
Sur la pensée de Colette Guillaumin
Entretien avec Danielle Juteau, réalisé par Valérie Amiraux et
Nicolas Sallée

Volume 49, Number 1, Spring 2017

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1042812ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1042812ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

(2017). Sur la pensée de Colette Guillaumin : entretien avec Danielle Juteau, réalisé par Valérie Amiraux et Nicolas Sallée. *Sociologie et sociétés*, 49(1), 163–175. <https://doi.org/10.7202/1042812ar>



Sur la pensée de Colette Guillaumin

Entretien avec Danielle Juteau,
réalisé par Valérie Amiraux et Nicolas Sallée

Commençons par une question générale. Quel rôle a eu la pensée de Colette Guillaumin sur ton travail théorique de sociologue féministe lié aux questions de genre et d'ethnicité ?

Quand j'ai rencontré Colette Guillaumin en janvier 1979¹, le débat théorico-politique opposant les féministes radicales aux féministes marxistes — et socialistes — battait son plein à l'intérieur du mouvement féministe, notamment au Canada anglais, au Québec, aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en France, en Italie... Alors que les féministes marxistes imputaient la subordination des femmes à leur place spécifique au sein des relations de la production capitaliste, les féministes radicales s'intéressaient avant tout à l'oppression des femmes par les hommes². Les premières travaillaient sur la reproduction, par les épouses, de la force de travail de leur mari exploité — notez bien que les femmes qui reproduisent la force de travail de leur mari bourgeois sont exclues de l'analyse — et reléguaient les catégories de sexe à des formes culturelles et idéologiques déterminées en dernière instance par les rapports de classe. Les féministes radicales se penchaient sur les relations de domination dans un système patriarcal où *toutes* les femmes sont subordonnées aux hommes. En témoignent le travail non rémunéré, l'accès inégal à l'éducation, aux emplois et autres ressources sociétales, l'infériorité des salaires, les violences exercées contre elles, etc. Bref, un statut inférieur, auquel correspond une valeur inférieure. Elles imputaient ce statut à leur place dans la famille

1. Les interprétations fournies dans cet entretien n'engagent que leur auteure. Cette dernière ajoute qu'elle « ne saurai[t] trop inciter les lecteurs à découvrir par eux-mêmes les textes de Guillaumin (par ex. 2016 [1992]) ».

2. Pour une analyse approfondie, voir Juteau et Laurin, 1988 ; Juteau, 2015, chapitres 9,10 et 11.

et au travail non rémunéré qu'elles y réalisaient. Ces deux tendances différaient aussi sur le plan politique, les féministes radicales rejetant la distinction entre lutte principale (contre le capitalisme) et luttes secondaires. La question se posait donc de la manière de transcender ces débats, où le réductionnisme marxiste occultait la matérialité et la spécificité de l'oppression des femmes, tandis que le féminisme radical hésitait encore entre plusieurs concepts pour rendre compte du statut des femmes : groupe de statut, minorité, patriarcat, caste, classe, esclaves... Certaines féministes socialistes ont suggéré de poser des questions féministes, dont on reconnaissait la pertinence, et d'y apporter des réponses marxistes. Cela me semblait voué à l'échec, en vertu de l'équation établie dans le marxisme entre infrastructure et rapports sociaux de classe.

C'est alors que j'ai découvert *Questions féministes*, une revue où l'on formulait un féminisme qualifié de matérialiste, rejetant à la fois le marxisme et le féminisme essentialiste de la différence³. Ces féministes radicales recouraient à un cadre marxien, défendant l'idée d'un rapport social constitutif de groupes hiérarchisés et antagoniques. Dans cette perspective théorique, « les sexes ne sont pas de simples catégories biosociales, mais bien des "classes (au sens marxien) constituées dans et par le rapport de pouvoir des hommes sur les femmes... » (Mathieu, 2004 : 208)

Chez Delphy (1970), le mode de production domestique, site premier du patriarcat, est examiné dans son interaction avec le mode de production capitaliste auquel il n'est pas réductible. Chez Mathieu (1971, 1989), les catégories de sexe ne sont pas envisagées comme naturelles mais comme construites et seront ultérieurement théorisées dans leur rapport, hétérogène, au « genre ». Chez Guillaumin (1978a), le rapport constitutif des classes de sexe est un rapport d'appropriation, le « sexage », comme elle le désigne. Les agents féminins sont appropriés dans leur individualité physique et psychologique, qui s'étend à leur force de travail et aux produits de leur corps. La classe des femmes est affectée au travail, effectué hors salariat, d'entretien matériel, physique, corporel, intellectuel et affectif des êtres humains dépendants — enfants, vieillards, malades — mais aussi des hommes bien portants. Le rapport constitutif des classes de sexe n'équivaut donc pas à l'exploitation, qui est le propre du capitalisme où la force de travail est échangée contre un salaire, mais bien à une relation où le corps lui-même est approprié et où le travail est non rémunéré : esclavage, servage, sexage, des situations qui se rejoignent. Ce rapport précède le capitalisme et peut exister en dehors de lui, bien que dans nos sociétés il y soit imbriqué. L'appropriation sociale dont il procède revêt deux formes : collective d'abord, au sens où toutes les femmes appartiennent à tous les hommes (les célibataires n'échappent pas à l'appropriation) ; et privée ensuite, dans le mariage de même que dans l'union libre, qui en constitue l'expression individualisée et restrictive. C'est une inversion importante que propose Guillaumin, à un moment où le travail gratuit dans la famille semblait fonder l'oppression des femmes partout ailleurs dans la société. Enfin, le rapport de sexage comporte deux

