

MULTICULTURALISME, ANTI-ESSENTIALISME ET DÉMOCRATIE RADICALE

Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe

Nancy Fraser, Marie Ploux

L'Harmattan | « Cahiers du Genre »

2005/2 n° 39 | pages 27 à 50

ISSN 1298-6046

ISBN 9782747593789

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-2-page-27.htm>

Pour citer cet article :

Nancy Fraser, Marie Ploux, « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe », *Cahiers du Genre* 2005/2 (n° 39), p. 27-50.
DOI 10.3917/cdge.039.0027

Distribution électronique Cairn.info pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. 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.

Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale

Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe

Nancy Fraser

Résumé

En retraçant l'histoire des débats sur la « différence » qui ont occupé le mouvement féministe depuis les années soixante jusqu'à aujourd'hui, cet essai analyse les impasses actuelles et ouvre une autre perspective. En effet, la discussion, d'abord centrée sur l'opposition « égalité-différence », a connu une seconde phase concernée par les « différences entre femmes » pour enfin parvenir au troisième stade actuel, occupé par le thème des « différences croisées multiples » (genre, « race », classe et sexualité). Aucune des positions idéologiques les plus avancées, c'est-à-dire l'anti-essentialisme et le multiculturalisme, ne permet d'opérer une distinction pertinente entre les revendications identitaires qui sont démocratiques et celles qui ne le sont pas, entre les différences justes et les différences injustes. De ce fait, aucune de ces positions ne peut servir de fondement à une politique féministe viable. Ni l'une ni l'autre n'est capable d'établir un lien entre une orientation culturelle fondée sur l'identité et la différence, d'une part, et une politique sociale de justice et d'égalité d'autre part. Je propose donc en conclusion de passer à une autre phase du débat sur la différence qui viserait à lier l'orientation politique fondée sur la différence culturelle à une politique d'égalité sociale.

Le mot démocratie est aujourd'hui un terme extrêmement controversé. En effet, si chacun s'en réclame, le contenu qu'on lui donne varie selon les individus. Quel sens devrions-nous donc lui assigner : celui d'un capitalisme associant libre marché et élections pluralistes, comme le réclament avec insistance d'anciens combattants de la guerre froide ? Ou devrions-nous le prendre au sens plus fort d'autonomie ? Si c'est le cas, cela signifie-t-il pour autant que chaque nationalité devrait avoir son propre état souverain occupant un territoire « ethniquement nettoyé » ? Ou alors, faut-il entendre par démocratie un processus de communication entre les différences et par lequel l'ensemble des citoyens, en participant au débat collectif et à la prise de décision, serait à même de déterminer leurs conditions de vie ? Dans ce cas, comment s'assurer que tous aient la possibilité d'y participer en tant que pairs ? La démocratie implique-t-elle nécessairement l'égalité sociale ? La reconnaissance de la différence ? L'absence de systèmes de domination et de subordination ?¹

C'est par les réponses qu'elle apporte à ces questions que la démocratie radicale se distingue des autres conceptions de la démocratie. Voyons en quoi consiste cette différence. Pour moi, se réclamer aujourd'hui de la démocratie radicale, c'est être capable de repérer — et de s'employer à éliminer — deux sortes d'obstacles à la participation démocratique. D'abord l'inégalité sociale, ensuite la non-reconnaissance de la différence. Si l'on suit cette interprétation, l'existence de la démocratie radicale se trouve aujourd'hui soumise à deux conditions : la redistribution économique et la reconnaissance multiculturelle.

Mais ces éléments permettent seulement de définir les contours d'une réponse. S'essayer à les préciser, c'est se retrouver immédiatement empêtré dans des questions difficiles liées à la relation égalité-différence, qui sont d'ailleurs diversement débattues

¹ Le travail de recherche effectué pour ce texte a bénéficié du soutien du Institut für die Wissenschaften von Menschen, Vienna, et du Doyen de la Graduate Faculty of the New School for Social Research. Je remercie Cornelia Klinger et Eli Zaretsky pour leur précieux commentaires.

Ce texte est paru pour la première fois — en anglais — dans le n° 1 de la revue *Constellations* en 1997. Nous remercions Nancy Fraser de nous avoir permis de le publier en français (NDLR).

aujourd'hui selon qu'il s'agit du genre, de la sexualité, de la nationalité, de l'ethnicité ou de la « race ». Quelles sont en effet les différences qui comptent pour une démocratie ? Comment déterminer celles qui méritent une reconnaissance publique et une représentation politique ? Et celles qui, en revanche, ne relèvent pas de la vie politique mais plutôt du domaine privé ? Quels types de différences la démocratie devrait-elle promouvoir ? Et lesquels, au contraire, devrait-elle s'efforcer d'éliminer ?

Les partisans de la démocratie radicale ne peuvent, comme tout un chacun, faire l'économie de ces questions. Or la réponse est loin d'être simple. Aux États-Unis, les débats se trouvent actuellement dans une impasse et les obstacles proviennent, à mon avis, de certaines tendances malheureuses suivies par la vie politique. L'une de ces tendances consiste à privilégier le culturel au détriment de l'économique. Il s'agit là d'une conséquence de l'émergence de la question identitaire qui fait rage d'un bout à l'autre du spectre des « nouveaux mouvements sociaux ». Ces débats opposent les anti-essentialistes, engagés dans la déconstruction des identités de groupe, aux partisans du multiculturalisme, anxieux, au contraire, de les faire reconnaître et de les revaloriser. Le problème fondamental qui sous-tend toutes ces discussions est celui de la politique de la reconnaissance : quelle politique de reconnaissance peut servir au mieux les intérêts des victimes de la non-reconnaissance : la revalorisation de la différence, ou la déconstruction de l'identité ?

Posé en ces termes, le débat est sans issue. Il se cantonne aux limites de la politique identitaire, là où la non-reconnaissance de la différence est construite sur le plan « culturel » et se trouve dissociée de l'économie politique. Or les injustices en matière de reconnaissance sont intimement imbriquées avec les injustices de caractère économique. Il est impossible d'aborder les premières en les isolant des secondes. Les partisans de la démocratie radicale ne parviendront jamais à défaire les nœuds gordiens qui lient identité et différence à moins de quitter le terrain de la politique identitaire. Ce qui implique de resituer le culturel dans sa relation avec le social et de lier les exigences de reconnaissance aux revendications de redistribution.

