

LES RAPPORTS DE DOMINATION AU SEIN DU MOUVEMENT DES FEMMES À BRUXELLES : CRITIQUES ET RÉSISTANCES DES FÉMINISTES MINORITAIRES

Nouria Ouali

Editions Antipodes | « [Nouvelles Questions Féministes](#) »

2015/1 Vol. 34 | pages 14 à 34

ISSN 0248-4951

ISBN 9782889011131

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2015-1-page-14.htm>

Pour citer cet article :

Nouria Ouali, « Les rapports de domination au sein du mouvement des femmes à Bruxelles : critiques et résistances des féministes minoritaires », *Nouvelles Questions Féministes* 2015/1 (Vol. 34), p. 14-34.

DOI 10.3917/nqf.341.0014

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Antipodes.

© Editions Antipodes. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Grand an

Les rapports de domination au sein du mouvement des femmes à Bruxelles : critiques et résistances des féministes minoritaires

Nouria Ouali

De nombreux récits de «féministes minoritaires»¹ engagées dans les luttes sociales et plus particulièrement dans le combat des femmes soulignent la surdité des «féministes majoritaires» à leurs revendications d'égalité et à leurs conditions sociales marquées par des inégalités de sexe, de race et de classe². Cette surdité et, pour certaines femmes minoritaires, leur invisibilité physique dans des espaces du féminisme constituent une des formes de violence inhérente au processus de domination. Avec le racisme, la prise de conscience et l'analyse des rapports de pouvoir au sein du mouvement des femmes constituent un défi majeur pour créer les alliances politiques nécessaires aux luttes contre les inégalités sociales (hooks, 1986). Ces rapports se révèlent sous de multiples attitudes et comportements et sont à l'origine de tensions, de conflits, voire de ruptures entre organisations et entre militantes, mais aussi de résistances qui encouragent une partie des féministes minoritaires à créer leurs propres collectifs pour mieux répondre à leurs besoins, défendre leur point de vue et penser leur propre voie du féminisme (Ouali, 2011).

1. Le qualificatif «minoritaire» renvoie, selon Colette Guillaumin, à une disproportion d'être et de droits (et non de nombre) de celle – ou celui – qui est dans un rapport d'oppression – économique, juridique, coutumière – et de dépendance à l'égard du majoritaire. Les groupes minoritaires ont en commun non pas des attributs, mais des formes d'un rapport social aux dominants : un statut concret, c'est-à-dire l'oppression économique et légale, et un statut symbolique, une caractéristique sociale commune (Guillaumin, 2002 [1972]).

Les «féministes minoritaires» désignent ici les militantes migrantes ou descendantes de migrant·e·s originaires du Maghreb, de Turquie et d'Afrique subsaharienne impliquées dans des rapports de race et de classe avec des «féministes majoritaires» et contestant le caractère universaliste du féminisme dominant en Belgique.

2. Par exemple en France (Meliane, 2005 ; Chouder *et al.*, 2008), en Angleterre (Erel, 2009), en Allemagne (Erel, 2011 ; Ellerbe-Dueck, 2011) ou au Canada (Vatz-Laroussi, 1999).

En Belgique, les féministes minoritaires ont, à partir des années 1980, explicitement critiqué l'universalisme du féminisme majoritaire et les comportements de certaines militantes qui, selon elles, maternent, victimisent, stigmatisent et dénie leur subjectivité politique.

Cet article propose d'examiner les conditions qui ont contribué à la formulation de critiques envers le mouvement féministe majoritaire bruxellois francophone, d'analyser le contenu et les conséquences de ces critiques, qui s'apparentent à ce qu'Abdelmalek Sayad (1996) désigne comme le passage de la « politesse » à la « politique », avec l'adoption de positions plus contestataires et une affirmation de soi dans l'espace public. La première partie restitue le processus de construction politique du groupe des femmes minoritaires de confession musulmane réelle ou supposée. La deuxième présente le paysage complexe du mouvement féministe francophone et son approche des femmes minoritaires. La troisième partie décrit la manière dont ces dernières participent à la reconfiguration du mouvement associatif, notamment en réaction aux rapports de domination à l'œuvre dans les milieux féministes. La quatrième s'appuie sur des témoignages de féministes minoritaires pour rendre compte, de leur point de vue, des controverses qui les opposent aux féministes majoritaires.

De la femme immigrée à la musulmane dominée

Après la Seconde Guerre mondiale, la migration des femmes fut majoritairement organisée par regroupement familial. Les conventions bilatérales de main d'œuvre les confinaient dans l'espace domestique pour prodiguer soins et réconfort à l'époux ouvrier (Ministère de l'emploi et du travail, 1964) et reconstituer les structures démographiques en déclin (Pancier et Ducoli, 1976 ; Delperée et Nols, 1958).

Les migrantes n'ont accédé au marché du travail qu'à la fin des années 1960, dans les secteurs les plus vulnérables de l'industrie et des services (Ouali, 2008). Leur taux d'activité a augmenté sans interruption depuis les années 1970, alors que la crise économique de 1974 et la désindustrialisation plongeaient les époux, en majorité non qualifiés, dans un chômage structurel de très longue durée.

Les luttes portées par les associations immigrées, antiracistes, féministes, les syndicats et les partis de gauche ont vu l'aboutissement, au début des années 1980, de deux projets de loi importants sur le statut juridique des étrangers (1980) et sur la lutte contre le racisme et la xénophobie (1981). À cette époque, les migrantes et leurs descendantes étaient invisibles et rarement l'objet des discours dominants. Cependant, au plus fort de la crise économique et après la manifestation de soutien à la Libye qui eut lieu à Bruxelles à la suite du bombardement de Tripoli et de Benghazi en 1986, la rhétorique sur « l'incompatibilité » avec la « modernité occidentale » des modèles culturels et éducatifs des familles qui se réfèrent à l'islam,

prospère. Les identités, la culture et la religion des populations musulmanes sont substantialisées et présentées comme les seuls facteurs explicatifs de leurs réelles difficultés économiques et sociales et de leur présumée « absence d'intégration » dans la société belge.

La stigmatisation des migrant·e·s et de leurs descendant·e·s ne cessera de se consolider avec des problématiques traitées comme menaçantes, telles que les mariages forcés, la polygamie, la répudiation, les crimes d'honneur, ou les identités culturelles et l'éducation religieuse. Dans les discours politiques (gouvernement et partis) et institutionnels (i.e. le Commissariat royal à la politique des immigrés – CRPI³), mais aussi dans la société civile, le fait d'être musulman·e (ou supposé·e l'être) devient en soi un signe de « non-intégration ». L'adhésion aux valeurs de la « modernité occidentale » est alors instituée en condition de l'intégration et l'émancipation des Marocaines et des Turques⁴ devient un objectif prioritaire des politiques dites d'intégration (Ouali, 2008).

Dans ce contexte, les représentantes du mouvement associatif féminin et féministe majoritaire qui sont consultées, par exemple par le CRPI en novembre 1990, pour évaluer les besoins des « femmes immigrées », ne contestent pas l'image dominante des « musulmanes », appréhendées comme un groupe homogène et décrit sous un jour misérabiliste et victimaire. Alors que, dans la décennie précédente, les descendantes des migrant·e·s d'origine marocaine ou turque avaient été présentées comme des modèles de réussite scolaire et d'intégration, le débat sur le port du voile à l'école a vu l'ensemble des composantes dominantes de la société belge, y compris les féministes majoritaires, les dépeindre comme des victimes de l'oppression masculine et de l'islam. De même, leurs résistances les désigneront comme des réfractaires à l'intégration ou des insubordonnées (Brion, 2000).

L'histoire du féminisme majoritaire et ses relations aux femmes minoritaires

Le mouvement des femmes en Belgique présente, à l'image de l'État belge⁵, un visage complexe, structuré par différents courants⁶. Cette nébuleuse, selon l'expression de Nadine Plateau (2009), se distingue par une multitude

3. L'équivalent du Haut Conseil à l'intégration en France, créé à la même période.

4. Si les textes du CRPI font généralement usage de l'expression « femmes immigrées », les situations concrètes qu'ils décrivent font essentiellement référence aux Marocaines et aux Turques.

