

com -  
ment  
s' en  
sor -  
tir  
#1



fémi -  
nismes  
noirs





*Comment S'en Sortir?* (CSS) est une revue universitaire à vocation internationale basée en France. Elle est animée par un comité de rédaction, un comité de lecture et soutenue par un comité scientifique. La revue a pour ambition de développer une perspective féministe, *queer* et postcoloniale sur et dans les champs – disciplinaires ou indisciplinés – de la recherche.

CSS s'inscrit plus fondamentalement dans une tradition de pensée héritière des théories critiques, avec la volonté de poser à nouveaux frais la question persistante de Sarah Kofman : « *Comment s'en sortir?* » (Paris, Galilée, 1983). Sarah Kofman avait fait le constat que les cheminements de la pensée étaient minés par le travail de sape de l'aporie (théorie/empirie, sujet/objet, nature/culture, biologique/social, donné/construit, moderne/postmoderne, occident/néant, matérialité/performativité, masculin/féminin, œuvre/vie, etc. ) ; apories recouvertes ou, au contraire, entretenues, exacerbées, par les privilèges épistémiques. CSS se situe au cœur de cette crise et entend témoigner de la nature prométhéenne et éminemment politique de la pensée, quitte à contredire et à affronter l'autorité des méthodes et des statuts, la positivité des faits ou des données, la métaphysique et les discours de vérité. Du travail du négatif, du doute, de la déconstruction ou de la critique éristique, procèdent l'engendrement créatif, l'ingéniosité tactique du concept, les laboratoires de/du soi, les pratiques heureuses du Nous, les éthiques de vie, les vies politiques, les économies minoritaires, les puissances d'agir comme les utopies. CSS constitue ainsi un espace-temps possible de rencontres de textes, de phénomènes, d'expressions, d'expérimentations, de frictions, où des documents, inédits, non traduits ou ensevelis, contribuent à (re)tracer des chemins à partir de points de vue situés. Ces chemins ne sont pas tant des issues que des généalogies (CSS est à la fois boîte à outil, arsenal et tatami), où puiser les forces, les engagements et les ressources nécessaires

à la traversée des conflits intimes, des luttes politiques et des antagonismes sociaux présents et à venir. Dans cette perspective, *CSS* incarne une praxis dans laquelle se joue le devenir sujet de celles et ceux communément rappelés à l'ordre, assujettis en objets mutiques de discours et de connaissance.

### La revue *CSS* a une double vie.

La revue est disponible en libre accès sur son site internet – <http://commentssortir.org/> – et propose deux fois par an des numéros thématiques faisant l'objet d'appels à contributions. Les contributions originales composant les numéros sont publiées en français et préalablement soumises à une double évaluation à l'aveugle.

La revue existe aussi en version papier, publiée aux Éditions iXe. Ainsi, chaque sortie numérique se prolonge en œuvre de papier qui n'est pas un doublon mais plutôt un écho, un reflet original. Dans une forme plus libre, plus ouverte, *CSS* se matérialise en un objet à toucher, à feuilleter et à emporter avec soi. A l'adresse « Comment s'en sortir? », la *CSS* papier suit une voie, une trace, se fraye un chemin de traverse, un layon. *CSS* est un stratagème qui répond à l'aporie.

Chaque numéro de *CSS* comprend cinq rubriques: un « manifeste » publié exclusivement en version papier, une rubrique « rencontre » qui contient un grand entretien publié en ligne et en papier, une rubrique « friction » composée d'articles scientifiques (dont un article de référence traduit en français) publiés en ligne, une rubrique intitulée « traverse » qui comprend l'article publié exclusivement en version papier, une rubrique « arsenal » qui présente des comptes rendus d'ouvrages ou d'événements politiques et culturels, publiés en ligne.

Les textes de la *CSS* papier seront disponibles en ligne deux ans après leur publication.

## Fondatrice

Elsa DORLIN

## Directrice de publication

Myriam PARIS

## Comité de rédaction

Francesca ARENA, Hourya BENTOUHAMI, Oristelle BONIS, Keivan DJAVADZADEH, Elsa DORLIN, Karine ESPINEIRA, Fanny GALLOT, Michele GREER, Noémi MICHEL, Myriam PARIS, Marie QUÉVREUX, Kira RIBEIRO, Eva RODRIGUEZ, Guillaume ROUCOUX, Rémi ROUGE, Florient VOROS, Ian ZDANOWICZ

## Webmestre

Marie QUÉVREUX

## Trésorier

Keivan DJAVADZADEH

## Comité de lecture

Norman AJARI (*Toulouse 2/ERRAPHIS*), Anaïs BOHUON (*Paris 11/CIAMS-SPOTS*), Nedjma BOUAKRA (*journaliste*), Malek BOUYAHIA (*Paris 8/Cresppa-GTM*), Sarah BRACKE (*KU Leuven/Centrum voor Sociologisch Onderzoek*), Silvia CHILETTI (*Centre Alexandre Koyré*), Isabelle CLAIR (*CNRS/Cresppa-GTM*), Maxime CERVILLE (*Paris 8/CEMTI*), Mélinda COOPER (*University of Sidney/SSPS*), Tal DOR (*Paris 8/EXPERICE*), Suzanne

DUFOUR (*Paris 8/Cresppa-Laptop*), Nadia FADIL (*KU Leuven/IMMRC*), Franck FREITAS (*Paris 8/Cresppa-GTM*), Marie GARRAU (*Paris X/Sophiapol*), Heta RUNDGREN (*Paris 8/CEFEG*), Karim HAMMOU (*CNRS/Cresppa-CSU*), Cécile LAVERGNE (*Paris X/Sophiapol*), Jamila MASCAT (*La Sapienza Università di Roma*), Luca PALTRINIERI (*Paris 8/Cresppa-laptop/CIPh*), Vincenza PERILLI (*comité de rédaction: Zaprunder, Marginalia*), Maria PUIG DE LA BELLACASA (*University of Leicester/CPPE*), Patricia PURTSCHERT (*ETH Zurich*), Karima RAMDANI (*Paris 8/Cresppa-GTM*), Leticia SABSAY (*The Open University/POLIS*), Maria-Eleonora SANNA (*CNRS/GSRL*), Maboula SOUMAHORO (*Université de Tours/GRAAT*), Nathalie TRUSSART (*Université Libre de Bruxelles/GECO - Université de Namur/CRIDS*), David ZERBIB (*Paris 1/HEAD Genève*)

## Comité scientifique

Sara AHMED (*Professor in Race and Cultural Studies, Department of Media and Communications, Goldsmiths, University of London*)  
Judith BUTLER (*Maxine Elliot Professor, Departments of Rhetoric and Comparative Literature and Co-director of the Program of Critical Theory, University of California, Berkeley*)

Ours

- Vinciane DESPRET (*Chef de travaux de philosophie, Université de Liège/MéThéor*)
- Didier ÉRIBON (*Professeur de philosophie et de sociologie, Université d'Amiens/CURAPP-ESS*)
- Carla FRECCERO (*Professor and Chair of Literature and History of Consciousness, Professor of Feminist Studies, University of California, Santa Cruz*)
- Nacira GUENIF-SOUILAMAS (*Professeure en sciences de l'éducation, Université Paris 8/EXPERICE*)
- Jack HALBERSTAM (*Professor of American Studies and Ethnicity, Gender Studies, and Comparative Literature, University of Southern California*)
- Martine LEIBOVICI (*Maître de conférences HDR en philosophie politique, Université Paris 7/CSPRP*)
- Achille MBEMBE (*Professor of Philosophy and Political Science, University of the Witwatersrand*)
- Trinh T. MINH-HA (*Professor of Gender & Women's Studies and Rhetoric; Vice Chair for Research, Gender and Women's Studies, University of California, Berkeley*)
- Chantal MOUFFE (*Professor of Political Theory, School of Social Science and Language, and Department of Politics and International Relations, University of Westminster, London*)
- Paul B. PRECIADO (*Philosophe; directeur du projet d'investigation et de production artistique « Technologies du Genre » dans le Programme d'études indépendantes du Musée d'art contemporain de Barcelone*)
- Tuija PULKKINEN (*Academy professor of The Politics of Philosophy and Gender, Academy of Finland; Professor of Gender studies, Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies, University of Helsinki*)
- Judith REVEL (*Professeure de philosophie, Université Paris XI/Sophiapol*)
- Pinar SELEK (*Sociologue, en résidence au Collegium de Lyon*)
- Susan STRYKER (*Associate Professor of Gender and Women's Studies, Director of the Institute for LGBT Studies, University of Arizona*)
- Chandra TALPADE MOHANTY (*Professor of Women's and Gender Studies, Sociology, and the Cultural Foundations of Education and Dean's Professor of the Humanities; The College of Arts and Science, Syracuse University*)
- Eleni VARIKAS (*Professeure émérite en sciences politiques et études de genre, GTM-CRESPPA, Université Paris 8*)



# CSS#1

2015

# fémi- nismes noirs

la revue sur  
<http://commentssensortir.org/numeros/numeros-parus/numero-1>

# Du côté obscur

## Introduction

*Du côté obscur: féminismes noirs*

— Keivan Djavadzadeh & Myriam Paris

## Rencontre

*Mettre en théorie et en pratique*

*le principe de déplacement*

— Françoise Vergès

## Frictions

*Vers une conscience radicale: la libération féministe mizrabie pour une pensée émancipée* — Tal Dor

*Visages noirs, sorcières et racisme contre les filles* — Sharon Kinsella

*La Doudou contre-attaque:*

*Féminisme noir, sexualisation*

*et doudouisme en question dans l'entre-deux-guerres* — Jacqueline Couti

*Femmes modernes Et de traditions musulmanes. Traduction de la modernité coloniale dans les rhétoriques des féministes anticolonialistes*  
 — Karima Ramdani

*« Le jeu de qui? » Les politiques sexuelles aux Antilles françaises*

— Vanessa Agard Jones

*Féministes de tous les pays, qui lave vos chaussettes?* — Sara Farris

## Arsenal

*Génération Audre Lorde; Autour du documentaire Audre Lorde. The Berlin years 1984 to 1992,*

Dagmar Schultz, Allemagne, 2012

— Noemi Michel & Eva Rodriguez

*The Birth Of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory,* Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl, Dorothy Ko, New York Columbia University Press, 2013 — Julie Abbou

*Théories féministes et queers décoloniales: interventions Chicanas et Latinas états-uniennes, Les cahiers du CEDREF,* éditions iXe, 2011  
 — Gianfranco Rebutini

*Angela Davis, Blues Legacies and Black Feminism,* New York, Vintage Books, 1999 — Keivan Djavadzadeh



# Keivan Djavadzadeh et Myriam Paris, « Introduction »,

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne],  
n°1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai  
2015. URL : [https://commentseven-  
sortir.files.wordpress.com/2015/06/  
css-1\\_2015\\_djavadzadeh-et-paris\\_  
introduction.pdf](https://commentseven-sortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_djavadzadeh-et-paris_introduction.pdf)

## Du côté obscur : féminismes noirs

Dans ce numéro inaugural, *Comment S'en Sortir?* se situe du côté obscur : dans les marges investies par des féminismes révélant et combattant les mécaniques raciales, coloniales et nationales des rapports de pouvoir. Ces féminismes, nous prenons le parti de les nommer « féminismes noirs ». En français, cette dénomination évoque d'abord une traduction du « black feminism », une circulation transatlantique de ses outils politiques et théoriques. Pour participer à cette circulation, nous traduisons dans ce présent recueil le célèbre article de Frances Beale, « Être Noire et femme : un double péril », paru pour la première fois en 1969 dans le *Black Women's Manifesto*, distribué par l'Alliance des Femmes du Tiers-Monde. Ce texte constitue à la fois une archive des luttes et un événement intempestif, et c'est à ce titre qu'il figure en ouverture du numéro dans la rubrique « manifeste ».

Le *Black feminism*, dans sa diversité, constitue un héritage qui nous met en question et en mouvement. Cet héritage ne doit néanmoins pas minorer d'autres héritages, tout aussi cruciaux, témoignant des multiples origines historiques, géographiques et politiques des féminismes noirs. Dans cette perspective, nous traduisons l'article de Sharon Kinsella : « Visages noirs, sorcières et racisme contre les filles » révèle les enjeux subversifs de la mode inventée à Tokyo par des jeunes filles nommées Ganguro. Elles noircissent leur peau et blondissent leurs cheveux, contestant par là la norme de genre racisée qui veut la jeune femme japonaise blanche aux cheveux noirs, chaste et éloignée des influences étrangères, au service de la Nation impériale et des hommes qui la gouvernent. Etudiant un autre contexte colonial, celui de la société israélienne, Tal Dor présente la dynamique émancipatrice enclenchée par les féministes *Mizrahi*. « Toward radical Consciousnesses: Mizrahi Feminist Liberation to Free Mind » met en lumière les outils critiques, épistémologiques et

politiques qu'elles développent pour penser la matrice complexe de domination qui les assujettit, et en définitive, leur capacité à déconstruire la conscience coloniale.

Les féminismes noirs renvoient également aux héritages constitués dans l'espace impérial français, et qui y restent le plus souvent oubliés. *Comment S'en Sortir?* a été conçue en France dans un contexte politique tout particulièrement marqué par une offensive raciste menée au nom de « l'égalité des sexes » qui a bouleversé la cartographie des recherches et des mouvements féministes. « *Queer* » et « indigènes », « laïques » et « soumises », « modernes » et « traditionnelles », « noires » et « blanches »... ont été opposées selon de nouvelles fractures. Nos corps, nos teints, nos noms, nos vêtements, nos lieux de naissance et de résidence, nos sexualités, nos religions et nos langues ont revêtu de nouveaux pouvoirs, qualifiants et disqualifiants, légitimant et délégitimant nos discours. Nous avons parfois brandi nos « peaux scandaleuses » (Roberte Horth) comme un étendard pour devenir audibles au risque de blanchir, racialiser nos adversaires ainsi que nos traditionnelles alié-e-s, et se prendre au piège de la « maison du maître » (Audre Lorde) et de ses délimitations racistes. Nous les avons parfois masquées pour élargir le champ des coalitions possibles au risque de devenir invisibles. Ces apories nous engagent à poursuivre la déconstruction des dichotomies imposées par le « solipsisme blanc » (Adrienne Rich), en exhumant des féminismes refoulés, enfouis et ignorés qui le contestent, en renouant avec l'héritage légué par nos mères, nos soeurs ou nos compagnes qui ont lutté dans l'hexagone ou outre-mer.

Si Françoise Vergès est aujourd'hui connue pour ses travaux majeurs sur l'histoire et l'actualité de l'esclavage, son engagement féministe dans les années 70 et sa contribution au Mouvement de Libération des Femmes demeurent massivement oubliés. Dans l'entretien qu'elle nous

a accordé en janvier 2013, elle revisite cette histoire méconnue à l'aune de son expérience réunionnaise et algérienne. Elle nous invite à « Mettre en théorie et en pratique le principe de déplacement », opérer les décentrement nécessaires pour décoloniser le féminisme et son histoire. Dans cette perspective, Jacqueline Couti étudie les textes légués par les intellectuelles antillaises Suzanne Lacascade, Jane et Paulette Nardal pendant l'entre-deux-guerres. « La Doudou contre attaque » montre comment celles-ci sapent le stéréotype colonial érotisant les femmes créoles et forgent ce faisant une conscience noire féministe. Myriam Paris et Elsa Dorlin explorent « les hétérotopies du féminisme noir » en partant sur les traces croisées d'Anna Julia Cooper, Jane Nardal, Joséphine Baker, Paulette Nardal, Roberte Horth et Françoise Ega. Elles cartographient ainsi les marges où un féminisme diasporique impliquant l'Atlantique noir s'est tramé. Dans son article publié originellement en 2009 et reproduit ici pour la première fois en français, Vanessa Agard Jones expose quant à elle les dangers potentiels liés à la défense des droits sexuels *queer* dans un contexte postcolonial (ou néo-colonial). En s'intéressant aux modalités de représentations métropolitaines qui dépeignent les antillais-e-s gays et lesbiennes comme des « victimes » de l'homophobie caribéenne nécessitant la défense impérieuse de la France métropolitaine, l'auteure montre que certains discours militants *queer* énoncés en métropole peuvent contribuer à la consolidation du récit complaisant de la France comme patrie des droits de l'homme et, ce faisant, à mise en œuvre de l'autorité métropolitaine sur les territoires non-contiguës. Dans une autre perspective, Karima Ramdani examine la manière dont les féministes algériennes ont, dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, miné la dichotomie Modernité/Tradition imposée à la fois par les dynamiques impériales et les mouvements nationalistes qui les combattaient. « Femmes modernes Et de tradition musulmane » éclaire les perspectives émancipatrices portées par cette déconstruction. Enfin, Sara

Farris souligne les complicités soudant les politiques européennes et les féministes d'Etat en matière de politique migratoire et d'islamophobie. Elle examine plus particulièrement les programmes de *workfare* impulsés en France et aux Pays-bas, plaçant les migrantes dans des dispositifs d'intégration les assujettissant au travail dans les secteurs du *care*. «Féministes de tous les pays, qui lave vos chaussettes?» déploie un questionnement crucial quant à nos positions, nos positionnements et nos alliances présentes et à venir dans le contexte politique européen. Ce numéro est donc une invitation à prendre position du/pour le côté obscur, à user des pratiques théoriques et des postures politiques permettant de déjouer les cadres d'analyse et d'action dominants qui appauvrissent notre expérience et condamnent nos luttes.