C'est en tout cas la thèse que je défendrai dans ce texte. Mais par le biais d'une démarche indirecte. Je m'efforcerai de reconstituer l'histoire des récents débats féministes sur la différence qui ont eu lieu aux États-Unis pour mettre au jour l'origine de nos difficultés actuelles. Lorsque je le jugerai possible, je suggérerai comment celles-ci pourraient éventuellement être résolues.

Cette approche nécessite quelques éclaircissements. Malgré mon intérêt et mon analyse explicite des débats féministes, je ne me limiterai pas à la question du féminisme en soi. Mon analyse vise plutôt à illustrer une trajectoire plus générale. Il serait d'ailleurs possible de développer un argumentaire analogue à partir de discussions différentes, la question de la « race », par exemple. Il révélerait également, je crois, une tendance progressive à séparer la politique culturelle de la reconnaissance de la politique sociale de redistribution, et ceci au détriment des efforts visant à développer une vision crédible de la démocratie radicale.

« La différence de genre »² : égalité ou différence ?

Aux États-Unis aujourd'hui, la théorie féministe académique se trouve dans une impasse qui reflète en réalité celle à laquelle est confrontée la démocratie radicale au sens large. En ce moment, nous nous épuisons à propos de la question identitaire et nous avons succombé de ce fait à deux tentations malheureuses. D'une part, celle d'adopter une forme d'anti-essentialisme non discriminant qui considère toutes les identités et différences comme des fictions répressives et, de l'autre, la tendance inverse, favorable à l'adoption d'un multiculturalisme non discriminant prônant la reconnaissance de toutes les identités et différences, quelles qu'elles soient. Or, ces deux tendances ont un élément commun : elles s'avèrent incapables de lier la question de l'identitaire et de la différence à une politique sociale de justice et d'égalité. En dissociant politique de reconnaissance et politique

² Dans cet article, comme dans nombre de textes américains, le terme *gender* a totalement remplacé celui de *sex*. On pourrait ici choisir le terme de « différences des sexes ». J'ai préféré suivre le texte américain, en utilisant, chaque fois que cela était possible, « genre » pour traduire *gender* (NDLT).

de redistribution, ces deux tendances contrarient les efforts que les féministes entreprennent pour développer une vision crédible de la démocratie radicale.

Pour le comprendre, il suffit de reconstituer l'histoire des débats sur la différence qui ont occupé le féminisme américain de la seconde vague. Elle se divise grossièrement en trois phases. Dans la première, qui a duré de la fin des années soixante au milieu des années quatre-vingt, le principal mot d'ordre était la « différence de genre ». Dans la seconde phase, qui va du milieu des années quatre-vingt au début des années quatre-vingt-dix, il est devenu la « différence entre femmes ». Une troisième phase, actuelle, se polarise sur ce que l'on pourrait appeler « l'intersection de différences multiples ». Bien sûr, en résumant ainsi le parcours du mouvement féministe, je le simplifie et lui donne un caractère plus abstrait qu'il ne l'a en réalité, mais cette perspective offre une vue d'ensemble qui permet de faire apparaître sa logique interne.

Dans la première phase, les « féministes égalitaires » (*equality feminists*) se sont opposées aux « féministes différentialistes » (*difference feminists*). La principale question qui les divisait était d'abord la nature et les causes des inégalités de genre et, deuxièmement, la solution adéquate permettant de résoudre ces inégalités et, de là, la signification de l'équité entre les sexes. Je décrirai très schématiquement ces deux positions, en laissant de côté bien des nuances et subtilités.

Les féministes égalitaires considéraient la différence de genre comme un instrument et un artefact de la domination masculine. Dans une société sexiste, soutenaient-elles, on considère comme une différence ce qui est soit un ensemble de mensonges misogynes servant à rationaliser la subordination des femmes (par exemple, on dit que nous, les femmes, sommes irrationnelles et sentimentales et *par conséquent* incapables de travail intellectuel mais parfaites femmes d'intérieur), soit le résultat socialement construit de l'inégalité (nous avons vraiment *développé* une anxiété devant les maths et le succès *parce qu'*on nous a traitées différemment). Dans l'un et l'autre cas, l'accent mis sur la différence de genre a pour résultat de nuire aux femmes. Cela équivaut en effet à renforcer notre assignation à un rôle domes-

tique subalterne et donc à nous marginaliser ou nous exclure de toutes les activités qui favorisent un véritable épanouissement humain, c'est-à-dire la politique, le travail, l'art, la vie intellectuelle et l'exercice d'une autorité légitime. Cela revient également à nous priver de notre juste part des biens sociaux essentiels : revenu financier, emploi, propriété, santé, éducation, autonomie, respect, plaisir sexuel, intégrité corporelle et sécurité physique.

Du point de vue de la perspective égalitaire, la différence de genre apparaissait donc comme inextricablement liée au sexisme. La tâche politique était par conséquent claire : l'objectif du féminisme était de briser les chaînes de la « différence » et d'instaurer l'égalité en établissant une norme commune pour les hommes et les femmes. Bien sûr, les féministes libérales³, radicales et socialistes pouvaient bien se disputer sur la meilleure voie à suivre pour atteindre cet objectif, elles n'en partageaient pas moins une vision commune de l'équité entre les sexes qui impliquait de réduire la différence.

La perspective égalitaire a dominé le mouvement féministe américain pendant la fin des années soixante et au-delà. Toutefois, à la fin des années soixante-dix, elle a été vivement remise en cause par la montée d'un nouveau féminisme « différentialiste », appelé également « féminisme culturel ». Les féministes différentialistes rejetaient la perspective égalitaire jugée androcentriste et assimilationniste. Selon cette perspective, faire adopter aux femmes les objectifs traditionnellement réservés aux hommes était une démarche qui péchait par son manque de radicalité. En effet, elle impliquait d'adopter aveuglément une perspective biaisée qui érigeait les seules activités masculines en panacées des activités humaines et conduisait donc à déprécier les activités des femmes. Loin de mettre en cause le sexisme, le féminisme égalitaire se contentait de le reproduire — en dévaluant la féminité. Il fallait, au contraire, un autre type de féminisme, un féminisme qui combattrait la dévalorisation des femmes, en reconnaissant la différence de genre et en réévaluant la féminité.

