sorte que certaines choses ne vont pas être faites » (Ludivine, 16 avril 2017). Ostrove et Brown considèrent également la crainte de la tokénisation comme une explication plausible quant à la perception d'une implication moindre des allié·e·s blanch·e·s par rapport aux allié·e·s racisé·e·s : « In situations where their good intentions may not be widely known, such as interacting with unfamiliar or skeptical people of color, White allies may become more cautious in their informed action behaviors to avoid misinterpretation » (Ostrove et Brown, 2013 : 2217). Dans les faits, cette peur n'apporte pas les changements désirés en matière de dé-marginalisation, puisqu'elle incarne une inaction chez les militant·e·s privilégié·e·s.

En effet, lorsqu'elles s'accompagnent de silence ou d'un retrait de la problématique raciale, DiAngelo soutient que les modes d'(in)action sont tout autant « fonctions de la fragilité blanche<sup>44</sup> » car de tels comportements permettent en réalité un « rééquilibrage racial » (DiAngelo, 2011 : 67, 54). Par exemple, si l'absence de participant·e·s racisé·e·s au FSM est regrettable et regrettée, la place des personnes blanches n'est pas aussi profondément remise en question par les féministes rencontrées : de ce fait, la blancheur est plus vivement dénoncée qu'elle n'est effectivement empêchée ou contenue. Mahrouse va jusqu'à questionner les bénéfices de la participation des groupes blancs occidentaux à « des activités organisées dans

---

<sup>44</sup> D'après Robin DiAngelo, la fragilité blanche (*White fragility*) désigne « a state in which even a minimum amount of racial stress becomes intolerable, triggering a range of defensive moves, [which] include the outward display of emotions such as anger, fear, and guilt, and behaviors such as argumentation, silence, and leaving the stress-inducing situation » (DiAngelo, 2011 : 54).

les pays du Sud » à l'instar du FSM (Marhouse, 2010b : 131). Bien que sa recherche se penchait à l'époque sur le voyage des militant·e·s du Nord *vers* le Sud, le doute est encore plus grand s'il s'agit de revendications du Sud accueillies *par* le Nord. D'après la confrontation de terrain du FSM 2016, il serait moins question de céder la place que de la partager, par conséquent moins question de dé-marginaliser que d'inclure, ce qui correspond à deux dialectiques tout à fait opposées : la première prône la dé-centralisation, au contraire de la seconde.

Ainsi, bien que les alliées interrogées prônent l'action ou choisissent de ne pas intervenir dans l'espoir de céder la place aux féministes dissidentes, le succès de leur (non-)intervention reste limité par la trame des privilèges qui soutient l'événement du FSM de Montréal.

#### 4.3.3 Un rôle d'alliées... qui rapporte plus qu'il ne prive ?

La plupart des textes utilisés pour l'analyse portent sur les Blanc.he.s qui refusent de reconnaître le biais raciste qui imprègne leur parcours social. Toutefois, une littérature plus récente se penche sur celles et ceux qui se disent au contraire conscient·e·s de leurs privilèges, les critiquent et interviennent solidairement auprès des populations plus marginalisées. Si les membres du comité *Féminismes* rencontrés admettent aussi leurs privilèges et affirment ne pas craindre se faire « *call out* »<sup>45</sup> (Charlotte, 25 mai 2017), il existe toutefois des similitudes entre tou·te·s les acteurs et actrices privilégié·e·s qu'il est possible de relever. Parmi elles, figure la dialectique de différenciation vis-à-vis du reste du groupe.

---

<sup>45</sup> « Se faire *call out* » signifie recevoir une remarque de la part d'une personne membre d'un groupe marginalisé, destinée à souligner les biais racistes, sexistes, capacitistes, homophobes, etc., selon le cas.

### *Le « capital social » et la dialectique de différenciation*

Les entretiens révèlent que les rapports de pouvoir au sein des milieux militants montréalais ne se situent pas uniquement sur les axes genre, race et classe. Parce que la constitution du groupe de militant·e·s repose sur le dénominateur commun de la lutte contre les inégalités et l'injustice, une véritable « course à la radicalité » apparaît entre des individu·e·s qui, de surcroît, n'ont pas les mêmes ressources pour militer (Charlotte, 25 mai 2017). Pour sa part, Ludivine pense qu'« il y a clairement un certain *capital social* à être le ou la plus «à gauche» dans les groupes militants, puis de sortir les nouveaux mots à la mode », faisant notamment référence à l'intersectionnalité (Ludivine, 16 avril 2017). Le gain social en question est donc une *déclinaison* des privilèges en tant que femmes blanches au sein des milieux féministes antiracistes. Cette évolution a lieu dans un contexte de transnationalité grandissante et une empreinte postcoloniale accrue dans le mouvement altermondialiste : l'étiquette d'alliée permet de gagner la considération non seulement de personnes racisées, mais également de certain·e·s militant·e·s privilégié·e·s. Mahrouse résume le « fonctionnement insinueux » du racisme en ces termes : « le privilège blanc peut se répéter dès qu'on l'évoque, car le fait de l'admettre peut [déjà] servir de preuve indiscutable d'un engagement antiraciste » (Mahrouse, 2010 : 125).

La volonté de montrer « patte blanche » n'est pas sans rappeler la critique féministe postcoloniale portée en 1984 par Mohanty, qui soutenait que pour se placer comme référent universel du mouvement pour l'égalité des sexes, les féministes occidentales tendaient à homogénéiser le groupe des femmes du « Tiers-Monde » (Mohanty, 1984). Dans une dialectique inversée, en devenant des alliées, les féministes antiracistes blanches disposent d'un moyen pour se démarquer du reste du groupe d'individu·e·s qui partagent leurs privilèges. C'est là le génie du tour joué par la blancheur : bien qu'elle veuille incarner la norme universelle, ses représentant·e·s ont aussi à cœur de brandir « leur infinie diversité – symétrique de la prétendue

homogénéité des groupes minorisés » (Kebabza, 2006 : 73 ; Mohanty, 2013). Ainsi, dans le cas de la blancheur, l'universel n'est pas incompatible avec la singularité. Pour DiAngelo, cette attitude découle de l'individualisme :

As whites are taught to see their interests and perspectives as universal, they are also taught to value the individual and to see themselves as individuals rather than as part of a racially socialized group. [...] Individualism allows whites to distance themselves from the actions of their racial group and demand to be granted the benefit of the doubt, as individuals, in all cases. [...] A white person recognizes Whiteness as real, but as the individual problem of other « bad » white people (DiAngelo, 2011 : 59).