# Entretien avec Françoise Vergès.

## "Mettre en théorie et en pratique le principe de déplacement"

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne],  
n°1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai  
2015. URL : [https://commentseven-  
sortir.files.wordpress.com/2015/06/  
css-1\\_2015\\_verges\\_mettre-en-pratique-  
et-en-theorie-le-principe-de-deplace-  
ment.pdf](https://commentseven-sortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_verges_mettre-en-pratique-et-en-theorie-le-principe-de-deplacement.pdf)

Françoise Vergès est actuellement titulaire de la chaire « Global South(s) » au Collège d'études mondiales à Paris, *Consulting Professor* au Goldsmiths College de Londres et chargée de mission pour le Mémorial de l'abolition de l'esclavage à Nantes. En France, on la connaît surtout pour avoir présidé le Comité pour la mémoire et l'histoire de l'esclavage, et pour ses travaux sur les mémoires de l'esclavage, Frantz Fanon, Aimé Césaire, l'empire colonial, le musée postcolonial, et les processus de créolisation dans les mondes de l'océan Indien. Ses recherches et ses engagements sur ces sujets puisent dans son expérience itinérante entre Nords et Suds. Elle est née en 1952, elle a grandi à La Réunion mais c'est au lycée français d'Alger qu'elle a obtenu son baccalauréat. Dans les années 70, elle a vécu à Paris où elle a commencé une licence en arabe et chinois avant de s'orienter vers le journalisme et l'édition féministes. Elle a voyagé au Chili et en Union soviétique pour recueillir des témoignages de femmes en lutte. En 1983, elle s'est installée aux États-Unis où elle a poursuivi sa formation universitaire en *Women's Studies* et en science politique. Son rapport au féminisme est déterminé par ces circulations et il marque ses engagements militants, professionnels et universitaires. Françoise Vergès a été à Paris l'une des protagonistes du mouvement de libération des femmes dans les années 70. Comment, venue des (post)colonies, considèrerait-elle ce mouvement? Comment reconsidérer aujourd'hui l'histoire française du féminisme à l'aune de l'expérience des colonisées?

**Comment S'en Sortir?** - *Vous avez été engagée dans le mouvement de libération des femmes lorsque vous avez émigré en France dans les années 70. Vous avez milité dans l'un de ses courants, le groupe Psychanalyse et Politique (Psychépo), dirigé par Antoinette Fouque. Vous avez été journaliste pour **Des femmes en mouvements** de 1978 à 1983 et éditrice, entre 1979 et 1982, aux éditions **des femmes** pour la collection « Femmes en lutte de tous les pays ». Les*

*militantes réunionnaises, martiniquaises, guadeloupéennes, guyanaises, issues des outre-mer, semblent avoir été rares dans la MLF. Leur histoire reste méconnue. Dans quelle mesure votre expérience réunionnaise puis algérienne a-t-elle déterminé votre engagement féministe ?*

**Françoise Vergès** – Oui, on peut dire que ces deux expériences vécues constituent une trame, une archive vivante où se fonde mon engagement. D'une part, ma vie, mon enfance, mon adolescence à La Réunion qui sont fondamentales, d'autre part, mes années en Algérie. Ce n'est pas simplement d'avoir grandi dans un pays qui avait été une colonie esclavagiste, puis une colonie post-esclavagiste, puis une colonie d'assimilation, d'expérimentation de la politique assimilatrice, mais c'est d'avoir été témoin de ce que fait la misère, de ce que produit la peur, de ce que produit le conformisme, de ce que produit tout un apparatus idéologique d'écrasement. Et par conséquent, d'avoir aussi été témoin de l'incroyable courage physique et moral que peuvent montrer des gens face à des systèmes qui vous poussent absolument à vous conformer. L'injonction assimilatrice punit féroce-ment les personnes qui osent résister. La lente répression des sens, des rêves, des imaginaires que constitue la politique assimilatrice n'est pas négligeable ; elle est d'ailleurs le thème de toute une littérature.

*Mes parents, qui étaient des militants communistes, féministes et anticolonialistes, nous emmenaient partout, dans les campagnes chez les ouvriers agricoles, dans les bidonvilles, parmi les ouvriers comme dans les milieux aisés. Ils nous ont appris à être à l'aise partout, mais aussi à observer et comprendre. J'ai vu ce que la misère faisait aux femmes. Je voyais des femmes d'une trentaine d'années se débattre pour vivre avec six, sept ou huit enfants. J'ai aussi compris assez tôt que l'État exerce un pouvoir, un pouvoir répressif, et que s'il vous prend pour cible il n'hésite pas à frapper. Dans les années 1960, la vie politique était très violente. Michel Debré, qui fut député pendant plusieurs décennies, avait*

fait de l'île son fief où expérimenter des politiques de répression et d'assimilation. Souvenez-vous qu'il était fermement opposé à l'indépendance de l'Algérie et aux droits des femmes, une opposition qui est sans doute en lien. Il n'allait pas « perdre » cette île de l'océan Indien, dans le contexte de la décolonisation et de la Guerre froide. Donc : fraudes électorales, censure de la presse, intimidations, répression, clientélisme, et résistance.

Il y a toute une violence que j'ai mise en mots plus tard mais que j'ai observée très tôt. J'ai vu des gens en sang, des militants du Parti communiste réunionnais frappés par la police, emprisonnés, privés de travail, de papiers. Lorsque mon père est entré en clandestinité (1964-1966), cet aspect de l'État comme instrument répressif est devenu très clair<sup>1</sup>. J'ai connu les perquisitions de police à 6 heures du matin ; nous étions suivis, ma mère était menacée. J'avais alors douze ans, j'étais encore une enfant. Mes frères étaient encore plus jeunes, j'avais une sœur plus âgée. J'ai donc pris conscience assez tôt de l'État et du rôle de la loi, à la fois comme recours et comme complice des politiques de représailles.

J'ai appris à ne jamais sous-estimer ce que la peur installe, comme consentement à la répression, à la norme, pour éviter de devenir une cible, de « se faire remarquer ». La construction d'un « *il vaut mieux faire comme on te le dit : si tu fais comme ça, tout ira bien* ». Alors on tourne la tête de l'autre côté, on évite de voir et de protester, on se dit que si ces personnes sont harcelées par l'État, c'est qu'il doit y avoir une bonne raison. À La Réunion, cette norme a été associée à une forme d'économie de rattrapage liée au colonialisme et au néolibéralisme dont l'injonction est la suivante : « *Il existe une norme que tu dois désirer, elle est non seulement la plus formidable, mais la seule désirable. Donc, fais tout pour y arriver.* » Évidemment, vous n'y arrivez jamais. Et cette norme, c'est celle de la fiction de l'homme blanc bourgeois et européen. Avec l'autre fiction, pas très loin derrière, d'une femme blanche, à l'identité essentielle, bourgeoise,

européenne. Nous devons adorer cette icône, cette idole, l'homme blanc bourgeois, européen, tout ce qu'il aurait fait, tout ce qu'il aurait inventé: les droits, l'industrie, l'entreprise, la ville, la culture, etc. Bien sûr, rien n'est dit du processus de fabrication de cet homme blanc et de sa compagne, du processus de leur blanchiment, de leur construction comme « Blancs ». Cette norme qui est liée à l'économie symbolique de rattrapage s'impose à travers le désir, pas seulement à travers la répression. Elle est rendue désirable à travers tout un vocabulaire, autrefois celui de la francité, aujourd'hui celui de la société de consommation: « *Devenez cet individu moderne, mondialisé, et vous serez heureux.* »

J'ai aussi fait l'expérience de la misogynie, du sexisme. Je ne voudrais pas faire ma Cosette. J'ai eu une enfance formidable. J'ai des souvenirs d'incroyable liberté, de courir dans les ravines, de jouer sous la pluie, de fêtes, de jeux, de manger des fruits verts à même l'arbre, de la beauté des paysages, de l'océan... J'ai eu le privilège de naître dans une famille d'intellectuels, je voyais toujours mes parents avec un livre à la main, on était encouragés à poser des questions, à être curieux. Mais lorsque je suis devenue adolescente, c'est-à-dire à l'âge de l'émergence d'une sexualité, j'ai rencontré un incroyable conformisme: quand vous sortiez, on vous demandait avec qui vous sortiez, qui étaient les garçons avec qui vous étiez. Je trouvais ça insupportable. J'avais été élevée dans une famille où on poussait les filles à être absolument indépendantes. Du coup, j'étais vraiment stupéfaite. Je sortais avec une bande de copains, surtout des garçons, car les filles, mes copines de lycée, ne pouvaient pas sortir. C'était à la fin des années 1960. On allait dans les dansings. Ma mère recevait un rapport pratiquement le lendemain: « *Oh, on a vu votre fille. . .* ». C'était absolument insupportable. Et le lycée était d'un ennui! Si peu de mes amies lisaient alors que je devrais des romans, allais avec ma mère aux rares ciné-clubs. J'allais dans les meetings politiques. Je m'intéressais à ce qui se passait dans

<sup>7</sup> En 1964, Paul Vergès, éditeur de *Témoignages*, journal du Parti communiste réunionnais, est accusé par la cour de justice de La Réunion de « menacer la sécurité de l'État » pour avoir publié des articles dénonçant la répression des manifestant-es algérien-nes le 17 octobre 1961 à Paris. Il refuse de comparaître et entre en clandestinité entre mars 1964 et juillet 1966.

le monde. Et le monde militant dans lequel j'évoluais était aussi très pluriel, très ouvert. On passait d'une marche dans le feu à une fête de baptême, d'un kabar maloya<sup>2</sup> à un dancing, d'un péplum à un film de la Nouvelle Vague.

J'ai voulu connaître mon pays, le découvrir en marchant. À l'époque, ça ne se faisait pas du tout, il n'y avait pas toute cette publicité d'aujourd'hui : « *La Réunion de tous les paysages*. » « On partait quinze jours ou plus, on dormait à la belle étoile. Ça m'a fait connaître mon pays. J'ai marché partout, j'ai connu Mafate<sup>3</sup> avant que ça ne devienne le parc naturel de la « tradition » et de l'exotisme. Dans les montagnes, je me disais « c'est là que les marrons marchaient », « c'est ça qu'ils ont vu », « c'est là qu'il rêvaient ». Je voyais aussi comment les gens vivaient dans les coins les plus reculés. La nuit, qui peut être si belle à La Réunion, et la nature m'ont beaucoup marquée. J'ai vu à quel point la nature pouvait modeler l'imagination, la manière de vivre, la manière d'habiter un pays. La Réunion, l'île physique avec ses cyclones, son volcan, ses ravines, ses forêts, s'est profondément imprimée dans mon esprit. En résumé, l'île reste ce concentré de vies extrêmement dynamiques, de résistances quotidiennes, de petites choses comme de grandes choses.

J'ai atterri en Algérie par une suite de hasards. D'une part, je voulais vraiment quitter La Réunion même avant d'avoir obtenu mon bac, d'autre part, je voulais connaître un pays qui était devenu indépendant de la France. Je voulais savoir comment ça s'était passé, car j'avais grandi dans un pays qui ne l'était pas. J'avais beaucoup entendu parler de la lutte du peuple algérien. Mon père avait été poursuivi pour avoir reproduit des articles condamnant la torture, mon oncle avait défendu les nationalistes algériens, Djamilia Bouhired, une des héroïnes de la Bataille d'Alger, était devenue ma tante. . . Je n'étais pas spontanément attirée par la France. Je n'ai jamais très bien compris pourquoi, mais je n'ai pas fait partie de ces colonisés qui avaient l'adoration de la France. J'aimais énormément la littérature

française, je connaissais très bien l'histoire de France, je ne ressentais aucune hostilité, mais je voulais aussi ouvrir mes horizons. Je suis allée à l'école française, j'ai appris à lire en français, je chantais des chansons françaises, la France était très présente, mais elle était un des éléments de mes identifications.

J'arrive donc en Algérie. D'abord, j'ai absolument adoré ce pays. J'ai beaucoup circulé: la Kabylie, les Aurès, le Sud. . . Et en même temps, c'était en 1970, 1971. Pour les filles c'était insupportable. J'avais des copines algériennes. On allait à la plage, on était interpellées par la police: «*Ton père, ton frère, il sait où tu es?*» Mes amies devaient se cacher, mentir à leur famille, à leurs frères. C'était des filles de la bourgeoisie algérienne, elles allaient au lycée français, au lycée Descartes d'Alger, comme moi. Un harcèlement quotidien.

Il y avait cependant un bouillonnement culturel extrêmement riche. Alger était encore la capitale culturelle du « tiers-monde ». La cinémathèque avait une programmation extraordinaire. Tout le cinéma du tiers-monde y était invité et j'y ai développé ma cinéphilie. J'ai aussi beaucoup fréquenté le théâtre de Kateb Yacine. Les gens qui animaient la Cinémathèque ou le théâtre étaient très, très ouverts. Ils voyaient arriver la jeune fille de dix-sept ans que j'étais et m'accueillaient. Je me suis fait des amis. Il y avait au lycée Descartes des enfants de réfugiés politiques fuyant la dictature militaire au Brésil, les guerres coloniales au Mozambique, en Angola. On formait une bande de copains qui partageaient le sentiment que le monde était vaste et passionnant.

Mes parents m'avaient enseigné une cartographie du monde qui excédait les frontières de l'île ou l'axe Réunion / Paris. À son arrivée en 1954 à La Réunion, ma mère avait ouvert une librairie, la « Librairie des Mascarièges », dans la rue où se trouvait l'école centrale<sup>4</sup>. Elle a été obligée de la fermer parce que personne n'achetait de livres. La majorité de la population était analphabète et les autres ne lisaient pas ou très, très peu. Tous les

<sup>2</sup> Réunion festive qui peut se tenir en tout lieu, au cours de laquelle on joue, on chante, on danse la musique *maloya*. Rythmé par des percussions, créé par des hommes et des femmes détenue dans les plantations, le *maloya* est l'un des genres musicaux majeurs de La Réunion. Musique métissée d'apports malgaches, africains, indiens et créoles, il est aux Réunionnais ce que le blues est aux Américains-Américaines.

<sup>3</sup> Région montagneuse où se réfugiaient autrefois les marrons.

livres sont donc revenus chez nous. On a grandi avec une bibliothèque formidable, des romans sud-américains, américains, russes, anglais, français, une littérature totalement en contraste avec le *Lagarde et Michard* de l'école. Mes parents recevaient des journaux du monde entier. Des gens venaient voir mon père, ils arrivaient d'autres pays du monde. Mes parents voyageaient. Ils sont allés au Vietnam du Nord pendant la guerre, ils rapportaient des témoignages, des reportages. . . En Algérie, cette conscience d'un monde transversal s'est renforcée.

J'y ai vu des traces de la guerre, les bâtiments des SAS<sup>5</sup> dans les montagnes, mais aussi des gens traumatisés. Ça a été un deuxième terrain pour observer ce que la violence fait aux gens. J'ai vu que ça laisse des traces indélébiles, que ça ne s'efface pas comme ça, qu'on peut vraiment abîmer les gens avec la violence. Et qu'il faut y penser. Mais aussi, quelle pulsion de vie! Quel humour! J'ai découvert Oum Kalsoum, la musique algérienne, la musique du Sud, les auteurs algériens... L'Algérie a été pour moi une deuxième archive, extrêmement importante.

J'ai passé mon bac de justesse et je suis venue en France, à Aix-en-Provence, pour entreprendre des études d'arabe et de chinois. J'ai tenu trois mois. Trop froid, trop dur. Je suis repartie en Algérie où j'ai passé encore une année. J'apprenais l'arabe et je participais à la vie culturelle et intellectuelle. En mai, je ne sais plus pour quelles raisons, je suis allée en France et j'ai assisté au défilé du 1<sup>er</sup> Mai. Il y avait des femmes du MLF. J'ai attrapé des tas de journaux, des tas de tracts. Ça me semblait formidable. De retour en Algérie, mes copines algériennes voulaient quitter le pays. Qu'allais-je y faire? Je n'y voyais plus mon avenir. J'ai donc quitté l'Algérie et j'ai émigré en France. J'ai vécu dans une communauté qu'on avait installée dans le 18<sup>e</sup> arrondissement de Paris: une copine algérienne, un Réunionnais, deux Français et puis moi. D'autres sont venus après. On s'est impliqué-es dans les luttes antiracistes, notamment à Barbès, dans le Secours Rouge, le soutien au Larzac, à Lip, dans le Groupe d'information

sur les prisons, l'antipsychiatrie. Je fréquentais aussi le Cercle Elisabeth Dimitriev, un groupe féministe. Je me suis engagée dans la campagne pour la légalisation de l'avortement en participant aux manifs, en distribuant des tracts sur les marchés. . . Avec ma copine algérienne, Ida, on était très avides, on glanait. On faisait des petits boulots, on vivait en communauté, on était dans une émulation culturelle et politique constante.

