

QUAND ON REND LA CULTURE RESPONSABLE DE LA MAUVAISE CONDUITE

[Leti Volpp](#), Traduit de l'américain par [Françoise Armengaud](#)

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

2006/3 Vol. 25 | pages 14 à 31

ISSN 0248-4951

ISBN 2940146810

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2006-3-page-14.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Antipodes.

© Éditions Antipodes. Tous droits réservés pour tous pays.

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

Grand an

Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite¹

Leti Volpp

Quand disons-nous d'un comportement qu'il est culturel? Et quand ne le disons-nous pas? Pourquoi qualifions-nous les comportements de ce point de vue? Et quelles sont les conséquences de cette différence dans les jugements que nous portons et dans nos manières de nommer les choses? Le présent essai examine les récits et les propos suscités par les cas de mariage d'adolescentes, que ces mariages soient contraints ou librement consentis. Ce que révèlent ces récits, c'est qu'un comportement gênant est plus souvent perçu comme relevant d'une culture de groupe, lorsque son agent est lui-même considéré comme «ayant» une culture. Étant donné que nous avons tendance à percevoir les Américain·e·s blanc·he·s comme «des gens affranchis de toute culture», lorsque des Blanc·he·s s'engagent dans certaines pratiques, nous n'associons pas leur comportement à une conception racialisée de la culture; nous forgeons des explications d'un autre ordre que culturel. Il en résulte une perception exagérée de la différence ethnique, laquelle équivaut dès lors à une différence morale d'avec «nous».

Dans cet essai, j'examine des représentations discursives, les motifs qui structurent aussi bien les manières de percevoir que le discours officiel et les écrits universitaires. Je me demande comment certains individus sont rejetés pour des raisons d'identité hors des frontières de notre corps social. Car la différenciation peut se produire à partir de nombreuses distinctions fondées sur l'identité, comme la classe et la sexualité. Je me

1. Ce texte est une version raccourcie d'un article paru dans *Yale Journal of Law and the Humanities*, 2000, Volume XII, N° 89, pp. 89-116: «Blaming Culture for Bad Behavior», reproduit avec l'autorisation de l'auteurice.

concentre plus particulièrement ici sur la race et sur le statut d'immigrant-e. Je procède par comparaison entre des récits où deux groupes d'adolescentes épousent des hommes plus âgés : des jeunes filles blanches d'une part, des immigrantes de couleur d'autre part. Dans la première partie, l'étude de deux cas de mariage librement consenti révèle que lorsque les agents impliqués sont des immigrant-e-s de couleur, un comportement que nous considérons comme problématique, nous le qualifions de « culturel », en comprenant ce terme comme un marqueur d'identité raciale ou ethnique. C'est ainsi que nous considérons le mariage précoce d'une immigrante mexicaine comme reflétant « la culture mexicaine ». En revanche, si dans des circonstances analogues il s'agit d'une Blanche, nous y voyons un cas isolé de comportement aberrant, et non l'expression d'une culture racialisée. Selon ce schéma, les Blanc-he-s sont des acteurs et des actrices individuel-le-s, et les gens de couleur sont membres d'un groupe. Pourquoi établissons-nous une équivalence entre race et culture, et pourquoi rendons-nous sélectivement la culture responsable d'une mauvaise conduite, c'est ce que nous allons examiner en première partie.

La deuxième partie confronte deux cas de mariage contraint afin de comprendre comment, dans ces cas, la mise en équation de la race et de la culture est liée à l'interaction entre nationalisme, genre et sexualité. C'est quelque chose de très significatif, car le terrain sur lequel nous articulons et comprenons la différence raciale est bien souvent celui du traitement selon le genre. Les deux cas de mariage forcé montrent qu'un comportement interdit – la contrainte parentale sur le mariage d'une jeune fille – est conceptualisé comme une menace à l'égard des valeurs « américaines » lorsque le coupable est un immigrant irakien, mais non lorsqu'il est Blanc. Les identités nationales – formulées ici par exemple dans l'expression de « valeurs américaines » – se concentrent fréquemment autour du corps des femmes et impliquent des jugements raciaux. Nous rejetons ainsi les comportements litigieux au-delà des frontières de la nation idéalisée en localisant la mauvaise conduite chez des sujets immigrants et racialisés.

Enfin, la troisième partie examine les conséquences de cette manière sélective d'accuser la culture en posant la question de ce que cette lecture faussée nous fait manquer. Accuser sélectivement la culture nous amène à l'interprétation erronée que certaines cultures des immigrant-e-s sont fondamentalement différentes de « notre » culture. La différence ethnique est assimilée à une différence morale avec laquelle nous devons nous débattre dans un État multiculturel. Plus précisément, les commentateurs décrivent les pratiques de subordination sexuelle de certains immigrants comme créant une tension irréconciliable entre les valeurs du féminisme et le multiculturalisme. La présomption d'existence d'un tel conflit conduit à des propositions politiques ainsi qu'à des conclusions théoriques qui amplifient à l'excès les différences entre « nous » et « eux ». Ces interprétations erronées nous empêchent de voir, de comprendre et de lutter contre des relations spécifiques de pouvoir – aussi bien à l'intérieur des « autres » cultures que de notre propre culture.

Le mariage librement consenti

Tina Akers et Wayne Compton

Septembre 1998, on pouvait lire en première page du *Washington Post*: «Polémique à propos du mariage d'une jeune fille de 13 ans.» Tina Akers, âgée de 13 ans, avait épousé dans le Maryland Wayne Compton, âgé de 29 ans. Au bout de quelques mois de fiançailles, Tina était tombée enceinte; elle accoucha d'un fils trois semaines après le mariage. À l'époque, la législation du Maryland ne mentionnait pas d'âge minimum légal pour le mariage: toute jeune fille de moins de 16 ans munie du consentement parental et d'une attestation de grossesse pouvait légalement se marier. Des voix réprobatrices s'élevèrent afin de faire mettre en examen Wayne Compton pour agression sexuelle, les parents de Tina pour mauvais traitement à enfant, et demander que les législateurs de l'État mettent hors la loi de telles unions. Dans le bruit et la fureur qui se déchaînèrent autour du cas Akers/Compton, personne ne fit jamais référence à leur mariage comme à un phénomène culturel. Tous deux étant Blancs, personne ne songeait à ce mariage comme à un épisode propre à définir la culture américaine blanche. Bien au contraire, les médias, le public, les fonctionnaires chargés de l'application de la loi et les législateurs envisageaient ce mariage comme un exemple de comportement aberrant, qu'ils caractérisaient diversement: comme mauvais traitement à enfant, comme perversion sexuelle, ou encore comme détournement de mineure.