Cette distanciation du reste des individu·e·s blanc·he·s est notable dans les entretiens. En s'exprimant à la première personne du singulier, en relatant leurs altercations avec d'autres personnes privilégiées, en critiquant la blancheur du FSM 2016, les participantes se démarquent de celles et ceux qui ne sont pas éduqué·e·s ou sensibilisé·e·s à la question du racisme et des oppressions ; celles et ceux qui le sont, mais qui refusent d'agir en conséquence ; et celles et ceux qui semblent agir de la bonne manière, mais pour les mauvaises raisons. En tant qu'auteurice de ces lignes, je suis à mon tour en train de me distinguer de ces alliées féministes et antiracistes blanches. La dialectique de différenciation révèle ainsi l'attrait de la blancheur, car elle somme un capital social qui vient rapidement s'imbriquer dans le système des privilèges, et ce rappelons-le, au-delà des intentions des principales concernées.

### *Voir l'invisible ? La « collectivisation » de la culpabilité*

Un dernier aspect de la blancheur mérite d'être étayé sur la base des entretiens. Il consiste à reporter la responsabilité des inégalités sur une entité plus large et complexe, dans laquelle l'individualité blanche constitue un rouage, sans toutefois être nécessairement *coupable* du mécanisme. Les participantes parlent d'« imaginaire collectif » (Charlotte, 25 mai 2017), de « système » (Ludivine, 16 avril 2017) et de

« société » raciste (Marie-Ève, 21 avril 2017). Ces termes sont les mêmes que ceux employés par les théoricien·ne·s du postcolonialisme, mais lorsqu'ils sont prononcés par les personnes appartenant au groupe dominant, ils peuvent insensiblement révéler une collectivisation de la culpabilité. C'est du moins ce qu'avance Sara Ahmed : « if racism is defined as unwitting and collective prejudice, then the claim to be racist by being able to see racism in this or that form of practice is also a claim not to be racist in the same way » (Ahmed, 2004 : 106). Pour les militantes féministes blanches qui souhaitent lutter contre l'hégémonie raciale, une compréhension systémique du racisme offre donc des perspectives difficilement conciliables : comment et pourquoi verraient-elles ce que les autres ne voient pas, soit leurs propres biais racistes ou orientalistes ? L'auteure démontre brillamment que la lucidité des alliées, leurs discours et jusqu'à leurs aveux de culpabilité demeurent ainsi conditionnés et limités dans le cas du racisme. De fait, à travers l'aveu, le sentiment de honte s'évanouit aussitôt car « our shame shows that *we mean well*. [Therefore] the transference of bad feeling to the subject in this admission of shame is only temporary, and becomes the ground for a narrative of [...] recovery » (Ahmed, 2004 : 108).

Pour conclure, l'utilisation des privilèges présente le risque de reproduire les rapports de pouvoir dénoncés, mais l'inaction des groupes privilégiés n'entraîne pas plus de changement, et ce peu importe la raison invoquée – comme ici le tokénisme. Enfin, qu'elle se fasse en termes individuels ou collectifs, la reconnaissance des privilèges semble maintenir les participantes dans le centre des rapports sociaux de race, dont le périmètre serait barricadé par la blanchité. Face à ces innombrables pièges, est-il possible pour des femmes blanches, averties et engagées dans la dé-marginalisation du féminisme, de déconstruire le système de privilèges dont elles reconnaissent l'existence ? Étonnamment peut-être, ce mémoire soutient que oui. Lors de l'entretien, Elsa a déclaré : « c'est sûr que ce n'est pas agréable de te faire dire que tu

viens d'avoir un commentaire raciste, puis que ce racisme tu l'as intégré, mais à un moment donné si tu ne reconnais pas cette base-là, tu ne peux pas aller plus loin, tu ne peux pas cheminer, tu ne peux pas déconstruire (Elsa, 30 avril 2017). À travers la littérature féministe postcoloniale et critique raciale, nous avons démontré combien la trame des privilèges au FSM de Montréal rendait l'exercice de dé-marginalisation complexe et fallacieux pour les féministes blanches. Toutefois, à défaut d'une abolition des rapports de pouvoir, nous avons fait aussi la preuve de leur *transformation*, comme le démontrent la prise de conscience grandissante et les initiatives anti-oppressives du comité *Féminismes*. Ces efforts sont le fruit des luttes et des travaux menés par les féministes dissidentes, qui ont rendu possible la perception et la compréhension des privilèges chez les détentrices de l'hégémonie raciale. Ainsi, parce que la déconstruction des privilèges doit être un processus fastidieux et rebutant, nous postulons qu'approfondir l'autocritique des initiatives prises par les alliées a permis de renforcer la visibilité et la pertinence des féminismes dissidents, contribuant par définition à dé-marginaliser le mouvement.

## CONCLUSION

Au vu de son histoire et de son ancrage théorique, le mouvement altermondialiste semble être une sphère porteuse d'espoir pour le féminisme postcolonial. Depuis la première édition de Porto Alegre, en 2001, les Forums sociaux mondiaux trouvent racine dans des luttes sociales subalternes, venues du « Sud » et par le bas, luttes que les mouvements féministes dissidents ont contribué à bâtir et à faire progresser. Parfois contraintes de transformer leurs stratégies par la prégnance du patriarcat en contexte militant (Roux *et al.*, 2005), les féministes n'hésitent pas à redoubler d'efforts pour assurer la transversalité de leurs revendications. Lors du premier FSM se déroulant dans un pays du Nord, elles font cependant face aux contradictions qui rythment la progression du mouvement féministe depuis des décennies<sup>46</sup>, à savoir la production et la reproduction à l'interne de rapports de pouvoir liés au règne de la blancheur en contexte occidental. Grâce à une analyse des outils destinés à garantir la participation des femmes racisées, y compris musulmanes, au FSM de Montréal, on peut rejeter l'hypothèse d'un biais raciste anti-musulman manifeste chez les féministes altermondialistes blanches. Les féministes détentrices du privilège racial, dès lors qu'elles sont averties – c'est-à-dire lorsqu'elles s'octroient l'accès aux