5. La société belge repose sur quatre principaux clivages qui ont structuré l'organisation politique et sociale en « piliers » : philosophique (religion et laïcité), linguistique et culturel (communautés

flamande, française, allemande), idéologique (partis chrétien, libéral, socialiste) et de classe (bourgeoisie, paysannerie, classe moyenne, classe ouvrière) (Mabille, 1986).

6. Le mouvement féministe belge est traversé, comme ailleurs en Europe, par des tendances théoriques et idéologiques diverses (libéral, marxiste, radical, culturel, postmoderne, lesbien, universaliste et différencialiste) (Degavre 2008).

d'associations différentes en âge, en taille, en moyens financiers et dont les modes de lutte comme les approches idéologiques diffèrent, même si elles se reconnaissent toutes dans l'objectif d'émancipation des femmes (Degavre et Stoffel, 2008 ; Van Enis, 2012).

Le féminisme de la première vague a été essentiellement représenté, en Belgique, par deux organisations de masse : d'une part les Ligues ouvrières féminines chrétiennes (créées en 1906 et devenues Vie féminine à la fin des années 1960) et, d'autre part, les Femmes prévoyantes socialistes (créées en 1922) et les organisations autonomes (comme le Groupe belge de la porte ouverte) affiliées au Conseil national des femmes belges qui fédère, dès 1905, les organisations de femmes. Les premières soutenaient les valeurs traditionnelles et chrétiennes de la famille, tandis que les secondes rejoignaient les revendications d'autonomie et d'émancipation des femmes portées par des associations laïques. Le mouvement a obtenu durant les années 1950 de nombreux droits civils, économiques et politiques (Jacques, 2009)⁷, mais ensuite il s'est essouffé, notamment en raison de la perte de ses relais politiques et du renouveau des luttes sociales dirigées contre les restructurations de l'économie.

Dans les années 1970, le néoféminisme⁸ se développe à travers toute une série d'organisations autonomes⁹, qui rompent avec le féminisme de la première vague jugé trop réformiste et moraliste dans le domaine de la sexualité¹⁰ (Degavre et Stoffel 2008 ; Jacques, 2009). Dans les années 1980-1990, le féminisme institutionnel propose des mesures politiques (quotas, actions positives) pour garantir l'égalité des sexes et le féminisme d'État légifère. Les femmes obtiennent la dépénalisation de l'avortement, les études genre démarrent dans les universités et la ministre de l'Égalité des chances crée, en 1995, la Maison des femmes Amazone, un centre de ressources pour le mouvement des femmes à Bruxelles (Van Rokeghem, Vercheval-Vervoort et Aubenas, 2006). En politique, après une première loi instaurant des quotas¹¹, la parité est acquise par la loi de 2002 (IEFH, 2006). Cette période correspond au féminisme de la troisième vague, qui réfère à son institutionnalisation mais aussi à l'émergence de courants dissidents et critiques du féminisme universaliste qui, alliant le *Black feminism*, les mouvements gays et lesbiens, transgenres, antiracistes et

7. Accès au droit de vote (1948), accès à toutes les professions et fonctions, fin de l'incapacité juridique de la femme mariée.

8. Chez les féministes belges, ce terme désigne le féminisme de la deuxième vague, qui renouvelle ses revendications, ses structures, ses modes d'action et ses rapports à l'État à la fin des années 1960, dans un pays marqué par le cléricisme, le familialisme, l'idéologie petite-bourgeoise et la division linguistique (Aubenas, 1978).

9. Association 29 rue Blanche, l'Université des femmes, les *Cahiers du Grif*, par exemple.

10. Le néoféminisme se mobilise principalement pour la liberté sexuelle, le droit à disposer de son corps, la maîtrise de la fécondité, l'égalité entre femmes et hommes sur les plans économique et social (ségrégation au travail, salaire...), la lutte contre les violences faites aux femmes et le partage des tâches domestiques. En 1972, il crée la Journée nationale des femmes, célébrée le 11 novembre, et des espaces de rencontres spécifiques comme les librairies, maisons et cafés des femmes.

11. Loi Smet-Tobback de 1994.

anticapitalistes, déconstruisent le sujet «les femmes» et les identités sexuelles (Degavre et Stoffel, 2008).

Depuis l'origine, le mouvement des femmes en Belgique est donc pluraliste et, selon les circonstances, il a parfois pu dépasser ses clivages pour créer les alliances nécessaires à la cause des femmes (i.e. l'avortement), même si sa proximité, voire ses allégeances aux partis politiques et aux organisations ouvrières ont souvent été des obstacles à l'adoption de positions communes (Jacques, 2009).

Ce mouvement, qui a historiquement pensé et pratiqué le pluralisme dans ses luttes, peine cependant à reconnaître et à intégrer les féminismes minoritaires. Le livre de Nicole Van Enis est illustratif de cette difficulté: elle prétend en effet livrer les «différents points de vue débattus au sein du mouvement féministe [...] principalement inspirés des débats et expériences de terrain du mouvement féministe en Belgique» (2012: 11), mais elle passe sous silence, par exemple, les controverses majeures et récurrentes sur l'interdiction du foulard à l'école et dans les lieux publics¹². Ainsi, Van Enis continue à prôner un féminisme universel qui omet de considérer à la fois les autres modes de penser le féminisme (islamique par exemple) et les tensions au sein du mouvement. Ce déni porte en creux l'enjeu fondamental de la (re)définition du féminisme en Belgique.

De fait, la réflexion des néo-féministes francophones sur les femmes minoritaires ne s'est amorcée que dans les années 1990, contrainte par la polémique autour du voile islamique et, plus tard, par le sort inhumain que les politiques d'immigration ont réservé aux femmes sans papiers, notamment après l'assassinat de Sémira Adamu lors de son expulsion en 1998. Selon Plateau (2009), l'oppression fondée sur l'appartenance ethnique et culturelle des migrantes n'est mentionnée dans aucun des textes féministes belges des années 1970 et 1980. Une militante de l'Université des femmes (UF) déclare même que «l'UF ne s'est jamais intéressée à la polémique sur le voile. Cela n'a jamais fait l'objet d'une discussion politique» (citée par Collard, 2013: annexes p. 21). Et, dans la même veine, la revue francophone *Chronique Féministe* n'a publié aucun article sur les femmes migrantes depuis sa création, en 1982 (Plateau, 2009).

Pour Plateau, l'absence des femmes minoritaires des préoccupations du mouvement féministe a une triple origine: 1) le leadership par des femmes majoritaires issues des classes moyennes et supérieures, dont les revendications reposaient sur leurs propres expériences et besoins; 2) la minimisation volontaire des antagonismes de classe et ethniques pour

12. La Flandre a voté (2010) une loi interdisant le foulard à l'école et le Parlement national a voté (2011) une loi d'interdiction du voile intégral dans l'espace public. Du côté francophone, les règlements d'ordre intérieur des écoles définissent la

règle et la grande majorité l'interdit. Il existe aussi des règlements régionaux et communaux interdisant le port du foulard sur le lieu du travail dans les services publics.

davantage s'appuyer sur les points communs; 3) la conviction partagée que l'approche occidentale de l'émancipation constitue le seul point de référence théorique et pratique des luttes féministes. Le discours sur l'héritage des valeurs communes (laïcité, démocratie, droits humains) aurait ainsi favorisé un sentiment d'«homogénéité» au sein du mouvement (Platteau, 2009).