Les féministes différentialistes proposaient donc, en toute logique, une interprétation nouvelle, positive, de la différence

³ Au sens américain du terme (NDLT).

de genre. Les femmes étaient, selon elles, réellement différentes des hommes, sans que cette différence soit le signe d'une quelconque infériorité. Pour certaines, cependant, les femmes, nourricières et pacifiques, étaient moralement supérieures aux hommes, militaristes et adeptes de la compétition. D'autres encore préféraient ne plus parler en termes d'infériorité ou de supériorité, mais reconnaître deux « voix » différentes, de valeur équivalente, et revendiquer une écoute respectueuse de la voix de la femme. Dans les deux cas, la différence de genre était considérée comme réelle et profonde, elle était la différence la plus fondamentale entre les humains. Toutes les femmes partageaient la même « identité de genre » en tant que *femmes*. Elles subissaient donc toutes le même tort lorsque cette identité se trouvait dépréciée. Elles étaient donc, au fond, toutes sœurs et il suffisait que les féministes expriment le contenu positif de la féminité pour mobiliser cette solidarité latente. En résumé, pour rendre justice aux femmes, il fallait non pas minimiser mais *reconnaître* la différence de genre.

Ainsi se présentaient les enjeux du premier débat sur la différence qui a occupé la seconde vague du mouvement féministe américain. Le mouvement se trouvait en équilibre entre deux perspectives sur la différence de genre, deux explications alternatives des inégalités de genre et deux visions opposées de l'équité entre les sexes. Les égalitaristes considéraient que la différence des genres était au service de la domination masculine. Pour elles, les injustices principales du sexisme étaient la marginalisation des femmes et l'injuste répartition des biens sociaux. L'équité entre les sexes impliquait avant tout une égalité de participation et de répartition. Les féministes différentialistes, en revanche, voyaient dans la différence de genre la pierre angulaire de l'identité féminine. Pour celles-ci, par conséquent, l'androcentrisme était le principal élément négatif du sexisme. Et la pièce centrale de l'équité entre les sexes était la reconnaissance et la revalorisation de la féminité. Ce débat a fait rage pendant plusieurs années, sur les plans culturel et politique, sans jamais être définitivement résolu. La difficulté provenait en partie de la justesse des critiques proférées par chacun des camps à l'encontre de son adversaire. Les différentialistes ont ainsi démontré de manière convaincante que les égalitaristes souscrivaient à une

« norme masculine », qui désavantageait les femmes. Les égalitaristes ont argué, avec tout autant de pertinence, que les différentialistes se fondaient sur des notions stéréotypées de la féminité, renforçant par là même les hiérarchies de genre déjà existantes. Aucun camp n'avait donc une position pleinement défendable, mais chacun jetait un éclairage pertinent sur la question. Pour les égalitaristes, aucune explication adéquate du sexisme ne pouvait ignorer la marginalisation sociale des femmes et l'inégal partage des ressources. De ce fait, on ne pouvait défendre l'équité entre les sexes sans mettre en avant les objectifs d'une égale participation et d'une juste répartition. Le point positif des différentialistes était qu'aucune explication adéquate du sexisme ne pouvait faire l'impasse sur le problème de l'androcentrisme inhérent aux normes culturelles définissant la valeur. De ce fait, aucune perspective convaincante de l'équité entre les sexes ne pouvait occulter la nécessité de dépasser cet androcentrisme.

Quelle morale fallait-il donc tirer de tout cela ? Le combat féministe se devait de parvenir à concilier les deux perspectives. Il nous fallait développer une ligne politique qui s'oppose simultanément à l'inégalité sociale et à l'androcentrisme culturel. Approche qui concilierait de manière effective une politique de répartition et une politique de reconnaissance, sans pour autant séparer les deux questions. Au contraire, il s'agissait bien d'intégrer les revendications sociales aux exigences d'ordre culturel, en s'efforçant de transformer, dans le même temps, l'économie politique et la culture.

« Les différences entre femmes »

Cependant, ce n'est pas en développant une perspective de ce type que les féministes américaines ont résolu l'impasse de l'opposition égalité/différence. Au lieu de cela, est intervenu dans les années quatre-vingt un changement si radical du cadre dans lequel se tenait ce débat qu'il ne pouvait qu'en modifier les termes. En effet, dans l'intervalle, certains courants féministes importants avaient fini par imposer l'idée que la différence de genre ne pouvait pas être débattue fructueusement en l'isolant

des autres axes de différence, en particulier ceux de « race », d'ethnicité, de sexualité et de classe. De ce fait, un glissement s'est opéré dans le débat égalité/différence. La polarisation sur la « différence de genre » a cédé la place à une focalisation sur les « différences entre femmes », inaugurant de ce fait une nouvelle phase du débat féministe.

Ce virage a surtout été le fait des lesbiennes et des féministes « de couleur ». Celles-ci protestaient depuis de nombreuses années contre les formes de féminisme qui ne leur offraient aucune perspective d'analyse sur leurs vies et qui ne prenaient pas en compte leurs problèmes propres. Les Afro-Américaines, par exemple, ont invoqué leur histoire de l'esclavage et de leur résistance à l'oppression, leur travail salarié et leur militantisme communautaire pour contester l'hypothèse d'une dépendance universelle des femmes vis-à-vis des hommes et celle du confinement des femmes à la sphère domestique. Dans le même temps, des féministes latino-américaines, juives, amérindiennes et américaines d'origine asiatique s'élevaient contre la référence implicite faite aux blanches anglo-saxonnes dans la majorité des textes de référence du mouvement féministe. Les lesbiennes, enfin, avaient démasqué les présupposés de l'hétérosexualité normative présents dans les textes féministes classiques traitant de la maternité, la sexualité, l'identité de genre et la reproduction.

Le courant féministe majoritaire aux États-Unis, disaient toutes ces voix, n'était pas un féminisme s'adressant à toutes les femmes. Il privilégiait le point de vue des blanches hétérosexuelles issues des classes moyennes qui avaient jusqu'ici dominé le mouvement. Il extrapolait à partir de leur expérience et de leur mode de vie particuliers des analyses qui étaient en fait inadaptées, sinon nocives, pour les autres femmes. Du coup, ce mouvement qui prétendait libérer les femmes finissait par reproduire en son sein même le racisme et l'hétérosexisme, les hiérarchies de classe et les préjugés ethniques qui étaient endémiques aux États-Unis.