---

<sup>46</sup> L'histoire du féminisme se décline communément en trois vagues. La deuxième vague féministe désigne l'essor des revendications féministes durant les années 1960, lorsque les stratégies d'unification étaient majoritairement fondées sur l'idée d'un universel féminin et d'une « sororité » entre les femmes du monde entier. La troisième vague féministe naît d'une contestation de cet universel, qui ne profite qu'aux féministes blanches et bourgeoises et reproduit la domination. La catégorie « femmes » devient « dépendante de la race, la classe, l'ethnie, l'orientation sexuelle, le contexte socioculturel, etc. » (Oprea, 2008 : 9). Les réflexions de ce mémoire suggèrent néanmoins de relativiser l'idée d'une rupture à proprement parler entre les deux vagues, notamment parce que le développement des féminismes dissidents comme des féminismes occidentaux est inextricablement lié à leurs rencontres et leur co-construction mutuelle.

analyses féministes postcoloniales – trouvent légitime de valoriser les savoirs et les pratiques émancipatrices de féminismes dissidents, même lorsque des critiques leur sont directement adressées. Cela dit, il ne faut pas négliger l’aspect insidieux de la blancheur, qui limite la portée des actions menées par les alliées cherchant à dé-marginaliser le mouvement féministe.

En dressant le bilan des réactions suscitées par son essai féministe postcolonial près de trente ans après sa publication, Mohanty remarque que les retours positifs sont le plus souvent signés de la main de femmes racisées. En revanche, au sein des cercles privilégiés, son texte continue de faire l’objet de mésinterprétations ; on lui reproche notamment d’homogénéiser les féministes issues de la sphère académique. Mohanty avance qu’une telle critique émane surtout des milieux privilégiés, car :

Critique of the homogenization of academic feminism is a familiar postmodernist argument where “differences within” always trump critical analyses of dominant discourses, leading to a refusal to identify the existence of a hegemonic feminism that has systematic effects on marginalized communities (Mohanty, 2013 : 983).

Le frein enclenché par cette mésinterprétation révèle l’entrave posée par la blancheur à l’épanouissement du féminisme postcolonial en Occident. Inévitablement, c’est l’initiative même de ce mémoire et le choix du sujet traité qui méritent d’être remis en question. Au-delà de forger des accusations présomptueuses, et de tenir les féministes antiracistes individuellement responsables de l’échec de la dé-marginalisation de leur mouvement militant, la présente recherche adresse plutôt la nécessité d’une analyse systémique des oppressions plus scrupuleuse vis-à-vis de la subjectivation blanche.

Constatant que la nécessité de combattre les privilèges au FSM 2016 préoccupait manifestement les femmes blanches, notre hypothèse de départ n’a pas été vérifiée. Nous avons alors questionné les raisons d’un intérêt aussi marqué pour la dé-marginalisation du féminisme et le bilan adressé par les participantes, à la lumière des

postulats féministes postcoloniaux. L'analyse révèle que le comité *Féminismes* a mené des actions anti-oppressives dans une perspective de solidarité, conscient du risque accru d'invisibilisation et de réappropriation des luttes subalternes au FSM de Montréal. Des liens entre le militantisme féministe antiraciste et les privilèges découlant de la blancheur peuvent toutefois être mis en évidence : dans les milieux progressistes montréalais proches de la sphère académique, le rôle d'alliées est empreint de considération, voire de notoriété. De plus, la subjectivation blanche entrave sévèrement les démarches de dé-marginalisation lorsqu'entreprises par les membres du groupe hégémonique racial, et ce en dépit des intentions qui peuvent être louables. Mais l'altermondialisme au Nord est-il condamné à se réduire à un altermondialisme *du* Nord, un militantisme social chargé à blanc ? Nous avons démontré que grâce au voyage transnational des théories féministes dissidentes, la conscience grandissante des privilèges chez les participantes reflétait dans une certaine mesure la légitimation et la revalorisation des savoirs subalternes. Le travail critique d'introspection chez les femmes blanches montre en effet la richesse et la pertinence des études féministes postcoloniales et corrobore la pertinence d'une analyse qui tient compte de la complexité de l'enchevêtrement des rapports sociaux. L'investissement des plus privilégiées dans la dé-marginalisation est le corollaire du travail colossal entrepris par les féministes dissidentes au fil des dernières décennies.

Plus que se croiser, les imbrications multiples des rapports sociaux se « recomposent et reconfigurent incessamment les systèmes de domination et les rapports de force » (Galerand et Kergoat, 2014: 51). La notion de « privilège blanc » ne doit donc pas renvoyer à une conception libérale du sujet, comme s'il se situait antérieurement à « l'opération du pouvoir », puisqu'au contraire « il *émerge* des opérations de pouvoir » (Cervulle, 2012 : 44. Italique ajoutée). Mettant en scène ce dynamisme, le FSM 2016 est le théâtre d'un vent de changement dans le militantisme féministe montréalais : il incarne une transformation progressive des rapports de pouvoir entre militantes blanches et racisées, qui peut opérer lorsque les alliées se prêtent à un

exercice d'autocritique. La révolte des acteurs et actrices altermondialistes du Nord face au système néolibéral, nourri par le sexisme et le racisme, peut être authentique. Néanmoins, illes doivent prendre conscience des privilèges qu'illes détiennent et saisir les réflexions que leur offrent les théories féministes postcoloniales, parmi d'autres. Le Forum social mondial de Montréal a suscité des critiques, mais a permis de mesurer l'étendue du chemin à parcourir. En juin 2017, le Conseil International du FSM a prescrit la tenue de la treizième édition du Forum à Bahia, au Brésil : cette décision entérine-t-elle la volonté d'un retour aux racines pour le mouvement altermondialiste ? Quoiqu'il en soit, nous ne pouvons que réitérer la nécessité de rester vigilant·e·s vis-à-vis des privilèges qui guident nos luttes sociales, au risque de voir bientôt surgir de nouveaux « -isme » dans la littérature scientifique et les pamphlets militants, comme l'*intersectionnalisme* ou le *systemisme*, dont la théorisation n'aura pour dessein que d'adresser un nouveau processus de réappropriation par l'hégémonie des critiques faites à son encontre.