De leur côté, les deux principales organisations de masse, les Femmes prévoyantes socialistes (FPS) et Vie féminine (VF), réfutent l'idée qu'elles auraient ignoré les femmes migrantes. Les leaders des FPS estiment avoir défendu les intérêts des minoritaires sous l'angle de leur appartenance aux classes populaires, du combat pour l'émancipation, de l'égalité et de la solidarité internationale, sans distinction d'âge, de sexe, d'appartenance ethnique, de convictions philosophiques ou religieuses (Julémont, 2008). Pour elles, la question du voile a déstabilisé la lutte pour l'émancipation. En 2007, elles ont d'ailleurs abordé la question de l'interculturalité et du multiculturalisme, sous la demande pressante des militantes (Plasman et Pinchart 2008), mais leur approche a révélé une certaine difficulté à intégrer la dynamique interculturelle, car leur féminisme se présente comme le modèle universel incontestable et l'adhésion aux valeurs qui le fondent (émancipation, égalité et laïcité) comme un préalable à toute discussion sur les cultures ethniques menaçant le droit des femmes (Collard, 2013). Vie féminine, pour sa part, s'est préoccupé des femmes minoritaires dès 1947 sous l'angle de la famille, dans le groupe Action immigrée et dans le groupe Femmes du Mouvement ouvrier chrétien, en tant que femmes des classes populaires. Le tournant s'accomplit en 2006 lorsque la présidente de l'organisation (fille de migrant·e marocain·e) met à l'agenda de VF le thème de l'interculturalité puis, en 2008, forme ses militantes à l'approche intersectionnelle des inégalités sociales (Ouali, 2012). Une militante de l'organisation témoigne (cité par Collard, 2013 : annexes p. 27):

On a évolué vers l'approche intersectionnelle. [...] Pour les femmes qui portent le foulard, on ne peut pas leur dire: «On doit d'abord régler le problème de la précarité et on s'intéressera ensuite à la question du voile». On ne peut pas faire l'un sans l'autre. Nous étions les rares du mouvement féministe à travailler avec des femmes portant le foulard et à ne pas embrayer sur la position: «Être féministe c'est refuser le foulard.»

Ainsi, de manière générale, ce n'est qu'à la fin des années 2000 que le mouvement des femmes tente une approche intersectionnelle des inégalités et des rapports de domination (Degavre et Stoffel, 2008), conçus non plus seulement comme des rapports de genre et de classe, mais aussi comme des rapports de race.

Si l'approche intersectionnelle percole progressivement au niveau intellectuel, des résistances se manifestent dans les rapports sociaux entre féministes majoritaires et minoritaires, et les relations restent compliquées et souvent tendues, précisément sur le terrain de l'égalité concrète. Par

exemple, en 2006, les représentantes des principales composantes du féminisme majoritaire francophone et néerlandophone participaient à un colloque ayant pour titre « Genre et relations interculturelles » (auquel j'ai également assisté) pour « écouter » les féministes minoritaires et répondre à leurs préoccupations (Plateau, 2009). Mais, lorsque ces dernières ont critiqué le féminisme majoritaire, les réactions ont été très vives. Ces critiques étaient intéressantes et méritaient discussion : stigmatisation des musulmanes, difficultés socioéconomiques, indifférence des féministes majoritaires à la racialisation des questions sociales, rapports maternalistes, monopole des subsides et des postes dans les organisations, peu de collaborations – qui, aux yeux des militantes minoritaires, se révèlent être surtout des formes d'imposition du modèle féministe « occidental » et de déni du féminisme des minoritaires. Ces critiques souvent très véhémentes ont profondément crispé les féministes majoritaires, peu habituées à la gestion des conflits, y compris internes. L'initiative n'a donc pas eu de suite et ce « jour mémorable » a contribué à ce que les questions et les militantes minoritaires restent en marge du mouvement, soit dans des commissions ad hoc où elles se retrouvent entre elles¹³, soit dans des organisations autonomes qu'elles mettent sur pied pour tenter de mieux répondre à leurs besoins.

Le féminisme des femmes minoritaires

L'engagement des féministes minoritaires dans le mouvement majoritaire ou dans leurs propres associations autonomes se fonde sur des motifs très variés : combattre les inégalités de sexe, de classe et de race, mais également répondre à leurs besoins spécifiques, inscrire leur appartenance nationale, culturelle ou religieuse dans l'espace public, ou encore développer des projets transnationaux avec les pays d'origine.

Des années 1970 à aujourd'hui, l'engagement des minoritaires dans les luttes féministes se déroule en trois phases, qui correspondent à trois moments de leurs relations aux féministes majoritaires. Dans la première phase, les migrantes se reconnaissent dans le néoféminisme mais s'inscrivent d'abord dans la perspective du retour au pays d'origine. Ce fut le cas notamment des militantes marocaines qui avaient créé, en 1974, l'Association des femmes marocaines :

Le néoféminisme, ça nous parlait, mais j'ai l'impression qu'on n'était pas toujours sur la même longueur d'onde. On était dans un mouvement de femmes avec l'idée qu'il fallait que les choses bougent dans notre pays d'origine... « On va d'abord se libérer tous, puis on se battra pour le droit des femmes. » C'était ça notre message aux autres femmes immigrées. (Amel, citée par Jacques, 2010 : 20)

13. Commission Femmes et immigration, surtout composée de femmes africaines ; Commission Droits des femmes et interculturalité, au sein du Conseil des femmes francophones de Belgique.

Cependant, le Groupe de travail sur le foulard du CFFB, qui devait statuer sur les projets de loi d'interdiction, fut essentiellement composé de femmes majoritaires.

Ces féministes minoritaires soulignaient déjà les incompréhensions, les désaccords et le manque de contacts avec les néoféministes, sans pour autant provoquer de débat. Les divergences portaient notamment sur les conceptions du féminisme (différencialiste, marxiste, matérialiste), le rapport aux hommes (non vus comme des ennemis), la place de la culture et de la religion, ainsi que le rôle de la famille, en particulier dans le cadre de l'immigration. La neutralisation de leurs critiques à l'égard des féministes majoritaires résultait à la fois de la priorité accordée au traitement des situations multiples et urgentes, de leur position juridique vulnérable d'étrangères, de la primauté donnée au projet du retour au Maroc, du rapport objectif des forces et de leur propre difficulté à se dégager d'une lecture culturaliste de la condition sociale des femmes migrantes marocaines.

D'autres féministes ont tenté d'intégrer les associations féministes de gauche, mais elles ont peiné à y imposer une relation d'égalité qui, pour elles, était évidente :

Cette prétention à l'égalité [de ma part] a été immédiatement inconcevable et insoutenable. [Comme les Black féministes] j'ai dû montrer patte blanche, faire la démonstration aussi vaine qu'éperdue de la véracité de mon engagement universaliste et féministe. Instrumentalisée malgré moi comme force d'appoint et comme faire-valoir, j'ai le sentiment de ne pas avoir été reconnue comme partie prenante d'un mouvement réellement égalitariste au plein sens du terme. (Derriche, 2010 : 43)

La deuxième phase correspond, d'un côté, à la mobilisation des descendantes de l'immigration à la fin des années 1980 : des filles d'origine turque, marocaine et italienne fondent La Voix des femmes et s'engagent dans un triple processus d'autonomisation : par rapport aux organisations principalement tournées vers le retour au pays d'origine (comme l'Association des femmes marocaines), aux organisations de jeunes et antiracistes qui ne laissent aucune place à la question du sexisme et, enfin, aux associations autonomes et de masse (FPS et VF), dont elles critiquent les attitudes maternalistes et l'aveuglement aux questions de racisme et de discrimination (Ouali, 2010). Les relations avec le mouvement des femmes sont alors ponctuelles et stratégiques. D'un autre côté, cette deuxième phase coïncide avec la mobilisation des migrantes congolaises qui créent, en 1985, la première association de femmes subsahariennes, Lisanga Ya Ba Mama ; l'examen de la publication du Centre du Librex (2006) montre toutefois que ses objectifs consistaient davantage à fournir des services spécifiques aux Congolais·es et à se distinguer des immigré·e·s musulman·e·s, particulièrement stigmatisé·e·s, qu'à critiquer et rompre avec le mouvement féministe majoritaire.