3. Voir l'introduction collective à la revue *Questions féministes* « Variations sur des thèmes communs » (1977, n° 1).

faces, l'une concrète, l'appropriation, l'autre idéologique et discursive, associée à un discours de la Nature (Guillaumin, 1978b), laquelle expliquerait et légitimerait la place occupée par les agents sociaux.

J'ai d'emblée adopté la perspective féministe matérialiste, parce qu'elle portait sur l'oppression de toutes les femmes, parce qu'elle voulait transformer la société et la manière dont on la pensait, parce qu'elle ne réduisait pas la subordination des femmes à la culture ou à la Nature, parce qu'elle en appréhendait la matérialité sans la réduire aux rapports sociaux de la production capitaliste, parce qu'elle refusait de définir les luttes des femmes comme secondaires. Par leur théorisation des relations hommes/femmes dans les termes d'un autre rapport social — les rapports sociaux de sexe —, les féministes matérialistes ont fourni une réponse marxienne, et non marxiste, aux questions posées par les féministes radicales. En ajoutant à l'analyse un autre rapport social, elles ont introduit le ver dans la pomme marxiste, participant en quelque sorte à son auto-désintégration. En fait, le féminisme matérialiste éclaire ce que le marxisme a occulté, voire refusé. Il rend visible — et c'est capital — la spécificité de ce rapport de subordination des femmes aux hommes qu'on ne peut plus ignorer ou taire. Quoique beaucoup continueront à ne pas le voir ou à le rejeter.

Je suis en mesure de répondre maintenant à votre question initiale, après ce long détour. La pensée de Colette Guillaumin m'a profondément influencée, tant en ce qui a trait à ma théorisation des rapports hommes-femmes, à mon féminisme, qu'aux travaux de recherche que j'ai entrepris par la suite, avec ma collègue Nicole Laurin, sur les communautés religieuses de femmes (Laurin, Juteau et Duchesne, 1991 ; Juteau et Laurin, 1997). La voie théorique était tracée pour aborder le travail des religieuses, auquel je voulais me consacrer. Cette fraction de la classe des femmes effectue, hors salariat, un travail d'entretien des êtres humains dépendants — dans les hôpitaux, orphelinats, hospices, asiles, écoles publiques et privées, et j'en passe — et des hommes bien portants — les hommes d'Église dans leurs presbytères et autres institutions comme leurs écoles et collèges. Réalisé dans le cadre de l'institution ecclésiale, ce travail relève d'une appropriation collective dont on voit bien qu'elle ne repose pas sur l'appropriation privée dans le cadre de la famille, d'où ces femmes sont exclues. J'avais trouvé mon modèle théorique et un cas empirique susceptible d'éclairer le bien-fondé de l'inversion proposée par Guillaumin.

Quant à mes travaux sur l'ethnicité, j'ai eu recours au cadre marxien comme l'avaient fait les féministes matérialistes mais aussi Pierre-Jean Simon, cofondateur et membre du collectif de direction de la revue *Pluriel Débat*, pour théoriser d'autres rapports sociaux imbriqués dans les classes sociales et de sexe. Avec Colette, nous avons longuement discuté du concept d'ethnicité, que je définis comme « l'humanité des Autres », comme ce qu'il y a d'historique en nous, comme — disait-elle — une « humanité historicisée ». Mais un peu comme l'écrivait, me semble-t-il, Immanuel Wallerstein (américain) au sujet de ses échanges avec Étienne Balibar (français), je restais plus proche de la critique d'un universalisme aveugle à l'historicité des personnes et des collectivités, là où Colette défendait un universalisme égalitaire. Sur la critique du droit

à la différence, nous étions parfaitement d'accord : la personne désignée comme « ethnique » fait partie d'un groupe minoritaire, identifié comme « différent de », par rapport aux dominants qui incarnent la norme.

Colette Guillaumin a cherché à tenir ensemble classe, genre et race dans ses réflexions. Comment expliques-tu que les rapports de classe soient rarement restés au cœur des réflexions en études de genre, alors même qu'ils semblent bien présents dans les travaux sur l'ethnicité qui adoptent une perspective constructiviste et matérialiste ?

Votre première affirmation m'étonne. En effet, on reproche souvent au féminisme matérialiste d'ignorer les classes sociales et les rapports racialisés. On craint même que leur vision soi-disant homogénéisante (classe des femmes) freine l'analyse intersectionnelle en France (Lépinard, 2005). On reconnaît néanmoins que Guillaumin a travaillé sur les rapports qui fondent le sexe et la race⁴, qualifiant son approche d'analogique.