## ANNEXE A

### PROFIL DES PARTICIPANTES AUX ENTRETIENS

Prénom (modifié)	Âge	Date de la rencontre	Domaine d'études et/ou de travail	Espace(s) investi(s) au FSM 2016
Ludivine	31	16 avril 2017	Droit, communication	Comité Féminismes, sous-comité Protocole et Transversalité, Comité du Senti, Bénévoles Anti-Oppression
Marie-Ève	21	21 avril 2017	Travail social	Comité Féminismes, sous-comité Protocole et Transversalité, Comité du Senti, Bénévoles Anti-Oppression
Noémie	24	23 avril 2017	Travail social	Comité Féminismes, groupe de travail Mobilisation et Relations Internationales
Nadia	26	15 mai 2017	Communication, mobilisation sociale	Groupe de travail Mobilisation et Relations Internationales, comité Environnement
				Comité Féminismes, sous-comité

Margot	28	17 mai 2017	Histoire de l'art	Protocole et Transversalité, Bénévoles Anti-Oppression
Mélanie	26	18 mai 2017	Travail social, relations interculturelles, sociologie	Comité Féminismes, sous-comité Protocole et Transversalité, Bénévoles Anti-Oppression
Charlotte	23	25 mai 2017	Sociologie, science politique	Comité Féminismes, sous-comité Protocole et Transversalité, Bénévoles Anti-Oppression
Yasmine	23	30 mai 2017	Psychologie	Comité Palestine, Bénévoles Anti-Oppression
Elsa	30	30 mai 2017	Science politique, droit, mobilisation sociale	Comité Féminismes

## ANNEXE B

# FORMULAIRE DE CONSENTEMENT REMIS AUX PARTICIPANTES

**UQAM**

FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

« L'inclusion des femmes musulmanes au sein de la sphère altermondialiste : une analyse féministe postcoloniale du Forum Social Mondial de Montréal »

### IDENTIFICATION

Chercheuse responsable du projet : Aliénor Béjannin  
Département, centre ou institut : Science Politique et Droit  
Adresse postale : 3475 rue Saint Urbain 306  
Adresse courriel : bejannin.alienor@courrier.uqam.ca  
Co-chercheur(s) : Aucun.e

Directrice de recherche : Nora Nagels  
Professeure au Département de Science Politique de l'UQAM  
CP 8888, succ. Centre-Ville, Montréal H3C 3P8 (Québec)  
Bureau : A-3615  
Téléphone : (514) 987-3000; poste 3273

### BUT GÉNÉRAL DU PROJET

Le projet auquel vous êtes invitée à prendre part vise à apporter des connaissances sur l'évolution des rapports de pouvoir entre les militantes féministes altermondialistes. À la lumière d'une théorie féministe postcoloniale, la présente recherche enquête notamment sur les stratégies d'inclusion des femmes musulmanes au Forum Social Mondial de 2016 de la part des féministes altermondialistes montréalaises.

### PROCÉDURE ET TÂCHES DEMANDÉES À LA PARTICIPANTE

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle au cours de laquelle il vous sera demandé de décrire votre expérience passée en tant que participante (plus ou moins impliquée) au Forum Social Mondial de Montréal. Une dizaine de questions vous seront posées afin d'enrichir la discussion et vous serez libre d'y répondre plus ou moins longuement.

Cette entrevue sera enregistrée en audio avec votre permission et prendra environ 1 heure de votre temps. Vous êtes libre de convenir du lieu et de l'heure de l'entrevue afin de minimiser vos déplacements. Vous n'aurez pas la possibilité de réviser vos propos avant la soumission du mémoire, néanmoins la retranscription de notre entretien ne permettra pas de vous identifier, ni l'organisme que vous représentez le cas échéant. En outre, le mémoire vous sera envoyé par courrier électronique dès sa publication et sera disponible en tout temps via *Archipel*, le dépôt institutionnel et public de l'UQAM.

### AVANTAGES ET RISQUES

Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances en recherches féministes, conduisant éventuellement à des retombées importantes pour toutes les femmes grâce à une meilleure compréhension des enjeux de pouvoir entre les militant.e.s altermondialistes. Vos réponses alimenteront la réflexion quant à de nouvelles stratégies d'inclusion de tous les féminismes dans le contexte local, voire national et international, afin que les bénéfices de l'action altermondialiste soient partagés de tou.te.s.

Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Cependant, vous demeurez libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante sans avoir à vous justifier. Il est de ma responsabilité de suspendre ou de mettre fin à l'entrevue si j'estime que votre bien-être est menacé.

#### **ANONYMAT ET CONFIDENTIALITÉ**

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seule la chercheuse responsable du projet aura accès à votre enregistrement et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche (enregistrements numériques et transcription codés) ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sur une clé USB protégée par un mot de passe et gardée au domicile de la chercheuse pour la durée totale du projet. Les enregistrements ainsi que les formulaires de consentement seront détruits après 5 ans.

#### **PARTICIPATION VOLONTAIRE**

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure, et que par ailleurs vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas, les renseignements vous concernant seront détruits. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que la chercheuse puisse utiliser aux fins de la présente recherche (articles, mémoires, thèses, conférences et communications scientifiques) les renseignements recueillis, à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement et à moins d'un consentement explicite de votre part.

#### **COMPENSATION FINANCIÈRE**

Il est entendu que vous ne recevrez aucune compensation pour votre contribution au projet de recherche.

#### **DES QUESTIONS SUR LE PROJET OU SUR VOS DROITS ?**

Pour des questions additionnelles sur le projet, sur votre participation pour vous retirer du projet, vous pouvez communiquer avec moi en tout temps :

Aliénor Bédjannin  
Étudiante à la Maîtrise en Science Politique  
Téléphone : (514) 659 3434  
Adresse courriel : [bedjannin.alienor@courrier.uqam.ca](mailto:bedjannin.alienor@courrier.uqam.ca)

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE) a approuvé le projet de recherche auquel vous allez participer. Pour des informations concernant les responsabilités de l'équipe de recherche au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains ou pour formuler une plainte, n'hésitez pas à contacter la coordination du CERPE :

François Laplante-Lévesque  
Agent de recherche et de planification – Faculté de science politique et de droit  
Téléphone : (514) 987-3000 ; poste 1484  
Adresse courriel : [laplante-levesque.francois@uqam.ca](mailto:laplante-levesque.francois@uqam.ca)

#### **REMERCIEMENTS**

Votre collaboration est importante à la réalisation de notre projet et l'équipe de recherche tient à vous en remercier. Si vous souhaitez obtenir un résumé écrit des principaux résultats de cette recherche, veuillez ajouter vos coordonnées ci-dessous.

**SIGNATURES :**

Je reconnais avoir lu le présent formulaire de consentement et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que le chercheur a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner.