La troisième phase voit l'organisation et la structuration de deux catégories de féministes, dans la foulée des débats sur le port du voile islamique à l'école. D'abord, les féministes musulmanes¹⁴, qui émergent sur la scène européenne en 2004 : elles critiquent le féminisme majoritaire qui

leur dénie le droit à être féministe et les exclut parce qu'elles portent le foulard et sont supposées cautionner le système patriarcal et tenir un «agenda caché» pour promouvoir un islamisme intégriste (Djelloul, 2013). Le féminisme musulman englobe différents collectifs¹⁵ et n'est pas un mouvement homogène. D'un côté, il regroupe une aile composée de jeunes femmes diplômées de l'enseignement supérieur, filles et petites-filles de migrant·e·s (Djelloul, 2013) qui appartiennent aux nouvelles classes moyennes et supérieures. C'est un féminisme «intellectuel» fondé sur l'exégèse des textes religieux, le plus visible dans le champ associatif et en contact avec certaines militantes du féminisme majoritaire. De l'autre, il inclut une aile populaire de militantes souvent novices qui présentent des programmes et des agendas principalement structurés autour de leurs expériences de la discrimination en tant que «filles voilées». Même si elles se distinguent par leur origine sociale, ces militantes se rejoignent pour résister au modèle d'émancipation que leur imposent les féministes majoritaires. Autrement dit, la critique de la domination semble ici transcender les différenciations sociales. Cependant, les féministes de classes moyennes ont elles-mêmes tendance à fournir à leurs membres un modèle universel de féminisme islamique et un prêt-à-penser qui créent parfois des tensions et des résistances en leur sein (El Bachiri, 2011).

En réaction au développement du féminisme musulman, cette troisième phase de mobilisation des femmes minoritaires est aussi marquée par des féministes laïques et universalistes structurées autour du comité belge *Ni putes ni soumises*. La première présidente belgo-malienne, Fatoumata Sidibé, annonçait ouvertement son opposition au féminisme musulman en articulant son engagement autour d'une triple devise: laïcité, mixité et égalité¹⁶. Les militantes furent très critiquées du fait qu'elles avaient répliqué une organisation créée en France et plaqué leur analyse des «réalités» des banlieues françaises, qui n'ont pas d'équivalent en Belgique, sur la situation des femmes minoritaires belges. Cela a entraîné «l'importation» d'une vision manichéenne des rapports à l'islam et aux musulmans bien spécifique à la société française (Ouali, 2011).

La chronologie que j'ai tenté de reconstituer montre que les critiques des féministes minoritaires à l'égard du mouvement majoritaire deviennent de plus en plus explicites à partir des années 1980 et se radicalisent en particulier avec l'affaire du voile. Ces critiques témoignent des luttes et des tensions qui traversent le mouvement féministe, mais aussi des résistances, d'une part, de certaines féministes majoritaires pour maintenir

14. (Note de la p. 21.) Le féminisme musulman inclut les féministes qui ont une approche par les textes religieux et celles qui se réclament d'une identité musulmane.

15. Par exemple, le Mouvement pour les droits fondamentaux (devenu Mouvement pour l'égalité et l'émancipation de toutes), Toutes égales au tra-

vail et à l'école (TETE), le Collectif des féministes laïques et interculturel de Liège (CFIL, devenu Collectif Liberta), les Femmes musulmanes de Charleroi (FMC), le Collectif Kawtar.

16. Par opposition à la devise des féministes musulmanes qui, selon elle, repose sur religion, séparation et inégalités des sexes (Sidibé, 2006).

leurs privilèges et leur domination (consciente ou inconsciente) et, d'autre part, de certaines féministes minoritaires pour être reconnues et combattre les inégalités sociales et l'oppression fondée sur la race.

Tensions et controverses : le point de vue des féministes minoritaires

Je le soulignais au début de cet article et cela ressort de ma chronologie, les minoritaires peinent à se faire entendre, en Belgique comme partout. J'ai donc choisi pour cet article de privilégier leur parole plutôt que celle de féministes majoritaires, à travers quelques interviews visant à cerner plus précisément, de leur point de vue, les contenus des tensions et des controverses qui les opposent à celles-ci. Ma démarche est exploratoire, avec un corpus constitué de six témoignages : trois interviews que j'ai menés en profondeur (d'une durée moyenne de 180 minutes) avec trois militantes : deux migrantes d'origine maghrébine et une descendante de parents congolais, toutes engagées dans le féminisme majoritaire depuis de longues années. Aujourd'hui, elles sont en retrait de celui-ci, mais restent mobilisées dans des organisations politiques, syndicales et des droits humains. En outre, je m'appuierai sur les récits de trois autres militantes qui ont été interviewées par Caroline Collard (2013) : deux descendantes de migrant·e·s maghrébin·e·s et une migrante d'origine maghrébine, impliquées dans des structures autonomes. L'encadré qui suit indique les prénoms (fictifs) et les profils¹⁷ des six interviewées dont je citerai certains propos.

Profil des militantes citées dans l'article

Trois militantes cinquantenaires engagées dans le féminisme majoritaire :

- Naziha : migrante d'origine maghrébine, musulmane laïque
- Karima : migrante d'origine maghrébine, laïque
- Micheline : descendante de parents congolais, laïque d'éducation catholique

Trois jeunes militantes impliquées dans des structures autonomes :

- Inès : descendante de migrant·e d'origine maghrébine, musulmane voilée fondatrice d'une association créée après la loi d'interdiction du foulard à l'école
- Nadia : descendante de migrant·e d'origine maghrébine, musulmane voilée, militante de l'association créée par Inès
- Dora : migrante d'origine maghrébine, musulmane laïque, fondatrice d'une association de femmes

17. Profils très succincts pour garantir leur anonymat.

Bien que ces six militantes de nationalité belge aient des conceptions diverses du féminisme, leurs trajectoires révèlent des expériences similaires du racisme et des discriminations, et elles émettent des critiques relativement convergentes dans leur rapport aux féministes majoritaires. À partir de leurs propos, j'ai distingué cinq registres de critiques, sans prétendre évidemment à une quelconque exhaustivité.

La validation d'un féminisme particulier et ses postures

Une des tensions majeures mises en relief est l'imposition d'un féminisme hégémonique, son faux universalisme et l'approche victimaire des femmes minoritaires. Les musulmanes en premier lieu s'estiment perçues comme des femmes particulièrement soumises aux hommes et donc incapables de s'engager dans une lutte féministe :

Les féministes n'acceptent pas le fait que l'on puisse être voilées et féministes. Nous, on ne peut être que soumises. Il faut déconstruire ces stéréotypes et montrer que nous aussi on défend les droits de la même manière. (Inès, citée par Collard: annexes, p. 40)

Si l'engagement féministe des minoritaires est ainsi disqualifié par des féministes majoritaires, cela tient beaucoup au fait que ces dernières croient détenir LA vérité, LE modèle universaliste¹⁸ auquel chacune est supposée adhérer, sous peine de rejet du mouvement :

Le féminisme s'est fait sans nous, donc on n'y a pas notre place. Au fond, elles ne nous voient que quand on vient renforcer ce qu'elles pensent d'elles-mêmes et que l'on vient appuyer leur prétendue théorie à l'universalité. La dernière chose qu'elles veulent, c'est entendre qu'elles représentent un communautarisme comme un autre. Un mouvement qui se veut universaliste ne nous accepte qu'en renfort, en armée coloniale, supplétifs indigènes. Et c'est notre seule place. (Micheline)

Ce faux universalisme majoritaire hiérarchise les places des unes et des autres, la valeur des points de vue (par définition situés) et les priorités des luttes à mener. Dans ce processus, l'accent est mis sur les femmes «qui viennent d'ailleurs», les migrantes ou les descendantes de migrant·e·s, d'abord pensées comme victimes du mariage forcé, de l'excision, des crimes d'honneur ou des violences masculines – autant de problèmes qui les instrumentalisent de manière à sans cesse (re)légitimer le modèle féministe