Adela Quintana et Pedro Sotelo

Par contraste, lorsque Adela Quintana, âgée de 14 ans, et Pedro Sotelo, âgé de 22 ans, eurent un enfant au Texas, les journalistes décrivent le cas comme «montrant une division culturelle»², comme exhibant «un choc entre deux cultures différentes»³, et comme générant «une discussion publique quant à la manière de combler des abîmes culturels»⁴. En janvier 1996, la police et les bureaux de la Protection de l'enfance à Houston (Texas) lancèrent une recherche à grande échelle pour localiser Quintana, une jeune fugitive enceinte que l'on croyait alors âgée de 10 ans, ainsi que son ami (Perales, 1999). Après que les services de la Protection de l'enfance aient placé Quintana dans un foyer pour enfants maltraité-e-s, et que le procureur ait accusé Sotelo d'agression sexuelle aggravée sur mineure, le couple prit la fuite. Lorsque les autorités les ont arrêté-e-s, elles ont emprisonné Sotelo et confié Quintana à un foyer d'accueil. Les charges d'accusation contre Sotelo furent levées après qu'un

2. Sandra Sanchez, «In Texas, Worlds Collide: Expectant Couple Caught in Clash of Two Cultures», *USA Today*, 29 janvier 1996.

3. *Idem*.

4. Syd Kearney, «Heroes and Heartaches: Putting 1996 in Perspective», *Houston Chronicle*, 2 janvier 1997.

juge aux affaires familiales ait dûment constaté que le couple était dans un mariage coutumier reconnu par la loi du Texas. L'avocate (au civil, i.e. pour les dommages et intérêts) de Sotelo décrit Quintana comme une fille « formée », physiquement mûre (Perales, 1999). Elle affirma que, dans le Mexique rural, « dès qu'une fille est pubère, c'est une proie licite » (*ibid.*, p. 87). L'avocat de Sotelo au pénal déclara que le cas constituait une « collision culturelle » (*ibid.*, p. 83), et que son client n'était nullement coupable de détournement de mineure, puisqu'il ne faisait que suivre la coutume de son village mexicain. La presse décrit également le cas comme un choc entre les cultures américaine et mexicaine.

Dans son étude critique du cas Quintana/Sotelo, Nina Perales souligne que c'est la culture texane, sous les espèces de sa législation, et non la culture mexicaine, qui a, de fait, tranché le conflit. Un mariage précoce n'est guère une anomalie dans le Texas : chaque année, une moyenne de 470 jeunes filles de 14 ans et moins s'y marient. En réalité, la loi mexicaine a des exigences plus strictes, en matière de mariage, que la loi texane. Néanmoins, ce cas reste dans les annales comme définissant la culture mexicaine.

Confrontation des récits

Qu'est-ce qui explique les différences entre les manières de présenter ces deux cas ? La réponse se trouve dans l'examen de la manière dont la culture est conceptualisée et liée à la race. Parfois, nous traitons la culture comme quelque chose de statique et d'insulaire, une propriété stable des groupes plutôt qu'une entité constamment créée par des relations. Cette idée est beaucoup plus fréquemment présente lorsqu'il s'agit de communautés d'outsiders, telles que les communautés de couleur. Pour ces dernières, la culture devient ce que Paul Gilroy (1993 : 24) appelle une « propriété pseudo-biologique de la vie communautaire ». D'après un tel paradigme, la culture des communautés de couleur est une essence stable et monolithique qui gouverne les actions des membres de ces communautés. La culture racialisée devient ainsi une essence transmise sous une forme inchangée d'une génération à l'autre. Nous pouvons dresser un contraste net entre cette culture racialisée et la culture considérée comme « hégémonique » – la culture établie comme norme⁵. La culture hégémonique est soit invisible⁶, soit, si elle est vue, caractérisée par son côté hybride, fluide et complexe. La sophistication avec laquelle nous appréhendons la culture

5. Une culture se caractérise comme hégémonique moins par ce qu'elle est que par ce qu'elle n'est pas : c'est une culture sans race, sans classe, qui ne pourrait être attribuée à aucune « sub-culture » particulière de la société américaine. Ce qui est considéré comme culture hégémonique, la culture de la norme, est un concept flexible ; sujet

à restriction ou à expansion suivant les différents contextes, et suivant ce que « nous » sommes supposés être.

6. Généralement, la culture « blanche » n'est ni marquée, ni remarquée, une absence qui n'est pas sans rapport avec l'invisibilité de la « blancheur » comme race.

hégémonique comme complexe et contradictoire – quelque chose avec quoi nous négocions activement – n’a pas pour contrepartie une compréhension également complexe et affinée des cultures «étrangères».

Ces visions de la culture influencent nos perceptions des actes individuels. Lorsqu’il s’agit de communautés de couleur, tout acte individuel est considéré comme le produit d’une identité de groupe et sert ensuite à définir le groupe. C’est ainsi que les gens perçoivent la sexualité et le mariage précoces d’Adela Quintana comme le produit de l’identité mexicaine, qu’ils contribuent également à définir. En revanche, les médias ne présentent pas la sexualité et le mariage précoces de Tina Compton comme le produit de l’identité blanche, et en conséquence, son cas ne perpétue aucunement l’idée que le mariage des adolescentes serait un trait de la «culture blanche».

Toutefois, cette identification culturelle peut se modifier, si la conduite de Tina Compton est associée à une identité blanche différenciée de la «norme» par sa position de classe. Alors que les comptes rendus de son cas ne signalaient pas explicitement l’identité blanche ni l’appartenance du couple à la classe ouvrière, cette appartenance de classe constituait un sous-texte de la description de Tina et de Wayne Compton telle que fournie par les médias⁷. Nombre de comportements attribués aux gens de couleur, comme le mariage précoce et une excessive promiscuité sexuelle, sont également attribués aux Blanc·he·s de la classe ouvrière. Ces préjugés de classe ont fréquemment pour effet de rejeter les Blanc·he·s de la classe ouvrière hors de la normalité présumée de «notre» culture.

Cependant, dans le cas qui nous occupe, le mariage précoce n’était qu’implicitement présenté comme un phénomène associé à la classe, et n’était pas explicitement désigné comme tel. Au contraire, Tina Akers et Wayne Compton étaient présenté·e·s, en dépit de leur appartenance à la classe ouvrière, comme faisant partie du «nous». Tant que Tina Compton appartenait à «notre culture», son comportement n’était pas perçu comme reflétant des normes associées à la race. Les commentaires des médias expliquaient plutôt son comportement comme reflétant certaines tendances au sein d’une culture nationale présumée sans lien avec aucune race, ou bien ils attribuaient ses actions à un manque de rationalité. Dans cette dernière perspective, Tina Compton et son mari étaient dits personnellement dysfonctionnel·le·s, «pervers» et «irresponsables». C’étaient des acteurs individuels dont le comportement n’était pas le produit d’une identité de groupe. Moyennant quoi ce comportement n’est pas le reflet d’une identité ethnique ou raciale, et il n’est pas utilisé pour définir la culture blanche.