**Signature du participant :**

Date :

Nom (lettres moulées) et coordonnées :

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages, les risques du projet et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

**Signature de la chercheuse responsable du projet :**

Date :

Nom (lettres moulées) et coordonnées :

**Un exemplaire du présent formulaire d'information et de consentement signé vous sera remis.**

## REFERENCES

- Agence France-Presse. (2016, 10 août). Forum social mondial : les altermondialistes défilent à Montréal. *Le Point*. Récupéré de [http://www.lepoint.fr/monde/forum-social-mondial-les-altermondialistes-defilent-a-montreal-10-08-2016-2060215\\_24.php](http://www.lepoint.fr/monde/forum-social-mondial-les-altermondialistes-defilent-a-montreal-10-08-2016-2060215_24.php)
- Agrikoliansky, E. (2003, décembre). De l'anticolonialisme à l'altermondialisme : généalogie(s) d'un nouveau cadre d'action collective. *Colloque Les mobilisations altermondialistes*. Actes du colloque, 3-5 décembre 2003, Paris, France.
- Ahmed, L. (1992). The Discourse of the Veil. Dans *Women, Gender and Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (p. 144-168). New Haven : Yale University Press.
- Ahmed, S. (2004). Declaration of Whiteness: The Nonperformativity of Antiracism. *Meridians*, 7(1), 104-126.
- Allard, S. (2014, 21 décembre). Dénonciations à l'UQAM : l'origine de la colère. *La Presse*. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/actualites/education/201412/20/01-4829963-denonciations-a-luqam-lorigine-de-la-colere.php>
- Les Alter Citoyens. (2016, 11 novembre). *Pour les personnes racisées et leurs alliés. Entrevue avec Marlihan Lopez*. [Vidéo]. Récupéré de <https://vimeo.com/191144872>
- Amin-Khan, T. (2012). New Orientalism, Securitisation and the Western Media's Incendiary Racism. *Third World Quarterly*, 33(9), 1595-1610.
- Asal, H. (2014). Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. *Sociologie*, 5(1), 13-29.
- Beudet, P. (2011). Où va le Forum social mondial ? *Mouvements*, 3(67), 157-159.

- Beaulieu, E. (2007). Échelles et lieux de l'action collective dans la Marche mondiale des femmes au Brésil. *Lien social et Politiques*, (58), 119-132.
- Beauzamy, B. (2005). Quel est le coût de l'intégration des mouvements féministes à la sphère altermondialiste ? *Anthropologie et Sociétés*, 29(3), 59-76.
- bell hooks. (1984). *Feminist Theory: from Margin to Center*. Boston : South End Press.
- Benelli, N. (2010). Elsa Dorlin : Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination. *Nouvelles Questions Féministes*, 29(3), 110-113.
- Benelli, N., Delphy, C., Hertz, E., Hamel, C., Falquet, J. et Roux, P. (2006). Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste. *Nouvelles Questions Féministes*, 25(3), 4-12.
- Benessaïeh, A. (2010). Chapitre XVII. La perspective postcoloniale : voir le monde différemment. Dans D. O'Meara et A. McLeod (dir.), *Théories des relations internationales : contestations et résistance* (p. 365-378). Montréal : Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES).
- Benhabib, D. (2009, 12 mai). J'accuse la FFQ de trahir le combat des femmes. Tribune du *Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/non-classe/249930/j-accuse-la-ffq-de-trahir-le-combat-des-femmes>
- Bereni, L., Chauvin, S., Jaunet, A. et Revillard, A. (2012). Chapitre 4 : Féminisme matérialiste. Dans *Introduction aux études sur le genre* (2e éd., p. 168-209). Bruxelles : De Boeck.
- Bereni, L., Chauvin, S., Jaunet, A. et Revillard, A. (2012). Chapitre 6 : Intersections. Dans *Introduction aux études sur le genre* (2e éd., p. 168-209). Bruxelles : De Boeck.
- Berthelet, C., Bourget-Lapointe, S., Jutras, M., Arseneault, C., Girard, G., Simard, C. et Toffoli, C. (2014, septembre). Le langage n'est pas neutre : petit guide de féminisation des textes. *Revue FéminÉtudes* (Hors-série). Récupéré de [https://iref.uqam.ca/upload/files/Guide\\_texte\\_suivi\\_diffusion\\_avec\\_liens\\_21.pdf](https://iref.uqam.ca/upload/files/Guide_texte_suivi_diffusion_avec_liens_21.pdf)
- Bhambra, G. K. (2014). Postcolonial and decolonial dialogues. *Postcolonial Studies*, 17(2), 115-121

- Bilge, S. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, 28(2), 9-32.
- Brown, T. K., et Ostrove, M. J. (2013). What does it mean to be an ally ? The perception of allies from the perspective of people of color. *Journal of Applied Social Psychology*, 43, 2211-2222.
- Cervulle, M. (2012). La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation. *Cahiers du Genre*, 2(53), 37-54.
- Chan-Tiberghien, J. (2004). La participation féministe au mouvement altermondialiste : une critique de l'Organisation mondiale du commerce. *Recherches féministes*, 17(2), 195-225.
- Chouder, I., Latrèche, M. et Tevanian, P. (2008). *Les filles voilées parlent*. Paris La Fabrique.
- Cîrstoceea, I., et Giraud, I. (2015). Pluralisme dans les mouvements féministes contemporains. *L'Homme et la société*, 4(198), 29-49.
- Collectif FSM 2016. (2015, novembre). *Structure légale et gouvernance*. Récupéré de <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2015/11/structure-legale-et-membres-du-CA.pdf>
- Collectif FSM 2016. (2016, 21 décembre). *Rapport d'activités Forum social mondial : Montréal, 9-14 août 2016*. Récupéré de <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2017/01/RAPPORT-FSM-2016-8-f%C3%A9vrier-2016.pdf>
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. 2<sup>de</sup> éd. New York et Londres : Routledge.
- Comité Diversité, Genres et Sexualités FSM 2016. (2016). *Charte d'espace sécuritaire*. Récupéré de <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2016/05/CharteEspaceSecuritaire.pdf>
- Comité Féminismes FSM 2016. (2016). *Charte de vie collective*. Fourni par le comité Féminismes FSM 2016.
- Comité Féminismes FSM 2016. (2016). *Protocole d'intervention et de réponse anti-oppressions, FSM 2016*. Fourni par le comité Féminismes FSM 2016.