Depuis bien des années, ces voix avaient été confinées aux marges du mouvement féministe américain. Vers le milieu et la fin des années quatre-vingt cependant elles s'étaient déplacées, pour reprendre les mots prophétiques de bell hooks, « *de [la] marge vers [le] centre* » du débat (hooks 1984). Nombreuses

étaient celles qui, jadis hésitantes, se trouvèrent prêtes à concéder ce point : par sa préoccupation exclusive pour la différence de genre, le féminisme américain avait négligé les différences qui divisaient les femmes.

Le féminisme différentialiste était le coupable le plus évident. Ses discours prétendument universels sur l'identité féminine et la voix différente des femmes pouvaient maintenant apparaître pour ce qu'ils étaient : des idéalizations stéréotypiques et culturellement spécifiques d'une féminité bourgeoise, européenne, blanche et hétérosexuelle. Ces idéalizations, en outre, avaient autant de rapports avec les hiérarchies de classe, de « race », d'origine ethnique et de sexualité qu'avec les hiérarchies de genre. Pourtant, le féminisme égalitaire avait lui aussi sa part de culpabilité. En affirmant que toutes les femmes étaient assujetties à tous les hommes, de la même manière et au même degré, il avait faussement universalisé la situation spécifique des bourgeoises blanches hétérosexuelles et occulté leur implication dans les hiérarchies de classe, de « race », d'ethnicité et de sexualité. Ainsi, aucun des deux adversaires du vieux débat égalité/différence ne pouvait résister à la critique. Même si l'un avait mis en avant la lutte pour la similarité entre masculin et féminin alors que le second avait mis l'accent sur leur différence, le résultat final était le même : ils avaient tous deux masqué d'importantes différences entre les femmes. Du coup, dans les deux cas, la tentative de construire une sororité n'avait pas abouti, loin s'en faut. Les fausses universalisations de la situation de *certaines* femmes et les idéaux identitaires de *certaines* femmes n'avaient aucunement promu la solidarité féministe. Ils avaient conduit, au contraire, à la colère et au schisme, à la douleur et à la défiance.

Mais la difficulté s'est trouvée encore aggravée. En effet, en refoulant les différences entre les femmes elles-mêmes, le mouvement majoritaire avait également occulté des axes d'assujettissement autres que celui du genre, là encore il s'agissait de la classe, la « race », l'ethnicité, la nationalité, et la sexualité⁴. Il

⁴ À l'exception — importante — du courant socialiste-féministe de la fin des années soixante et des années soixante-dix. Ces féministes ont toujours lié avec insistance les divisions de genre aux divisions de classe et, à un degré

avait donc réprimé ce que Deborah King a appelé « le péril multiple », c'est-à-dire les multiples formes de subordination auxquelles sont confrontées les lesbiennes, les femmes de couleur, les femmes pauvres et les ouvrières (King 1988). En conséquence, le mouvement majoritaire n'avait pas su saisir les multiples affiliations de ces femmes, ni leur loyauté à plus d'un mouvement social. Par exemple, beaucoup de femmes de couleur et de nombreuses lesbiennes restent engagées *aux côtés* des hommes de couleur ou des gays au sein des mouvements de libération antiracistes ou gays, tout en luttant simultanément *contre* le sexisme de leurs camarades hommes. Mais un féminisme centré uniquement sur la différence de genre s'est avéré incapable de saisir leur situation dans son ensemble. En supprimant les axes d'assujettissement qui n'étaient pas celui du genre, il a aussi éliminé, de fait, les différences entre les *hommes*. Ce qui a créé une situation insoluble pour les femmes soumises à ces périls multiples, pressées qu'elles étaient de choisir entre leur loyauté à leur genre et leur loyauté à leur « race », classe, ou sexualité. Cet impératif de choix niait leur réalité de femmes soumises à plusieurs assujettissements et possédant une affiliation et une identité plurielles.

La polarisation exclusive sur la « différence des genres » s'est avérée de plus en plus contre-productive dans les années quatre-vingt, période où la politique identitaire connaissait un important développement. À l'époque, de « nouveaux mouvements sociaux » se pressaient sur la scène politique, chacun politisant une « différence » différente. Pour lutter contre l'hétérosexisme, les gays et les lesbiennes se mobilisaient autour de la différence sexuelle, les mouvements afro-américains, autochtones, et d'autres gens de couleur, politisaient la différence « raciale » afin de contester ce type de subordination, tout comme un large éventail de groupes ethniquement et religieusement identifiés se battait pour la reconnaissance de leurs différences culturelles au sein d'une nation de plus en plus multiethnique⁵. De ce fait, les

moindre, aux divisions raciales. Leur influence s'est cependant affaiblie avec le déclin de la *New Left*.

⁵ L'absence relative de luttes nationalistes — excepté chez certains courants autochtones ou portoricains — est une caractéristique de la vie politique américaine.

féministes ont dû partager l'espace politique avec tous ces mouvements, sans qu'il s'agisse pour autant d'une coexistence parallèle, d'une lutte côte à côte. Au contraire, tous ces mouvements divers s'entrecroisaient. Et chacun passait par un processus analogue en découvrant les autres différences qui l'affectaient.

Dans ce contexte, il était clair qu'une réorientation devenait nécessaire. Il fallait que les féministes acceptent d'abandonner leur intérêt exclusif pour la différence de genre et cessent d'interpréter les autres revendications de différence comme des menaces contre leur unité en tant que femmes. Il fallait que nous acceptions d'en découper avec les axes d'assujettissement autres que celui du genre pour théoriser notre relation avec les combats politiques qui se menaient autour de nous. Il nous fallait abandonner l'idée que nous constituions un mouvement social indépendant, afin de saisir pleinement la réalité de la situation, à savoir que les luttes de genre se déroulaient sur le terrain plus large de la société civile, là où sont contestés de façon simultanée de multiples axes différentiels, à l'intersection de divers mouvements sociaux.

L'intersection de multiples différences : Anti-essentialisme ou multiculturalisme ?