7. Le *Washington Post* a parlé d’une «camionnette de ramassage et d’un bac à poissons» sur le devant de la cour de la maison de sa mère dans un «faubourg poussiéreux d’Annapolis», et la journaliste a noté qu’elle avait quitté l’école à 13 ans au prin-

temps dernier; son mari était présenté comme un «couvreur au chômage» ayant quitté l’école à 17 ans. Voir Amy Argetsinger, *Washington Post*, 29 septembre 1998.

Nous ne percevons pas le mariage des adolescentes comme une spécificité de la culture blanche, ni comme une norme culturelle blanche sans lien avec les classes. Un comportement qui provoque un malaise – que nous considérons comme répréhensible – n’est conceptualisé comme culturellement canonique que pour les cultures considérées comme arriérées par rapport aux États-Unis. Cette tendance à immerger seulement certains groupes dans les forces de la culture est liée à la supposition que le comportement des groupes dévalorisés et plus faibles est d’une certaine manière davantage déterminé culturellement – que si les gens s’y conduisent de certaines façons et font tels choix particuliers, c’est parce qu’ils suivent des diktats culturels.

Les cultures qui sont considérées comme rétrogrades diffèrent souvent par la race de la culture hégémonique. Lorsque les gens de couleur sont considérés comme « en retard » parce qu’ils sont gouvernés par des impératifs culturels, leurs valeurs culturelles sont situées en fort contraste à la raison, supposée être une caractéristique de l’Occident. L’idée que les personnes non occidentales sont gouvernées par la culture implique qu’elles ont une capacité limitée à agir de leur propre chef, selon leur volonté, ou selon une pensée rationnelle.

Or, cette idée que les gens de couleur sont gouvernés par des impératifs culturels n’est pas seulement déshumanisante, elle est aussi dépolitisante, parce que cette façon de penser nous amène fréquemment à négliger l’impact des forces « non culturelles » sur le modelage de la réalité⁸. Les explications culturelles d’une situation problématique particulière en attribuent la responsabilité à une « culture » conçue comme statique et insulaire, et non, par exemple, à la politique du gouvernement. Prenez l’idée qu’il existe aux États-Unis une sous-classe racialisée immergée dans une « culture de la pauvreté ». Suggérer qu’une « culture » pathologique et dysfonctionnelle est responsable de la pauvreté obscurcit le rôle, par exemple, de la ségrégation encouragée par l’État et de la discrimination privée dans la création de pauvreté.

L’idée que les non-Blanc·he·s sont davantage déterminé·e·s culturellement a des antécédents historiques dans le discours colonialiste et impérialiste. Ce discours opposait tradition et modernité afin de justifier la conquête et la soumission des colonisé·e·s. Le colonialisme associait aux peuples colonisés la tradition, les rites anciens, le despotisme, la barbarie, tout en liant la modernité au progrès occidental, à la démocratie et aux Lumières (Saïd, 1978, 1993 ; Kaplan et Pease, 1993). Dans la perspective occidentale, la culture – non la haute culture de l’Opéra, mais la culture des activités, des pratiques et des rites au quotidien – ne régissait pas la

8. Par exemple, donner une explication « culturelle » de la subordination de genre peut cacher les liens de cette subordination avec le déni de la situation économique et politique, due à des

inégalités globales, à l’apparition de nouveaux patriarcats dans certaines régions, aux héritages de la colonisation, ou aux flux des capitaux transnationaux (Grewal et Kaplan, 1996).

vie des penseurs rationnels de l'Occident, comme elle le fait pour celles et ceux qui sont gouverné·e·s par la tradition, les coutumes populaires et les affiliations tribales. Parce que l'association de la culture avec la tradition persiste, les gens ont tendance à oublier que la culture est en constante transformation. Une compréhension pertinente et précise de la culture demande que nous reconnaissons sa fluidité. Bien sûr, «notre» culture hégémonique n'est pas exempte de dysfonctionnements. Nous ne sommes parvenu·e·s que bien récemment à prendre conscience que le taux de la violence liée aux armes à feu est complètement hors de contrôle aux États-Unis. L'avalanche, dans les écoles, de tirs perpétrés par des enfants blancs de la classe moyenne a suscité d'angoissants débats sur ce qui «ne va pas» dans «notre» culture. Ces incidents nous ont amenés à reconnaître que, ou bien notre culture est profondément défectueuse, ou alors son intégrité est menacée par internet, par les jeux vidéo, la facilité d'accès aux armes à feu, la musique satanique et l'irresponsabilité des parents. Il importe néanmoins de remarquer que si les jeunes tireurs n'avaient pas été de classe moyenne et Blancs, on aurait tenu un tout autre discours. Plutôt que de nous tordre les mains d'inquiétude au sujet de «notre» culture, nous aurions prononcé une condamnation de «leur» culture. Imaginons par exemple que les tirs au lycée de Columbine aient été le fait d'élèves Noirs. Qu'aurait-on raconté? Il y aurait eu moins d'examens de conscience au sujet de nos valeurs culturelles nationales et de ce qui ne va pas avec «nous». Au contraire, on aurait parlé de cette violence comme typifiant ce qui ne va pas chez «eux». Ces tirs soulèvent la question de savoir pourquoi certains groupes seulement sont considérés comme constituant notre corps social, si bien que leurs réussites sont les nôtres, et leurs pathologies nos échecs.

Considérer que certains groupes sont séparés de notre corps social constitue une forme de violence épistémique. Gayatri Spivak (1988) a montré comment les idéologies du colonialisme et de l'impérialisme définissent l'Autre en décrivant les colonisé·e·s comme des objets anthropologiques, exotiques et primitifs. La violence institutionnelle va souvent de pair avec cette violence épistémique. Les expériences de Sotelo et de Quintana qui ont suivi la conclusion du procès portent la marque de ces deux formes de violence, puisque leur statut «illégal» les distinguait de celles et ceux qui «appartiennent» à la communauté, et a conduit à la déportation de Sotelo.