En fait, tout dépend du sens que vous accordez à « tenir ensemble » classe, race et genre. Je rappelle d'abord que Guillaumin, elle le précise d'ailleurs dans le texte de l'ANEF qui accompagne cet entretien, n'utilise pas le concept de genre mais celui de sexe — ce qui, on le verra, n'est pas anodin. Je répondrais qu'elle tient ensemble classe, race et sexe, mais non dans le sens habituel. Elle ne s'inscrit pas dans le courant de l'intersectionnalité et n'a pas écrit explicitement sur l'articulation des rapports sociaux, comme Kergoat, par exemple, qui examine leur consubstantialité et leur coextensivité (2010 [2001]). Pour saisir comment elle les tient ensemble, c'est d'un autre point de vue qu'il faut se placer, celui d'une lecture attentive de ses écrits. Comme féministe matérialiste, elle utilise, on l'a vu précédemment, un cadre marxien pour théoriser les relations entre hommes et femmes dans les termes du rapport social, l'appropriation des femmes, qui les constitue. Ainsi, son analyse ne porte pas sur les classes sociales dans le sens classique, mais sur d'autres classes, celles qui précisément sont occultées par le réductionnisme marxiste.

Revenons à l'articulation des catégories et des rapports sociaux. Dès les années 1980, et même avant, émergent en Amérique du Nord des tentatives de dépasser le *sexless class* et le *classless sex* et de les articuler. Si les théories d'une oppression spécifique des femmes par les hommes suscitent des polémiques — notamment dans les milieux marxistes puis chez les Afro-Américaines —, le concept de classes de sexe rencontre encore plus de résistance chez les militantes universitaires et non universitaires. En témoigne l'échange entre Barrett et McIntosh (1979) et Delphy (1980). Les premières jugent l'existence d'une classe de sexe impossible, voire inacceptable, puisqu'elle serait *de facto* divisée par l'appartenance à des classes sociales distinctes, ou à des groupes « raciaux » hiérarchisés. Ce à quoi Delphy rétorque que si l'appartenance

4. Si la race est un construit idéologique, les groupes appelés race sont aussi des groupes sociaux produits dans des rapports de domination. Aussi n'utiliserai-je pas des guillemets autour du mot race, pour en rappeler la dimension matérielle : *Race matters*.

de classe du conjoint influe sur la nature des tâches effectuées par les femmes, aucune d'entre elles n'échappe au mode de production domestique ou au patriarcat. Guillaumin (1978a), pour sa part, examine la contradiction entre deux rapports sociaux, à savoir l'appropriation sociale des femmes et la vente de leur force de travail (un droit relativement récent et pas universellement reconnu). Ainsi, les femmes peuvent avoir un travail salarié qui vient moduler, et non éliminer, les classes de sexe et différencier leur travail non rémunéré.

Sa théorisation du rapport de sexage rejoint ses réflexions sur l'idéologie raciste dont je rappelle brièvement les grandes lignes⁵. Lié à une croyance en des catégories naturelles, fixes, aux frontières infranchissables, ce mode d'appréhension de la réalité partagé par toute une culture apparaît vers la fin du XVIII^e siècle, alors qu'émergent ou se consolident des valeurs égalitaires, le développement des sciences et leur focalisation sur la causalité interne, le développement industriel et la prolétarianisation, ainsi que le colonialisme, qui s'accompagnera de l'esclavagisme. Contrairement à l'idée alors très répandue que la race précède le racisme et en constitue le fondement, Guillaumin montre (1972) que c'est l'idéologie raciste qui crée la race et non l'inverse, d'où la nécessité d'en cerner les fondements. C'est un rapport d'appropriation physique directe qui implique non seulement l'accaparement sans aucune sorte de mesure de la force de travail, mais également de son origine, la « machine-à-force-de-travail » (Guillaumin, 1978a). Et c'est précisément parce que les êtres humains sont réduits à l'état de choses qu'ils sont pensés comme des choses, comme des objets naturels. En interrogeant la source de l'idéologie raciste, Guillaumin en découvre l'ancrage, le rapport concret d'appropriation, qui secrète l'idée de Nature, et qui en retour sert à masquer ce rapport.

Le lien entre ses travaux sur le racisme et sa théorisation des classes de sexe apparaît ici clairement : elle pense l'appropriation et non l'exploitation, un rapport dont les formes varient historiquement, et dont la face idéologico-discursive — la face mentale — réduit les agents appropriés à l'état de choses (Guillaumin, 1978b). Un rapport qui, en d'autres mots, les naturalise. Et ce naturalisme s'appelle racisme ou sexisme. Quand je lui demandais comment elle articulait ces rapports, elle me répondait « mais c'est le même rapport », ce qui renvoie, me semble-t-il, à sa conception du travail comme structure ontologique, lequel est envisagé comme constitutif des êtres humains comme sujets. Elle explicite cette réponse dans le texte de l'ANEF qui accompagne l'entretien.