- Comité Féminismes du FSM 2016. *Procès verbaux du 13 décembre 2015, 21 février 2016, 20 mars 2016, 10 avril 2016, 17 avril 2016, 9 mai 2016, 31 mai 2016, 22 juin 2016 et 5 juillet 2016*. Fournis par le comité Féminismes FSM 2016.
- Comité Féminismes FSM 2016. (2016, 6 juillet). *Bénévoles anti-oppressions recherchés.es*. Fourni par le comité Féminismes FSM 2016.
- Comité Féminismes FSM 2016. (2016, 6 août). *Bulletin de nouvelles du comité Féminismes*. Fourni par le comité Féminismes FSM 2016.
- Comité Féminismes FSM 2016. (2016). *Document de formation des BAO – FSM 2016*. Fourni par le comité Féminismes FSM 2016.
- Comité Féminismes FSM 2016. (2016, 11 mai). *Présentation du Comité Féminismes*. [Vidéo]. Fourni par le comité Féminismes FSM 2016.
- Comité Handicap FSM 2016. (2016). *Charte d'Accessibilité*. Récupéré de <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2016/06/Charte-d%E2%80%99accessibilite%CC%81-du-Forum-social-mondial-2016.pdf>
- Comité d'Organisation du Forum social mondial. (2001). *Charte de Principes du Forum social mondial*. Récupéré de <http://www.crid.asso.fr/spip.php?article113>
- Comité du Senti FSM 2016. (2016, octobre). *Rapport du Comité du Senti*. Fourni par le comité Féminismes FSM 2016.
- Conseil International du Forum social mondial. (2013, 31 décembre). *Communiqué du 31 décembre 2013*. Récupéré de <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2015/11/Declaration-CI-du-FSM-31-12-13.pdf>
- Coordination du Québec pour la Marche mondiale des femmes. (2014, novembre). *Texte de réflexion pour la MMF 2015*. Récupéré de <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2014/12/Texte-de-r%C3%A9flexion-MMF-2015.pdf>
- Corbeil, C., et Marchand, I. (2006). Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle : Défis et enjeux. *Nouvelles pratiques sociales*, 191, 40-57.
- Conway, J. (2007). Transnational Feminisms and the World Social Forum: Encounters and Transformations in Anti-globalization Spaces. *Journal of International Women's Studies*, 3(8), 49-70.

- Courtin, C. (2006). Le Forum social mondial : objet politique non identifié. *Esprit*, 11(novembre), 162-166.
- Crenshaw, K. W. (2005). Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes. *Cahiers du genre*, (39), 51-82.
- Curiel, O. (2007). Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste. *Mouvements*, 3(51), 119-129.
- Della Porta, D. (2008). L'altermondialisme et la recherche sur les mouvements sociaux. Quelques réflexions. *Cultures & Conflits*, 70(été), 13-31.
- Delphy, C. (2004). Race, caste et genre en France. Dans *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?* (p. 139-160). Paris : la Fabrique « Hors Collection ».
- Delphy, C. (2006). Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme. *Nouvelles Questions Féministes*, 25(1), 59-83.
- Dechaufour, L. (2008). Introduction au féminisme postcolonial. *Nouvelles Questions Féministes* 2(27), 99-110.
- Devreux, A.-M. (2011). Féminisme et syndicalisme : peut-on objectiver le savoir militant ? Dans *Des sociologues sans qualités ?* (p. 62-79). La Découverte « Recherches ».
- Di Giovanni, J. (2004). Points de vue d'une jeune féministe radicale brésilienne sur la mondialisation, le féminisme et la Marche mondiale des femmes. *Recherches féministes*, 17(2), 263-273.
- DiAngelo, R. (2011). White Fragility. *International Journal of Critical Pedagogy*, 3(3), 54-70.
- Dorlin, E. (2008). Épistémologies féministes. Dans *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe* (p. 9-31). Paris : PUF.
- Druelle, A. (2004). Que célébrer 30 ans après l'Année internationale de la femme : une crise au sein des mouvements internationaux de femmes ? *Recherches féministes*, 17(2), 115-169.
- Duchesne, S. (2000). Pratique de l'entretien dit non directif. Dans *CURAPP, Les méthodes au concret* (p. 9-30). Paris : PUF.

- Dufour, P. et Giraud, I. (2010). *Dix ans de solidarité planétaire : perspectives sociologiques sur la Marche mondiale des femmes*. Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Dunezat, X. (2011). Travail militant et/ou travail sociologique ? Faire de la sociologie des mouvements sociaux en militant. Dans *Des sociologues sans qualités ?* (p. 80-97). La Découverte « Recherches ».
- Escobar, A. (1995). Introduction. Dans *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World* (p. 3-20). Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- Epstein, B. (2010). Pourquoi le poststructuralisme est une impasse pour le féminisme. *Agone*, (3), 85-105.
- Falquet, J. (2005). Trois questions aux mouvements « progressistes » : apports de la théorie féministe à l'analyse des mouvements sociaux. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(3), 5-15.
- Fassin, E. (2006). Aveugles à la race ou au racisme ? Une approche stratégique. Dans *De la question sociale à la question raciale ?* (p. 106-130). Paris : La Découverte.
- Fédération des femmes du Québec. (2010). *Marche mondiale des femmes*. Récupéré de <http://www.ffq.qc.ca/luttes/marche-mondiale-des-femmes/a-propos/>
- Fédération des femmes du Québec. (2016, 18 mai). *Forum social mondial 2016 à Montréal en août 2016*. Récupéré de <http://www.ffq.qc.ca/2016/05/forum-social-mondial-2016-a-montreal-en-aout/>
- Femmes Autochtones du Québec. (2012). *Comment définir l'identité et la citoyenneté autochtones : enjeux et pistes de réflexion*. [Rapport]. Récupéré de [http://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2017/03/QNW-FAQ\\_FR\\_M%C3%A9moire-Identit%C3%A9-et-citoyennet%C3%A9-autochtone-FINAL-FR.pdf](http://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2017/03/QNW-FAQ_FR_M%C3%A9moire-Identit%C3%A9-et-citoyennet%C3%A9-autochtone-FINAL-FR.pdf)
- Fernandez, J. (2015). Spécisme, sexisme et racisme. Idéologie naturaliste et mécanismes discriminatoires. *Nouvelles Questions Féministes*, 34(1), 51-69.
- Fillieule, O. (2009). Travail militant, action collective et rapports de genre. Dans *Le sexe du militantisme* (p. 23-72). Paris : Presses de Sciences Po.