C'est donc aux environs de 1990 que le débat féministe aux États-Unis a changé de mot d'ordre, passant des « différences entre les femmes » à « l'intersection de multiples différences ». Il aurait dû en résulter un énorme gain politique. Ce qui était apparu d'abord comme un mouvement tourné vers l'intérieur (au lieu de se polariser sur notre relation avec les hommes, nous allions nous concentrer sur les relations au sein de notre groupe), semblait au contraire nous inviter à regarder ailleurs (à la polarisation exclusive sur les rapports sociaux se substituerait un intérêt pour les rapports entre le genre et d'autres axes croisés de différence et de subordination). De cette façon, l'éventail complet des différences analysées en termes politiques deviendrait du blé à moudre pour le moulin féministe. Il ne s'agirait plus seulement du genre, puisque les féministes devaient aussi théoriser les questions de « race », d'ethnicité, de nationalité, de

sexualité et de classe sociale ⁶. De plus, tous les combats contre la subordination devraient, d'une manière ou d'une autre, être liés au combat féministe. Cette mutation n'aurait donc pas dû, en principe, ruiner le projet alliant politique de redistribution et politique de reconnaissance. D'ailleurs, les débats sur les « différences entre les femmes » ne l'avaient jamais explicitement remis en cause. De même, rien dans la prise en compte de ces différences ne nous a contraints d'arrêter les efforts entrepris pour intégrer les luttes pour l'identité et la différence au combat pour la justice et l'égalité. Toutefois, cette évolution a dans la réalité compliqué ce projet. Le terrain politique où devait se dérouler l'intégration de la redistribution et de la reconnaissance avait changé et gagné en complexité. Les revendications culturelles et les exigences sociales devaient s'imbriquer les unes aux autres, d'un bout à l'autre de l'éventail des axes de domination croisés.

Pourtant, une fois de plus, les féministes américaines n'ont pas (encore) développé cette approche. Bien au contraire, au moment où nous abordons la troisième et actuelle phase des débats sur la différence, la politique de reconnaissance se dissocie de plus en plus de la politique de redistribution, la première éclipsant graduellement la seconde. Il en résulte une problématique tronquée qui empêche toute tentative de mise en œuvre d'une vision crédible de la démocratie radicale.

Dans sa phase actuelle, le débat féministe rejoint les discussions plus générales concernant la démocratie radicale. Celle-ci permettrait, semble-t-il aujourd'hui, d'opérer une médiation entre les divers combats qui se trouvent à « l'intersection de multiples différences », et donc d'établir un lien entre différents mouvements sociaux ⁷. Elle opère sur au moins deux plans. D'une part, il semble qu'elle corrige les tendances balkanisantes de la politique identitaire et permette d'établir des alliances politiques plus larges. D'un autre côté, et simultanément, elle semble offrir une vision « postsocialiste » d'une société juste et mettre en

⁶ L'inverse est également vrai : il faut maintenant théoriser le genre à partir de ces différences.

⁷ Voir, par exemple, Ernesto Laclau et Chantal Mouffe (1985), et David Trend (1996).

cause les conceptions conservatrices hégémoniques de la démocratie. Rien d'étonnant, de ce fait, à ce que les féministes, anxieuses de développer une perspective politique et théorique viable prenant en compte l'« intersection » de multiples différences, se tournent de plus en plus vers la démocratie radicale ⁸.

Pourtant, la signification même du terme de démocratie radicale demeure au stade embryonnaire. En fonctionnant surtout comme un contrepoids à la politique identitaire, la démocratie radicale reste largement confinée au terrain politico-culturel, et le débat actuel met l'économie politique entre parenthèses. Reste encore à déterminer la capacité de ce projet à lier politique culturelle de reconnaissance et politique sociale de redistribution. Or, si elle n'y parvient pas, la démocratie radicale ne saurait être authentiquement démocratique car elle sera incapable de forger des médiations démocratiques entre ces multiples différences croisées.

Les difficultés apparaissent encore plus clairement quand on analyse les débats actuels sur la démocratie radicale, qui se polarisent surtout sur l'identité de groupe et la différence culturelle et se divisent en deux courants apparentés. Le premier pourrait être désigné par le terme d'anti-essentialisme. Il cultive un certain scepticisme vis-à-vis de l'identité et de la différence qu'il reconceptualise comme des constructions discursives. Le second courant, qui pourrait s'appeler multiculturalisme, est porteur d'une vision positive des différences et des identités de groupe qu'il s'emploie à revaloriser et promouvoir. Même si les deux courants font une analyse pertinente sur certains points, ni l'un ni l'autre ne sont totalement satisfaisants. En outre, la présence de ces deux courants dans les débats actuels sur la démocratie radicale aboutit à une problématique « culturaliste » tronquée et unilatérale.

Une des difficultés provient du fait qu'ils sont tous les deux fondés sur des vues biaisées de l'identité et de la différence. Sceptique et négative, la perspective anti-essentialiste voit toutes les identités comme répressives en soi et toutes les différences comme étant, intrinsèquement, excluantes. La perspective multiculturelle, à l'inverse, a une attitude positive et enthousiaste.

⁸ Voir, par exemple, Judith Butler (1993) et les diverses contributions dans Trend (1996).

Pour elle, toutes les identités méritent d'être reconnues, toutes les différences valent d'être affirmées. De ce fait, aucune de ces approches n'est suffisamment nuancée. Aucune ne fournit la base qui permettrait de distinguer les revendications identitaires démocratiques de celles qui ne le sont pas, les différences qui peuvent être justes de celles qui ne le sont pas. Aucune de ces approches n'est donc capable de soutenir une ligne politique viable ou une conception crédible de la démocratie radicale.

Le second problème, qui découle du premier, est que ces deux approches ont perdu de vue le double pôle redistribution/reconnaissance. L'anti-essentialisme, comme le multiculturalisme, s'intéressent presque exclusivement aux effets néfastes de la non-reconnaissance culturelle. Tous deux négligent les effets d'une inégale répartition politico-économique. Ni l'un ni l'autre ne fournit, de ce fait, un cadre politique adéquat.

Je vais maintenant esquisser à grands traits une description de ces deux approches, en privilégiant leur appréhension de la différence. Je tenterai de démontrer que, dans les deux cas, leurs faiblesses ont une origine commune, à savoir leur incapacité à se rendre compte qu'il est impossible de constituer librement ou de modérer démocratiquement les différences d'ordre culturel si on ne se fonde pas sur un principe d'égalité sociale.