Dans ce texte, peu connu, sur les relations du féminisme à ses sociétés, elle examine explicitement, pour la première fois je crois, les liens entre le racisme et la division sexuelle. Devant la diversité des mouvements de femmes, elle privilégie le féminisme qui remet en question la structure sociosexuelle elle-même. Elle choisit de le faire parce

5. Guillaumin m'a souvent fait remarquer que plusieurs féministes ont commencé par se pencher sur d'autres rapports de domination, comme Andrée Michel (1956) sur les travailleurs immigrants. Une double interaction caractérise son travail sur la race et le sexe. Son appartenance à la classe des femmes n'est pas étrangère aux questions posées dans son travail pionnier sur l'idéologie raciste, qui, en retour, a nourri ses réflexions sur les rapports de sexe.

qu'un féminisme qui affronte les formes de la domination ne peut pas ne pas remettre en question l'ensemble de l'organisation sociale et devenir porteur d'un projet de société et, corollairement, parce que faire l'impasse sur la structure sociosexuelle entrave la définition d'un projet de société. Qui plus est, cet aveuglement, voire ce refus d'analyser la relation constitutive des hommes et des femmes dans nos sociétés — alors qu'on la voit chez les autres — constitue, ni plus ni moins, une des formes du racisme, réel ou potentiel.

Étonnant, singulier, remarquable, revenons à ce texte que je découvre en même temps que vous. Il existerait des rapports de force, doubles et toujours à l'œuvre ensemble, écrit-elle. D'une part, ceux qui soumettent certains groupes (ensembles sociaux maintenus par la reproduction, et qui possèdent des caractères particuliers : classe, « race », nation, religion...) aux autres, ou les autres à eux. Et d'autre part, ceux qui mettent les femmes à la merci des hommes de leur groupe. Ces seconds rapports sont constitutifs des groupes et leur sont organiquement liés. Les relations des femmes aux hommes sont donc partie prenante des relations, inégalitaires, des hommes entre eux. Faire partie de groupes différents a, par conséquent, une incidence sur ce qu'on (les femmes) peut faire et sur ce qu'on nous fait. Pour Guillaumin, c'est en pensant les femmes qu'on en vient, obligatoirement, à prendre en compte ces deux rapports, puisque les relations des femmes aux hommes sont indissociables des rapports entre les autres groupes.

Son analyse des liens entre les rapports de sexe et les multiples rapports entre groupes auxquels on appartient m'apparaît fondamentale. Imbriqués, consubstantiels, coextensifs, intersectionnels, articulés? Elle n'utilise aucun de ces termes. Les liens sont *organiques*. Ils s'inscrivent dans la structure même et lui sont inhérents, ils agissent de façon concomitante et se retrouvent à l'intérieur d'un sujet (femme), qui, elle, demeure unique sous le morcellement apparent. Sa critique de l'essentialisme, qui empêche de voir les doubles rapports de force, entre les sexes et entre les groupes d'hommes dont les femmes sont partie prenante, sera-t-elle cette fois-ci entendue?

Tu as bien connu personnellement Colette Guillaumin. Peux-tu nous en dire un peu plus sur l'intellectuelle, la personne, la collègue? Plus généralement, quelle a été l'importance de Colette Guillaumin au Québec, pour les gens travaillant sur les idéologies, le féminisme, le racisme, les droits culturels, etc., et réciproquement, qu'est-ce que le Québec a représenté dans la trajectoire et l'itinéraire intellectuel de Colette Guillaumin?

Chez Guillaumin, pensée et action ne font qu'un : le travail intellectuel nourrit et se nourrit de l'action, dont il est inséparable (1981). Elle n'a eu cesse de débusquer et, par le fait même, de déstabiliser les rapports de domination qui se cachent derrière les « évidences » : la race, le sexe... Ces rapports unissent, au sein d'un même ensemble, majoritaires et minoritaires. Ce qui l'intéresse avant tout, ce n'est pas la spécificité des minoritaires, mais leurs caractéristiques communes, dans leur rapport avec le majoritaire, à savoir l'oppression : être minoritaires, écrit-elle, c'est être mineurs, être « moins ».

Ce travail, elle a préféré l'effectuer au sein de structures informelles, y compris à l'intérieur du CNRS où elle est entrée en 1963 au Laboratoire de sociologie de la dominance. Les échanges avec une ou deux personnes, souvent à l'étage des cafés parisiens où l'on pouvait discuter pendant des heures autour d'un café ou d'un verre de vin sans être dérangées, représentaient pour elle un mode de connaissance privilégié. Elle parlait rarement de ses travaux avant leur publication, écoutant attentivement et avec respect chacune d'entre nous parler de nos recherches, comme si c'était de la première importance. Je l'en remercie. Elle favorisait le dialogue, et répétait souvent que le travail intellectuel était collectif, nourri par nos échanges et débats, à un moment privilégié, où se sont mobilisés des mouvements sociaux contre le racisme, le sexisme, les inégalités sociales, le colonialisme, le nucléaire... Elle a milité au sein de groupes antiracistes et de féministes lesbiennes, et participé, à divers titres, aux travaux du collectif de la revue *Pluriel Débat* sur l'étude des minorités, des groupes ethniques et nationaux et du racisme, ainsi qu'au collectif de rédaction de la revue *Questions féministes* à partir de 1979 et à la fondation, avec entre autres Maurice Olander, Léon Poliakov et Albert Jacquard, de la revue *Le Genre Humain* en 1981. Des revues qui ont, chacune, contribué à l'essor et à la dissémination d'une pensée nouvelle et dérangeante.