18. Une dirigeante d'une organisation féministe déclare: «On est féministe si on rompt avec ces traditions patriarcales (musulmanes) et que l'on va contre elles. Si elles font ça, oui, mais porter le foulard et dire que c'est un élément de féminisme

parce qu'on ressent une émancipation... Là, je ne suis plus. Je ne pense pas que ce soit compatible et tout n'est pas soluble dans un mot» (citée par Collard: annexes p. 16).

majoritaire. Le droit de se définir comme féministe est ainsi circonscrit au « nous » majoritaire, l'accès au label féministe est racialisé : difficile de s'en revendiquer sans montrer patte blanche. C'est ce qu'exprimait très clairement une féministe de Flandre lorsqu'elle relevait que sa seule qualité de « Blanche » l'avait « naturellement » définie comme membre du mouvement des femmes, alors qu'une de ses connaissances, militante musulmane, devait en permanence confirmer l'authenticité de son féminisme du fait que sa « culture » musulmane était jugée plus patriarcale et hostile aux femmes :

Elle doit d'abord prouver son dévouement à la « cause des femmes », c'est-à-dire montrer que « la cause des femmes » a pour elle priorité sur toutes les autres loyautés auxquelles elle est supposée être attachée. [...] C'est comme si elle devait d'abord prouver qu'elle condamne et abjure certains éléments de « cette autre culture » avant que la qualité de membre d'un mouvement féministe blanc lui soit accordée. (S'jegers, 2008 : 126)

Le paradigme universaliste dominant ne vise pas seulement à rallier toutes les femmes aux mêmes fondements de la lutte et aux mêmes objets de lutte, mais aussi aux mêmes modes de lutte, ce que bien des féministes minoritaires déplorent, à l'appui de leurs expériences :

Ce qui nous différencie, c'est notre approche des publics : sur la question de la sexualité reproductive et affective, on s'appuie sur la religion pour faire passer l'idée et on est plus diplomate [que les féministes majoritaires], car on évite de donner des leçons, parce que, et d'un, ça ne marche pas, et de deux, de quel droit ! [...] Certaines animatrices ou associations de femmes ne peuvent s'empêcher d'interrompre la parole des femmes pour leur donner des leçons. Certains propos sont très radicaux et désespérants. Par ailleurs, on n'établit pas de hiérarchie entre les cultures : la culture occidentale n'est pas supérieure ou plus intéressante que la culture orientale, ni la langue arabe avec le français. On aborde aussi la question du racisme, mais sous tous ses angles, y compris à l'égard des Belges. [...] Il y a un mépris clair de l'islam, des musulmans et de toute cette culture. (Dora, citée par Collard : annexes, p. 35)

Ainsi, l'imposition d'un modèle de féminisme affirmé comme universaliste entraîne une triple conséquence pour les féministes minoritaires : 1) l'exclusion des femmes et des organisations qui n'adhèrent pas aux normes et aux valeurs de ce féminisme majoritaire (émancipation, égalité, mixité, laïcité) ; 2) la labellisation des militantes et des associations comme « féministes » ou au contraire leur disqualification ; 3) le refus de traiter les questions que soulèvent les femmes minoritaires qui fréquentent ces associations.

Le déni de subjectivation politique

Les actes d'autonomie des femmes minoritaires sont régulièrement niés. Ce déni, me semble-t-il, s'exprime essentiellement par deux types d'attitude. La première consiste à réduire les minoritaires à des victimes ou des manipulatrices sous influence et, sur cette base, à définir à leur place et, «pour» elles, les modalités de leur émancipation :

On se demande si elles nous entendent parce qu'on le répète sans arrêt. On peut être libre et avoir fait un choix [porter le foulard]. On n'a peut-être pas la même notion de liberté. Il y a des filles qui ne sont pas voilées et qui ne se sentent pas libres. Tu sens qu'il y en a qui veulent nous libérer, mais nous, on leur répond : «Ne nous libérez pas, on s'en charge.» (Nadia, citée par Collard : annexes, p. 42)

La deuxième attitude passe par le dénigrement de leurs prises de parole et de leurs points de vue, interprétés comme des actes d'insubordination et d'arrogance vis-à-vis des détentrices du modèle de référence majoritaire. Certaines de ces dernières cherchent alors à leur confisquer la parole ou à la contrôler :

La manière dont je prends la parole et dont je m'exprime est insupportable à leurs oreilles et elles la refusent. Cette posture égalitaire qui, pour moi, va de soi est toujours interprétée comme de l'arrogance. Ce qui dérange, c'est qu'il est difficile d'être paternaliste avec moi. Mais, en gros, on m'envoie un signal : «Maintenant tu peux parler parce qu'on a besoin que tu parles... Maintenant tu la fermes parce que tu risques de nous faire de l'ombre.» Ce que je veux dire, c'est que notre parole est toujours censurée, considérée comme inopportune ou formellement inadéquate. (Karima)

On me dit que j'allais être le porte-parole [à une conférence sur la diversité], mais la veille, la présidente voulait que je lui détaille l'exposé que j'allais présenter. Et je me souviens très bien des tentatives désespérées de cette femme qui ne pouvait pas m'interdire d'y aller, ni s'y rendre seule parce qu'elle n'aurait pas été crédible. Et qui, en même temps, ne supportait pas que je porte un discours autonome et critique sur notre organisation en la matière. C'est ce qui m'a décidée à quitter l'organisation. (Micheline)

Ces attitudes de déni sont une manière de refuser aux migrantes et aux descendantes de migrant·e·s le statut de sujets féministes, voire de les exclure non seulement du mouvement, mais aussi de la possibilité même de lutter et de conquérir leur émancipation. Ce qui, de fait, va totalement à l'encontre d'un projet féministe qui vise la libération de *toutes* les femmes. Et l'on peut se demander si le fait de maintenir ainsi les féministes minoritaires dans une position subordonnée au sein du mouvement des femmes ne sert pas à la fois de faire-valoir (Mohanty, 1988) à certaines féministes majoritaires et de justification à leur hégémonie.

Invisibilisation des savoirs et racialisation des compétences

Les luttes avec les féministes majoritaires se situent également au niveau de la reconnaissance des savoirs et des compétences. Les récits des féministes minoritaires relatent diverses expériences qui font état de leur manque de légitimité aux yeux des majoritaires et de la violence symbolique que cela représente pour elles. L'une de ces expériences est l'invalidation de leurs savoirs, ou en tout cas la restriction de leur expertise à certaines compétences comme la « diversité » – et encore pour autant qu'il n'existe aucun enjeu de pouvoir avec les institutions, le politique ou les médias :

Dans le mouvement féministe, ma parole n'est légitime que sur la question de la diversité. Autrement dit, ma légitimité c'est la couleur de ma peau. Celle que l'on va me reprocher pour me fermer des portes mais la seule sur laquelle je peux m'exprimer. Si tu ne fais pas la preuve de tes compétences par tes études et ton travail, tu es directement ramenée à la couleur de ta peau, ou une autre le sera à ses origines culturelles. Je l'ai vécu plein de fois, mais c'est particulièrement marqué dans les mouvements féministes où c'est un avantage si je reste dans un schéma paternaliste. Je constate que j'ai eu plus d'ouverture et de possibilités dans les cercles non féministes. J'ai longtemps cru à la « sororité » des cercles féministes. (Micheline)

Une autre expérience du même ordre relatée par l'une des militantes que j'ai interviewées est l'élimination de leur nom dans des publications ou dans des activités publiques :

J'ai coordonné avec une féministe blanche un numéro de revue et, lorsqu'il est sorti, mon nom n'y était pas. Et quand tu réclames, on te considère comme un « monstre », une arriviste ! Mon nom a aussi disparu d'un ouvrage collectif. Une féministe blanche m'a fait remarquer que « j'avais été vaporisée ». Quand je me suis plainte, on a convoqué la paranoïa, les problèmes psychiques, la faiblesse ou je ne sais quoi. Alors que j'avais été dépossédée de mon travail, la lettre d'excuse que j'ai reçue parlait d'une erreur et mettait l'incident sur mon tempérament méditerranéen. (Karima)