À l'été 1972, j'ai participé à la rencontre de la Tranche-sur-Mer, le premier rassemblement féministe européen<sup>6</sup>. Ida et moi avons fait du stop, on y est allées le nez au vent. On n'était associées à aucun groupe, mais on voulait aller voir, écouter. Plus tard, j'ai commencé à aller à des réunions de Psychépo, et j'y suis restée. La question de la psychanalyse m'intéressait énormément, et ça m'a un tout petit peu éloignée des autres groupes de femmes. La question de l'inconscient, le fait qu'on soit agi par l'inconscient, comment se construisent la masculinité, la féminité? J'avais plus ou moins compris à La Réunion et en Algérie qu'il y a autre chose qui nous anime que la raison ou les intérêts. L'inconscient, la mélancolie, le deuil, les névroses, étaient des questionnements plutôt mal considérés dans l'extrême gauche. Et pourtant. . . à voir comment l'inconscient agissait dans ces groupes!

Tout en commençant à m'impliquer à Psychépo, je continuais à militer ailleurs : les luttes contre le racisme, les luttes anti-impérialistes, les manifestations contre la guerre au Vietnam, les comités Palestine, les campagnes d'alphabétisation de vieux travailleurs immigrés à qui on apprenait à lire leur fiche de paie. . . On est aussi « intervenu-es sur une usine » comme on disait, l'usine Alstom à Saint-Ouen. Je connaissais les ouvriers à La Réunion, mais pas la classe ouvrière française. Je ne peux pas dire que j'ai bien connu les ouvriers français, mais le peu de contacts que j'ai eus m'a enseigné des choses : l'entrée à l'usine alors qu'il fait encore nuit, les cafés autour, l'humour, la lutte àpre... J'ai aussi découvert les

<sup>4</sup> Laurence Vergès est née en France, à Ivry-sur-Seine, en 1924. Elle s'engage dans la Résistance pendant la Seconde Guerre mondiale et milite après-guerre dans la section coloniale du Parti communiste français. Lorsqu'elle émigre à La Réunion en 1954, elle rejoint le Parti communiste réunionnais et devient l'une des dirigeantes de l'Union des femmes de La Réunion.

<sup>5</sup> Les SAS, ou « sections administratives spécialisées » ont été créées en 1955 par Jacques Soustelle, alors gouverneur de l'Algérie, dans l'objectif d'abattre le FLN. Sous couvert de moderniser les régions rurales, il s'agissait d'intensifier le quadrillage militaire du territoire, de contrôler et de réprimer la population.

<sup>6</sup> Du 25 juin au 2 juillet 1972, à l'initiative du groupe « Psychanalyse et Politique », une rencontre internationale de femmes s'est tenue dans un centre de vacances à La Tranche-sur-Mer. Elle a réuni environ trois cent femmes venues d'Angleterre, de Belgique, de Hollande, de Suède, d'Allemagne, de Suisse, d'Italie, d'Espagne, de France et des États-Unis.

conditions des femmes ouvrières. Ce n'était pas abstrait. C'était très concret. Je participais aussi à des rencontres d'Antillais-Guyanais-Réunionnais. À la suite de la Convention du Morne Rouge<sup>7</sup>, je m'impliquais dans le débat sur l'avenir de ces terres. Je militais auprès de l'Union générale des travailleurs réunionnais en France (UGTRF). On se battait notamment pour l'abrogation de l'ordonnance Debré et pour que ses victimes puissent rentrer au pays<sup>8</sup>. On a manifesté devant le Conseil d'État pour soutenir les grévistes de la faim qui réclamaient son abrogation. . . On allait à Rouen, à Toulouse, à Lyon ou ailleurs pour rencontrer des Réunionnais; on discutait de leurs conditions de vie et de travail. . . L'organisation des immigrés réunionnais sous la direction de Gervais Barret<sup>9</sup> était très forte à l'époque.

*Je me disais que je ne pouvais pas être exclusivement dans un groupe féministe. Je trouvais qu'on n'y discutait pas suffisamment du racisme, des immigrés, du colonialisme. Je gardais donc un pied dans d'autres formations, d'autres activités. Je n'ai jamais été totalement « encartée », comme on dit. Ce n'est qu'à partir de 1979 que le plus gros de mon militantisme a été à Psychépo. Mon identité postcoloniale, c'est peut-être ça mon « identité réunionnaise », a déterminé mon intérêt pour les luttes contre le racisme, contre le colonialisme ou l'impérialisme. Elle a modelé mon engagement féministe: je me suis intéressée au mouvement des femmes noires qui militaient notamment au tout début, contre l'excision, aux groupes de femmes antillaises. Aucune lutte ne peut être envisagée sans tenir compte de la place qu'y ont les femmes non blanches ou les minorités sexuelles ou culturelles. Dans l'UGTRF, quelques-unes d'entre nous ont apporté cette dimension à la lutte contre le BUMI-DOM. Il promettait je ne sais quoi aux femmes réunionnaises qu'il faisait émigrer en France, mais beaucoup se retrouvaient sans formation ou alors destinées à devenir des domestiques (il n'y a pas eu que ça, mais cet aspect était scandaleux). C'est dans cette continuité que je me suis plus tard engagée dans la collec-*

tion « Femmes en lutte de tous les pays » aux éditions des femmes.

*Le BUMIDOM (Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer) est un organisme public créé par Michel Debré en 1963, opérationnel jusqu'en 1982. Il visait à faire émigrer en France les jeunes Réunionnais-es, Martiniquais-es et Guadeloupéen-nes sans qualification et voué-es au chômage. Ces jeunes recevaient un aller simple pour la France avec la promesse d'une formation professionnelle et d'un emploi. Cette politique voulait pallier le manque de main-d'œuvre en France mais aussi empêcher la participation de cette jeunesse aux luttes de décolonisation, qui étaient alors très vigoureuses, en particulier à La Réunion autour du Parti communiste réunionnais. Elle a concerné au total 160 000 migrant-es. Selon Gilles Gauvin<sup>10</sup>, 53% de la population réunionnaise migrante via le BUMIDOM était constituée de femmes. Vous avez donc milité aux côtés de ces Réunionnaises. Leur histoire reste totalement ignorée, de même que les luttes de solidarité les concernant. Pouvez-vous nous en dire un peu plus à ce sujet ?*

L'UGTRF tenait des stands à la fête de L'Huma, ça nous permettait de rencontrer des Réunionnais autour d'un kari, d'un petit coup de rhum. . . Elle organisait aussi des bals. Beaucoup, beaucoup de Réunionnais venaient. C'était l'occasion de rencontrer des Réunionnaises, de discuter avec elles. . . Leur situation était moins connue que celle des Martiniquaises ou des Guadeloupéennes. Certaines étaient recrutées dans les hôpitaux, à la RATP ou aux PTT. Dans les postes de catégorie C, il ne faut pas l'oublier. Mais elles étaient bien moins nombreuses que les Antillaises dans les entreprises publiques parce que l'émigration réunionnaise a été plus tardive et plus faible que celle des Antilles. Les Réunionnais et les Réunionnaises ont surtout travaillé dans le privé. Les Réunionnaises étaient très dispersées, il n'y avait pas de lieux de travail où les rencontrer de manière collective. J'ai finalement rencontré des jeunes femmes, sans doute

<sup>7</sup> Les 16, 17 et 18 août 1971 au Morne Rouge, en Martinique, des organisations et partis politiques de La Réunion, de la Guyane, de la Martinique et de la Guadeloupe se réunissent en convention et se positionnent pour l'autodétermination.

<sup>8</sup> L'ordonnance Debré est promulguée par le Premier ministre en 1960 dans le contexte de la guerre d'Algérie : elle stipule que tous les fonctionnaires en service dans les départements d'outre-mer dont le comportement est de nature à troubler l'ordre public peuvent être exilés en France, sur décision du préfet. Elle a frappé plusieurs Guyanais, Martiniquais, Guadeloupéens et Réunionnais.

<sup>9</sup> Gervais Barret fut l'un des fondateurs de l'Union générale des travailleurs réunionnais en France en 1963. Il était l'un des exilés de l'ordonnance Debré.

<sup>10</sup> Michel Debré et l'île de La Réunion. Une certaine idée de la plus grande France. Lille, Presses du Septentrion, 2006.

contactées dans les bals qu'on organisait. On les a invitées dans la communauté, à nos réunions militantes du dimanche après-midi. Elles cachaient qu'elles venaient nous voir, car elles avaient très peur d'être renvoyées au pays pour avoir rencontré des gens de l'UGTRF. Elles nous ont raconté leur quotidien. C'est comme ça qu'on a appris que certaines, à leur arrivée en France, étaient rassemblées à Crouy-sur-Ourcq, dans une maison louée par le BUMIDOM. Crouy-sur-Ourcq était assez loin de Paris, en Seine-et-Marne. Pour y aller, il fallait prendre le train. Les femmes y étaient rassemblées à leur arrivée en France pour recevoir pendant quelques semaines une « formation » : apprendre à faire le ménage, le repassage, la cuisine. . . Certaines étaient placées en « stage » chez des bourgeois pour voir si elles allaient convenir. Ça m'avait rendue absolument folle de rage. Le fait qu'on les fasse venir pour qu'elles deviennent domestiques me rendait folle de rage. Toujours cette racialisation de la main-d'œuvre. Ça continue aujourd'hui d'ailleurs : il n'y a qu'à voir celles qui s'occupent des personnes âgées ou des enfants. C'est la racialisation du *care*.

On s'est demandé quelle action entreprendre. On a décidé d'occuper Crouy-sur-Ourcq, pour faire un barouf et protester. On nous avait dit que ces femmes ne pouvaient pas venir à Paris, car les billets de train étaient chers ; elles n'avaient pas d'argent et elles n'avaient aucun repère à Paris. Il y avait donc un accroissement de l'isolement, un affaiblissement de l'autonomie. Leur dépendance était organisée : vous êtes moins autonome quand vous ne savez pas où aller et comment. Un dimanche après-midi, on s'est donc rendu-es à Crouy-sur-Ourcq avec des copines militantes de l'UGTRF et deux ou trois copains. Il y avait du brouillard, je suppose que c'était l'hiver. C'était absolument sinistre. Il n'y avait rien. Dans ce petit bled, elles n'avaient rien à faire. Et ces jeunes femmes noires, tout le monde les regardait lorsqu'elles sortaient. Elles restaient donc à l'intérieur de la maison. On a poussé la porte, on est rentré-es, on a jeté des tracts,

on a protesté, on a dit aux filles qu'il fallait se battre. . . On est parti-es avant l'arrivée de la police. Ça a été un coup comme ça, mais qui n'a pas été suivi parce que très peu d'organisations s'intéressaient à leur sort, que ce soient les organisations d'immigrés, les organisations d'extrême gauche françaises ou les organisations syndicales. Sous l'appellation générique «les immigrés», on parlait surtout des hommes. Ce qui arrivait aux femmes suscitait très peu d'intérêt, encore moins ce qui arrivait aux Réunionnaises.

L'UGTRF avait un petit journal de six à huit pages, *Combat réunionnais*, et nous avons consacré un numéro spécial à ces femmes. Par la suite, on a essayé de continuer à organiser les femmes réunionnaises, mais on n'a pas réussi. Il y a eu beaucoup de femmes dans l'immigration réunionnaise, beaucoup plus qu'on ne le pense, mais elles sont restées assez « invisibles ». C'était très difficile de les identifier. Et puis, ce qu'on voulait n'était pas nécessairement ce qu'elles voulaient.

*Le BUMIDOM a été une politique migratoire instaurée pour conjurer les luttes de décolonisation. Cette politique coloniale faisait émigrer la jeunesse pauvre de peur qu'elle ne rejoigne le Parti communiste réunionnais. Elle s'est accompagnée d'une politique de limitation des naissances : les familles réunionnaises étaient jugées trop nombreuses, les femmes trop fécondes. Les Réunionnaises ont donc été soumises à cette politique : contraception et avortement leur ont été imposés alors même que cela restait illégal en France. Vous militiez en France pour la légalisation de l'avortement. Est-ce que vous articuliez cette lutte avec les batailles menées à La Réunion contre cette politique anti-nataliste ?*

Absolument. Je savais ce qui se faisait à La Réunion, les avortements puis les formes de contraception brutale qui étaient imposées. Je connaissais l'incroyable discours contre la natalité de ces femmes « *qui font des enfants comme des lapines* ». C'était d'un racisme ! Il y

avait une chose que je trouvais fondamentale, non négociable, c'est que les femmes aient un droit sur leur corps. Ça me rendait dingue que des hommes puissent décider de ce qu'on allait faire de notre corps. Ce principe de base n'était pas en contradiction avec les politiques racialisées de contraception et d'avortement. Là, c'étaient les représentants de l'État post-colonial qui décidaient du corps des femmes. J'étais tout à fait consciente de ça, mais c'était difficile à faire entendre en France. Je n'ai aucun souvenir d'une action de solidarité avec les femmes réunionnaises, il y a eu des articles ici et là, mais une vraie campagne de solidarité, non.

*Vous avez publié ces articles dans la presse réunionnaise, dans **Combat réunionnais** et dans **Témoignages**, mais pas dans la presse du MLF. Il y a peu de traces de la situation des femmes des postcolonies dans les archives de la presse féministe en France.*

Je me souviens d'avoir réussi à faire passer un article concernant des Mauriciennes dans *Des femmes en mouvements*. C'était au début des années 1980. Leur migration était organisée par des agences matrimoniales pour qu'elles viennent épouser des paysans français qui ne trouvaient pas d'épouses. Dans leur pays, elles vivaient dans une grande misère et épouser un Blanc, en France, c'était une manière de sortir de cette misère. Elles se retrouvaient femmes de paysans dans la Creuse, le Tarn ou le Limousin<sup>11</sup>. Toutes ces histoires n'ont pas été dramatiques et tragiques, mais c'était quand même un trafic. Ça me rappelait d'autres histoires dont j'avais été témoin étant petite. Des annonces étaient publiées dans le journal *Le Chasseur français* qui était très distribué à La Réunion: « *cherche femme. . .* ». Je me souviens de femmes qui étaient parties pour ne plus être domestiques. Il y avait des échanges de lettres, puis le type payait le voyage et faisait venir la femme. Pour elles, c'était un moyen d'échapper à la misère. Mais ce qu'elles allaient trouver de l'autre côté, on n'en savait pas grand-chose<sup>12</sup>. Aujourd'hui, à

La Réunion, une nouvelle forme d'échange sexuel est en place. Il y a des pages entières d'annonces qui précisent quelle partenaire est souhaitée: Malbaraise, «Kafrine chaude»... Ce peut être aussi «un» partenaire. Et l'émission radio «Chaleurs tropicales», qui est très populaire, est aussi assez parlante sur les mœurs sexuelles. La prostitution est assez cachée, elle existe surtout en appartement. Dans la rue, ce sont surtout des femmes malgaches qui sont souvent l'objet d'abus et de violences. Il y a des associations qui interviennent, mais elles sont souvent très paternalistes.

*Quel regard portiez-vous sur les militantes du MLF, sur leur intérêt ou désintérêt par rapport aux questions liées à l'impérialisme, à l'internationalisme ou aux femmes immigrées, aux femmes des outre-mer?*

Je me souviens d'une réflexion qu'on m'avait faite: «Oh, mais ça c'est Françoise avec son tiersmondisme encore!» Le MLF était assez franco-centré. Il y a eu des exemples de solidarité et d'intérêt pour les luttes des femmes antillaises et d'ailleurs, mais le processus de décolonisation du mouvement féministe ne s'est pas engagé.

Évidemment, il y a toujours des exceptions, mais, en général, le mouvement féministe français n'a jamais été très ouvert à toutes ces questions. Souvenez-vous que le féminisme français s'est allié en majorité à la mission coloniale civilisatrice, au républicanisme colonial. Le mouvement féministe français ne s'est pas fondé sur l'anticolonialisme et l'anti-esclavagisme. Heureusement, il y a quelques figures qui se dégagent pour faire un peu moins honte, mais vous n'avez pas comme en Angleterre ou aux États-Unis un mouvement féministe qui se fonde sur l'anti-esclavagisme, certes avec ses contradictions et ses trahisons, mais malgré tout avec une notion des intersections.

À Psychépo, je me souviens de la présence de femmes corses et de quelques Algériennes, mais je n'ai pas souvenir d'une réflexion profonde sur le racisme, les héritages du colonialisme ou la manière dont les mouve-

<sup>71</sup> Voir «Blancs sur Noires», *Des femmes en mouvements*, n°1, décembre 1977, p. 88-90.