Son influence a été considérable au Québec mais aussi au Canada français, chez les Franco-Ontariens et en Acadie. C'est d'abord à l'Université d'Ottawa, où les études féministes connaissent un essor considérable, que Delphy, Guillaumin et Mathieu ont fait leur première apparition au Canada, à l'automne 1979. Ce fut un immense succès et le début de plusieurs séjours pour Guillaumin, à Ottawa en 1982, puis au département de sociologie à l'Université de Montréal, comme professeure invitée, membre de jurys de thèse, professeure d'un séminaire au Centre d'études ethniques des universités montréalaises (le CEETUM), avec Myriame el Yamani (Martineau). Elle s'étonnait toujours de l'autonomie que nous, les féministes universitaires, avions pour organiser des événements, des cours, des conférences, des ateliers, sur les rapports de sexe. Elle a influencé de nombreux étudiants et étudiantes sur le racisme et les rapports sociaux de sexe. Plusieurs féministes enseignent encore des cours sur ces objets, à Berkeley, à l'Université d'Ottawa, à l'UQAM, à l'UQO, à Moncton... En fait, je peux affirmer qu'à partir des années 1980, la perspective articulée par *Questions féministes* est bien vivante dans la francophonie canadienne et québécoise, à une époque où elle peinait à s'imposer en France, et qu'elle y demeure importante, dans les enseignements et travaux de recherche menés notamment — mais pas exclusivement — dans les centres et instituts d'études féministes.

Je sais que durant ses séjours elle rencontrait des chercheuses et membres de groupes militants, féministes et lesbiens, mais je ne saurais vous dire quelle influence le Québec a eue sur son cheminement intellectuel. Comme mentionné, elle n'a eu cesse de répéter que le dialogue nourrit une pensée féministe collective. D'une grande retenue et discrétion, elle appréciait ces qualités chez les autres et préférerait certainement qu'on s'en tienne à ses idées plutôt qu'à sa personne.

Dans le texte de l'ANEF que nous publions, Guillaumin critique dans les dernières lignes du texte le concept de genre auquel elle dit préférer celui de sexe. Est-ce que ce type de critique a une postérité et quelle puissance conceptuelle le terme de « genre » a-t-il vraiment de ton point de vue ?

Le genre est un concept important, qui a permis de distinguer le sexe comme catégorie biologique (mâle et femelle) d'une catégorie socialement construite, le genre (masculin et féminin). Comme l'écrivait Simone de Beauvoir, directrice de publication de *Questions féministes*, « on ne naît pas femme, on le devient ». Le genre se construit dans un processus d'enculturation, où l'on développe, en principe, la masculinité chez les mâles et la féminité chez les femelles. Si le biologique ne détermine pas le social, on perçoit néanmoins ces catégories comme liées : les catégories sexuelles sont des catégories biosociales. Comme dans le cas de la race d'ailleurs. Le parallèle n'a pu échapper à Guillaumin, qui avait compris que la race était un construit idéologique. Et si le sexe était, lui aussi, un construit idéologique reposant sur des rapports d'appropriation ?

Elle rejoint le questionnement d'autres féministes matérialistes sur le rapport entre sexe et genre, ainsi qu'entre sexe biologique et sexe politique. Pour Mathieu (1989), la bipartition du genre est étrangère à l'idée de sexe comme réalité biologique. Le sexe social (terme qui désigne ici le genre) ne repose pas sur le sexe biologique. Il existe parce que les sociétés emploient l'idéologie de la définition biologique du sexe pour légitimer et soutenir une hiérarchie fondée sur l'appropriation d'un sexe par l'autre. Les rapports de domination et de force entre les sexes sont au cœur de l'analyse. Or, j'ai montré (Juteau, 2015 : chapitres 9, 10 et 11) que l'on a souvent tendance, entre autres dans les études postcoloniales sur l'intersectionnalité (classe, race et genre), à envisager le genre comme un construit culturel, modulé par l'appartenance de classe et de race, qui s'édifie en dehors des rapports de domination entre hommes et femmes. Par conséquent, les inégalités entre les sexes sont expliquées en termes de culture, de violence patriarcale ou de rapports de classe, souvent rattachés au colonialisme.

Ainsi, ce qui intéresse Guillaumin et les féministes matérialistes, ce n'est pas le genre. Il ne possède pas à leurs yeux une grande puissance conceptuelle, car il masque les rapports de domination constitutifs des classes de sexe au sein desquels se construit l'idéologie de la définition biologique du sexe. Comme dans le cas des esclaves noirs où la couleur de la peau est utilisée comme marque « naturelle » pour racialiser la catégorie minorisée, le sexe biologique sert à désigner le sexe social dominé : la marque suit, elle ne précède pas le rapport, répétait Guillaumin.