Le mariage forcé

Le cas Kingston

Une deuxième paire de cas mis en contraste fait écho à ces découvertes et permet d'ajouter quelques observations. En mai 1998, dans l'Utah, une jeune fille de 16 ans que son père avait contrainte à épouser, en tant que quinzième femme, son oncle âgé de 32 ans, appela le 911 pour

appeler au secours (N.d.t. : aux États-Unis, le 911 vaut pour toutes les sortes d'urgences). L'oncle, David Kingston, fut accusé d'inceste et de relations sexuelles avec mineure, deux crimes du troisième degré, et il fut condamné à dix ans de prison. Le père de la jeune fille, John Daniel Kingston, chef d'un vaste clan polygame, plaida coupable du crime de mauvais traitement à enfant, pour l'avoir battue jusqu'à ce qu'elle perde conscience, après qu'elle eût tenté de s'enfuir. En Utah, il suffit du consentement parental ou d'un jugement du tribunal pour autoriser le mariage à moins de 18 ans. Alors que l'Église Mormon a renoncé à la pratique du mariage polygame en 1890, quelques groupes religieux séparatistes l'ont maintenue sans être poursuivis par l'État pendant plusieurs décennies⁹. Lors d'une conférence de presse, le gouverneur de l'Utah, un descendant de polygames, refusa de condamner la polygamie, estimant qu'elle peut être considérée comme une liberté religieuse, et donc digne de protection. Ses propos ne tardèrent pas à être attaqués par une organisation de femmes qui avaient quitté les relations polygames. Elles dénoncèrent cette pratique comme une violence faite aux femmes et aux enfants, à la fois intrinsèquement et telle qu'elle est réalisée. À la suite de quoi une femme partenaire dans une relation polygame et qui affirmait que la polygamie canalise adéquatement la sexualité masculine fonda l'Union pour les libertés religieuses des femmes (Women's Religious Liberties Union). L'Union pour les libertés religieuses des femmes demanda l'abrogation de la loi de l'État qui bannissait le mariage polygame.

Les mois qui suivirent l'appel téléphonique de la jeune fille de 16 ans soulevèrent « une montagne de questions » au sujet du « petit secret honteux de l'Utah »¹⁰. L'ensemble des allégations incluait des fraudes aux allocations familiales patentes et à grande échelle par des femmes partenaires dans des mariages polygames et prétendant être des mères célibataires, des pratiques incestueuses courantes, des violences à mineures et des jeunes filles de 10 ans contraintes à des mariages arrangés. Les médias décrivirent les polygames comme une communauté de gens menant une « existence nulle » aux yeux de la société, sans certificats de naissance ni permis de conduire, qui ne paient pas d'impôts et qui ne votent pas.

Le cas Kingston, et plus généralement les groupes sectaires des Mormons polygames, ont fait l'objet de propos réprobateurs. Historiquement, les Mormon-e-s ont été soumis-es à une campagne hostile à la polygamie, formulée en termes de moralité nationale et même de sauvegarde nationale, une rhétorique assez voisine de celle utilisée aujourd'hui contre les communautés de couleur. Mais ces propos ne comportent aucune accusation contre les Mormon-e-s qui impliquerait que leur manque

9. On estime que de 20000 à 100000 personnes vivent dans des familles polygames, davantage que lorsque le mariage multiple était la doctrine officielle des Mormon-e-s, et il semble que cette population soit en voie d'accroissement (Beiser, 1999).

10. Julie Cart, « Tales of Abuse, Incest Frame Utah's Dirty Little Secret », *L.A. Times*, 15 août 1998.

d'assimilation et d'américanisation menace les valeurs américaines fondamentales. Personne n'affirme que l'acceptation au niveau d'un État de ces diverses pratiques culturelles soit l'indice d'un déchaînement multiculturel. Et personne ne déclare y voir une collision entre multiculturalisme et féminisme.

Le cas Al-Saidy

En revanche, lorsqu'en 1996, dans le Nebraska, deux sœurs de 13 et 14 ans furent contraintes par leur père, un immigrant irakien, d'épouser des hommes de 28 et 34 ans, les critiques jugèrent que ce cas illustrait « les véritables limites du multiculturalisme »¹¹. Après deux ans passés dans un camp de réfugié·e·s en Arabie saoudite, la famille Al-Saidy était venue s'installer à Lincoln, dans le Nebraska. Craignant que ses filles n'aient des relations sexuelles, le père arrangea leur mariage avec ces deux hommes, qui étaient également des réfugiés du sud de l'Irak. Après que la fille aînée se soit enfuie chez un ami, le père et le mari vinrent chercher les filles à l'école, et la police s'en mêla. Les filles furent placées dans un foyer, et les parents furent arrêtés et accusés de mauvais traitement à mineures. Quant aux deux maris, Majed Al-Tamimy et Latif Al-Hussaini, ils furent accusés d'agression sexuelle au premier degré sur mineure, risquèrent des peines de cinquante ans, et furent finalement condamnés à quatre et six ans d'emprisonnement. La fille aînée fut envoyée dans un foyer de jeunes filles à Omaha, et la cadette fut placée dans une famille d'accueil.

Les avocats de Al-Hussaini et de Al-Tamimy arguèrent que ces derniers avaient épousé les jeunes filles en accord avec les préceptes de leur religion, et ils affirmèrent que dans le « monde arabe », les accusations dont ils faisaient l'objet étaient considérées comme de la persécution religieuse. Ainsi que l'on pouvait s'y attendre, les médias ont parlé de ce cas comme illustrant les « mœurs musulmanes » et la « culture irakienne ». Cependant, un porte-parole de la Fondation islamique de Lincoln a expliqué que, s'il est vrai que la loi islamique n'impose pas un âge minimum pour le mariage, dans l'Irak contemporain, les femmes se marient généralement à 17 ou 18 ans. Un autre observateur a précisé que, tandis qu'il y a trente ans les mariages de très jeunes adolescentes n'étaient pas rares en Irak, notamment dans les zones rurales, aujourd'hui de telles pratiques sont devenues exceptionnelles. Néanmoins, tout comme dans le cas Quintana/Sotelo, beaucoup estimèrent que ce seul incident suffisait à caractériser la culture irakienne.

De surcroît, l'épisode Al-Saidy fut presque universellement décrit comme une menace pour les valeurs américaines. Les médias le présentèrent comme « un choc entre la culture des nouveaux arrivants et les

11. Margaret Talbot, « Baghdad on the Plains », *New Republic*, 11 août 1997.

mœurs ainsi que la législation américaines. C'est un conflit que l'on dissimule dans des questions de multiculturalisme et d'ignorance des manières d'un nouveau monde étranger.»¹²

Dans cette perspective, les « nouveaux arrivants » importent des valeurs primitives et rétrogrades, menaçant les traditions culturelles occidentales qui structurent l'Amérique, terre de liberté où toutes les occasions vous sont offertes.

Nation, genre et sexualité

Pourquoi les mariages de mineures chez les immigrant·e·s non Blanc·he·s, et non parmi les sectes chrétiennes blanches, sont-ils perçus comme menaçant les traditions culturelles occidentales ? Opposer les traditions occidentales progressistes aux traditions « primitives » et « barbares » confère de la crédibilité à l'idée que la culture occidentale est une culture de progrès¹³. Bien que personne n'ait présenté le cas Kingston comme reflétant des pratiques modernes et éclairées, la communauté des Mormon·e·s ne fut pas condamnée comme une culture étrangère et barbare menaçant un tableau national racialisé de progrès éclairé. Il est significatif que, alors que les cas Kingston et Al-Saidy suscitaient la rhétorique de la liberté religieuse, seule la communauté irakienne faisait preuve, aux yeux des observateurs occidentaux, du comportement indésirable propre à une culture racialisée.