<sup>72</sup> Voir «Folle de rage», *Des femmes en mouvements*, n°1, décembre 1977, p. 88.

ments de gauche avaient été contaminés par la ligne de couleur. *Des femmes* ont publié l'ouvrage d'Angela Davis, *Femmes, race et classe* (1983), des témoignages de femmes salvadoriennes, chiliennes. . . Psychépo a organisé des pétitions internationales de soutien à Nawal El Saadawi<sup>13</sup>, à des femmes emprisonnées au Salvador, ou pour protester contre la peine de mort contre Jiang Qing, l'épouse de Mao Zedong, car nous pensions que la campagne contre elle était très misogyne. On ne peut donc pas dire qu'il n'y ait rien eu. Et du côté des groupes féministes trotskystes, l'intérêt pour les luttes des femmes non européennes était plus marqué.

*Mais* je pense qu'au MLF, très peu avaient vécu hors de France. Il n'y avait que très peu de conscience des autres situations, du poids du racisme. Ces autres situations restaient abstraites. J'entendais: «les femmes sont écrasées en Iran» ou «donc on va faire des choses pour elles», «donc on va faire un article». Mais il y avait une conscience très faible de ce qu'est vraiment une guerre impérialiste, de ce que c'est l'exploitation de la masse de gens dans le monde, la création de personnes «superflues», écrasées, opprimées et qui doivent se battre chaque jour pour survivre.

*Mon* expérience au mouvement des femmes a aussi été celle de luttes intestines violentes. La solidarité n'est pas spontanée parce que vous êtes du même sexe, de la même couleur ou de la même religion. Jalousie, envie, luttes pour le pouvoir ne nous étaient pas étrangères. J'en étais. À Psychépo, j'ai été quelqu'un au centre du pouvoir, car c'était un groupe hiérarchisé, mais à cause de mes autres identifications, je pense, j'espère, avoir toujours gardé quelque chose qui me rattachait au monde non blanc.

*Dans les publications des éditions des femmes, la dimension internationaliste est frappante. Néanmoins, la dimension impériale française semble totalement effacée.*

Cette dimension n'a jamais été abordée. C'était le point aveugle.

J'ai été au Chili pour recueillir les témoignages de femmes<sup>14</sup> ou en Russie pour rencontrer les féministes publiant les *Samizdat*<sup>15</sup>. J'étais très active dans la solidarité avec les femmes du Salvador ou encore dans le soutien à Nawal El Saadawi. Mais je n'ai pas réussi à égratigner le franco-impérial. Les femmes esclaves, les femmes colonisées, ça n'existait pas. Ça n'existait pas. Il n'y avait même pas conscience que la France avait été une puissance impériale. Et qu'elle l'était encore. Ça a été un des écueils sur lesquels je suis partie.

Lorsqu'on observe les histoires du féminisme qui ont été écrites en France, on s'aperçoit que la plupart sont des histoires totalement franco-centrées. Elles évoquent des batailles dans le MLF, qui sont très intéressantes, mais elles ne disent pas grand-chose de ses limites idéologiques internes qui ont fait que ce mouvement n'a pas su s'intéresser à la société telle qu'elle devenait.

En 1982, 1983, il y a eu des bagarres terribles à l'intérieur du MLF qui ont contribué à l'affaiblissement du féminisme. Psychépo avait déposé une propriété sur le label MLF. La maison d'édition *des femmes* était en sommeil, j'étais au chômage. Fin 1983, je suis allée aux États-Unis pour des raisons personnelles, et j'y suis restée. J'ai travaillé deux ans comme femme à tout faire pour des Françaises qui m'exploitaient complètement. Au bout de ces deux ans, je suis partie et j'ai fait en sorte de rentrer aux États-Unis de manière légale. Parce que j'étais illégale. Je vous passe toute une série de détails personnels.

En 1985, j'ai vécu au Mexique plusieurs mois à attendre que mon entrée aux USA soit régularisée. J'ai fait l'expérience du « passage de la frontière ». L'hystérie autour de la question de la frontière avec le « Sud », tracée par la frontière avec le Mexique, émergeait avec force aux États-Unis. Les guerres au Salvador, au Guatemala, au Honduras, poussaient des femmes et des hommes vers « El Norte ». J'ai observé *de visu* en quoi consiste le processus par lequel un État vous fait passer pour vous accepter. C'est un peu : « Mets-toi à genoux et embrasse nos pieds pour

<sup>13</sup> Nawal el Saadawi, militante féministe égyptienne, écrivain et médecin psychiatre, est emprisonnée le 6 septembre 1981 au Caire après s'être opposée à la loi du parti unique édictée par Anwar El Sadat.

<sup>14</sup> Collectif des femmes en lutte au Chili et Carmen Gloria Aguayo de Sota, *Chilenas*, Paris, éditions des femmes, 1982.

<sup>15</sup> Collectif de rédaction de l'Almanach, *Femmes et Russie*, Paris, éditions des femmes, 1980 ; Collectif des femmes de Leningrad, *Des femmes russes*, Paris, éditions des femmes, 1980.

*que nous t'acceptions.* » C'est un processus qui vous met en dette. Un processus de petites et grandes humiliations, d'angoisse, de stress, d'inquiétude. Même moi qui étais citoyenne européenne, donc qui n'avais pas à repartir dans un pays en guerre si je n'étais pas acceptée, j'ai connu tout cela. Mais tout autour de moi, il y avait des hommes et des femmes qui n'avaient pas ce privilège d'être citoyenne d'un pays puissant. Je me souviens que nous avons été séparées des hommes pour les examens médicaux. Je bavardais avec ces femmes. Elles venaient du Salvador, du Honduras, du Guatemala, du Mexique, elles essayaient de fuir la misère et la guerre. Elles dormaient la nuit devant le consulat américain pour être là les premières, elles restaient des heures sous le soleil à attendre. L'examen médical a été une totale humiliation. On était à moitié nues, vêtues d'une petite robe en papier ouverte sur nos fesses, en rang devant un médecin homme qui nous auscultait les unes après les autres, tâtaït nos seins, regardait dans notre bouche. . .

Je vivais dans un petit village au sud de Tijuana. Je venais au consulat US à Tijuana pratiquement deux fois par semaine pour mes papiers. Je les ai finalement obtenus et je suis passée aux Etats-Unis, à San Diego où j'ai repris les études que je n'avais jamais faites, après avoir travaillé quelques mois comme femme de ménage dans une agence qui employait surtout des Mexicaines. À l'Université, je suis entrée en contact avec des personnes qui travaillaient sur la question de la frontière, de la *frontera*, et j'ai pris contact avec des artistes et des féministes *chicanas et latinas*. Parmi mes professeures, certaines sont devenues des amies pour la vie. J'avais choisi de faire deux B. A. en *Women's Studies* et *Political Science*, de les faire en deux ans – je n'avais plus vingt ans – et d'obtenir la plus haute distinction pour pouvoir postuler en doctorat dans une grande université. En 1989, j'ai été admise à l'Université de Berkeley. J'ai rejoint les luttes contre la guerre au Salvador et contre l'invasion du Panama. Je suis allée avec des amies féministes américaines faire

des enquêtes sur les violations des droits des femmes au Salvador et au Panama. Au Salvador, on a été arrêtées et jetées en prison. Là encore, expérience de la peur et de la solidarité. Les femmes qui nous avaient invitées se sont mobilisées tout de suite, elles risquaient bien plus que nous. À l'époque, San Francisco était au cœur de l'émergence des théories *queer* et des luttes contre le sida. Avec des amies que je m'étais faites, nous avons organisé une conférence annuelle féministe et transdisciplinaire à l'Université. Nous luttons contre l'effacement des différences que j'avais connu en France et pour l'analyse en intersection.

*Quels ont été vos liens avec les féministes qui militaient à La Réunion ?*

J'ai grandi avec des femmes de l'Union des femmes de La Réunion (UFR) puisque ma mère, Laurence Vergès, en a été l'une des dirigeantes<sup>16</sup>. J'ai donc bien connu ces militantes de la première génération, Isnelle Amelin, Odette Mofy, Bernadette Léger. . . Je suivais ma mère dans les bidonvilles, on y rencontrait les femmes qui travaillaient comme bonnes, comme lavandières, tout ce qui faisait que La Réunion tenait debout. Tout ce travail invisible, absolument invisible, jamais compté, tout ce fameux travail dit « domestique ». Puis, dans les années 70, j'ai connu la deuxième génération de militantes, celles que je voyais quand j'allais à La Réunion, celles avec qui je discutais. Ces militantes étaient plus offensives. Leurs discours ne se limitaient plus aux questions sociales, elles abordaient les questions liées à la sexualité.

Aujourd'hui, le discours sur les femmes battues occupe le terrain, mais c'est l'idéologie de la protection qui domine. Or, c'est une idéologie qui vous impose de vivre selon les règles dictées par votre protecteur. Ce n'est pas de l'autonomie. C'est le protecteur qui vous dit comment vous devez vivre, comment vous devez vous présenter. Si vous sortez de ce cadre, vous ne serez pas protégée. Si vous apparaissez comme une victime, vous serez protégé-

gée. Si vous sortez de là, vous ne le serez pas. Ensuite, on a l'impression qu'à La Réunion il n'y a que des femmes battues. Que font les femmes autrement que d'être battues? On ne sait pas. On ne sait plus ce que pensent les femmes à La Réunion. Elles sont contraintes de tenir le discours qu'on leur impose pour être entendues. Les Réunionnaises peuvent-elles parler<sup>17</sup>? Si elles adoptent ce vocabulaire, on les entendra. Si elles sortent de ce vocabulaire, on ne les entendra pas. Non seulement on ne les entendra pas, mais on les ignorera. Ça ne veut pas dire qu'elles ne parlent pas. Ça veut dire qu'on n'entend pas celles qui sortent du discours imposé.

*Et aujourd'hui, comment voyez-vous le mouvement féministe?*

Il y a des féminismes, mais quand on a dit ça, on n'a pas dit grand-chose. Sans parler d'un féminisme universel, y a-t-il des frontières? Par exemple, est-ce qu'une féministe *doit* soutenir les luttes des gays, lesbiennes et transsexuel·les quelle que soit la « culture » où elle vit? L'appel à la « tradition », que faut-il en penser quand on sait que la tradition n'existe pas en soi, qu'elle est configurée et reconfigurée? La religion et le féminisme? Classe et sexe, Nation et sexe, guerre et sexe, capitalisme et sexe... Il y a toute une bibliothèque sur ces questions, toute une réflexion des féministes africaines-américaines, sud-américaines, africaines, asiatiques à laquelle j'ai assisté et contribué quand je vivais aux États-Unis. Tout un décentrement d'un féminisme jusqu'ici associé à l'Occident.

Il y a de plus en plus d'échanges Sud-Sud, de plus en plus de relectures du religieux, des mouvements émancipateurs, de la sexualisation de la marchandise... Les mouvements des peuples autochtones posent de nouvelles questions sur la relation à la nature, à la communauté, à la terre. Les nouvelles formes de colonisation requièrent un nouvel effort de pensée: comment répondre aux nouvelles formes de démesure, de pillage, de spoliation?

Il faudrait sans doute aussi que les sciences humaines et sociales sachent mieux converser avec les sciences du vivant. Toutes ces découvertes en biologie sur l'environnement, sur le langage, sur l'évolution, comment les penser quand nous étudions les différences de sexe et de genre ?

En France, le mouvement féministe ne pourra pas faire l'économie de sa propre décolonisation, d'un retour sur une histoire complexe avec d'un côté des figures comme Louise Michel, qui prend le parti des Kanaks, et, de l'autre, des figures progressistes ou révolutionnaires qui se voient comme les guides de l'émancipation et qui parlent *pour* toutes les femmes. Renouveler l'écriture de cette histoire, en montrer les complexités, les écueils, les contradictions. Le féminisme a toujours été divers, et il l'est encore, mais sur la question de l'Empire il reste assez inaudible. Aujourd'hui, la présence de l'islam, des femmes immigrées, les nouvelles formes de racialisation du travail posent des questions urgentes.

À La Réunion et dans les autres territoires postcoloniaux de la République, je pense que le même processus doit être à l'œuvre. Y a-t-il un féminisme réunionnais ? Doit-il être une simple copie du féminisme français ou doit-il élaborer une pratique et une théorie qui tiennent compte du passé esclavagiste et colonial, de la pluralité de la population, de la situation de dépendance à la France ? Il y a eu de profondes mutations dans la société réunionnaise : depuis 1946, elle a été multipliée par trois ; le monde rural s'est effondré sous les coups de la réorganisation de l'industrie sucrière ; la société de consommation a transformé les manières de vivre, de recevoir et de se présenter ; les inégalités se sont creusées ; la société a ses « people », ses élections de Miss ; des liens se sont recréés avec les pays d'origine, mais l'université produit peu de théorie ; et il y a le côté « *île de tous les métissages* », qui d'une part décrit une réalité, pourrions-nous dire, mais, de l'autre, masque un racisme proprement réunionnais, celui du « sujet français » de la « colonie qui colonise ». Je proposerais, mais ce n'est qu'une proposition, je n'y suis

<sup>76</sup> La première organisation féministe naît à La Réunion en 1946 : c'est la section réunionnaise de l'Union des femmes françaises. Elle est animée par des communistes réunionnaises. Elle réclame l'abolition du régime colonial privant les Réunionnaises de leurs droits politiques et sociaux. En 1958, les militantes inscrivent l'autodétermination dans leurs objectifs et fondent l'Union des femmes de La Réunion.

<sup>77</sup> Référence à la question posée par Gayatri Chakravorty Spivak : « *Can the subaltern speak ?* ». Voir la traduction de son essai : *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Amsterdam, 2009 [1988].

pas, une extrême attention aux paroles des femmes des classes les plus pauvres, moins de femmes « éclairées » qui sauraient mieux ce qui convient aux femmes. Une vraie relation avec les femmes malgâches, mauriciennes, africaines et indiennes, les femmes du monde indioocéanique, et finalement un peu plus de théorie.

*Mais* aucun processus d'émancipation ne se fera en vase clos. Il faut de la circulation, de la confrontation d'idées, accepter d'être remis en question, être assez humble. Ce n'est pas facile, comme ce n'est pas facile de reconnaître qu'on s'est laissé-e séduire par des idéologies de pouvoir et de maîtrise. Mais c'est libérateur, je peux vous le dire pour être passée par là.

*Je* pense qu'il faut mettre en théorie *et* en pratique le principe de déplacement, faire le pas de côté nécessaire pour ne pas s'enfoncer dans l'illusion d'une vérité révélée et établie quand il s'agit de faire avec des êtres humains, donc avec des êtres humains soumis à des contextes changeants et animés de passions et de sentiments. Le féminisme n'est, nulle part, une vérité révélée, mais un outil pour penser la situation des femmes, leur oppression et leur émancipation qui se fait et se fera en intersection avec d'autres luttes.

Entretien réalisé par Myriam Paris en janvier  
2013





# Tal Dor, « Vers une conscience radicale : la libération féministe mizrahie pour une pensée émancipée »

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne], n° 1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai 2015. URL : [https://commentseven-sortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_dor\\_vers-une-conscience-radicale.pdf](https://commentseven-sortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_dor_vers-une-conscience-radicale.pdf)

**Résumé :** Cet article cherche à mettre en lumière le rôle joué par la pensée et la recherche féministe mizrahies dans les processus de libération des actrices politiques féministes juives israéliennes. Il s'agit ainsi d'essayer de saisir et comprendre de manière critique la centralité de l'intersection du genre, de la classe, de l'ethnicité, du sexe et de la nation dans les processus d'émancipation à l'égard de la conscience coloniale israélienne en vue d'une *conscience radicale*, comprise comme une sphère dynamique d'interrogation, plutôt que comme une entité fixe. Déconstruire la réalité objective au point d'aller jusqu'à se séparer de sa propre collectivité d'un point de vue émotionnel, cognitif et physique, se raconte comme une étape difficile et complexe dans la perception de soi, mais semble apporter un changement libérateur. Les récits et analyses présentés dans cet article offrent un regard sur le processus de déconstruction de la conscience hégémonique et de construction d'une conscience radicale libérée, conduisant les actrices à travailler activement en vue du changement. Inspirées par la pensée et la recherche noire américaine, les féministes mizrahies situent leur lutte, le développement de leur savoir et leurs élaborations théoriques dans le contexte colonial complexe de l'État d'Israël. La force de la pensée féministe mizrahie réside dans sa capacité à influencer des actrices politiques appartenant à un large éventail de positions.

**Mots-clé :** conscience coloniale; pensée féministe mizrahie; processus de libération; conscience radicale; pensée libre.