Ce qui m'amène à la discussion présentée dans le texte collectif qui introduit le premier numéro de *Questions féministes* (1977), où l'on interroge le rapport entre le biologique, l'idéologique et le politique. Il existerait une ambiguïté dans le fait que les féministes matérialistes affirment qu'il n'y a pas de rapport entre une constitution physique et une situation sociale, tout en reconnaissant que ce rapport existe bien. Pourquoi les classes sociales de sexe correspondent-elles, en ce moment, aux classes biologiques de sexe ? Parce que, répondent-elles, le biologique a été utilisé comme idéologie pour rationaliser le politique. La classe des hommes, une classe politique,

définit les femmes comme classe biologique et se sert de notre apparence physique pour mettre en acte son pouvoir. Comme ils ont choisi le biologique pour nous définir politiquement, nous les considérons comme groupe politique et avons politisé l'anatomie, dans un retournement du politique sur le biologique et contre l'idéologique.

Quand Guillaumin écrit qu'elle préfère le concept de sexe à celui de genre, c'est justement parce qu'il renvoie au rapport d'appropriation constitutif de classes où le sexe anatomique est utilisé pour désigner la classe des femmes et légitimer le pouvoir de la classe des hommes. C'est parce que la classe des femmes, a, en ce moment les contours matériels de notre catégorie biologique. Une femelle qui adopte le genre masculin n'échappe pas au sexage et à ses modalités, dont la violence qui s'exerce contre elle. C'est bien de sexe qu'il s'agit, le genre n'y change pas grand-chose... Pour revenir à votre question, c'est l'analyse en termes de sexe qui possède une forte puissance conceptuelle et politique, ajouterais-je. Quant à sa postérité... Tout dépendra de la capacité des femmes de reconnaître ce rapport et de leur volonté de le contrer, ce qu'en général, plusieurs d'entre elles refusent.

Dès son émergence, le féminisme matérialiste proposé par *Questions féministes* a suscité de nombreuses oppositions. Il s'est d'abord vu taxé d'essentialisme — c'était, à l'époque, l'injure suprême — par Barrett et McIntosh (1979) et par Dubinski (1989) dans son compte-rendu d'un livre (Gill Seidel, éd. 1988) critique du féminisme de la différence. Lors d'une session à l'Association internationale de sociologie (1990) consacrée au féminisme matérialiste, où présentaient Guillaumin, Juteau et Walby, la critique a été formulée par un public de féministes marxistes et socialistes anglo-saxonnes. Cette critique est d'autant plus étonnante que ces dernières savent pertinemment que tout rapport se situe en amont des catégories sociales dont il est constitutif. C'est d'ailleurs une des grandes contributions du féminisme matérialiste d'avoir su transcender l'analyse homogénéisante d'un certain féminisme radical (Daly, 1973), qui établissait une correspondance entre oppression, situation et expérience communes. Et il l'a fait en remplaçant des catégories biosociales déjà là par des classes constituées dans un rapport de pouvoir, une théorisation qui complexifiait l'analyse de la formation sociale. Peut-être rejetaient-elles le féminisme matérialiste parce qu'il propose l'existence d'au moins deux rapports sociaux et vient par le fait même déstabiliser le marxisme⁶, à l'époque même où pourtant Stuart Hall (1986), et autres membres du Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) critiquaient le réductionnisme horizontal et vertical.

Avec l'invention du *French Feminism* par des penseuses universitaires étatsuniennes près du postmodernisme, les critiques se sont quelque peu déplacées. On y réduit le féminisme français aux écrivaines prônant l'écriture féminine et on fait l'impasse sur le féminisme matérialiste (voir l'excellente critique de Delphy (1995)).

6. Les travaux de Galerand (2006) sur la Marche mondiale des femmes sont éloquentes à cet égard. Elle montre clairement comment la dissociation entre deux systèmes, l'un économique et l'autre idéologique, le capitalisme expliquant la pauvreté des femmes et le patriarcat, la violence contre les femmes, occulte la division sexuée du travail tant au sein des rapports capitalistes que des rapports de sexe.

Plus récemment, Lépinard (2005) soutient qu'en accordant un primat à la différence sexuelle, les féministes matérialistes définissent les femmes comme un groupe homogène, déterminé par une oppression commune. Or, jamais les féministes matérialistes n'ont réduit la classe des femmes à une catégorie homogène. D'ailleurs, Lépinard reconnaît que l'homogénéité ne serait pas empirique mais normative, désignant un objectif politique. Elle cite même Guillaumin sur les femmes qui seraient « uniques et homogènes en tant que classe appropriée. En tant que conscientes d'être morcelées par une relation de pouvoir, une relation de classe qui les disperse, les éloigne, les différencie, mais qui luttent pour leur propre classe — leur propre vie, elle non divisible. » Dispersées, morcelées, différenciées... Qui parle d'homogénéité? Cette perspective, Guillaumin l'explicite clairement dans le texte de l'ANEF.