- Forum social mondial 2001. (2001). *Call for Mobilisation*. Récupéré de <http://memoriafsm.org/>
- Forum social mondial 2015. (2015, 17 avril). *Le Forum social mondial 2015 à Tunis : éléments de bilan*. Fourni par le comité Féminismes FSM 2016.
- Forum social mondial 2016. (2015). *Charte constitutive du Forum social mondial à Montréal en 2016*. Récupéré de <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2015/11/Charte-du-FSM-2016.pdf>
- Galerand, Elsa. (2006). Retour sur la genèse de la Marche mondiale des femmes (1995-2001) : rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes. *Cahiers du genre*, 1(40), 163-181.
- Galerand, E., et Kergoat, D. (2014). Consubstantialité vs intersectionnalité ? À propos de l'imbrication des rapports sociaux. *Intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes*, 26(2), 44-61.
- Garnier, J.-P. (2006). L'altermondialisme : un internationalisme d'emprunt. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 4(84), 67-77.
- Gauthier, B. (2009). Introduction. Dans *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (p. 1-18). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. Paris : La Découverte.
- Giraud, I. (2012). Radicalisation et présence des jeunes dans la Marche mondiale des femmes : un processus de construction de nouvelles formes de radicalités féministes contemporaines. *Lien social et Politiques*, (68), 63-78.
- Giraud, I. (2015). Intégrer la diversité des oppressions dans la Marche mondiale des femmes. *L'Homme et la société*, 4(198), 95-112.
- Haase-Dubosc, D., et Lal, M. (2006). De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes. *Nouvelles Questions Féministes*, 25(3), 32-55.
- Hamel, C. (2005). De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire. *Migrations et Sociétés*, 17(99-100), 91-104.
- Hamel, C., et Delphy, C. (2005). On vous a tant aimé·e·s ! Entretien avec Houria Bouteldja, initiatrice du Mouvement des Indigènes de la République et de

- l'association féministe Les Blédardes. *Nouvelles Questions Féministes*, 25(1), 122-135.
- Hamidi, M. (2015). Féministes musulmanes dans le contexte postcolonial de l'Europe francophone : stratégies solidaristes et pratiques transnationales. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 4(36), 63-78.
- Hamrouni, N. et Maillé, C. (2016). Le sujet du féminisme et sa couleur. Dans *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 9-24). Montréal : Les Éditions remue-ménage.
- Harding, S. (1987). Introduction: Is there a Feminist Method. Dans *Feminism and Methodology* (1-14). Bloomington : Indiana University Press.
- Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is « Strong Objectivity » ? Dans *Feminist Epistemologies* (p. 49-82). Londres : Routledge.
- Hugon, P. (2010). La crise va-t-elle conduire à un nouveau paradigme du développement ? *Mondes en développement*, 2(150), 53-67.
- Initiative vers un FSM 2015 au Québec. (2013). *Vers un processus FSM 2015 avec un ancrage au Québec : Proposition déposée au Conseil International du Forum social mondial à Casablanca, Maroc, 16-18 décembre 2013*. Récupéré de <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2015/11/Candidature-de-Montreal.pdf>
- Institut Émilie du Chatelet. (2011, 8 octobre). *Conférence de Christine Delphy*. Conférence « Quarante ans de recherche sur les femmes, le sexe et le genre ». [Vidéo]. Récupéré de <https://www.dailymotion.com/video/xmydhg>
- Institut Simone de Beauvoir. (2016, 18 novembre). *Is Feminism White? A panel on the intersectionality of racism and sexism in contemporary Québec*. Conférence donnée à l'Université Concordia, Montréal.
- Jad, I. (2004). The NGO-isation of Arab Women's Movements. *Institute of Development Studies Bulletin*, (35.4), 34-42.
- Kaufmann, J.-C. et de Singly, F. (dir.). (2007). *L'enquête et ses méthodes : l'entretien compréhensif* (2<sup>nd</sup>e édition). Paris : Armand Colin.
- Kebabza, H. (2006). « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges. *Les cahiers du CEDREF*, 14, 145-172.

- Khalid, M. (2011). Gender, orientalism and representations of the 'Other' in the War on Terror. *Global Change, Peace & Security*, 23(1), 15-29.
- Kruzynski, A. (2004). De l'Opération SalAMI à Némésis : le cheminement d'un groupe d femmes du mouvement altermondialiste québécois. *Recherches féministes*, 17(2), 227-262.
- Lamoureux, D. (2004). Le féminisme et l'altermondialisation. *Recherches Féministes*, 17(2), 171-194.
- Lamoureux, D. (2016). Traduire *Black Feminist Thought*. Dans *La pensée féministe noire* (p. 9-15). Montréal : Les Éditions du remue-ménage.
- Lamrabet, A. (2012). Reconsidérer la problématique des femmes et de l'égalité en islam. *Mouvements*, 4(72), 22-25.
- Latte-Abdallah, S. (2012). Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIe siècle. *Revue Tiers Monde*, 209(janvier), 54-70.
- Lavigne Delville, P. (2011). Pour une anthropologie symétrique entre « développeurs » et « développés ». Dans J. Copans et C. Freud (dir.), « Le développement aujourd'hui : chemin de croix ou croisée des chemins ? » (p. 491-509).
- Lépinard, E. (2015). Praxis de l'intersectionnalité : répertoires des pratiques féministes en France et au Canada. *L'Homme et la société*, 4(198), 149-170.
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.
- Mahrouse, G. (2007). *Deploying white/Western privilege in accompaniment, observer and human shield transnational solidarity activism: a critical race, feminist analysis*. (Thèse de doctorat). University of Toronto.
- Mahrouse, G. (2010). « Reasonable accommodation » in Québec. *Race & class*, 1(82), 85-96.
- Mahrouse, G. (2010). Justice globale et positionnement du sujet racialisé chez les militants chrétiens du Nord. *Théologiques*, 18(1) : 115-136.