**Abstract:** *In this article I seek to highlight the role of Mizrahi Feminist thought and scholarship in the liberation processes of Jewish-Israeli political actors. In so doing I elucidate how the intersection of gender, class, ethnicity, sex and nation is central to enable a process of liberation from the dominant Israeli colonial consciousness to a liberated consciousness of free mind. Radical consciousness is a dynamic sphere of question asking, rather than a fixed entity. Deconstructing the objective reality to the point of having to separate oneself from the collective is, emotionally, cognitively and physically recounted as a difficult, yet liberating process of change. The accounts and analysis presented in this article offer a gaze into the processes that brought the actors to actively work for change, and thus deconstruct their hegemonic consciousness and recreate radical liberated consciousnesses. Inspired by Black Feminist thought and scholarship, Mizrahi Feminists position their struggle, development of knowledge and theory, within the complex colonial context of the Israeli State. The strength of Mizrahi Feminist thought is in its capacity to influence political actors across a wide range of positions.*

**Key words:** *Colonial Consciousness; Mizrahi Feminist Thought; Liberation Processes; Radical Consciousness; Free mind.*

**Biographie:** Tal Dor est doctorante en sociologie à l'Université de Paris 13 / Nord. Ses travaux portent sur les transformations des consciences politiques et les processus de libération des consciences coloniales chez des acteurs politiques juifs et palestiniens citoyens de l'État d'Israël. Ses recherches ont commencé avec son mémoire de master intitulé *Coming-Out of the (post) Colonial Closet: Liberation Processes from Colonial Consciousness within Israeli State*. Elle a notamment publié « Mizrahi-Palestinian Alliances: Coexistence or Cohabitation ? » in GARDEY Delphine & KRAUS Cynthia (dir.), *Politiques de la coalition. Penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zürich, Éditions Seismo, 2014; avec Marcelo WEKSLER, « La pratique des "rencontres conflictuelles" : regard critique sur les rencontres Israéliens-Palestiniens », *VST - Vie sociale et traitements*, dossier « Vous avez dit communautaire ? », vol. 1, n° 117, 2013; « Queering Zionism: a liberating educational Process », *Educazione democratica*, n° 3, 2012.

« *Aller du silence à la parole, c'est pour l'opprimé, le colonisé, l'exploité et ceux qui se dressent et luttent côte à côte, un geste de défi qui soigne, qui rend possible une vie nouvelle et une nouvelle croissance. C'est cet acte de parole, de "réponse" qui n'est pas un simple geste de mots vides, qui est l'expression du déplacement d'objet à sujet, qui est la voix de la libération* »<sup>1</sup>.

Dans son texte « Talking Back », bell hooks<sup>2</sup> défend la puissance de la réponse, de la « parole en retour ». Elle insiste sur le fait que le combat des féministes blanches pour transformer le silence en discours, au sein des plateformes hégémoniques, est différent de la lutte des féministes noires visant au même but. Pour une fille noire grandissant dans le Sud, le problème n'était pas le silence, car les femmes parlaient toujours à la maison. C'est pourquoi le foyer était, d'après elle, un espace féminin où les femmes pouvaient parler, être entendues entre elles et créer de la sororité et de la solidarité. Mais *répondre* [talking back] et mettre en question le pouvoir patriarcal est une lutte interne, une lutte qui crée de la révélation de soi, tout en s'accompagnant de peur et de danger<sup>3</sup>. La même lutte est soulignée davantage encore lorsqu'il s'agit de quitter le foyer et de devenir une femme noire dans la société patriarcale blanche aux États-Unis. Dans ce sens, la lutte ne visait pas seulement à *répondre* à l'autorité patriarcale blanche, ce qui nécessitait courage et force, mais aussi au besoin de créer une voix qui ne se *dissipe pas dans les airs*<sup>5</sup>.

C'est en m'appuyant sur hooks et sa quête d'une voix libérée que, présentant les récits d'émancipation du colonial de trois féministes, je propose ici de considérer des processus d'émancipation à l'égard de la conscience coloniale au sein de la matrice israélienne de domination. De tels processus sont compris à partir de l'élaboration théorique, par hooks, du mouvement d'*empowerment* qui fait passer de l'état d'objet à une situation permettant de devenir un sujet d'action. Les récits présentés

dans cet article sont extraits de récits plus larges, collectés dans le cadre d'une recherche de terrain en cours, visant à analyser des processus de libération d'acteur-es politiques israéliens et palestiniens dans la formation étatique coloniale israélienne. Les entretiens ayant été réalisés en Israël / Palestine, et en hébreu, les récits présentés sont ma propre traduction des voix des locutrices. La langue de l'entretien joue un rôle important dans l'analyse des données, particulièrement lorsque pour les Palestinien-nes interrogées, l'hébreu est, d'une part, la langue coloniale, et d'autre part, langue seconde. Le problème ressurgissait quasiment à chaque entretien et nous y réfléchissions avec les participantes. Cela étant dit, le présent article n'est pas focalisé sur la question de la langue.

Des entretiens ont été menés avec des acteur-es Palestinien-nes, mais cet article cherche plus particulièrement à mettre en lumière le rôle joué par la pensée féministe mizrahie dans les processus de libération des actrices politiques féministes juives israéliennes. Ainsi, je cherche à saisir et à comprendre de manière critique la centralité de l'évolution de l'intersection du genre, de la classe, de l'ethnicité, du sexe et de la nation dans les processus d'émancipation à l'égard de la conscience coloniale israélienne en vue d'une *conscience libérée*. J'ai choisi de mettre en avant trois participantes juives israéliennes : deux femmes mizrahies et une femme ashkénaze. Le choix de me concentrer sur des femmes juives est lié à mon objectif, qui est d'élaborer une compréhension complexe et profonde de de l'intersectionnalité des oppressions chez les les acteur.es politique qui appartiennent à la collectivité oppressive.

Pour comprendre le développement de la pensée féministe mizrahie, et donc l'écart, la faille entre les études et le féminisme mizrahies et ashkénazes, il convient de mettre au cœur de la discussion la tension qui existe entre le mouvement idéologique sioniste et l'expérience juive-arabe<sup>4</sup>. Les féministes mizrahies situent leurs luttes, le

Je voudrais remercier Joëlle Marelli pour la traduction qu'elle a fait de mon article ainsi que sa relecture et ses commentaires qui m'ont beaucoup fait avancer. Je voudrais également remercier Myriam Paris pour sa relecture précieuse et son soutien dans l'écriture de cet article.

\* bell hooks choisit d'écrire son nom en minuscule

<sup>1</sup> bell hooks, «Talking Back», in Russell FERGUSON, Martha GEVER, Trinh T. MINH-HA, Cornel WEST (dir.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, New York, The New Museum of Contemporary Art, 1990, p. 340.

<sup>2</sup> Audre LORDE, *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde*, Carouge (Genève), Éditions Mamanmélis, 2003 [1984].

<sup>3</sup> bell hooks, *op. cit.*

<sup>4</sup> Henriette DAHAN-KALEV, «Tensions in Israeli Feminism: The Mizrahi-Ashkenazi Rift», *Women's Studies International Forum*, vol. 24, 2001, p. 1-16.

<sup>5</sup> Je me réfère ici aux travaux de Pnina MOTZAFI-HALLER, « Scholarship, Identity, and Power: Mizrahi Women in Israel », *Signs*, vol. 26, n° 3, 2001, p. 697-734 ; Smadar LAVIE, « Mizrahi Feminism and the Question of Palestine », *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 7, n° 2, 2011, p. 56-88.

<sup>6</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, *op. cit.*

<sup>7</sup> Sami SHALOM CHETRIT, *The Mizrahi Struggle in Israel Between Oppression and Liberation, Identification and Alternative, 1948-2003*, Tel Aviv, Am Oved, 2004.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Ella SHOCHAT, *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, Cambridge, MIT Press, 1998 ; Henriette DAHAN-KALEV, « Tensions in Israeli Feminism: The Mizrahi-Ashkenazi Rift », *Women's Studies International Forum*, vol. 24, 2001, p. 1-16 ; Vicki SHIRAN, « Deciphering the Power, Creating a New World », in YONA Yossi, NEEMAN Yonit, MACHLEV Dudu (dir.), *Rainbow of Opinions: A Mizrahi Agenda for Israel*, Jerusalem, November books, 2007.

développement de leur savoir et leur travail théorique dans le contexte colonial complexe de l'État israélien. L'arrivée d'immigré-es en provenance des pays européens et surtout anglo-saxons, dans les années 1970, apportèrent un discours et un militantisme féministe occidental « libéral » dans le nouvel État d'Israël. Au cœur de ce discours féministe, aujourd'hui encore, se trouve la femme ashkénaze et laïque de classe moyenne<sup>5</sup>. Le discours féministe libéral et, en définitive, hégémonique ne remettait pas en question le sens commun orientaliste. Ayant elles-mêmes à lutter difficilement pour trouver leur place dans la société patriarcale et militariste israélienne, les femmes ashkénazes considéraient les femmes mizrahies comme traditionnelles et incapables de fonctionner dans un « *pays moderne* »<sup>6</sup>.

La compréhension complexe de l'intersection des oppressions constituant la matrice de la domination coloniale israélienne est souvent inspirée et influencée par ce que Sami Shalom Chetrit appelle « le nouveau discours radical mizrahi »<sup>7</sup>. Ce discours refuse le binarisme sioniste « juif/ arabe » qui tait les conflits et divisions internes à la société juive israélienne. Alors que la société israélienne est communément considérée comme homogène, les recherches mizrahies développées au fil des dernières décennies permettent de porter un regard critique radical sur cette société. En outre, des féministes et des chercheuses mizrahies ont montré que le genre et la sexualité se noue, au sein de l'hégémonie coloniale israélienne, aux catégories de classe, d'ethnie et de nation<sup>9</sup>. Pour Dahan-Kalev, les femmes

mizrahies ont à lutter sur plusieurs fronts: celui du genre, avec les oppressions patriarcales hégémoniques et mizrahies; l'oppression ethnique, face aux hommes, femmes et institutions ashkénazes; enfin, dans la plupart des cas, les oppressions économiques également<sup>10</sup>. Le récit qui suit illustre les difficultés d'une femme mizrahie face aux oppressions ethniques et de genre auxquelles, comme d'autres femmes mizrahies, elle est sujette de la part des féministes ashkénazes:

«... Toutes ces choses qu'on lit dans les livres et les articles sur "pourquoi les femmes mizrahies n'avancent pas dans l'université" – "parce qu'elles font des plats de légumes qu'il faut farcir!" Tu sais, quand j'ai lu ça, j'étais sous le choc... » (Adi<sup>11</sup>).

Adi se définit comme une universitaire féministe mizrahie. Elle est scandalisée par la catégorisation des femmes mizrahies qu'elle rencontre dans ses lectures d'auteures féministes hégémoniques. Cet essentialisme repose sur l'idée que les femmes mizrahies sont trop occupées à préparer de la cuisine orientale pour exister et évoluer dans l'Université. Comme dans les écrits de hooks, Pnina Motzafi-Haller nous éclaire sur le manque de publications des écrits des femmes mizrahies<sup>12</sup>. Alors que les femmes noires écrivent et développent des recherches théoriques, on trouve peu de publications de leurs écrits<sup>13</sup>. Dans le contexte israélien, Motzafi-Haller soutient que les femmes mizrahies finissent par publier dans des revues de gauche radicale, dont le cercle de lecteurs est relativement restreint. Elle affirme que c'est dû aux cercles fermés du mouvement féministe hégémonique. Selon elle, le discours féministe refuse de se positionner et de rendre compte de la manière dont les féministes reproduisent les schémas d'oppression mêmes contre lesquels elles se sont mises à lutter dans les années 1970. Incapables de voir les besoins et la complexité des femmes mizrahies, elles regardent, en outre, avec condescendance la culture arabe-orientale dont ces femmes sont issues. Les groupes féministes libéraux, comme le mouvement sioniste en général, considèrent les juifs ashké-

<sup>10</sup> Henriette DAHAN-KALEV, *op. cit.*

<sup>11</sup> Pour protéger la vie privée des participantes, leurs noms ont été modifiés.

<sup>12</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, *op. cit.*

<sup>13</sup> bell hooks, *op. cit.*

nazes comme occidentaux et supérieurs. Les femmes mizrahies sont vues comme traditionnelles et réprimées par leur culture inférieure, qu'il leur faut transformer pour s'insérer et s'intégrer dans un Israël moderne et progressiste [*liberal*].

Le « nouveau discours mizrahi » renvoie aussi à une compréhension du projet sioniste dans son contexte colonial. Dans des situations où les oppressions et les dominations sont internes et difficiles à dévoiler, les sujets sont poussés à saisir leur propre oppression de manière plus complexe<sup>14</sup>. L'État et la société israélienne résultent d'un projet colonial dont la spécificité est qu'il refuse de se nommer comme tel<sup>15</sup>. C'est pourquoi le fait, pour des militantes et des chercheuses, de nommer le mouvement sioniste-européen comme un mouvement colonial est, pour reprendre les termes de hooks, tout autant un acte de transgression, que le fait de revendiquer une identité féministe mizrahie. Le propos qui suit met en évidence la difficulté, pour une actrice politique féministe ashkénaze, à remettre en question l'hégémonie sioniste :

« [...] Mais tous ceux parmi nous qui résistent à l'occupation, peu importe à quel niveau, ils espèrent que le projet colonial du sionisme échouera, n'est-ce pas?! [...] Se séparer du sionisme [...] c'est comme forcer quelqu'un à se séparer d'une main ou d'une jambe, c'est se séparer physiquement d'un organe, n'est-ce pas?! » (Esther).

Pour Esther, rompre avec l'agenda politique sioniste n'est pas seulement un processus de libération cognitive et émotionnelle, c'est aussi un processus physique. Dans son expérience, elle avait incorporé [*embodied*] le sionisme, mais à ce point du processus de libération, elle ne peut plus s'identifier avec l'hégémonie sioniste.

Jusque dans les années 1990, la terminologie commune, pour se référer aux immigrés juifs des pays arabes, musulmans, d'Orient, du Moyen-Orient et des Balkans, était *bnei edot hamizrah* (« descendants des ethnicités orientales »)<sup>16</sup>. La désignation *sephardim*, communément utilisée jusque dans les années 1980 (toujours

largement employée en Europe et particulièrement en France) pour parler des juifs mizrahim, n'est pas seulement inexacte, mais correspond aussi à un point de vue eurocentrique qui contribue à exclure et à marginaliser les vies juives non européennes. Le sionisme officiel universalise l'expérience juive à travers une lecture eurocentrique de l'histoire juive, rejetant l'identité et l'histoire juives arabes<sup>17</sup>. C'est dans les années 1990 que fut forgé le terme mizrahi, qui signifie littéralement « oriental » en hébreu. *Mizrahi* ne renvoie pas seulement à l'origine géographique, mais plutôt à l'analyse orientaliste de l'hégémonie sioniste-israélienne. Les mouvements de luttes mizrahis ont été fortement influencés par les mouvements de libération noirs aux États-Unis, et par les Black Panthers en particulier. De ce point de vue, il est important de comprendre que la catégorie *mizrahi* est particulièrement pertinente pour la sociologie de l'État d'Israël. En outre, cette catégorie réunit des communautés et des individus juifs qui ne partagent pas nécessairement une histoire ou un passé commun<sup>18</sup>. C'est le contexte colonial de l'État qui les a d'abord déracinés de leurs pays et de leurs terres d'origine, pour ensuite créer une trajectoire commune d'oppression.

Dès les toutes premières années du mouvement sioniste et plus tard avec la création de l'État d'Israël, on a attendu des juifs mizrahis qu'ils effacent leur identité arabe, leur culture et leur structure familiale pour s'assimiler au caractère ashkénaze de l'État<sup>19</sup>. Ils étaient considérés comme faisant partie de la nation juive tout en étant inférieurs aux juifs ashkénazes. Aujourd'hui encore, ils sont considérés et traités avec le même regard et les mêmes outils d'analyse orientalistes que les Palestiniens<sup>20</sup>. Si les Palestiniens étaient niés, les juifs mizrahis, eux, avaient à choisir entre deux identités : arabe ou juive. L'hégémonie sioniste les privait de la possibilité d'une identité croisée juive-arabe<sup>21</sup>. Dans les propos qui suivent, Shira met l'accent sur la lutte en vue de se reconnecter à son arabité. Elle comprend que c'est un aspect important de sa trans-

<sup>14</sup> Cette analyse est développée par Henriette DAHAN-KALEV, *op. cit.*

<sup>15</sup> Voir à ce sujet Edward W. SAÏD, *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1996 [1978] ; Sami SHALOM CHETRIT, *op. cit.* ; Ella SHOHAT, « Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims », *Social Text*, n° 19 / 20, 1988, p. 1-35.

<sup>16</sup> Je me réfère à l'analyse d'Ella SHOHAT, « The Invention of the Mizrahim », *Journal of Palestine Studies*, vol. 29, n° 1, 1999, p. 5-20.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.* ; voir également Shlomo SWIRSKI, *Not Backwards but Made Backwards*, Tel Aviv, Mahbrot, 1981.