Commençons par l'anti-essentialisme, tel qu'il est discuté dans les milieux féministes. Ses partisan(e)s proposent d'éviter les erreurs commises par le féminisme différentialiste grâce à une conception nouvelle et radicale de l'identité et de la différence. Pour commencer, elles avancent que les différences entre les femmes sont constitutives : il n'existe aucun moyen d'être une femme sans être déjà inscrite dans une « race », un sexe, et une classe sociale. Le genre ne possède donc aucune essence ou noyau invariants. Mais les anti-essentialistes rejettent également les approches qui diviseraient les femmes (et les hommes) en sous-groupes encore plus petits qui auraient chacun leur propre identité et leur propre exigence de reconnaissance⁹. Pour elles, ni les différences ni les identités ne sont données en vertu d'une

⁹ Ceci paraît constituer la logique de nombreuses approches multiculturelles de la différence. Ce qui gâche malheureusement l'argumentation par ailleurs très riche de la discussion présentée par Elizabeth V. Spelman (1988).

position sociale ou d'une appartenance « objective » à un groupe. Bien au contraire, elles sont le produit de constructions discursives. Les différences et les identités sont créées de manière performative par le biais de processus culturels qui les revendiquent et les constituent. En aucun cas elles ne préexistent à ces processus. En principe, elles pourraient donc toujours prendre une autre forme. De ce fait, les identités et différences existantes peuvent être défaites de manière performative, ou modifiées en étant désavouées ou élaborées autrement ¹⁰.

Quelles sont les répercussions de cette approche sur le plan politique ? Il est clair que l'anti-essentialisme rejette toute politique — féministe ou autre — qui essentialiserait l'identité et la différence. Mais certaines de ses chefs de file vont encore plus loin. En insistant sur le caractère « fictif », puisque construit, de toutes les identités collectives, c'est sur ces identités dans leur ensemble qu'elles jettent un regard sceptique. À partir de cette perspective, il est clair que les termes identitaires politisés comme celui de *femmes* ne peuvent être qu'excluants, puisqu'ils sont construits grâce au refoulement de certaines différences. Toute identification collective sera par conséquent sujette à critique du point de vue de ce qu'elle exclut. L'identité féministe ne fait pas exception. De ce fait, la critique portée par les féministes noires sur le parti pris blanc dans le mouvement féministe ne se limite pas à une protestation contre le racisme, elle met en cause une nécessité d'ordre logique. Toute tentative de revendiquer une identité féministe noire reviendrait en effet immanquablement à répéter la même démarche d'exclusion.

À partir de maintenant, j'appellerai donc ce courant la « version déconstructionniste de l'anti-essentialisme ». Dans cette perspective, la seule pratique politique « innocente » est négative et procède de la déconstruction. Elle implique le dévoilement de l'opération excluante et répressive qui rend toute construction identitaire possible. De ce point de vue, il n'appartient pas au féminisme de construire une identité féminine ou un sujet féministe collectif. Notre tâche consiste plutôt à défaire toute construction de ce qui est appelé « femmes », il est de notre

¹⁰ On trouvera une argumentation allant dans ce sens dans *Gender Trouble* (Butler 1990) où Judith Butler élabore une théorie performative du genre.

responsabilité de mettre au jour les processus par lesquels est construite la binarité du genre, et, par conséquent, les « femmes ». L'objectif politique du féminisme est donc de déstabiliser la différence de genre et les identités genrées qui l'accompagnent. La stratégie privilégiée est celle de la dissidence et de la parodie (Butler 1990), mais au-delà de cela, il nous faut faire alliance avec d'autres mouvements sociaux qui partagent des objectifs déconstructionnistes analogues. Avec, par exemple, les théoriciens critiques de la « race » qui sont engagés dans la déconstruction de la différence noir/blanc ou les théoriciens *queer* qui travaillent à déconstruire la différence homo/hétéro. En revanche, il n'est pas question de s'allier aux « afrocentristes » qui s'emploient à consolider l'identité noire, ni aux partisan(e)s d'une identité gay ou lesbienne.

Que tirer de cette discussion ? À mon avis, le résultat est mitigé. D'une part, l'anti-essentialisme fait un grand pas en avant en conceptualisant les identités et les différences comme étant construites de manière discursive et non données de manière objective. Mais la ligne politique avancée par la version déconstructionniste est simpliste. Et je ne veux pas seulement parler de la difficulté évidente qui tient à l'impossibilité de démanteler le sexisme par une pratique déconstructionniste exclusivement négative. Je veux parler des difficultés supplémentaires que soulève la démarche, proche du tour de passe-passe, des anti-essentialistes déconstructionnistes qui s'appuient sur une conception ontologique de l'identité et de la différence pour tenter d'en déduire une politique culturelle normative. Enfin, je veux parler des contraintes imposées par l'échec de la démarche visant à intégrer la politique anti-essentialiste de reconnaissance à la politique égalitaire de redistribution.

La difficulté pourrait s'exposer ainsi : les anti-essentialistes déconstructionnistes mettent en avant les revendications identitaires en se fondant sur des prémisses purement ontologiques. Elles/ils ne s'interrogent pas sur ce qui lie une identité ou une différence donnée aux structures sociales de domination ou aux rapports sociaux inégalitaires. Elles/Ils ne s'interrogent pas non plus sur le type de politique économique qui pourrait soutenir durablement des identités non excluantes et des conceptions anti-essentialistes de la différence. Toutes/tous risquent de se re-

trouver, par conséquent, dans une nuit où tous les chats sont gris : toutes les identités menacent de devenir également fictives, également répressives et également excluantes. Mais ceci équivaut à renoncer à toute possibilité de distinguer les revendications identitaires émancipatrices de celles qui sont oppressives, les différences bénignes de celles qui sont pernicieuses. De ce fait, les anti-essentialistes déconstructionnistes font l'impasse sur la question politique cruciale actuelle, à savoir quelles sont les revendications identitaires qui sont fondées sur la défense de rapports sociaux inégalitaires et de domination ? Lesquelles, à l'inverse, se fondent sur une remise en cause de ce type de rapports ? Quelles revendications identitaires permettraient d'étendre la démocratie réelle existante ? Lesquelles, au contraire, s'opposent à la démocratisation ? Quelles différences, finalement, une société démocratique devrait-elle chercher à protéger et lesquelles, au contraire, devrait-elle abolir ?