La mise en opposition des traditions culturelles de l'Occident et de celles des immigrant·e·s aux valeurs « primitives et rétrogrades » ne manque pas d'ironie, dans la mesure où les traditions culturelles occidentales incluent le mariage des fillettes et une sexualité précoce. Dix ans était l'âge requis pour le consentement au mariage dans la loi anglaise, de même que dans la plupart des États américains en 1885, au moment où l'on commença à s'agiter aux États-Unis pour réformer la loi sur les détournements de mineur·e·s. À cette époque, l'âge requis pour le consentement dans le Delaware n'était que de 7 ans.

En dépit de tout cela, beaucoup de commentateurs sont persuadés que les cas comme celui du Nebraska menacent une tradition occidentale habitée depuis longtemps à valoriser les femmes et les enfants. Ils soulignent les cas de mariage forcé, le suicide-des-parents-après-l'assassinat-des-enfants chez les immigrant·e·s asiatiques, le mariage Hmong par enlèvement,

12. J.-L. Schmidt, « Iraqi Father Is Jailed For «Marrying Off» 2 Young Girls », *Austin Am.-Statesman*, 20 novembre 1996.

13. Comme l'a écrit Edward Saïd (1978), l'orientalisme divise l'humanité en « nous » et « eux », et essentialise cet autre. Lorsqu'un groupe dominant

essentialise un groupe subordonné en se concentrant sur des traits sélectionnés pour décrire le groupe comme un tout, le groupe dominant définit ses propres caractéristiques – civilisé, progressiste – par opposition avec le groupe subordonné.

les mutilations sexuelles des femmes, ainsi que le « meurtre de l'épouse » chez les immigrants non Blancs pour affirmer que le multiculturalisme est allé trop loin. Selon eux, multiculturalisme et féminisme ne peuvent coexister : le multiculturalisme doit céder la place, et le féminisme doit triompher. Il faut reconnaître que les avocat·e·s sont souvent complices lorsqu'ils/elles proposent des explications culturelles des comportements, et dans les cas impliquant des accusé·e·s immigrant·e·s, les avocat·e·s invoquent fréquemment le rôle de la culture pour expliquer le contexte social des actes de leurs client·e·s : c'est ainsi qu'ils construisent le spectre de la culture. Mais les stratégies de « défense culturelle » des avocat·e·s semblent insuffisantes pour expliquer la croyance populaire que seules les cultures immigrantes originaires d'Asie, d'Amérique latine, d'Afrique et du Moyen-Orient mettent en péril le progrès féministe. Bien entendu, tout accusé de crime a le droit d'invoquer le poids du contexte social, y compris les facteurs culturels, pour expliquer ses actes. Néanmoins, lorsque certains accusés immigrants invoquent des facteurs culturels impliquant des pratiques de subordination sexuelle, nous présumons qu'ils sont les bénéficiaires d'un traitement spécial qui est toléré comme un élément nécessaire des valeurs plurielles du multiculturalisme. Or, qu'est-ce qui favorise la croyance qu'il s'agit d'un traitement spécial ? Pourquoi présumer que les communautés immigrantes apportent aux États-Unis une culture à la fois déviante et démente, fondamentalement différente de « la nôtre » ? Les propos qui entourent ces cas de « défense culturelle » renforcent une présomption préexistante comme quoi les actes misogynes sont typiques de certaines cultures immigrantes et n'appartiennent qu'à elles.

Ce qui semble sous-tendre véritablement l'assomption d'une culture immigrante particulièrement misogyne, c'est la relation entre nationalisme, genre, sexualité et race. Les identités nationales, exprimées ici en termes de « valeurs américaines », se concentrent souvent autour du corps des femmes. Racialiser les pratiques de subordination de sexe permet de projeter les comportements problématiques au-delà des frontières d'une nation et de leur assigner pour lieu le corps des sujets immigrants racialisés.

L'interaction entre ces facteurs mérite examen. Le contrôle des femmes et de leur sexualité est essentiel au maintien et à la reproduction de l'identité des communautés et des nations. Comme Anne McClintock (1993) et d'autres l'ont montré, l'image des nations est construite en termes de métaphores familiales et domestiques, les femmes marquant le centre symbolique et la frontière de la nation. Dans ce schéma, les femmes sont les mères de la nation et les gardiennes de sa pureté et de son honneur. Pureté et honneur qui se perpétuent lorsque les femmes ne s'engagent que dans des relations sexuelles hétéronormées et dans les limites du mariage reconnu par l'État, lequel contrôle la reproduction des citoyen·ne·s de l'État. La nation dépend également de la famille en tant qu'unité au sein de laquelle la stabilité des rôles genrés est préservée.

Quel est le rôle de la race dans ce processus? Les idéologies nationalistes sont souvent préoccupées de pureté raciale et elles soumettent les femmes à toutes sortes de contrôles, notamment de la reproduction¹⁴ pour accomplir cet objectif. Dans les cas de mariages d'adolescentes, contraints ou libres, dont nous avons discuté ici, la racialisation du corps des jeunes femmes immigrées et le contrôle de la communauté sur leur sexualité semble rompre l'édifice de la nation qui est présumée à la fois blanche et progressiste. La sexualité des adolescentes immigrées de couleur est stigmatisée comme une menace racialisée à l'égard d'un consensus culturel national quant à ce que doit être la sexualité féminine et quant aux réponses appropriées qui doivent lui être apportées. Le corps des femmes sert de «marques frontalières de la nation»¹⁵ dans le contexte d'une cartographie du progrès sociétal. Dans le discours nationaliste, la figure de la femme joue le rôle de premier marqueur d'une identité ou d'une tradition essentielle commune. Les femmes, le foyer, la famille et la nation deviennent si inextricablement mêlés que les femmes peuvent signifier à elles seules la culture et la tradition d'une communauté (Chatterjee, 1993). En conséquence, la perception du traitement relatif des femmes a été utilisée au cours de l'histoire pour affirmer le côté progressiste d'une culture et pour justifier la soumission de différentes populations sous prétexte d'améliorer le statut des femmes. Par exemple, la loi coloniale britannique était justifiée, en partie, en termes d'une mission civilisatrice qui faisait des colons britanniques les protecteurs des femmes indigènes opprimées, les soustrayant à leur sort de victimes des hommes indigènes (Burton, 1994). Une telle construction fut rendue possible par le refus de prendre en considération la capacité d'initiative des femmes indigènes et par le déni du sexisme alors endémique en Grande-Bretagne. C'est ainsi que le corps des femmes constitue bien souvent le terrain où l'on prend la mesure du progrès.