Enfin, plus récemment, un débat s'est engagé autour du lien ou de l'opposition entre le poststructuralisme, la *Queer Theory*, et le féminisme matérialiste articulé par *Questions féministes*, comme l'illustrent les commentaires formulés par Cervulle et Clair (2017) sur le numéro spécial des *Cahiers du genre*, « Analyse critique et féminismes matérialistes » (hors série 2016)⁷, coordonné par Bidet-Mordrel, Galerland et Kergoat. D'autres occasions se présenteront pour poursuivre ce débat, mais je rappellerai que pour Guillaumin, une analyse matérialiste s'intéresse « au rapport qu'entretient la forme matérielle à son univers et à son Histoire... » et non à la matière, que le rapport de sexage comporte deux faces qui sont liées, une face matérielle — la relation d'appropriation, qui ne se limite pas à l'économique — et une face idéologique et discursive — le discours sur la Nature qui, par la naturalisation des êtres humains, exerce une influence déterminante sur les comportements, les pratiques, les lois, les connaissances... On est loin d'une approche economiciste qui réduit la superstructure à un simple reflet de l'infrastructure. Je crois profondément qu'au-delà des arguments invoqués pour rejeter ce féminisme matérialiste, c'est son analyse de la structure socio-sexuelle comme un rapport constitutif des classes de sexe qui dérange. Comme si on tenait à l'expliquer par d'autres facteurs, le capitalisme, le colonialisme, la violence patriarcale, qui en fait, s'y articulent.

Heureusement, parmi les nouvelles générations de féministes, plusieurs croient en son importance et s'en servent, dans leurs luttes et dans leurs analyses, à l'UQAM, à l'UdeM, à l'Université d'Ottawa, en France, en Suisse. Ce texte de Colette viendra certainement alimenter leur réflexion.

7. Descriptif: « Centré sur les féminismes matérialistes, leurs développements, différences et formes de renouvellement, ce numéro contribue à mettre au jour quelques-unes des tensions qui marquent actuellement la réflexion sur le genre ou les rapports sociaux de sexe, ainsi que leurs relations avec d'autres rapports de pouvoir (de classe, de race, de colonialité, de sexualité). Il s'agit de rendre visible l'apport de ces courants au processus plus général d'émancipation. »

Pourrait-on dire la même chose de la relation tendue entre le concept d'ethnicité, que tu as largement mobilisé dans tes travaux, et celui de race, qu'utilisait Colette Guillaumin et qui est aujourd'hui réinsufflé dans les cercles militants et universitaires ?

Je ne crois pas qu'on puisse comparer le rapport entre race et ethnicité à celui entre sexe et genre. Tout dépend de notre conceptualisation et théorisation de l'ethnicité et de l'attribut ethnique. Je rappelle d'entrée de jeu que la problématisation de l'ethnicité est contextuelle et que l'emploi du terme « ethnies » comme euphémisme pour « race » est un problème français lié à l'Empire colonial, et non nord-américain, le contexte dans lequel j'écris.

Alors que les classes de sexe se rapportent à des rapports sociaux spécifiques, l'appropriation, le genre est pensé comme un construit culturel ou un rapport de domination rattaché à la classe. Or, l'ethnicité et l'ensemble des dynamiques ethniques peuvent être théorisés — et ils le sont (Simon, 1983) — dans une perspective constructiviste matérialiste en fonction d'un rapport inégal constitutif d'individus, de catégories et de groupes dits « ethniques »⁸. Les rapports sociaux ethniques sont théorisés comme analytiquement distincts des autres rapports sociaux — auxquels ils s'articulent —, possédant leurs propres structures économiques, politiques, culturelles et idéologiques. Ancrés dans les dynamiques du système-monde, ils renvoient à des processus tels le colonialisme, l'esclavagisme, l'annexion et la migration, qui construisent des catégories et des groupes distincts : l'esclavagisme est rattaché à l'appropriation et conduit à l'invention de la race, les annexions en Europe à la nationalité, la centralisation en France aux groupes nationalitaires, l'immigration « volontaire » en Amérique du Nord aux groupes ethniques.

Il est maintenant courant (Brubaker, Juteau, Jenkins, Nagel, Rex, Simon, Telles et Wimmer) de traiter ces catégories — groupes ethnique et nationalitaire, nation, race — comme un ensemble, une famille intégrée de formes de compréhension culturelle, d'organisation sociale et de contestation politique. La race est envisagée comme un sous-type du groupe ethnique, dont elle se distingue en vertu d'une croyance en des traits indélébiles, un comportement endodéterminé et des frontières immuables et infranchissables, et non parce que les racisés sont marqués somatiquement, comme le suggère Wimmer (2013). Les Juifs, par exemple, ont été racisés, et c'est *post factum* qu'on a fabriqué des marques de visibilité. D'ailleurs, la couleur n'est pas au fondement de la race, comme l'a observé Guillaumin. En effet, les premières taxinomies reposant sur la couleur de la peau n'interviennent qu'un siècle après le prélèvement d'esclaves. C'est un hasard que les personnes réduites en esclavage à cette époque aient eu la peau noire, ce qui a fourni une marque « ready-made », pour reprendre son expression. C'est ainsi que la marque suivait l'esclavage et ne précédait nullement le groupe des esclaves.

8. J'ai adopté la définition wébérienne du groupe ethnique, à savoir un groupe qui nourrit une croyance en une communauté d'origine, réelle ou putative, cette croyance étant le fruit de la vie en commun et de l'interaction sociale.

La question qui se pose dès lors, c'est de comprendre quand et pourquoi des groupes ethniques sont racisés.