Ces problèmes ne sont cependant aucunement l'apanage de l'anti-essentialisme. Ils sont, à mon avis, partagés par le second courant américain présent dans le débat : le multiculturalisme. Ce terme est devenu le cri de ralliement d'une alliance potentielle entre des nouveaux mouvements sociaux partisans de la reconnaissance de la différence. Il peut éventuellement rassembler les féministes, les gays et lesbiennes, les membres de groupes racialisés ou groupes ethniques désavantagés, qui font tous front contre l'ennemi commun : cette forme d'impérialisme culturel qui érige en norme de l'humanité le mâle blanc, anglo-saxon, hétérosexuel et de la classe moyenne, une norme au regard de laquelle n'importe qui peut apparaître comme déviant. L'objectif de cette lutte est donc de créer des expressions publiques multiculturelles reconnaissant diverses manières d'être humain qui seraient à la fois différentes et de valeur égale. Dans une telle société, la perception dominante de la différence comme déviance céderait la place à une appréciation positive de la diversité. Tous les citoyens y jouiraient officiellement des mêmes droits légaux en vertu de leur commune humanité, mais ils seraient également reconnus pour ce qui les différencie les uns des autres, leur particularité culturelle.

Voici résumée, en tous cas, la conception la plus courante du multiculturalisme aux États-Unis. Elle a dominé les débats sur

l'éducation dans la sphère publique. Les conservateurs s'en sont pris aux partisans des *women's studies*, *African-American studies*, *gay and lesbian studies* et *ethnic studies*, en nous accusant d'avoir à tort politisé le programme scolaire et universitaire en remplaçant les Grandes Œuvres sélectionnées pour leur valeur historique et universelle par des textes mineurs choisis pour des raisons idéologiques liées à une démarche de discrimination positive. La querelle tourne donc autour de l'interprétation du terme « différence ». Si les partisans de l'éducation traditionnelle s'obstinent à percevoir la différence en termes négatifs, comme une déviance vis-à-vis d'une norme universelle unique, les multiculturalistes la voient en positif, comme une diversité et une variation d'ordre culturel. Ils exigent donc qu'elle soit présente aussi bien dans les programmes éducatifs que dans la vie publique.

On peut comprendre que les féministes et les partisan(e)s de la démocratie radicale s'engagent à défendre une certaine vision du multiculturalisme contre les attaques conservatrices. Nous devrions néanmoins rejeter cette version que je viens d'esquisser et que j'appellerai désormais la version pluraliste du multiculturalisme¹¹. Ce courant est en effet fondé sur une appréhension unilatérale de la différence considérée comme intrinsèquement positive et culturelle. Cette perspective glorifie donc toute différence sans aucun esprit critique, et sans établir de lien avec le problème de l'inégalité. À l'instar de la tradition pluraliste américaine dont elle est l'héritière, elle procède — contrairement à la réalité — comme si la société américaine n'était pas divisée en classes ou ne connaissait pas d'autres injustices structurelles profondes, comme si la vie économique était fondamentalement juste, comme si les divers groupes qui la constituent étaient égaux socialement. Elle traite donc la différence

¹¹ Toutes les versions du multiculturalisme ne sont pas « pluralistes » au sens où je le décris ici. La version pluraliste est une reconstruction idéale typique de ce que je considère comme la conception majoritaire du multiculturalisme. Cette version est également majoritaire parce qu'elle est en général discutée dans les milieux dominants. D'autres versions sont présentées par Linda Nicholson (1996) et par Michael Warner *et al.* (1992).

comme étant uniquement de type culturel¹². Il en résulte une scission entre la question de la différence et celle de l'inégalité matérielle, des différentiels de pouvoir au sein des groupes et des rapports systémiques de domination et de subordination.

Tout ceci devrait alarmer les féministes qui se réclament de la démocratie radicale. Nous devrions savoir reconnaître dans cette perspective une parente de l'ancien « féminisme différentialiste ». Le noyau dur de celui-ci se trouve en effet recyclé ici sous une forme plus générale et appliqué à d'autres différences. Alors que les féministes différentialistes analysaient l'androcentrisme comme l'injustice principale et prônaient la revalorisation de la féminité comme remède premier, le multiculturalisme pluraliste leur substitue l'injustice plus générale générée par l'impérialisme culturel et préconise pour y remédier une revalorisation de toutes les identités dépréciées. La logique de la réflexion reste la même, et ses faiblesses intrinsèques également.

Comme le féminisme différentialiste, le multiculturalisme pluraliste tend à substantialiser les identités, à les traiter comme des données objectives et non comme des rapports construits. Il a donc tendance à balkaniser la culture, à sous-diviser les groupes, à ignorer les recoupements, à empêcher les interactions et les identifications croisées. En perdant de vue le fait que les différences se croisent et se recoupent, il régresse au niveau d'un modèle qui se contente d'additionner les différences.

Comme le féminisme différentialiste, il valorise également les identités de groupe déjà existantes et suppose que toutes les identités sont acceptables et que certaines méritent d'être davantage respectées. Pourtant, certaines de ces identités peuvent être étroitement liées à des rapports sociaux de domination et pourraient ne pas survivre à leur transformation. De plus, certaines

¹² Ce faisant, le multiculturaliste pluraliste interprète la différence d'après le modèle standard américain de l'ethnicité, dans lequel un groupe d'immigrants préserve une certaine identification avec l'héritage culturel du « vieux pays d'origine », tout en s'intégrant à la société américaine, puisque le groupe ethnique n'est pas considéré comme occupant une position structurelle distincte dans la vie économique du pays, sa différence étant entièrement culturelle. Le multiculturalisme pluraliste généralise ce modèle d'ethnicité au genre, à la sexualité et à la « race », ce qui ne convient pas. Pour une critique du modèle d'ethnicité, voir Nicholson (1996).

identités de groupe — ou traits identitaires — sont incompatibles avec d'autres. Par exemple, on ne peut pas affirmer être à la fois adepte de la suprématie blanche et être antiraciste. L'affirmation de certaines identités — ou de certains traits identitaires — suppose d'en transformer d'autres. Il semble donc impossible de ne pas porter de jugements politiques sur certaines identités et différences, de juger certaines meilleures que d'autres, or c'est ce que ne peut pas faire le multiculturalisme pluraliste.