Une nation peut consolider son identité en projetant au-delà de ses propres frontières les pratiques sexuelles ou les comportements genrés qu'elle estime détestables. Ainsi, même si des mariages d'adolescentes, contraints ou libres, se produisent à l'intérieur de communautés américaines blanches, nous ne voyons pas en ces pratiques des phénomènes culturels caractéristiques de l'Amérique blanche. Ce comportement indésirable est plutôt projeté au-delà des frontières des États-Unis et caractérisé comme une odieuse pratique apportée par les immigrant·e·s et qui sape les normes occidentales éclairées. Une telle projection permet aux États-Unis de maintenir une image de soi comme un État de progrès avec une culture de progrès – particulièrement dans le domaine des droits des femmes – en désignant comme «étrangère» la source des comportements régressifs.

14. C'est ainsi que nous voyons le viol en masse des femmes par des hommes voulant détruire des communautés et des nations; par exemple, le viol des musulmanes bosniaques par les Serbes fait partie d'une politique de «nettoyage ethnique» (Pettman, 1996).

15. Editorial, *Feminist Review*, 1993, Summer, N° 44 : «Nationalism is gendered : women's bodies are the boundary of the nation, and the bearers of its future», cité par Pettman (1996 : 59).

Ce processus se produit même lorsque de telles pratiques ne sont pas l'apanage des immigrant-e-s de couleur mais sont en fait légalement admises, comme dans le cas du mariage adolescent librement consenti, ou, si elles sont illégales, lorsqu'elles apparaissent aussi bien parmi les Blanc-he-s indigènes que chez les immigrant-e-s.

Féminisme et multiculturalisme

Les juristes et les universitaires ont tenté de problématiser la collusion des communautés immigrantes racialisées et de la culture régressive de la subordination sexuelle dans une grande variété de contextes, y compris la chirurgie gynécologique et les prétendues «défenses culturelles» (Gunning, 1991-92; Grewal et Kaplan, 1994; Volpp, 1994; Lewis, 1995; Volpp, 1996; Abu-Odeh, 1997; Narayan, 1997; Lewis et Gunning, 1998; Razack, 1998; Honig, 1999). Tou-te-s ces commentateur-e-s ont reconnu que la culture n'est pas quelque chose de statique ni d'homogène et qu'elle est diversement vécue et décrite par les individus selon qu'ils sont eux-mêmes diversement placés au sein d'une communauté particulière. De plus, ils ont affirmé que toute communauté est caractérisée à la fois par le patriarcat et par la résistance au patriarcat, et que les femmes sont des actrices de leur culture, et non des sujets passifs. Mais ces efforts pour forger une compréhension à la fois complexe et précise de la culture passent souvent inaperçus. Susan Moller Okin (1999) a récemment utilisé le cas irakien comme rampe de lancement pour une critique du multiculturalisme dans un essai intitulé : «Le multiculturalisme est-il mauvais pour les femmes?» (sa réponse étant : «oui»). Okin affirme qu'il y a des conflits fondamentaux entre un engagement pour l'équité dans les rapports de genre et le respect multiculturaliste pour les cultures minoritaires, comme l'illustrent aussi bien le cas Al-Saidy, les écolières françaises portant le foulard, les mariages polygames des immigrant-e-s africain-e-s, l'excision dans les communautés d'immigrant-e-s, le mariage Hmong par enlèvement, le suicide-des-parents-après-l'assassinat-des-enfants chez les immigrant-e-s japonais-es et chinois-es, et le «meurtre de l'épouse» par les immigrants des pays d'Asie et du Moyen-Orient dont les femmes auraient traité leurs maris «comme des domestiques»¹⁶. Dans le propos de Okin, ces exemples reflètent une différence ethnique, laquelle à son tour représente une différence morale. Okin en conclut que nous devons faire choix de valeurs universelles qui respectent les femmes plutôt que de succomber à des penchants multiculturalistes ou relativistes pour juger des différences.

16. Okin (1999 : 18, 22-23) a beau écrire que les cultures occidentales «bien sûr pratiquent encore beaucoup de formes de discrimination» et remarquer que «virtuellement toutes les cultures du monde ont un passé patriarcal», elle affirme néanmoins que certaines cultures – pour la plupart des cultures occidentales libérales – se sont défaites plus complètement que d'autres de leur passé

patriarcal. Elle conclut que les membres féminins d'une «culture de minorité plus patriarcale» pourraient être «bien plus à l'aise si la culture où elles sont nées venait à s'éteindre», de telle sorte que ses membres seraient intégrés «dans la culture environnante moins sexiste», ou si leur culture était «encouragée à se modifier elle-même de manière à favoriser l'égalité des femmes».

Affirmer que ces cas révèlent une tension entre multiculturalisme et féminisme n'est pas seulement s'appuyer sur une caricature de la culture des communautés immigrantes et des communautés de couleur, mais aussi proposer des versions très spécifiques et très discutables du féminisme et du multiculturalisme (Volpp, 1996). De telles propositions se fondent sur un féminisme qui est la réplique du féminisme colonialiste d'il y a un siècle. Ce courant de la théorie féministe, illustré par la perspective d'Okin, a fait l'objet de critiques significatives (Carby, 1982 ; Mohanty, 1991 ; Narayan, 1997). Les critiques ont souligné la manière dont ces féministes décrivent les « autres » femmes comme « toujours/déjà victimes » (Mani, 1990 ; Mohanty, 1991), attendant passivement d'être délivrées de normes culturelles qui, mystérieusement, n'imposent aucune contrainte aux féministes occidentales.

Tout comme ces positions perpétuent un féminisme biaisé, elles proposent une lecture du multiculturalisme comme d'un relativisme culturel sommaire. Un tel discours implique que sous un régime multiculturel, nous ne serions pas en mesure, en tant que société, de critiquer aucune culture et que nous serions contraint·e·s d'accepter les coutumes et les comportements bizarres des non-Blanc·he·s aux dépens des principes américains qui nous sont chers depuis toujours. Cette image du multiculturalisme repose en fait sur des présupposés très problématiques. D'abord elle invente une tradition de principes « américaine » et homogène, un monoculturalisme de valeurs transcendantes avec un « nous » situé en un centre inébranlable de rationalité. Cette vision des choses est historiquement inexacte, et son apparente cohérence repose sur des distorsions et sur des marginalisations. En second lieu, cette présentation confond la valorisation multiculturaliste de la particularité ethnique avec la défense du relativisme culturel. Valoriser la différence n'annule pas notre capacité à juger entre les différences. Nous n'avons pas besoin de nous reposer sur des « principes occidentaux chéris depuis toujours », déguisés en valeurs universelles, pour porter des jugements critiques sur les pratiques de subordination de genre.