La spoliation du travail, des savoirs et des compétences des féministes minoritaires rend compte de la violence qui imprègne tout rapport de domination. Ici, c'est le racisme qui œuvre, ailleurs c'est le sexisme, mais quoi qu'il en soit ces rapports de domination écrasent l'Autre et affaiblissent l'ensemble du mouvement (antisexiste, antiraciste, etc.). Tant que la critique demeurera inaudible et inacceptable au sein du féminisme majoritaire, le débat sera impossible :

Les féministes reprochent toujours aux autres organisations (syndicales, associatives) d'embrigader et de ne pas autoriser la critique, mais elles font pareil. Ce qu'elles nous reprochent, c'est de pointer les contradictions entre leurs discours et leurs pratiques. On est un caillou dans leurs godasses. Mais on n'est pas en position de force, on est toujours en minorité numérique. (Nazih)

Collette Guillaumin (1981) soulignait déjà que l'entrée des minoritaires dans l'espace des savoirs a pour conséquence de bousculer l'ordre établi et suscite en réponse le dénigrement et la disqualification. Le déni des savoirs et la dépossession du travail constitutifs du rapport de domination sont souvent observés dans d'autres milieux, comme je l'ai observé dans le monde du travail, en particulier lorsque les minoritaires sont diplômé·e·s du supérieur. En réalité, c'est leur capacité à débattre, à contester les normes et à bouleverser les cadres de pensée qui leur est dénié. Quant à l'appropriation abusive de leur travail, elle n'est que le reflet d'une des formes d'exploitation liée à leur infériorisation.

L'enjeu matériel et des lieux de pouvoir

En Allemagne et en Autriche, les «féministes noires» ont critiqué une double résistance des «féministes blanches» (Ellerbe-Dueck, 2011) qui s'apparentent aux résistances que je vais décrire dans ces deux dernières sections relatives aux controverses entre des militantes minoritaires et majoritaires de Bruxelles: d'une part, les majoritaires résistent à mettre à l'agenda du féminisme les questions du racisme et de la discrimination (ce que je traiterai dans la section suivante) et, d'autre part, elles freinent l'accès des femmes minoritaires aux postes stratégiques de décision dans les organisations.

En effet, les militantes minoritaires que j'ai interviewées ont relevé les positions subalternes systématiques des femmes minoritaires dans la distribution des postes et souligné que les féministes majoritaires n'agissent pas pour modifier cette hiérarchie, quand bien même certaines d'entre elles reconnaissent qu'elle existe:

Une féministe blanche m'a fait remarquer que toutes les femmes d'origine non belge étaient toutes des «petites mains». Mais elle ne fait rien pour changer les choses. Les femmes qui sont les «petites mains» sont là parce c'est souvent un moyen d'avoir un emploi ou une relative position sociale. Mais il y a un prix à payer qui est l'acceptation de la hiérarchisation basée sur des motifs raciaux. En fait, dans le mouvement des femmes, on colore un peu pour se donner bonne conscience mais tu restes à ta place d'indigène! Et quand il s'agit d'intervenir dans les conférences internationales ou prestigieuses, les Blanches se bousculent au portillon et tu deviens invisible. (Micheline)

Ici comme ailleurs, la hiérarchie des groupes sociaux génère une division du travail. Dans le même ordre d'idées, les féministes minoritaires sont souvent exclues des lieux stratégiques – les lieux de pouvoir – et des réseaux d'information et sociaux des sphères politiques et institutionnelles:

Elles avaient des réunions régulières avec la ministre de l'Égalité des chances et j'étais la seule à ne jamais y être invitée. Et quand j'ai manifesté le désir de les accompagner, en toute innocence, elles ont réagi comme si j'allais les phagocyter,

j'ai été perçue comme une présomptueuse et quelqu'un de dangereux.
(Karima)

En même temps, la proximité de certaines féministes majoritaires avec le politique est critiquée parce qu'on leur reproche de se soumettre trop facilement à ses intérêts et d'être déconnectées des réalités sociales que vivent les femmes minoritaires issues des classes populaires :

Ce que je retiens du mouvement féministe, c'est son inféodation totale au politique: alors qu'elles se présentent comme organisations autonomes, elles ne vivent que des subsides, monopolisent les postes et sont coupées de la base. La déconnexion par rapport à la réalité du travail est flagrante dans ces mouvements tenus par des professionnelles du féminisme qui ne vivent que par procuration. C'est moins le cas de Vie féminine, dont les militantes sont plus sur le terrain. Les femmes racisées n'entrent pas dans ces mouvements et leurs réalités non plus. Les femmes du mouvement féministe ne sortent pas de leur milieu, je suis frappée qu'elles ne fréquentent jamais les syndicats. D'ailleurs, dans les classes moyennes et supérieures, elles ne sont pas si intéressées que ça par le féminisme. Elles ont obtenu les droits qu'elles souhaitaient sur le plan individuel et vivent sur leurs acquis. (Micheline)

L'attribution des postes et la présence dans les lieux de pouvoir restent donc un objet de lutte au sein des organisations féministes. Du coup, lorsque des minoritaires parviennent à occuper de telles positions, le risque qu'elles soient ostracisées et dénigrées n'est pas écarté. Prenons l'exemple de Micheline, lorsqu'elle a été élue présidente d'une commission chargée de se pencher sur les questions d'égalité. Elle a réussi à donner une visibilité et une crédibilité à cette commission composée essentiellement de féministes, mais peu à peu certaines féministes majoritaires l'ont discréditée, n'acceptant ni son statut ni sa fonction, jusqu'à couler la commission :

Lors des réunions, des attitudes de sabotage véritables sont apparues: on rit tout le temps quelle que soit la proposition que tu fais (dénigrement, disqualification), une attitude de gosse qui chahute dans une classe. J'ai aussi été confrontée à des refus d'accomplir des tâches, etc. À la suite de ces tensions, la commission a été supprimée d'autorité. Finalement, ou les féministes blanches abandonnent le navire, ou elles le coulent s'il ne navigue pas comme elles l'entendent. Et je l'ai observé plusieurs fois. Mais comme nous ne cédon pas, elles refusent d'aller à la confrontation, sachant que nous allons résister. Dans leur esprit, la suppression de la commission est une sanction parce que tu es fautive de ne pas rentrer dans le rang. (Micheline)

Là encore, l'obstination à ne pas procéder à une autocritique qui permettrait d'introduire plus de cohérence entre la lutte pour l'égalité et sa réalisation concrète affaiblit l'ensemble du mouvement. De même, les discriminations raciales freinent les minoritaires dans leur projet féministe. Aujourd'hui, pour problématiser les enjeux des luttes sociales, bon nombre

d'entre elles adoptent des notions néolibérales aseptisées et dépolitisées telles que «diversité» ou «défis du pluriel» (Plateau, 2014). Nous pourrions voir là une défaite de la pensée progressiste des néoféministes, révélatrice des difficultés des militantes issues des classes sociales supérieures à dénoncer les inégalités sociales et à se mobiliser pour une redistribution équitable des ressources économiques, sociales et symboliques entre toutes les femmes.

Le racisme

Pour terminer, le racisme, manifeste ou latent, constitue la cinquième dimension qui caractérise les tensions et les controverses entre féministes majoritaires et minoritaires et qui, de fait, traverse les quatre dimensions examinées précédemment.

De l'avis de nombreuses féministes, le débat sur le voile islamique a contribué à décomplexer les manifestations islamophobes, mais le racisme, comme d'autres rapports de pouvoir tels que la classe sociale, reste insuffisamment pensé dans le mouvement des femmes.