- Maillé, C. (2007). Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois. *Recherches féministes*, 20(2), 91-111.
- Maillé, C. (2014). Approche intersectionnelle, théorie postcoloniale et questions de différence dans les féminismes anglo-saxons et francophones. *Politique et sociétés*, 33(1), 41-60.
- Marche mondiale des femmes. (2004). *Charte mondiale des femmes pour l'humanité*. Récupéré de <http://www.marchemondialedesfemmes.org/publications/charte/charte/fr>
- Martinot-Lagarde, P. (2008). Le Forum social mondial. Un objet politique particulier. *Études*, 2(408), 153-162.
- Massiah, G. (2015, 27 avril). *Le Forum social mondial 2015 à Tunis*. Récupéré de <http://www.cadtm.org/Le-Forum-Social-Mondial-2015-a>
- Masson, S. (2006). Sexe/genre, classe, race : décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas. *Nouvelles Questions Féministes*, 25(3), 56-75.
- Mathieu, L. (2005). La constitution du mouvement altermondialiste français. *Critique internationale*, 2(27), 147-161.
- Mathieu, L. (2004). *Comment lutter ? Sociologie et mouvements sociaux*. Paris : Textuel.
- Ministère du Conseil Exécutif du Québec. (2008). *Fonder l'avenir : Le temps de la réconciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Rédigé par G. Bouchard et C. Taylor. Récupéré de <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion du Québec. (2014). *Recueil de statistiques sur l'immigration et la diversité au Québec*. Récupéré de [http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/STA\\_ImmigrDiversite\\_Politique.pdf](http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/STA_ImmigrDiversite_Politique.pdf)
- Mohanty, C. T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boudary*, 2, 333-358.

- Mohanty, C. T. (2013). Transnational Feminist Crossings: On Neoliberalism and Radical Critique. *Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory*, 38(4), 967-991.
- Moos, O. (2011). Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam. *Cahiers de l'Institut Religioscope*, (7), 1-36.
- Mouchard, D. (2005). Les altermondialismes. *Les Presses de Sciences Po*, 2(27), 129-130.
- Nader, L. (2006). Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes. *Nouvelles Questions Féministes*, 25(1), 12-24.
- Nagels, N. (2013). *Genre et politiques de lutte contre la pauvreté au Pérou et en Bolivie : quels enjeux de citoyenneté ?* (Thèse de doctorat). Institut de Hautes Études Internationales et du Développement, Genève.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2001). Les trois approches en anthropologie du développement. *Revue Tiers-Monde*, 62(148), 729-754.
- Oprea, D.-A. (2008). Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne. *Recherches féministes*, 21(2), 5-28.
- Pagé, G. (2015), « Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi ? » Les féministes blanches et le désir de racisation. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*. Montréal, Éditions du Remue-ménage.
- Poiret, C. (2005). Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(1), 1-29.
- Parenteau, I. (2011). Tableau d'ensemble de l'altermondialisme. *Politique et Sociétés*, 30(2), 203-223.
- Pleyers, G. (2004). The Social Forums as an idéal model of convergence. *International Social Science Journal*, 56(182), 507-517.
- Pommerolle, M.-E. et Siméant, J. (2008). Voix africaines au Forum social mondial de Nairobi. Les chemins transnationaux des militantismes africains. *Cultures et Conflits*, (70), 129-149.
- La Presse canadienne. (2016, 22 février). Appui à Israël : une motion conservatrice provoque des divisions chez les libéraux. *Radio Canada*. Récupéré de

<http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/766641/motion-israel-conservateurs-campagne-bds-divisions-liberaux>

Projet Accompagnement Solidarité Colombie. (2015). *Des-Terres-Minées : le projet*. Récupéré de <http://desterresminees.pasc.ca/le-projet/>

*Projet de loi n°60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. (2013). LRQ c C-12. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>

Quijano, A. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, 3(51), 111-118.

Roux, P., Perrin, C., Pannatier, G. et Cossy, V. (2005). Le militantisme n'échappe pas au patriarcat. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(3), 4-16.

Sabourin, P. (2009). Chapitre 16 : L'analyse de contenu. Dans B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (p. 415-444). Québec : Presses de l'Université du Québec.

Saïd, E. (1980). *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (traduction française). Paris : Éditions Du Seuil.

Sanna, M. E. et Varikas, E. (2011). Genre, modernité et « colonialité » du pouvoir : penser ensemble des subalternités dissonantes. Introduction. *Cahiers du Genre*, 1(50), 5-15.

Savoie-Zajc, L. Chapitre 13 : L'entrevue semi-dirigée. Dans B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (p. 337-360). Québec : Presses de l'Université du Québec.

Scott, J. W. (2007). *Politics of the Veil*. Princeton et Oxford : Princeton University Press.

Sommier, I., Fillieule, O. et Agrikoliansky, E. (2008). *Généalogie des mouvements altermondialistes en Europe*. Paris/Aix-en-Provence : Karthala/Institut d'études politiques (IEP).

Spivak, G. C. (1988). *Can The Subaltern Speak ?* Dans C. Nelson et L. Grossberg (dir.), *Marxism and the interpretation of Culture* (p. 66-111).

- Squires, J. (2008). Diversity mainstreaming : dépasser les approches technocratiques et d'addition des inégalités. *Cahiers du Genre*, 1(44), 73-94.
- Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P. et McNeill, J. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions: Mathematical, Physical and engineering Sciences*, 369(1938), 842-867.
- Tevanian, P. (2008, 2 janvier). *La question blanche : le mal-être raciste*. Récupéré de <http://lmsi.net/La-question-blanche-Premiere>
- Tissot, F. et Tissot, S. (2015). *Je ne suis pas féministe, mais...* [film documentaire]. France.
- Varikas, E. (1990). Féminisme, modernité, postmodernisme : pour un dialogue des deux cotés de l'océan. Dans *Féminismes au présent* (p. 59-84). Paris : L'Harmattan.
- Van Campenhoudt, L. et Quivy, R. (1995). *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris : Dunod.
- Verschuur, C. et Destremau, B. (2012). Féminismes décoloniaux, genre et développement. Histoire et récits des mouvements de femmes et des féminismes aux Suds. *Revue Tiers-Monde*, 1(209), 7-18.
- Vaslin, J.-M. (2012, 15 octobre). Il y a trente ans, la crise mexicaine. *Le Monde*. Récupéré de [http://www.lemonde.fr/economie/article/2012/10/15/il-y-a-trente-ans-la-crise-mexicaine\\_1775448\\_3234.html](http://www.lemonde.fr/economie/article/2012/10/15/il-y-a-trente-ans-la-crise-mexicaine_1775448_3234.html)
- Vivien, F.-D. (2006). Editorial. *Développement durable et territoires*, dossier 5, 1-3.
- Weber, L. (2008). L'altermondialisme à la croisée des chemins. *Savoir/Agir*, 2(4), 93-100.
- Young, I. M. (2007). Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social. *Recherches féministes*, 20(2), 7-36.
- Young, R. (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press.