Comme Homi Bhabha (1999) l'a écrit récemment, la mise en place d'un conflit entre féminisme et multiculturalisme repose sur une caractérisation monolithique des cultures des minorités migrantes. Une telle construction présume à tort que l'espace domestique occidental est égalitaire et qu'il confère le même pouvoir à tou·te·s ; elle décrit les minorités comme d'abjects « sujets » de leur culture d'origine, « recroquevillés dans le refuge des droits collectifs, préservant l'orthodoxie de leurs cultures respectives au milieu du vaste ouragan du progrès occidental » (*ibid.*, p. 80) ; enfin elle tient pour acquis que les valeurs libérales occidentales – complètement étrangères aux communautés immigrantes – conduiront celles-ci à leur salut.

La juxtaposition des récits de ces histoires semblables mais différemment perçues illustre à quel point ce sont des prismes interprétatifs distincts qui sont appliqués, selon l'identité des acteurs, à des conduites virtuellement identiques. Notre société considère que la grossesse volontaire,

ainsi que le mariage librement consenti d'une jeune adolescente avec un homme plus âgé, est un acte individuel aberrant lorsque la jeune fille est Blanche, mais considère cela comme l'expression d'une culture primitive lorsque la jeune fille est une immigrante mexicaine. La perspective dominante voit dans un père qui oblige ses filles très jeunes à se marier un acte culturel démontrant les maux du multiculturalisme lorsque les acteurs/trices sont des immigrant-e-s irakien-ne-s, mais non lorsqu'elles-ils sont Blanc-he-s et Mormon-e-s. La société présume que les immigrant-e-s de couleur sont des victimes passives dominées par leurs traditions culturelles, à la différence des acteurs rationnels du libéralisme occidental.

Les conséquences de telles condamnations sélectives des cultures sont frappantes : ces habitudes intellectuelles nous font manquer des relations spécifiques de pouvoir, aussi bien dans les « autres » cultures que dans notre propre société. À force d'expressions sommaires de dégoût pour les autres cultures perçues comme primitives et rétrogrades, nous nous rendons aveugles aux manières complexes dont le pouvoir fonctionne effectivement dans telle ou telle communauté particulière.

Un exemple spécifique nous aidera à clarifier ce point. Dans un article récent, Katherine Franke (1998) étudie la façon dont notre choix de qualifier certaines pratiques de « sexuelles » éclipse d'importantes significations de certains comportements. L'un de ses exemples est le compte rendu anthropologique des pratiques rituelles d'une communauté où les jeunes garçons doivent faire des fellations à des hommes plus âgés, cela faisant partie du processus par lequel on devient un homme. Il est facile de ressentir du dégoût à l'idée de cette ingestion de sperme par des garçons de 7 ans – de stigmatiser cette pratique comme symptôme d'une très horrible culture, et de déshumaniser ceux qui s'engagent dans de telles pratiques. On peut également, comme l'ont fait divers commentateurs, décrire ces pratiques comme fondamentalement homo-érotiques, comme témoignage d'une manifestation exotique de comportement homosexuel. Or, ces deux réponses mettent l'observateur à distance de la culture observée, liant l'évaluation de l'« autre » culture à l'image de soi de l'observateur. L'une de ces interprétations condamne, l'autre glorifie ; l'une dit d'emblée « ce n'est pas moi », l'autre dit « c'est moi »¹⁷. La première désigne cette pratique comme culturelle, la seconde la qualifie de sexuelle. Toutes deux manquent à voir la façon dont cette pratique est réellement signifiante et renforce les relations de pouvoir.

Selon la description de Franke, la fellation est accompagnée de saignements de nez causés par des herbes coupantes tandis que l'ingestion de tiges de bambous provoque vomissements et diarrhées. La finalité de ces rituels est de chasser les fluides féminins que l'enfant mâle a hérités de sa

17. Franke (1998 : 1146) écrit : « [Gilbert] Herdt... rencontrer les pratiques Sambia, et il s'exclama : fut l'un des premiers observateurs occidentaux à « Alléluia, nous sommes partout ! »

mère. Les garçons sont tenus à l'écart de toutes les femmes, on leur dit que les femmes sont des pollueuses qui vont épuiser leur substance masculine, qu'ils doivent ingérer la substance masculine sous forme de sperme, requis pour la croissance des garçons. Selon Franke, plutôt que de considérer ces pratiques comme essentiellement homo-érotiques et de les appeler «sexuelles», nous les comprendrons de manière plus juste comme faisant partie d'un vaste processus d'endoctrinement, grâce auquel les garçons apprennent et intériorisent les normes de genre fondées sur la misogynie et la conviction de la supériorité masculine. Nous pouvons donc affirmer que ce qui est oblitéré dans la qualification sélective de sexuel – ou de culturel – c'est le lien de ces pratiques à la manière spécifique dont le genre structure les relations sociales¹⁸.

La réaction de condamnation, qui instaure une distance entre l'observateur et la pratique en question, et qui situe l'observateur aux antipodes de cette pratique, repose sur, et en même temps perpétue, un échec à percevoir les pratiques de subordination dans notre propre culture lorsque, par exemple, des jeunes filles sont contraintes à des relations sexuelles non consenties, ou sont battues comme si cela faisait partie du «devenir femme»¹⁹. Lorsque nous portons sur les autres cultures un regard réprobateur, nous nous mettons en situation de manquer le fait que «notre» culture se caractérise également par des comportements discutables de subordination de sexe. Les cas de mariage adolescent devraient nous amener à reconsidérer notre croyance que la subordination des femmes et des jeunes filles fondée sur la culture est un phénomène spécifique des communautés immigrantes de couleur. Alors que nous imputons le comportement sexiste d'autres communautés à leur «culture», nous devrions passer au crible de la critique le fait que la culture américaine se caractérise, par exemple, par des taux épidémiques de violence masculine envers les femmes. Alternativement, si nous disons que nous rejetons l'idée que le sexisme fait partie de «notre culture» – et si certain·e·s d'entre nous affirment que la violence domestique, par exemple, n'est pas partie prenante de «notre culture» – nous devrions de même reconnaître que certains groupes au sein des autres communautés sont eux aussi engagés dans le rejet du sexisme faisant partie de «leur culture».

18. Marilyn Strathern (1988) met en garde contre l'idée que ces rituels d'initiation ont pour fonction de différencier les hommes des femmes. Elle affirme plutôt que, selon les conceptions mélanésiennes, les hommes sont des êtres androgynes composés d'éléments mâles et femelles. La différence entre masculin et féminin apparaît lorsque les individus masculinisent leurs propres organes et leur substance sexuelle; les rituels doivent assurer que les garçons auront la capacité intérieure de procréer et de devenir des pères.