<sup>19</sup> Voir Sami SHALOM CHETRIT, *op. cit.*

<sup>18</sup>

<sup>20</sup> Voir Ella SHOHAT, « The Invention of the Mizrahim », *op. cit.*

<sup>21</sup> *Ibid.* ; voir également Yehouda SHENHAV, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

formation de conscience :

*« Je pense que si nous parlons du colonialisme et de la conscience, c'est la connexion à mon arabité, la compréhension du fait que, jusqu'à ce que le sionisme atteigne ces pays, les mizrahis et les Arabes vivaient bien ensemble, et que l'on sait que le fait qu'il y a de nombreux [mizrahis] de droite est le résultat de l'oppression, et ça fait partie de la libération [...]. Ce qui fait aussi partie de la libération, c'est de comprendre que nous [mizrahis] avons beaucoup en commun avec les Palestiniens [...] » (Shira).*

Comme beaucoup de juifs mizrahis, Shira avait intériorisé la conscience hégémonique qui dénie l'arabité et l'identité arabe aux juifs mizrahim. Elle revendique à présent une identité juive-arabe telle qu'elle est développée et revendiquée par des intellectuels mizrahis non sionistes, mais refusée par la plupart des juifs mizrahis<sup>22</sup>. En outre, Shira jette un regard complexe sur la politique mizrahie. Il importe, pour elle, de souligner le fait qu'elle analyse de manière critique le positionnement à droite d'une grande majorité des juifs mizrahis, dans la politique spécifique à l'État israélien. Les propos de Shira rejoignent la vaste littérature qui analyse la conscience politique des mizrahis en Israël. Ella Shohat affirme que très tôt, les juifs mizrahis ont ardemment souhaité servir de pont pour le dialogue entre Palestiniens et juifs<sup>23</sup>. Dès 1959, le Parti des travailleurs de la terre d'Israël (Mapai<sup>24</sup>) réprima violemment un soulèvement mizrahi populaire dans le quartier Wadi Salib à Haïfa. Par la suite, au début des années 1970, les Panthères noires israéliens appelèrent tous les opprimés du régime ashkénaze, parmi lesquels

<sup>22</sup> Voir à ce sujet Smadar LAVIE, « Mizrahi Feminism and the Question of Palestine », op. cit.

<sup>23</sup> Ella SHOHAT, « Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims », op. cit.

<sup>24</sup> Mapai a, de fait, construit l'hégémonie israélienne ashkénaze. Ses membres sont issus du processus colonial sioniste qui a construit par exemple les villages collectifs (kibboutz), les coopératives, les syndicats. Ces structures sociales ont tout d'abord réprimé, dépossédé et déraciné les Palestiniens et toutes les sortes de solidarité avec eux, puis ont exclu les Juifs mizrahis.

ils incluaient à la fois les juifs mizrahis et les Palestiniens arabes, à associer leurs forces pour abattre le régime et à lutter pour des droits égaux sur toute la terre. Les Panthères noires (israéliens), un groupe politique fondé par de jeunes juifs mizrahis, appelaient à un « dialogue réel » avec les Palestiniens et l'OLP, leur direction politique<sup>25</sup>. Ils comprenaient la nécessité de relier leur lutte à d'autres luttes anticoloniales et d'analyser leur oppression dans ce contexte colonial. À la fin des années 1970, la répression, par le Mapaï, des manifestations et des soulèvements organisés par les Panthères noires, avec le sentiment de tromperie quant à l'intégration des populations mizrahies dans l'État d'Israël, conduisit un grand nombre de juifs mizrahim à voter pour Menahem Begin et le parti Herouth<sup>26</sup>. Le discours du Herouth accordait de la place à la tradition juive et devint ainsi une alternative à la politique laïciste européenne. Si l'on ne peut dire que les juifs mizrahis ont une orientation politique unifiée, la rupture des mizrahis d'avec le parti social-démocrate colonial a été substantielle<sup>27</sup>.

Shira va plus loin dans son analyse de soi, et explique :

*« Se libérer (d'une conscience coloniale), c'est se libérer de l'idée que la culture ashkénaze est la culture supérieure, la bonne culture, c'est à dire, tu sais, la juste culture [...] c'est le processus de libération que nous avons tou-te-s à faire ».*

Une part du processus d'émancipation de Shira est d'accepter sa propre arabité, mais c'est en outre de reconnaître son intériorisation de l'arrogance coloniale, une attitude souvent désignée, dans le contexte israélien, par le néologisme *lehishtaknez*. *Lehishtaknez* signifie littéralement « devenir ashkénaze », en d'autres termes, incarner le sens commun ashkénaze. L'emploi cette terminologie développe plutôt des sentiments de culpabilité et de honte que des processus de radicalisation de la conscience<sup>28</sup>. Le travail quotidien d'émancipation de Shira implique une confrontation poursuivie avec l'hégémonie et l'environnement ashkénazes, ainsi qu'avec son propre sentiment d'infériorité. Elle prend des responsa-

<sup>25</sup> OLP: Organisation de Libération de la Palestine.

<sup>26</sup> Herouth: « Liberté » en hébreu, le parti de droite de cette période.

<sup>27</sup> Voir Amir GOLDS-TEIN, « Menahem Begin, HaHerut Movement and the Mizrahi Struggle: The case of Wadi Salib and its Lessons », communication pour le Colloque « Leaders and Leadership at the Start of the State » qui s'est tenu du 11 au 12 janvier 2010 au *Ben-Gurion Heritage Institute*. [En ligne] URL : [http://in.bgu.ac.il/bgi/past\\_events/amir\\_goldstein.pdf](http://in.bgu.ac.il/bgi/past_events/amir_goldstein.pdf) [http://in.bgu.ac.il/bgi/past\\_events/amir\\_goldstein.pdf](http://in.bgu.ac.il/bgi/past_events/amir_goldstein.pdf) (Dernière consultation le 9 janvier 2015)

<sup>28</sup> Je me réfère ici aux travaux de Yael MISHALI, « "Ça passera d'ici au mariage" : l'identité mizrahie du point de vue les-bien » [en hébreu], *Theory and Criticism*, vol. 35, 2009, p. 255-262.

bilités en tant qu'opprimée et s'oriente vers une émancipation de la pensée, une étape importante du travail de libération<sup>29</sup>. Les propos de Shira, Adi et Esther illustrent le fait que si la rencontre de Palestiniens et une lecture critique du conflit politique sont des moments clé dans ce processus, l'élaboration d'un agenda féministe critique est un aspect vital de l'itinéraire d'émancipation. Dans ce contexte, un agenda féministe critique renvoie nécessairement au discours du féminisme critique mizrahi.

### Une conscience radicale

« *[Transformer sa conscience], c'est ouvrir les yeux. Après, ils ne peuvent plus rester fermés, et ce n'est pas nécessairement sur une réalité meilleure ou un monde meilleur, en fait c'est le contraire, et ça crée des frustrations, mais [ça montre] que je peux désigner un processus de transformation que j'ai traversé* » (Shira).

Shira donne un « récit de soi »<sup>30</sup> et réfléchit ainsi sur sa propre position dans la formation étatique israélienne. Cela entre dans son travail critique d'évaluation de sa responsabilité de militante et d'actrice politique. Elle pointe la difficulté d'un tel travail. Son récit renforce l'idée d'un processus qui doit être abordé et examiné.

Inspirée par la pensée féministe noire, je cherche à savoir si la conscience peut être saisie comme un lieu de résistance. La conscience est une sphère dynamique de questionnement, et non une entité fixe. Elle est donc la possibilité de créer un espace interne et externe de *pensée libre [free mind]*, notion développée par Patricia Hill Collins et Paulo Freire. L'espace interne renvoie au travail propre de l'individu pour se libérer et s'émanciper, tandis que l'espace externe renvoie à l'importance du groupe et de la transformation collective de conscience. Les conditions de libération de la pensée résident d'abord dans la capacité à considérer la domination d'un regard critique, pour ensuite développer un savoir alternatif<sup>32</sup>. Dans ses écrits, Freire

propose de considérer la conscience de l'opprimé et de l'opprimeur dans la contradiction de leur relation<sup>33</sup>. Pour lui, cette contradiction est le noyau qui permet la compréhension de la conscience propre. Comprendre et analyser la contradiction, c'est déconstruire le conflit dialectique entre des forces sociales opposées. En outre, il faut pouvoir porter un regard critique sur la réalité objective<sup>34</sup>. Dans la même ligne, Patricia Hill Collins affirme que la contribution de l'épistémologie féministe noire n'est pas seulement une compréhension critique de la réalité, mais consiste à faire avancer la capacité à construire un nouveau savoir, lequel est une forme de résistance à ces contradictions<sup>35</sup>.

Selon Freire, une « compréhension critique de la réalité objective » ne suggère nullement des processus d'« objectivisme », pas plus, d'ailleurs, que de « subjectivisme ». Mais l'essence de la pensée radicale est une relation dialectique entre subjectivité et objectivité<sup>36</sup>. C'est pourquoi le savoir d'opposition féministe noir déconstruit la matrice de domination au moyen d'une compréhension de l'intersection des oppressions de race, de classe, de genre, de sexe et de nation<sup>37</sup>. La pensée radicale, et donc la conscience radicale, conduisent nécessairement les êtres humains à agir en vue de changer leur propre réalité et celle de leur environnement. Selon Freire, elle ne saurait conduire au fanatisme, étant l'action de sujets responsables vivant pleinement dans le monde pour le changer<sup>38</sup>.

Je l'ai dit, j'ai choisi ici de rapporter des récits de femmes juives israéliennes qui sont des actrices politiques ou, pour reprendre une expression de Nira Yuval-Davis, des « messagers transversaux »<sup>39</sup>. À travers leur réflexion sur elles-mêmes et leurs récits de soi, je cherche à savoir si leur processus de transformation de conscience peut être compris au moyen de l'intersection du genre, de l'ethnicité et de la nation dans la matrice coloniale israélienne de domination.

<sup>29</sup> Voir Patricia Hill COLLINS, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 2000.

<sup>30</sup> La notion de récit de soi est développée par Judith BUTLER, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007 [2005].

<sup>31</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Paulo FREIRE, *Pédagogie des opprimés*, Paris, La découverte, 1977 [1970].

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>36</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.*

<sup>37</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>38</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.*

<sup>39</sup> Nira YUVAL-DAVIS, *Gender and Nation, Thousand Oaks (California)*, Sage, 1997.

Pour répondre à ma question sur son processus de libération de la pensée, Esther tente d'abord d'expliquer la manière dont s'est formée sa conscience coloniale. C'est le premier pas vers une déconstruction de la réalité objective en vue d'en obtenir une connaissance critique grâce aux outils de l'analyse radicale :

«[...] Dans les années soixante, j'allais au Hashomer Hatzair<sup>40</sup>, à l'époque il y avait encore plein de villages [palestiniens] qu'on pouvait voir détruits, et rien! On ne voyait rien, on ne voyait que le pays juif des kibboutz, des moshavs<sup>41</sup> et des villes de développement qui étaient en construction, ils ignoraient complètement [...], ils construisaient en nous une conscience imaginaire. Elle était imaginaire parce que nous voyions d'autres choses plutôt que de les voir, eux [les villages]».

«Ils», dans le récit d'Esther, ce sont les dirigeants et les éducateurs du mouvement Hashomer Hatzair. Sa conscience radicale construite, qui allait la conduire plus tard à ce que Freire nomme une praxis en vue du changement, l'oblige à présent à «voir» les villages palestiniens détruits. Elle est bien consciente du processus dynamique à travers lequel s'est développée sa nouvelle conscience : ce n'a été ni quelque chose avec quoi elle est «née», ni quelque chose en vue de quoi elle a été éduquée. Ceci dit, elle a toujours du mal à croire qu'à cette époque, elle passait si près de ces villages tout en parvenant à les ignorer. Il lui est difficile de comprendre comment on pouvait «ne pas voir». Elle décide ainsi d'expliquer, à elle-même et à moi, comment on pouvait arpenter le pays dans les années 1960 sans voir les villages palestiniens détruits. La responsabilité de la fausse construction de la conscience est renvoyée au mouvement de jeunesse sioniste, dont elle dit même, dans la suite de l'entretien, qu'elle voudrait les traduire en justice, tant elle est en colère. Esther comprend à présent qu'ignorer l'existence et la vie palestiniennes en occultant les villages qui étaient autour d'elle, ne renvoie pas seulement à la capacité de voir ou de ne pas voir, mais aussi à la capacité d'analyser de manière critique une situation donnée dans une matrice spécifique de domina-

tion. Ce n'est pas une coïncidence si elle choisit d'ouvrir son récit sur cette histoire, qui est pour elle un premier pas dans la mise à plat et la déconstruction de sa propre conscience coloniale. Mais ce n'est qu'un premier pas, qui requiert d'aller plus loin, de créer une praxis du changement et de prendre ainsi ses responsabilités.

Dans la même ligne – consistant à mettre à plat la réalité objective – Esther raconte :

« *Nous ne rencontrions jamais d'Arabes, nous ne savions pas qui ils étaient, c'était comme si nous étions saisis dans les stéréotypes normatifs de "l'Arabe au keffieh<sup>42</sup>, qui serait peut-être celui qui allait te violer", n'est-ce pas ?* ».

Elle explique qu'une conscience imaginaire s'était construite en elle de ce qu'était un Arabe. Sans même rencontrer de personnes arabes, alors qu'elle vivait géographiquement dans leur voisinage à Haïfa, elle avait une image de qui ils étaient. De telles préconceptions sont créées dans le discours hégémonique. Si l'on suit Sara Ahmed, non seulement cette image construite est un obstacle à toute rencontre authentique, mais elle informait la conscience d'Esther lorsqu'elle voyait des Arabes dans son entourage<sup>43</sup>. Sa conscience coloniale à leur égard était une position d'opresseur qui ne perçoit pas l'autre opprimé comme un être humain, mais comme une figure masculine déviante et violente. En ce sens, l'homme arabe est regardé comme un objet sexuellement déviant, la femme arabe n'étant même pas prise en considération, restant transparente dans l'équation. Une telle conscience coloniale ressemble à la construction de conscience des femmes blanches aux États-Unis. Le sujet femme blanche, soutient Collins, ne peut se référer qu'à soi-même comme féminin et humain<sup>44</sup>. En tant que femme blanche ashkénaze, la féminité d'Esther est considérée comme pure, fragile et devant chercher protection contre le « violeur arabe ». La vision non humaniste de l'Arabe est encadrée par une compréhension coloniale de genre. Il est le violeur. D'après Nacira Guénif-Souilamas, dans la conscience hégémonique en général et dans la

<sup>40</sup> « La jeune garde » est un mouvement de jeunes juifs laïcs, socialistes, sionistes, fondé en 1913 en Galilée.

<sup>41</sup> Les *kibboutz* et les *moshavs* sont deux formes de colonies collectives juives.

<sup>42</sup> Keffieh : foulard traditionnel palestinien.

<sup>43</sup> Encounters : Embodied Others in Post-Coloniality, New York, Routledge, 2000.

<sup>44</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

conscience féministe blanche en particulier, l'homme arabe est déshumanisé et, en outre, diabolisé<sup>45</sup>. Les deux rôles assignés aux *garçons arabes* sont le violeur non civilisé ou le voileur (celui qui force son épouse, sa fille ou sa sœur arabe à se voiler elle-même)<sup>46</sup>. Si l'on suit Butler, Esther n'a pas pu faire le deuil des vies palestiniennes, elle n'a pas pu voir les villages palestiniens, pas plus qu'elle n'a pu regarder ses voisins arabes ni pleurer sur leur existence<sup>47</sup>.

De l'étape préliminaire, du processus dynamique consistant à déconstruire la réalité objective, Esther conclut : « C'est le processus, effectivement de me séparer du sionisme, n'est-ce pas?! ». Le sionisme, pour elle, est le cadre d'ensemble de la matrice hégémonique de domination. Tout ce qu'elle a pu comprendre grâce au processus de déconstruction entre dans le vaste cadre du sionisme politique. C'est un processus difficile et douloureux. Au fil de cet article, les récits montreront que cette rupture est un processus cognitif, émotionnel et même physique. C'est donc beaucoup plus qu'un moment théorique et cela requiert du courage et une grande force. Dans la même ligne, le récit de Shira déconstruit sa conscience sioniste quand elle comprend « tout d'un coup » qu'elle n'est plus sioniste : *« Tout d'un coup, j'ai compris que, d'accord, je ne suis pas sioniste, et ça n'a pas été facile à comprendre. J'ai compris ce qu'était le sionisme, que c'était vraiment un mouvement dont on n'était pas obligée de faire partie. Le fait de ne pas être sioniste ne signifie pas que je n'aime pas le pays, comme ils essaient de le faire croire. J'aime l'endroit où je vis, sans être sioniste ».*

Si l'on suit Amalia Ziv, un processus de politisation est la transformation d'un individu qui, d'objet d'oppression, devient sujet cognitif<sup>48</sup>. C'est la transformation d'un projet libérateur. Se référant à la libération LGBT et à la construction d'un savoir alternatif par l'épistémologie LGBT, Ziv soutient que ce savoir est créé par l'expérience et la position de minorités sexuelles que leur processus de politisation conduit à rejeter le savoir hégé-

monique oppressif produit à leur sujet. Le savoir alternatif est un savoir produit de l'intérieur. Comme dans l'épistémologie féministe noire, le pouvoir des femmes noires de créer un savoir opposé naît de leurs propres expériences et de leur propre position. Dans le récit de Shira, nous voyons la manière dont elle choisit de se libérer des visions objectivistes du sionisme. Ainsi, ayant été objet d'oppression du savoir hégémonique, elle agit à présent en vue de devenir sujet cognitif de pensée émancipée. Elle se situe maintenant dans un questionnement permanent du processus d'apprentissage. Elle réalise qu'être sioniste n'est ni une position donnée ni un fait naturel, mais un choix de nature politique. C'est la position de libération *queer*<sup>49</sup>. Jusqu'à ce moment soudain tel qu'elle le décrit, elle avait incorporé le sionisme. Le changement est venu quand le sionisme est devenu une position analytique extérieure dont elle a pu se libérer.