Le multiculturalisme pluraliste est finalement le reflet inversé de l'anti-essentialisme déconstructionniste. Alors que ce dernier menaçait de délégitimer toutes les identités et les différences, le premier paraît les encenser sans aucune discrimination. Sa politique est, de ce fait, tout aussi unilatérale. Le multiculturalisme pluraliste maintient en effet lui aussi une polarisation exclusive et unilatérale sur la politique culturelle de reconnaissance et néglige la politique de redistribution. En conséquence, il élude, lui aussi, les problèmes fondamentaux contemporains, à savoir : quelles sont les revendications identitaires attachées à la défense des rapports sociaux d'inégalité et de domination ? Quelles sont celles qui cherchent à les mettre en cause ? Quelles revendications identitaires ont la capacité potentielle d'étendre la démocratie telle qu'elle existe ? Et lesquelles, au contraire, s'opposent à la démocratisation ? Quelles différences, enfin, une société démocratique devrait-elle protéger et lesquelles devrait-elle au contraire s'efforcer d'abolir ?

Pour une version crédible de la démocratie radicale

Ce n'est pas un hasard si l'anti-essentialisme déconstructionniste et le multiculturalisme pluraliste échouent de la même manière, car leurs faiblesses ont la même racine. Aucun des deux n'est capable d'articuler le plan culturel, où s'expriment les revendications sur l'identité et la différence, et le plan social, où se forment les exigences de justice et d'égalité ; en un mot, les luttes pour la reconnaissance et les luttes pour la redistribution. Ils ne saisissent ni l'un ni l'autre le nœud de leur relation : *les*

différences culturelles ne peuvent être librement développées et démocratiquement gérées que sur la base de l'égalité sociale.

En ce sens, les deux approches sont victimes de leur propre histoire qu'elles n'ont pas assimilée. On peut en effet rétrospectivement mesurer à quel point ces deux courants sont hantés par les résurgences du vieux débat égalité/différence : de leur incapacité à résoudre cette opposition, ils ont hérité d'une problématique tronquée. L'anti-essentialisme et le multiculturalisme ont tenté de corriger les défauts du féminisme différentialiste tout en restant sur son terrain. Les deux approches se cantonnent ainsi au plan culturel qu'elles appréhendent en faisant abstraction des rapports sociaux, des structures sociales et même de l'économie politique. Elles s'efforcent donc toutes deux de concevoir une politique culturelle de la différence sans tenir compte des exigences d'égalité sociale. En d'autres termes, ces deux courants occultent les objectifs du féminisme égalitaire — lequel revendique une égale participation et une juste répartition —, et se retrouvent, de ce fait, incapables d'opérer certains choix politiques fondamentaux. Aucun des deux ne peut dès lors élaborer de ligne politique viable dans un contexte caractérisé par la multiplicité de revendications croisées, ni proposer une vision crédible de la démocratie radicale.

Quels enseignements pouvons-nous tirer de cette histoire ? Est-il possible d'en tirer des leçons permettant de développer une vision crédible de la démocratie radicale ? Et quelle trajectoire nous faudrait-il alors adopter ?

Je conclurai en avançant trois idées.

D'abord, on ne peut retourner au vieux débat égalité/différence en se polarisant sur un axe de différence unique. Le passage de la « différence de genre » à « la différence entre femmes » puis à « l'intersection de multiples différences » reste un acquis indépassable, mais cela n'implique pas qu'il faille oublier le débat initial. Je dirais même qu'il faut ouvrir un nouveau débat, débat orienté sur l'intersection de multiples différences. En d'autres termes, il nous faut établir un nouveau lien entre la problématique de la différence culturelle et celle de l'égalité sociale.

En second lieu, il n'est pas non plus possible d'en revenir aux conceptions essentialistes de l'identité et de la différence. En

analysant les identités et les différences comme des constructions rationnelles, l'anti-essentialisme nous a fait faire un grand pas en avant. Il n'est pas pour autant nécessaire de développer une ligne politique exclusivement déconstructionniste. Mais bien plutôt, à mon avis, d'élaborer une version alternative de l'anti-essentialisme qui nous permette de lier une politique anti-essentialiste culturelle de la reconnaissance à une politique sociale égalitaire de redistribution.

Troisièmement, il ne s'agit en aucun cas de revenir à l'impérialisme culturel qui imposait une conception unique de la vie humaine. La perspective multiculturelle d'une pluralité de formes culturelles représente de ce point de vue une avancée, sans qu'il soit pour autant nécessaire de souscrire à la version pluraliste du multiculturalisme. Il nous faut, plutôt, proposer une version alternative permettant de porter des jugements normatifs sur la valeur des différences en interrogeant leur relation à l'inégalité.

Bref, nous devons trouver une façon de concilier la lutte pour un multiculturalisme anti-essentialiste et le combat pour l'égalité sociale. C'est seulement à cette condition que nous serons capables de développer un modèle crédible de démocratie radicale et une ligne politique qui corresponde aux besoins de notre époque. Pourquoi alors ne pas adopter ce mot d'ordre prometteur : « pas de reconnaissance sans redistribution »¹³.

Traduit de l'anglais (américain) par Marie Ploux

Références

- Butler Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge [trad. française de l'éd. de 1999 (2005). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris, La Découverte].
- (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of « sex »*. New York, Routledge.

¹³ On trouvera une première tentative de mise en œuvre de ce projet dans Fraser, « From Recognition to Redistribution ? », chapitre 1 de l'ouvrage dont ce texte est issu (1997).

- Fraser Nancy (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*. New York, Routledge.
- hooks bell (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, South End Press.
- King Deborah (1988). « Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of Black Feminist Ideology ». *Signs: Journal of Women Culture and Society*, vol. 14, n° 1, Autumn.
- Laclau Ernesto, Mouffe Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. London, Verso.
- Nicholson Linda (1996). « To Be or Not to Be: Charles Taylor on the Politics of Recognition ». *Constellations*, vol. 3, n° 1.
- Spelman Elizabeth V. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston, Beacon Press.
- Trend David (ed) (1996). *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. New York, Routledge.
- Warner Michael *et al.* (1992). « Critical Multiculturalism ». *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 3, Spring.