Plateau (2009) a mis en évidence, avec d'autres féministes (NQF, 2006), que le débat sur le voile islamique a davantage de liens avec le racisme qu'avec la religion et le féminisme. Pour elle, l'islamophobie est, avec le paradigme universaliste du féminisme, un des obstacles majeurs à la définition d'un nouveau projet féministe. C'est aussi le point de vue que partagent les féministes postcoloniales ou décoloniales (Kian, 2010), comme les descendantes de migrant·e·s musulmanes :

Elles [féministes majoritaires] ne nous représentent pas entièrement à cause de la question du foulard. On est seules pour ce combat. C'est pareil dans les autres mouvements et pour les mouvements féministes : comme elles ne subissent pas le racisme, elles se disent qu'on a toutes les mêmes problèmes, mais on ne se ramasse pas les mêmes claques ! On subit le capitalisme, on subit le patriarcat et on subit l'islamophobie. (Nadia, citée par Collard : annexes, p. 40)

Comme nous l'avons vu dans les points précédents, le racisme se loge dans toutes les controverses qui opposent féministes minoritaires et majoritaires. L'exemplification de ce racisme par des extraits d'interviews pourrait donc être sans fin, mais je me limiterai à signaler encore un dernier cas, qui montre que même des féministes extrêmement bien informées sur les lois et conventions qui interdisent d'utiliser la race comme facteur de discrimination laissent parfois échapper des comportements de mépris à l'égard de femmes minoritaires. La personne visée était en l'occurrence une militante féministe d'origine marocaine, assistante sociale d'origine ouvrière, qui, alors qu'elle était invitée à parler de la réforme de la loi sur le divorce, fut l'objet de mépris de classe et de racisme de la part, notamment, de juristes féministes issues de la bourgeoisie :

La féministe [d'origine marocaine] a présenté un point de vue très critique sur le projet de loi. Les personnes présentes l'ont traitée comme de la merde, en lui disant en substance qu'elle n'y connaissait rien, et en la disqualifiant systématiquement. J'étais mal à l'aise et honteuse face à un tel comportement des membres de cette organisation. Elle est partie en pleurant, humiliée par l'attitude de jeunes suffisantes, arrogantes et racistes qui l'ont, en gros, remise à sa place de «bougnoule». (Karima)

Bien que l'origine sociale ne soit jamais clairement énoncée dans les discours, cet exemple montre son interconnexion avec l'origine ethnique, toutes deux constitutives de la «matrice de la domination» (Hill Collins, 1999) et déterminantes dans le processus d'infériorisation de l'Autre, des autres.

Conclusions

J'ai tenté dans cet article de formaliser, dans une perspective historique, quelques-uns des désaccords qui traversent le mouvement féministe bruxellois francophone et les résistances qu'expriment certaines féministes minoritaires. Les critiques de ces dernières restent largement inaudibles pour beaucoup de militantes majoritaires, qui perçoivent les femmes migrantes, racisées, comme des entités figées et homogènes, victimes passives d'une domination masculine spécifique. Ce schéma de perception les rend aveugles aux dynamiques de contestation, de négociation et d'adaptation que les femmes minoritaires élaborent en permanence tant à «l'intérieur» qu'à «l'extérieur» des communautés d'appartenance (Volpp, 2001). L'article n'épuise évidemment pas l'ensemble des différends qui les opposent au mouvement féministe majoritaire, ni les formes de résistances déployées, les terrains et les logiques d'action¹⁹ qu'elles mettent en œuvre. Mais les tensions et les conflits relevés ici nous permettent déjà d'établir que ces différends, même s'ils ne sont pas les seuls facteurs, entravent l'émancipation des femmes minoritaires et, plus globalement, les luttes féministes pour l'égalité.

Malgré une radicalisation des positions qui s'est opérée à la suite du soutien d'une majorité de féministes belges aux lois et règlements visant l'interdiction du foulard à l'école et de la burqa dans l'espace public, je relève cependant des évolutions tangibles. Du côté de certaines féministes majoritaires, on observe une prise de conscience de leur hégémonie, de l'existence d'une multitude de rapports de domination, y compris dans le mouvement féministe, et de la nécessité de les théoriser. Du côté des féministes minoritaires, on assiste, d'une part, à l'émergence d'une conviction forte : il est nécessaire de créer des structures hors de celles du féminisme

19. Notamment les luttes transnationales visant à soutenir les féministes dans les pays d'origine (Maroc ou Congo par exemple), que je n'ai pas évoquées dans cet article.

dominant pour penser ses propres questions ; d'autre part, chez les jeunes, à la stimulation du processus de subjectivation qui s'actualise et s'éprouve dans les antagonismes et les contradictions (Cervulle et Testenoire, 2012), ainsi qu'au renforcement de leur engagement politique féministe.

Ces indicateurs de recomposition du mouvement féministe restent cependant insuffisants pour redynamiser les luttes féministes. Leur renouveau devrait, à mes yeux, s'appuyer sur des alliances politiques à construire par la mise en place concomitante d'au moins trois initiatives concrètes. La première serait de renforcer la discussion sur les cadres théoriques du féminisme majoritaire par l'examen de la riche et stimulante littérature post- et décoloniale. Cette ouverture aiderait à mieux percevoir le caractère situé du point de vue féministe occidental dominant et à revisiter les mythes euro-péocentristes (Kian, 2010) sur lesquels il repose : le mythe de la condition universelle des femmes, l'universalité du féminisme occidental, la sororité et son corollaire, le déni de l'oppression des femmes par des femmes, ou encore ladite passivité des femmes racisées face à l'oppression patriarcale.

La deuxième serait le dépassement de la peur des critiques et des conflits afin de poursuivre le dialogue amorcé en 2006 avec les féministes minoritaires mais qui, depuis, est resté sans lendemain. Leurs liens avec le féminisme majoritaire restent exceptionnels alors qu'elles en sont demandeuses (Collard, 2013). Ce dialogue, par l'expérience répétée du débat, devrait contribuer à transformer les pratiques concrètes d'égalité, à décoloniser le regard sur les femmes minoritaires et à sortir d'une dialectique disqualifiante (Volpp, 2001) qui essentialise les identités et les cultures perçues comme une menace pour le féminisme et qui racialise le machisme. Les identités et les cultures sont le produit de processus d'altérisation, mais sont aussi des ressources et des points d'appui essentiels qui stimulent le processus d'émancipation des femmes.

La troisième initiative à prendre serait le recentrage des luttes féministes sur les asymétries de pouvoir (politique, social, économique et symbolique) et sur les inégalités sociales²⁰ qui ne cessent de s'accroître, notamment entre les femmes minoritaires et majoritaires. Il faudrait aller plus loin que la dénonciation ponctuelle de ces inégalités dans les médias, en organisant, avec les féministes minoritaires, des actions communes qui mettent en avant l'articulation complexe des inégalités et des injustices sociales. En fin de compte, l'enjeu est de systématiquement reconnaître et intégrer dans les luttes sociales la réalité du racisme et de la discrimination comme modalités de gestion des différenciations sociales entre les groupes sociaux, modalités dans lesquelles les femmes ont beaucoup à perdre. ■

20. Les derniers rapports internationaux du BIT (2011), de l'OCDE (2012) et de l'ECRI (2012) soulignent, d'une part, l'impact significatif de la crise économique sur les minorités ethniques et en

particulier sur les femmes et, d'autre part, l'augmentation du racisme, de la discrimination, de l'exploitation et des violences physiques et symboliques à leur égard.