↳ l'exemple que donne Shira d'une condition incorporée est l'amour. Le sionisme était, jusqu'alors, la référence de qui et comment il fallait aimer. Comme dans l'épistémologie féministe noire<sup>50</sup> et dans l'épistémologie de la *théorie queer*<sup>51</sup>, c'est la construction du patriarcat hégémonique blanc qui donne le cadre définissant, d'une part, les personnes que l'on est autorisé·e à aimer et la manière dont l'amour se réalise, et d'autre part, la domination hétérosexuelle. Shira insiste sur le fait que son amour vient du fait d'avoir choisi d'être dans la marge. Elle refuse de prendre part à l'amour de la nation tel qu'il est structuré par le cadre hégémonique mais souhaite plutôt parler de l'amour des personnes. Je propose de considérer la réponse d'Hannah Arendt, accusée de manquer à l'amour du peuple juif: «[...] je n'"aime" pas les Juifs et [...] je ne "crois" pas en eux; j'appartiens simplement à leur peuple, cela va de soi, au-delà de toute controverse ou discussion»<sup>52</sup>. De la lettre d'Arendt et du récit de Shira, on peut déduire qu'elles se situent l'une et l'autre dans un contexte et choisissent peut-être d'agir à partir de ce contexte. Il est central pour Shira d'expri-

<sup>45</sup> Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS, «The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France», *French Politics, Culture and Society*, vol. 24, n° 3, 2006, p. 23-41; Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS & Éric MACÉ, *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004.

<sup>46</sup> Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS & Éric MACÉ, *op. cit.*

<sup>47</sup> Sur la question du deuil, voir Judith BUTLER, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre*, Paris, Amsterdam, 2005 [2004].

<sup>48</sup> Amalia ZIV, *Sexual Thoughts: Queer Theory, Pornography, and the Politics of Sexuality*, Tel Aviv, Resling, 2013.

<sup>49</sup> *Ibid.*; voir aussi Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, Paris, La découverte, 2006 [1990].

<sup>50</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>51</sup> Eve KOSOFSKY-SEDGWICK, *Épistémologie du placard*, Paris, Amsterdam, 2008 [1990].

<sup>52</sup> Hannah ARENDT, citée par Judith BUTLER, *Par-*

mer qu'elle n'a pas perdu sa capacité à aimer. Mais plutôt que d'aimer un « pays », elle parle de son amour du lieu. En outre, l'amour, pour elle, fait partie de sa praxis en vue du changement dans le contexte de sa vie. Peut-être Shira essaie-t-elle à nouveau de justifier sa distance d'avec le sionisme en montrant qu'elle peut encore aimer. Pour Freire et hooks, l'amour joue un rôle important de transformation et de construction de coalition<sup>53</sup>. Peut-être Shira souligne-t-elle cette nécessité d'aimer afin de rester connectée à l'endroit d'où elle vient, à sa famille qui n'a pas traversé le même processus qu'elle, à son entourage qui est encore, d'après elle, dans la conscience coloniale.

Déconstruire la réalité objective au point d'avoir à se séparer émotionnellement, cognitivement et physiquement de sa collectivité, est rapporté comme une étape difficile et complexe dans la perception de soi, mais semble être un processus libérateur. Shira dit avoir compris soudainement qu'elle ne pouvait plus voir le sionisme dans le même cadre, et s'être mise à l'analyser comme une réalité objective dans son contexte historique. Son récit montre toutefois qu'à plusieurs reprises au cours de ce processus, ce qu'elle appelle une « transformation de conscience » l'a conduite à cette compréhension. Auparavant dans l'entretien, elle raconte le rôle important joué dans ce processus par les rencontres avec plusieurs membres du groupe Mahapach<sup>54</sup>, où elle était active à l'époque. D'après elle, les plateformes de dialogue critique avec Marram, une coordinatrice palestinienne de l'organisation au niveau national, et son propre superviseur, ont été des étapes importantes dans la déconstruction de la réalité et la production d'un savoir alternatif.

Comme je l'ai mentionné plus haut, la pédagogie critique de Freire et l'épistémologie féministe noire considèrent le développement d'une conscience radicale comme un processus dynamique et continu. Dans le récit qui suit, Adi illustre le fait que lorsqu'un processus dynamique est en jeu, certains moments importants sont formateurs de la

conscience radicale émancipée. Ce sont des moments inoubliables dans le processus de déconstruction : « La maternité m'a conduite en un lieu de non retour, je crois, comme s'il n'y avait pas d'autre choix et je crois que la deuxième Intifada palestinienne en général a été un événement formateur dans ma vie. Je crois que c'est un événement historique dramatique du XX<sup>ème</sup> siècle et du conflit [...] Ce qui s'est passé en 2000, c'est que je me suis trouvée du mauvais côté du conflit, du mauvais côté de l'histoire. Pourquoi? Le fait que tout le monde marche et toi non! Qu'y faire, tu ne marches pas! Jusqu'alors, j'étais comme tout le monde, et il y a un moment où tu comprends que tu es ailleurs ».

Adi évoque deux principaux événements de sa vie qui ont eu lieu pendant la même période. D'abord elle est devenue mère et a découvert la maternité, un événement personnel mais aussi une position politique. Le second événement a été la deuxième Intifada palestinienne. Cet événement qu'elle qualifie d'historique l'a grandement influencée. À travers la lutte des opprimés qui ont créé une nouvelle situation, Adi s'est confrontée à la réalité objective et s'est mise à analyser de manière critique la matrice d'occupation et d'oppression de la domination israélienne. Selon ses propres termes, elle s'est « trouvée du mauvais côté de l'histoire ». Se comprendre comme un oppresseur est un moment de vérité difficile et douloureux<sup>55</sup>. Comme pour Esther, il est difficile pour elle d'admettre que jusqu'à ce jour elle croyait « ce qu'on racontait » [*the story*]. Dans cette formulation, « ce qu'on raconte » renvoie à un faux récit construit au sein des relations hégémoniques de pouvoir. C'est pourquoi, d'après elle, ces deux événements ont transformé son regard et l'ont conduite à voir la vérité, construisant ainsi une conscience radicale émancipée, une pensée libérée. À partir de là, elle a pu voir dans son contexte historique la situation où elle et sa collectivité se trouvaient. De plus, sa conscience émancipée implique une problématisation constante et une dynamique d'in-

*ting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 52.

<sup>53</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.* ; bell hooks, *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*, New York, Routledge, 2003.

<sup>54</sup> Mahapach-Taghir est une organisation de terrain, féministe, juive / arabe pour le changement social à travers l'éducation et le renforcement des communautés, travaillant pour une égalité socio-économique et l'accès à l'éducation pour tous. Voir "<http://mahapach-taghir.org/>" "<http://mahapach-taghir.org/>" (dernière consultation le 9 janvier 2015).

<sup>55</sup> Voir bell hooks, *Teaching to transgress: Education as the Practice of Freedom*, *op. cit.* ; Paulo FREIRE, *op. cit.*

terrogation. Cette position est importante dans le processus personnel, étant donné qu'elle entraîne une capacité à douter constamment, ce qui développe une pensée dialectique plutôt qu'une « dialectique domestiquée »<sup>56</sup>. Si l'on suit l'épistémologie féministe noire, Adi déconstruit sa condition personnelle et politique à l'intersection de ses positions d'identités. Sa nouvelle expérience de genre, le fait de devenir mère, et l'Intifada palestinienne ne pouvaient plus longtemps être analysée à des niveaux différents ; un tournant important se produisait quand on les comprenait ensemble. Son expérience personnelle est politique et le moment historique collectif fait partie de ce qui est personnel.

Pour Freire, le mouvement vers ce qu'il appelle une conscience radicale est un mouvement continu et dynamique d'apprentissage de la perception et, par suite, la capacité à analyser la réalité objective dans ses expressions politique et économique<sup>57</sup>. L'étape suivante, selon Freire, mène à l'action par la praxis. Il n'est pas question d'agir pour agir mais d'assumer la responsabilité de lutter contre les structures oppressives en agissant par réflexion et interrogation constante. Quand on est engagé dans le processus de libération, qu'on soit l'opprimé ou l'opprimeur, on ne peut plus conserver une attitude passive à l'égard de la violence et de l'injustice et l'on passe nécessairement à une position de responsabilité<sup>58</sup>. Dans le récit qui suit, Shira voudrait défaire une lecture non dialectique et prendre ses responsabilités par la praxis : *« [...] Je veux trouver une meilleure réalité ici et aujourd'hui, c'est encore plus fort, je veux créer une meilleure réalité pour ma fille [...] je sens qu'il est de notre responsabilité de créer cette réalité, c'est l'une des raisons pour lesquelles je retourne à Tarabou<sup>59</sup> [pour y militer], ça vient de là, cela vient du fait de ressentir l'importance que ça a pendant cette période. Je ne suis pas seulement mère, je suis mère célibataire ».*

Le processus de responsabilisation de Shira est commandé par son expérience de vie. Comme Adi, elle se situe comme mère

et, de plus, comme mère célibataire, une position qui l'oblige à agir pour changer le monde où elle vit et où elle veut que son enfant grandisse.

### Savoir alternatif et responsabilité

Le féminisme mizrahi est une pensée critique qui s'est cristallisée dans la praxis et l'expérience des luttes de femmes mizrahies dans la matrice coloniale israélienne de domination. Il a été influencé par l'épistémologie féministe noire américaine et les actrices politiques féministes du Tiers monde<sup>60</sup>. La pensée féministe mizrahie insiste sur l'intersection complexe de la classe, du genre, de l'ethnicité, de la sexualité et de la nation dans la lutte pour la libération de la femme mizrahie. D'après Vicki Shiran, la femme mizrahie est confrontée, dans sa vie quotidienne, à plusieurs oppressions imbriquées<sup>61</sup>. Le récit qui suit illustre le sens du fait d'avoir grandi auprès d'un père arabe, dans la formation étatique israélienne. Voici un exemple de telles imbrications : « Mon père était, et est toujours, une personne très dominante dans ma vie, et puis il y a le fait de grandir avec un père mizrahi. De ce point de vue, le fait d'être mizrahi n'est pas seulement un problème d'identité ethnique ou nationale, mais aussi un problème lié au genre. Je veux dire, le père mizrahi, c'est une sorte de fardeau, c'est un fardeau ! [Je] crois qu'avoir un père arabe a été très dur pour moi. [Enfant], j'avais cette idée compliquée que mon père était un espion syrien. Comment pouvait-il être tellement... arabe ? N'est-ce pas ? Parce que s'il est juif, et s'il est israélien, et si nous sommes juifs et israéliens, comment est-ce possible ? Je me rappelle avoir pensé que peut-être il était espion. Je le soupçonnais d'être un espion syrien. Évidemment, ce n'est pas une idée qui m'est venue toute seule. C'est un exemple de l'absurdité, du sentiment d'aliénation et d'incapacité à contenir mon identité complexe ».

Ayant un père arabe et une mère américaine, Adi décrit son identité comme hybride, une caractérisation par

<sup>56</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Tarabut-Hithabrut est un mouvement socio-politique juif / arabe cherchant à s'atteler à la problématique la plus brûlante – la division dans l'opposition politique israélienne entre lutte contre l'occupation et lutte contre les inégalités et pour la justice sociale au sein même d'Israël. Voir "<http://www.tarabut.info/en/articles/article/about/>" "<http://www.tarabut.info/en/articles/article/about/>" (dernière consultation le 9 janvier 2015).

<sup>60</sup> Voir Vicki SHIRAN, « Deciphering the Power, Creating a New World », *op. cit.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

laquelle elle se définit elle-même tout au long de son récit. Une part du processus d'émancipation a consisté pour elle à revendiquer et à produire [*perform*] une position féministe mizrahie critique. Adi a grandi dans la classe moyenne ashkénaze de Haïfa, avec l'anglais pour langue maternelle, mais sa couleur de peau et son « père arabe » étaient, dit-elle, des marqueurs d'altérité. En tant qu'intellectuelle et féministe, elle offre un récit de soi tout en examinant sa transformation de conscience. Adi exige une lecture complexe de son identité hybride. Elle choisit de commencer par le fait complexe d'avoir grandi auprès d'un père arabe. Aujourd'hui, du point de vue de sa conscience radicale, elle est en mesure d'analyser sa position dans l'intersection du genre et de l'ethnicité. C'est pourquoi elle refuse de comprendre ses identités à partir de ce qu'Audre Lorde décrit comme des identités binaires d'oppression, et insiste sur une lecture complexe de la matrice de domination<sup>62</sup>. Tout en comprenant la dimension oppressive de la construction de l'homme arabe par le sens commun hégémonique, Adi reconnaît l'oppression patriarcale mizrahie dans sa propre biographie. Dans le sens commun hégémonique ashkénaze, le père arabe représente en effet l'oppression traditionnelle, infériorisante. Comme je l'ai dit plus haut, le regard orientalisé à l'égard de la « culture traditionnelle arabe » a construit, de l'homme arabe, des images fictionnelles tirées du sens commun colonial. Adi illustre l'impossibilité, créée par le sens commun hégémonique, de percevoir son père à la fois comme juif et comme arabe, deux identités qui étaient alors, pour elle, trop contradictoires. Pour faire face à son histoire imaginaire, elle a fait de son père un espion syrien, un rôle souvent attribué aux juifs mizrahis par l'État israélien. L'altérité de son père a constitué pour Adi, en tant qu'enfant, une position compliquée. Son récit révèle les contradictions qu'elle a eu à affronter dans son enfance. D'une part, son père est dans sa vie une personne centrale, et a joué un rôle important dans son éducation. Mais d'autre part, elle a eu à faire avec

sa position arabe et mizrahie, non seulement invisible mais considérée comme inférieure dans son environnement actuel.

La conscience construite d'Adi est encore complexifiée par sa lecture de sa condition de fille d'un père arabe. Elle identifie les oppressions qu'elle a eues à subir en tant que jeune fille dans l'environnement patriarcal mizrahi du foyer familial. Cependant, elle identifie davantage encore de l'oppression subie par sa propre mère comme épouse, tout en analysant de manière critique la matrice de domination dans laquelle ses parents ont eu à construire leur vie commune : *« Ma mère, une jeune femme qui avait elle-même immigré, est entrée par son mariage dans une famille mizrahie où les femmes n'avaient pas de formation supérieure. Pour survivre à cette situation, elle a eu – je ne peux le dire que rétrospectivement – à faire toutes sortes de choses, comme par exemple estomper sa formation [...] J'ai toujours su qu'elle avait fait plus d'études que mon père, mais c'est quelque chose qui n'était pas très présent [...] C'est après le divorce de mes parents que j'ai découvert que ma mère était une intellectuelle. Quand ils vivaient ensemble, j'assistais, en fait, toujours d'une manière ou d'une autre, à l'oppression très dure subie par ma mère. Le fait de réprimer sa formation n'est que le symptôme de beaucoup d'autres choses dans une relation de couple très difficile et très problématique, qui impliquait beaucoup d'oppression ».*

Adi doit faire avec les contradictions de l'oppression de sa mère qui, tout en faisant partie de la collectivité ashkénaze qui opprime son père et sa famille étendue, fait au sein du foyer l'expérience de l'oppression de genre et, d'après Adi, doit s'effacer devant son mari. Tout en comprenant que sa mère était opprimée dans le foyer, Adi s'oppose pourtant au discours féministe ashkénaze universaliste qui, d'après elle, ne laisse aucune place à une compréhension dialectique des oppressions. Opposées au féminisme universaliste ashkénaze, les féministes mizrahies ont dévoilé les processus de stéréotypie auxquels elles sont constamment assujetties. Plutôt que de déconstruire le

<sup>62</sup> Audre LORDE, *op. cit.*

<sup>63</sup> Voir sur ce sujet Henriette DAHAN-KALEV, *op. cit.*

regard orientaliste des institutions israéliennes, les féministes ashkénazes ont fondé leur approche sur ces recherches et cette politique<sup>65</sup>. Tout en étant convaincues de parler au nom de *toutes les femmes*, les féministes ashkénazes ont intériorisé les stéréotypes hégémoniques et rapportent le féminisme aux femmes blanches, ashkénazes, de classe moyenne<sup>64</sup>. Lorde soutient que les féministes blanches emploient le terme de « sororité » [*sisterhood*] en prétendant que leur expérience de genre se rapporte à celle de toutes les femmes, alors qu'en réalité, elles ignorent les oppressions de race, de genre, de classe et d'âge qui font partie des expériences des femmes<sup>65</sup>. Une part du processus d'émancipation d'Adi a consisté à comprendre ces processus auxquelles elle a été assujettie. Elle réalise que le fait d'être féministe mizrahie au sein de la matrice politique sioniste de domination implique nécessairement de faire face aux stéréotypes hégémoniques : « *[N]otre plus grand problème, à nous femmes mizrahies, est que nous avons à faire à un ensemble d'attentes très fixes, un répertoire très fixe avec lequel il est difficile de rompre. Et ces attentes sont toujours liées à nos rôles familiaux et maternels* ».