Si les groupes ethniques sont construits dans des rapports inégaux, on ne peut toutefois pas les réduire à la seule domination, comme le fait Sartre quand il écrit que c'est « l'antisémite qui *fait* le Juif » (Sartre, 1997 [1946 : 84]). Quand ce dernier soutient que « [l]e Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif » (Sartre, 1997 [1946] : 83), il occulte et nie l'historicité du groupe, la trajectoire qui en fait une communauté de la tradition culturelle. C'est pour cette raison qu'il faut conceptualiser les frontières ethniques non seulement en fonction de leur face externe — le rapport de domination — mais aussi de leur face interne, qui renvoie au rapport qu'une collectivité entretient avec son histoire, produisant un ensemble de pratiques et symboles culturels à partir desquels se construit l'ethnicité et qui souvent précède la domination. Il se peut par ailleurs que les personnes dominées n'aient pas constitué, avant leur appropriation ou exploitation, une collectivité, laquelle s'édifiera par la suite dans la domination. La construction des frontières ethniques ne peut être réduite à la domination par l'Autre.

Cette théorisation des rapports sociaux ethniques transcende l'opposition simpliste du type « dans les ghettos, ce n'est pas un problème ethnique, mais social », comme si les rapports sociaux ethniques excluaient l'économique et autres dimensions du social. Elle explique comment et pourquoi le statut socioéconomique des immigrants diffère du statut des non-immigrants, les rapports de classe s'articulant aux rapports sociaux ethniques.

BIBLIOGRAPHIE

- BARRETT, M. et MCINTOSH, M. (1979). « Christine Delphy: is a materialist feminism possible? », *Feminist Review*, vol. 1, n° 1, p. 95-106.
- CERVILLE, M. et CLAIR, I. (2017). « Lire entre les lignes : le féminisme matérialiste face au féminisme poststructuraliste », *Comment s'en sortir*, 4, p. 1-22.
- DALY, M. (1985 [1973]). *Beyond God the Father*, Boston, Beacon Press.
- DELPHY, C. (1970). « L'ennemi principal », *Partisans*, n° 54-55, p. 157-172.
- DELPHY, C. (1980). « A materialist feminism is possible », *Feminist Review*, vol. 4, p. 79-104.
- DELPHY, C. (1995). « The invention of French feminism: an essential move », *Yale French Studies*, n° 87, p. 190-221.
- DUBINSKI, K. (1989). Recension de G. Seidel (dir.) (1988) « The Nature of the Right: A Feminist Analysis of Order Patterns », dans *Resources for Feminist Research*, vol. 18, n° 2, p. 56.
- GALERAND, E. (2006). « Retour sur la genèse de la marche mondiale des femmes (1995-2001). Rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes », *Cahiers du Genre*, n° 40, p. 163-181.
- GUILLAUMIN, C. (1972). *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris et La Haye, Mouton.
- GUILLAUMIN, C. (1978a). « Pratique du pouvoir et idée de nature 1 : L'appropriation des femmes », *Questions féministes*, n° 2, p. 5-30.
- GUILLAUMIN, C. (1978b). « Pratique du pouvoir et idée de nature. 2: Le discours de la Nature », *Questions féministes*, n° 3, p.5-28.
- GUILLAUMIN, C. (1981). « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées ». *Sociologie et société*, vol. 13, n° 2.à, p. 19-32.
- GUILLAUMIN, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Paris, Racine de iXe. Paris, Côté-femmes « Recherches », édition de 2016.

- HALL, S. (1986). « Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity », *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, n° 2, p. 5-27.
- JUTEAU, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. Deuxième édition revue et mise à jour, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, édition de 2015.
- JUTEAU, D. et LAURIN, N. (1988). « L'évolution des formes de l'appropriation des femmes: des religieuses aux "mères porteuses" », *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 25, n° 2, p. 183-207.
- JUTEAU, D. et LAURIN, N. (1997). *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- JUTEAU, D., LAURIN, N. et DUCHESNE, L. (1991). À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970, Montréal, Éditions du Jour.
- KERGOAT, D. (2010 [2001]). « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », dans A. Bidet-Mordrel (dir.), *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontations », n° 30, p. 85-100.
- LÉPINARD, É. (2005). « Malaise dans le concept », *Cahiers du Genre*, « Féminisme(s). Penser la pluralité », n° 39, 2005, p. 107-135.
- MATHIEU, N-C (1971), « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Épistémologie sociologique*, n° 11, p. 19-39.
- MATHIEU, N-C. (1989). « Identité sexuelle/sexuée/de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », dans A.-M. Daune-Richard, M.-C. Hurtig et M.-F. Pichevin (dir.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Paris, ADAGP, p. 109-147.
- MATHIEU, N-C. (2004). « Sexe et genre », dans H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré et D. Sénotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, 2^e éd., Paris, PUF, p. 205-213.
- MICHEL, A. (1956). *Les travailleurs algériens en France*, Paris, CNRS.
- SARTRE, J.-P. (1997 [1946]). *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard.
- SIMON, P.-J. (1983). « Le sociologue et les minorités: connaissance et idéologie », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, p. 9-21.
- WIMMER, A. (2013). *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*, Oxford, Oxford University Press.