19. Beaucoup d'adolescentes américaines apprennent que l'expérience de la violence domestique fait partie de la condition des femmes. Les 40% des adolescentes de 14 à 17 ans disent connaître une jeune fille de leur âge qui a été frappée ou battue par un petit ami. Voir «Family Violence Prevention Fund, Domestic Violence Is a Serious, Widespread Social Problem in America: The Facts» (site visité le 14 novembre 1999), <http://www.fvvpf.org/facts>

L'extraterritorialisation des comportements discutables, en les projetant au-delà des frontières des «valeurs américaines», a pour effet à la fois d'identifier la culture immigrante racialisée avec la subordination de genre, et de dénier la réalité de cette subordination qui prévaut largement dans l'Amérique blanche. Le fait de ne pas interroger ces effets a des conséquences concrètes sur notre vie. Ces assumptions concernant le genre, la race, la culture et la nation ne soulèvent pas seulement des questions de description ou de représentation; elles produisent des changements dans la réalité matérielle et dans la distribution du pouvoir. Tandis que la culture sexiste des immigrant·e·s de couleur se trouve invoquée pour justifier des appels à l'exclusion des immigrant·e·s (parfois fondés sur la race, parfois non), il semble qu'il y ait bien peu de progrès en face de l'incidence choquante de la violence domestique de presque un tiers des relations intimes aux États-Unis²⁰. Pour être tout à fait claire, je ne mets pas en évidence les représentations discursives très problématiques des communautés racialisées dans les cas que j'ai évoqués, afin d'affirmer que ces cultures ne sont pas sexistes²¹. J'appelle plutôt à combattre la subordination de genre dans toutes les communautés dans une démarche qui évite d'attaquer les cultures des communautés de couleur et les présupposés raciaux, une démarche qui évite de poser comme un axiome que les États-Unis sont forcément un lieu de libération. ■

Traduit de l'américain par Françoise Armengaud

20. 31% des femmes américaines disent avoir été agressées physiquement ou sexuellement par un mari ou un amant à un moment donné de leur vie, selon une enquête de 1998. 30% des Américain·e·s disent connaître une femme qui a été physiquement agressée par son mari ou son amant l'année passée. Presque un cinquième des femmes disent avoir fait l'expérience d'un viol ou d'une tentative de viol à un moment donné de leur vie. Cette violence se produit à des taux similaires dans toutes les communautés. Voir «Family

Violence Prevention Fund, Domestic Violence Is a Serious, Widespread Social Problem in America: The Facts» (site visité le 14 novembre 1999), <http://www.fvpf.org/facts>

21. Plutôt que de chercher à situer les cultures sur une échelle allant du plus patriarcal au moins patriarcal, il serait plus efficace d'étudier comment le patriarcat se manifeste de manières à la fois semblables et différentes dans l'ensemble des cultures ou des communautés.

Références

- Abu-Odeh, Lama (1997). «Comparatively Speaking: The «Honor» of the «East» and the «Passion» of the «West». *Utah Law Review*, 2, 287-307.
- Beiser, Vince (1999). *The Perils of Polygamy*. Toronto : MacLean's.
- Bhabha, Homi K. (1999). «Liberalism's Sacred Cow». In Joshua Cohen et al. (Eds), *Is Multiculturalism Bad for Women?* (pp. 79-84). Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Burton, Antoinette (1994). *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915*. Chapel Hill, NC and London : University of North Carolina Press.
- Carby, Hazel V. (1982). «White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood». In *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain* 212 (CCCS Ed.) (pp. 212-235). London : Routledge.
- Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Franke, Katherine (1998). «Putting Sex to Work». *Denver University Law Review*, 75, 1139-1180.
- Gilroy, Paul (1993). *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London et New York : Serpent's Tail.
- Grewal, Inderpal et Caren Kaplan (1994). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, MN ; London : University of Minnesota Press.
- Grewal, Inderpal et Caren Kaplan (1996). «Warrior Marks: Global Womanism's Neo- Colonial Discourse in a Multicultural Context», *Camera Obscura*, 39, 5-33.
- Gunning, Isabelle R. (1991-92). «Arrogant Perception, World Traveling, and Multicultural Feminism: The Case of Female Genital Surgeries», *Columbia Human Rights Law Review*, 23, 189-248.
- Honig, Bonnie (1999). «My Culture Made Me Do It». In Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?* (pp. 35-40). Princeton : Princeton University Press.
- Kaplan, Amy et Donald E. Pease (Ed.) (1993). *Cultures of United States Imperialism*. Durham : Duke University Press.
- Lewis, Hope (1995). «Between Irua and «Female Genital Mutilation»: Feminist Human Rights Discourse and the Cultural Divide», *Harvard Human Rights Journal*, 8, 1-55.
- Lewis, Hope et Isabelle R. Gunning (1998). «Cleaning Our Own House: «Exotic» and Familiar Human Rights Violations», *Buffalo Human Rights Law Review*, 4, 123-140.
- Mani, Lata (1990). «Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception», *Feminist Review*, 35, 24-41.
- McClintock, Anne (1993). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York et London : Routledge.
- Mohanty, Chandra (1991). «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses». In Ch. T. Mohanty et al. (Eds), *Third World Femmes and the Politics of Feminism*. Bloomington ; Indianapolis : Indiana University Press.
- Narayan, Uma (1997). *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, Third-World Feminism*. New York ; London : Routledge.
- Okin, Susan Moller (1999). «Is Multiculturalism Bad for Women?». In Joshua Cohen et al. (Eds), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton : Princeton University Press.
- Perales, Nina (1999). «Cultural Stereotype and the Legal Response to Pregnant Teens». In J. E. Hanigsberg et S. Ruddick (Eds), *Mother Troubles: Rethinking Contemporary Maternal Dilemmas*. Boston : Beacon Press.
- Pettman, Jan Jindy (1996). *Worlding Women: A Feminist International Politics*. Sydney : Allen et Unwin et New York ; London : Routledge.
- Razack, Sherene (1998). *Looking White People in the Eye: Gender, Race and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto : University of Toronto Press.
- Saïd, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York et Toronto : Random House.
- Saïd, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York : Vintage Books ; Toronto : Random House.
- Spivak, Gayatri C. (1988). «Can the Subaltern Speak?». In C. Nelson et L. Grossberg (Eds), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Champaign : University of Illinois Press.
- Strathern, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press.
- Volpp, Leti (1994). «(Mis)Identifying Culture: Asian Women and the «Cultural defense». *Harvard Women's Law Journal*, 17, 55-101.
- Volpp, Leti (1996). «Talking «Culture»: Gender, Race, Nation and the Politics of Multiculturalism», *Columbia Law Review*, 96(6), 1573-1617.