Références

- Aubenas, Jacqueline (1978). «68-78 : dix ans de féminisme en Belgique». In Maria-Antonietta Macciocchi, *Les femmes et leurs maîtres* (pp. 309-330). Paris : Christian Bourgeois.
- Badran, Margot (2012). «Féminisme islamique : qu'est-ce à dire?». In Zahra Ali, *Féminismes islamiques* (pp. 39-54). Paris : La Fabrique.
- BIT (2011). *L'égalité au travail : un objectif qui reste à atteindre*. BIT : Genève
- Brion, Fabienne (2000). «Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : identité sociale et islamophobie». In Ural Manço (éd.), *Voix et voies musulmanes de Belgique* (pp. 115-146). Bruxelles : FUSL.
- Centre du Libre (2006). *Des associations et des femmes. Quels enjeux, quels défis pour les femmes migrantes*. Bruxelles : Centre régional du Libre.
- Cervulle, Maxime et Armelle Testenoire (2012). «Du sujet collectif au sujet individuel, et retour. Introduction». *Cahiers du Genre*, 2 (53), 5-17.
- Chouder, Ismahane, Malika Latrèche et Pierre Tevanian (2003). *Les filles voilées parlent*. Paris : La Fabrique.
- Collard, Caroline (2013). *Le féminisme à l'épreuve de la «diversité culturelle»*, mémoire de master en sciences politiques. Bruxelles : Université libre de Bruxelles.
- Degavre, Florence et Sophie Stoffel (2008). «La diversité des féminismes, une problématique à part entière». In Florence Degavre (dir.), *Diversité des féminismes* (pp. 7-34). Bruxelles : Université des Femmes.
- Delperée, Albert et Jean Nols (1958). «Croissance démographique et croissance économique : essai d'application à la région liégeoise». *Revue du travail*, 2, 127-141.
- Derriche, Ouardia (2010). «Danser dans le noir». *Politique*, 63, 41-43.
- Djelloul, Ghali (2013). *Parcours de féministes musulmanes belges. De l'engagement dans l'islam aux droits des femmes?* Louvain-la-Neuve : Academia-L'Harmattan.
- ECRI, Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (2012). *Rapport annuel sur les activités de l'ECRI couvrant la période du 1^{er} janvier au 31 décembre 2011*, 23.
- El Bachiri, Leila (2011). *Les féministes d'Allah. De l'engagement religieux au féminisme islamique. Étude des discours d'actrices religieuses «glocales» à Bruxelles*. Bruxelles : Université des femmes, Collection «Pensées féministes».
- Ellerbe-Dueck, Cassandra (2011). «Revendications politiques et émancipation des femmes noires en Allemagne et en Autriche». *Cahiers du Genre*, 2 (51), 155-175.
- Erel, Umut (2009). *Migrant Women Transforming Citizenship*. Londres : Ashgate.
- Erel, Umut (2011). «Rendre visible l'activisme des femmes migrantes». *Cahiers du Genre*, 2 (51), 135-154.
- hooks, bell (1986). «Sisterhood : Political Solidarity between Women». *Feminist Review*, 23 [trad. française (2008). «Sororité : la solidarité politique entre les femmes». In Elsa Dorlin (éd.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (pp. 113-134). Paris : L'Harmattan].
- Guillaumin, Colette (1981). «Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimés». *Sociologie et Sociétés*, XIII (2), 19-32.
- Guillaumin, Colette (2002 [1972]). *L'idéologie raciste*. Paris : Gallimard, Folio essais.
- Hill Collins, Patricia (1999). *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics Empowerment*. Londres : Harper Collins.
- IEFH (2006). *La participation des hommes et des femmes à la politique belge*. Bruxelles : Institut pour l'égalité des femmes et des hommes.
- Jacques, Catherine (2009). «Le féminisme en Belgique de la fin du 19^e aux années 1970». *Courrier hebdomadaire du Crisp*, N° 2012/2013.
- Jacques, Catherine (2010). *L'émergence des femmes issues de l'immigration maghrébine et de leurs ascendantes au sein du milieu associatif. 1970-2001. Le cas bruxellois*. Rapport de synthèse de la table ronde, Bruxelles, CARHIMA, juin.
- Julémont, Ghislaine (2008). *Femmes Prévoyantes Socialistes. Des combats d'hier aux enjeux de demain*. Bruxelles : Femmes prévoyantes socialistes.
- Kian, Azadeh (2010). «Introduction : genre et perspectives post/dé-coloniales». *Les Cahiers du CEDREF*, 17, 7-17. [<http://cedref.revues.org/603>].
- Mabille, Xavier (1986). *Histoire politique de la Belgique*. Bruxelles : CRISP.
- Meliane, Loubna (2005). «Sortir du ghetto». *Travail, genre et société*, 13, 184-187.
- Ministère de l'emploi et du travail (1964). *Vivre et travailler en Belgique*.
- Mohanty, Chandra (1988). «Under western eyes : feminist scholarship and colonial discourse». *Feminist Review*, 30, 61-88.

- Nouvelles Questions Féministes (2006) «Sexisme et racisme: le cas français». *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (3), 5-93.
- OCDE (2012). *Trouver ses marques. Les indicateurs OCDE sur l'intégration des immigrés*. Paris: OCDE.
- Ouali, Nouria (2008). *Migration et accès au marché du travail: les effets émancipateurs sur la «condition» des femmes issues de l'immigration*. Thèse de doctorat en sociologie. Bruxelles: Université libre de Bruxelles.
- Ouali, Nouria (2010). «La lutte contre la domination de sexe, de classe et de race dans les mobilisations des femmes issues de l'immigration». In Sophia, *Savoirs de Genre: Quel genre de Savoir, état des lieux des études de genre* (pp. 173-188). Bruxelles: Sophia.
- Ouali, Nouria (2011). «Les conditions de possibilité de l'émancipation des migrantes et de leurs descendantes». In Claudine Liénard (dir.), *Femmes et autonomie* (pp. 207-226). Bruxelles: Université des femmes, Collection «Pensées féministes».
- Ouali, Nouria (2012). «Migrant Women in Belgium: Identity versus Feminism». In Glenda Tibe Bonifacio (éd.), *Feminism and Migration: Cross-Cultural Engagements* (pp. 101-121). New York: Springer.
- Pancieria, Sylvana et Bruno Ducoli (1976). «Immigration et marché du travail en Belgique: fonctions structurelles et fluctuations quantitatives de l'immigration en Belgique – période 1945-1975». *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 23 janvier, N° 709-710.
- Plasman, Dominique et Sylvie Pinchart (2008). «Les Femmes Prévoyantes Socialistes: un projet féministe et laïc». *Cahiers Marxistes*, 238, 155-161.
- Plateau, Nadine (2009). «The Women's Movement and the Challenge of Interculturality: The Case of French-Speaking Belgium». In Martha Franken, Alison Woodward, Anne Cabò and Barbara Bagilhole (éds), *Teaching Intersectionality. Putting Gender at the Centre* (pp. 79-87). Utrecht: ATHENA.
- Plateau, Nadine (2014). «Introduction: Tayush ou le vivre ensemble». In Collectif Tayush, *Les défis du pluriel. Égalité, diversité et laïcité* (pp. 3-11). Bruxelles: Couleur livres.
- Sayad, Abdelmalek (1996). «L'immigration et la «pensée d'État». Réflexions sur la «double peine»». In Salvator Palidda (éd.), *Délit d'immigration. La construction sociale de la déviance et de la criminalité parmi les immigrés en Europe* (pp. 11-29). Bruxelles: Commission européenne.
- Sidibé Fatoumata (2006). «Fière d'être une «zinneke». *Échos Bruxelles Laïque*, «Paroles de femmes», 25-27.
- S'jegers, Sarah (2008). «Mouvement(s) des femmes en Flandre: il est temps d'annoncer la couleur». *Cahiers Marxistes*, 238, 119-127.
- Van Enis, Nicole (2012). *Féminismes pluriels*. Bruxelles: Aden.
- Van Rokeghem, Suzanne, Jeanne Vercheval-Vervoort et Jacqueline Aubenas, (2006). *Des femmes dans l'histoire en Belgique, depuis 1830*. Bruxelles: Luc Pire.
- Vatz-Laaroussi, Michèle (1999). «Quand la recherche féministe s'intéresse aux femmes immigrantes». In Huguette Dagenais (éd.), *La recherche féministe dans la francophonie. Pluralité et convergences* (pp. 335-357). Québec: Remue-ménage.
- Volpp, Leti (2001). «Feminism versus multiculturalism». *Columbia Law Review*, 101 (5), 1181-1218.