D'un côté, Adi fait face aux féministes ashkénazes et se confronte à leur discours, mais de l'autre elle doit affronter sa propre intériorisation de ces stéréotypes orientalistes, dont elle cherche à se libérer. Si l'on suit Freire et Lorde, l'émancipation radicale n'a pas seulement pour tâche de déconstruire la situation d'oppression à laquelle il s'agit d'échapper. La véritable libération, dit Lorde, consiste à se confronter à « [...] ce morceau d'opresseur qui est profondément implanté en chacun de nous [...] »<sup>66</sup>. Comme dans le cas de la confrontation avec le « père arabe », Adi tient à une analyse complexe de sa position. Cette complexité implique nécessairement d'examiner les relations de pouvoir croisées entre les oppressions multiples, ce qui permet de résister au stéréotype de la femme mizrahie comme victime du père et de la société arabe oppressive et inférieure, la femme mizrahie qui a besoin d'être sauvée et libérée de sa famille et de sa com-

munauté ségréguée par la femme ashkénaze de classe moyenne, occidentale et intégrée.

D'après Motzafi-Haller, le fait de revendiquer une identité féministe mizrahie est en soi un acte de bravoure<sup>67</sup>. J'ajouterais que c'est aussi une praxis de transgression de l'hégémonie sioniste ashkénaze hétérosexuelle et patriarcale. Le savoir subjugué qui se développe dans ces récits montre que le fait de développer une conscience féministe mizrahie n'est naturel ni pour une femme mizrahie, ni pour une femme ashkénaze. C'est, au contraire, un processus actif de libération et donc une *praxis radicale* : une réflexion et une action en vue de changer des institutions oppressives. C'est la construction d'un savoir alternatif d'opposition. L'épistémologie féministe noire défend cette position active afin de construire une pensée libre et une conscience radicale émancipée. On l'a vu, la première étape est de déconstruire la réalité en vue de comprendre la dynamique de pouvoir, dans une lecture radicale de la matrice de domination. Dans son récit, Adi se rappelle comment la couleur de sa peau et le fait d'avoir un père arabe étaient des signes d'altérité. Enfant, quand elle essayait d'expliquer qu'elle était aussi américaine et « anglophone de naissance », il lui arrivait souvent de n'être pas prise au sérieux. Elle ne « passait » pas pour ashkénaze. Dans cette situation, comme une femme noire aux États-Unis, la couleur de sa peau la rendait à la fois très visible dans le décor et en même temps extrêmement invisible<sup>68</sup>. C'est en étant considérée comme mizrahie par son entourage que la conscience mizrahie radicale d'Adi s'est élaborée, à travers des rencontres et des pratiques radicales qui ont transformé sa sagesse expérimentale en analyse critique. Si l'on suit Collins, la sagesse des femmes opprimées est un résultat de la pratique et de l'expérience<sup>69</sup>. Je soutiendrais que c'est quand ces deux aspects s'associent à l'analyse critique de la dynamique de pouvoir, à une compréhension du pouvoir et des positions d'identité, que se construit une conscience féministe radicale.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Audre LORDE, *op. cit.*

<sup>66</sup> Audre LORDE, *op. cit.*, p. 123.

<sup>67</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, *op. cit.*

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

« *Ma conscience politique a germé, en réalité, de manière combinée avec des théories féministes [...] d'une certaine manière, le développement d'une très forte conscience politique et féministe, accompagnée par la croissance d'une conscience mizrahie très forte et claire; en fait, cela n'est arrivé que lorsque j'ai commencé à comprendre que j'étais [une femme] mizrahie.*

– *Comment est-ce arrivé?*

– *Par des rencontres avec des femmes féministes mizrahies et avec le féminisme mizrahi ».*

C'est grâce à une *communauté d'apprentissage*<sup>70</sup> féministe mizrahie qu'Adi a pu élaborer sa conscience politique. La plateforme féministe mizrahie a créé un espace suffisamment sûr pour permettre à Adi de se confronter à l'intersection des oppressions auxquelles elle avait été assujettie, sans pour autant devoir soutenir une position de contradiction binaire. L'épistémologie féministe noire défend l'importance d'une construction de la pensée émancipée sur deux niveaux. D'abord, ces espaces sécurisants importent pour l'auto-définition individuelle et pour la formation d'une conduite à l'égard de la praxis radicale. Ensuite, ces espaces politiques construisent une conscience de groupe, cruciale pour la lutte destinée à transformer la réalité de l'oppression<sup>71</sup>. Adi reconnaît que pour pouvoir devenir active et s'engager politiquement, il lui a fallu comprendre ses propres imbrications d'identités et d'oppressions dans la matrice de domination, afin de continuer à développer une performance de soi féministe radicale. Dans son récit, elle souligne que sa première étape de transformation de conscience a été liée à ses positions ethnique et de genre. Alors qu'elle était perçue comme mizrahie dans la plupart des cercles hégémoniques, sa propre compréhension de sa position de femme mizrahie a été le point de départ de l'émancipation radicale et la possibilité d'accomplir une praxis de pensée libérée. La deuxième étape a été alors de comprendre sa propre position dans le rapport transnational. En se confrontant à l'hégémonie sioniste israélienne et à sa

propre position d'oppressure à l'égard de ses homologues palestiniennes dans les groupes auxquels elle participait, elle a pu voir le rôle joué par la nation dans la matrice de domination. « D'abord le féminisme mizrahi, puis la conscience politique » dit-elle. Si le fait de développer une identité féministe radicale est politique, dans la mesure où cela consiste à se confronter à la dynamique des pouvoirs et à comprendre le lien entre expérience personnelle et objectifs politiques, Adi distingue ce qu'on appelle *le politique*. Dans le discours israélien, la référence au combat politique renvoie souvent au conflit israélo-palestinien et ainsi à la confrontation avec l'hégémonie sioniste. Dans le cas des trois actrices présentées dans cet article, cette référence renvoie à leur position d'oppressures. C'est pourquoi, pour Adi, se libérer de la conscience coloniale consiste nécessairement, d'abord, en la construction d'une conscience mizrahie radicale et féministe mizrahie. Ce n'est que par la suite qu'elle a pu s'engager dans la lutte contre le sionisme, en l'occurrence, dans un militantisme actif contre l'occupation israélienne.

Les femmes mizrahies, lorsqu'elles développent une conscience critique, sont nécessairement confrontées à leur propre position d'oppressures face à la minorité arabe palestinienne dans l'État israélien, ainsi qu'aux Palestiniennes qui vivent sous occupation militaire en Cisjordanie et à Gaza<sup>72</sup>. « En tant que femme mizrahie, disons en tant que femme juive, quand je rencontre des Palestiniennes, dans ce discours, je finis par être à blâmer ». Dans ses rencontres radicales avec des Palestiniens, Shira cherche ardemment à aller plus loin dans sa propre compréhension de soi et elle est confrontée à la difficulté de sa position d'oppressure. Paradoxalement, cette position complexe d'oppressur-opprimé peut être mise en parallèle avec la conscience féministe blanche. Si l'on suit Collins, le défi de la femme blanche est de faire tenir ensemble la conscience [*awareness*] de sa propre oppression de genre et les privilèges liés à la couleur de

<sup>70</sup> J'emprunte le terme de « communauté d'apprentissage » à bell hooks.

<sup>71</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.* ; Audre LORDE, *op. cit.*

<sup>72</sup> Voir Vicki SHIRAN, « Deciphering the Power, Creating a New World », *op. cit.*

<sup>73</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

sa peau<sup>73</sup>. Dans la même ligne, les femmes juives israéliennes, et les femmes mizrahies en particulier, doivent construire une lecture radicale qui inclut l'intersection de la nation à la matrice du genre, de la sexualité, de la classe et de l'ethnicité. Extrêmement consciente de l'imbrication des oppressions qu'elle subit en tant que femme mizrahie, Shira a pourtant fini par réaliser que le discours féministe était mis au défi dans la rencontre avec les Palestinien-ne-s, et particulièrement avec des femmes palestiniennes.

Comme Adi, Shira va plus loin dans son militantisme et tient à une analyse complexe de la réalité. Dans son processus, rencontrer des Palestinien-nes a été une deuxième étape. Quand elle s'est confrontée au sionisme et à la formation coloniale israélienne, elle était déjà en possession d'outils permettant une compréhension claire de son propre récit de soi mizrahi et féministe. Pour reprendre ses termes, elle se sent «à blâmer» dans la rencontre avec des Palestinien-nes. «À blâmer» renvoie vraisemblablement à sa position d'oppressure. Comme elle le dit, elle fait partie de la collectivité juive qui opprime les Palestinien-nes. C'est une position nouvelle pour Shira, étant donné que jusqu'alors, au sein de l'hégémonie israélienne, elle s'est souvent trouvée dans la position de l'opprimée. Ici, Shira est déterminée à développer une compréhension complexe qui pourrait la conduire, pour le dire avec Judith Butler, à des actes de responsabilité<sup>74</sup>.

Comme Adi et Shira, Esther se place dans un contexte transnational. Pour elle, la deuxième Intifada, plus encore que la première, a été un moment de vérité: «Pendant la deuxième Intifada, il n'était plus possible de dire "Bon, je suis féministe mais je n'ai pas à donner mon opinion (politique) au sujet de la paix". Il n'était plus possible, pendant la deuxième Intifada, d'assumer cette contradiction. Il n'était plus possible de vivre dans des zones grises! Soit tu es contre l'occupation et tu comprends très bien pourquoi des gens se font

sauter – tu ne soutiens pas la violence, tu ne deviens pas un soutien de la violence, mais tu peux comprendre d'où ça vient, les processus, etc, etc. Soit tu ne comprends pas et alors tu penses que les Arabes ne sont pas des êtres humains et qu'il faut juste les tuer ».

Les cercles féministes où Esther était active étaient filtrés par les principes sionistes souvent identifiés avec ce qu'on appelle la « gauche » israélienne. L'agenda féministe israélien était développé dans un contexte capitaliste-libéral entretenant une perspective séculière occidentale-européenne ou nord-américaine<sup>74</sup>. D'après Esther, les groupes féministes où elle était impliquée n'ont pas eu à affronter de positions radicales avant le début de la deuxième Intifada palestinienne. C'est le soulèvement palestinien qui l'a forcée, ainsi que les organisations, à poursuivre le processus d'émancipation jusqu'à développer une *conscience radicale*, qui conduira alors Esther et son groupe à adopter de nouvelles pratiques de changement. Comme on l'a vu pour Adi, la deuxième Intifada palestinienne a été un événement important, constitutif d'une conscience radicale par l'apport d'une nouvelle dimension qui lui a permis de comprendre la matrice de domination, mais aussi de construire une praxis prenant en compte un autre aspect de l'intersection des oppositions. Cet aspect oblige Esther non seulement à se confronter à sa propre position d'oppressée, mais aussi, comme dans la confrontation avec l'homme arabe imaginaire, à considérer les processus de déshumanisation auxquels sont soumis les Arabes. C'est alors qu'elle réalise que l'humanité des Arabes n'est pas seulement niée par l'hégémonie sioniste globale, mais aussi par les cercles féministes auxquels elle appartenait elle-même. Cherchant plus loin, Esther sort du mouvement hégémonique féministe-pacifiste. Contrairement à Adi et Shira, qui ont eu d'abord à se confronter aux oppressions qu'elles subissaient elles-mêmes en tant que femmes mizrahies, la découverte du discours féministe mizrahi a été, pour Esther, une deuxième étape dans le processus condui-

<sup>74</sup> Judith BUTLER, *Vie précaire*, op. cit.

<sup>75</sup> Henriette DAHAN-KALEV, op. cit.

sant à une compréhension complexe de la réalité. Parallèlement, la pensée féministe mizrahie et la pratique politique ont obligé les groupes pacifistes féministes libéraux, le plus souvent dirigé par des femmes ashkénazes, à prendre des positions radicales. *« Ce processus de prise de conscience [raising awareness] est très lent et difficile, parce que tu te sépares de ce qui est censé être ta communauté. Censé, parce que, quoi, tous les juifs forment une communauté? Bien sûr que non! Le processus au sein du féminisme m'a aussi aidée à comprendre ça. Pendant les années 1990, on s'occupait beaucoup d'identité, le problème de la politique de l'identité, d'accord? Quoi qu'il en soit, tout d'un coup, tu te sépares de ta communauté. Les femmes mizrahies accusent les femmes ashkénazes d'être des oppresseurs, alors tu dois te séparer de ta communauté ashkénaze imaginaire, parce que c'est une communauté oppressive, tu ne veux pas en faire partie... et puis tu comprends que la société est mille fois plus complexe »* (Esther).

D'après Shiran, la deuxième Intifada palestinienne a été un moment de vérité pour le féminisme en Israël<sup>76</sup>. Il n'était clairement plus possible d'ignorer l'oppression des Palestinien·nes dans l'État israélien et les territoires occupés. Penser et agir en vue de construire un nouveau monde tout en occupant autrui ne peut que conduire à l'échec, affirme Shiran. Dans le récit d'Esther, nous observons que le féminisme *tout court\** ne suffit pas à faire une position radicale et que, de plus, les cercles féministes pouvaient être des plateformes d'oppression. Dans son processus d'émancipation, Esther construit sa propre définition de soi. Dans la matrice de domination, elle est confrontée à sa propre appartenance à différentes « communautés imaginaires » : juive, ashkénaze, féministe. À ce stade du processus, l'identité n'est plus considérée comme une position non politique fondée sur des catégories binaires, mais elle entre au contraire dans une relation dialectique au sein d'un contexte hégémonique historique. Bien que la « séparation » semble être un acte difficile, il lui faut s'y engager pour se libérer. Comme

pour Adi, le récit d'Esther révèle l'importance de ce que Collins appelle les « sphères de liberté »<sup>77</sup>. Les rencontres au sein de cercles féministes mis en question [*challenged*] par le discours mizrahi radical étaient des plateformes protégées [*safe*] de dialogue<sup>78</sup>, où Esther pouvait en apprendre davantage sur elle-même et se situer dans la lutte. Depuis cette situation de conscience radicale libérée, elle souhaite répondre à l'appel des féministes mizrahies, offrant la possibilité aux femmes ashkénazes d'abandonner le féminisme hégémonique libéral pour rejoindre la lutte. C'est la construction d'une conscience mizrahie radicale chez une femme ashkénaze qui a choisi de « se lever et lutter côte à côte » [*stand up and struggle side by side*]<sup>79</sup> et, par conséquent, de passer « du silence à la parole » [*from silence into speech*]<sup>80</sup>.

Lorde appelle à la construction d'une coalition entre des sujets radicaux qui définissent la lutte ensemble et partagent les mêmes buts<sup>81</sup>. C'est une étape importante dans la création de nouveaux savoirs et la mise en œuvre d'une pratique radicale. Les divergences, affirme Lorde, n'ont pas à être effacées, mais la possibilité de se tenir côte à côte et de lutter ensemble est une importante pratique de changement. C'est ce dont parle Freire en termes de construction de solidarité entre opprimé et oppresseur, l'un et l'autre pouvant également nommer le monde dans le but de le changer<sup>82</sup>.

Le discours féministe d'Esther s'est modifié au fil du processus. Dans le discours féministe, le but était clairement d'être acceptée et de faire partie du centre. Dans le cadre du nouveau discours radical, elle revendique d'être acceptée dans la marge, comme lieu de résistance<sup>83</sup>. En outre, plutôt que de parler de l'Autre, plutôt que de demander à l'Autre de dire *sa douleur* [*her pain*]<sup>84</sup>, Esther veut parler à des partenaires et travailler avec elles. Elle voudrait répondre à l'appel des féministes mizrahies et, pour le dire dans les termes de hooks, être invitée dans la marge comme lieu de résistance et devenir partenaire dans la lutte afin de rompre avec les catégories colonisateur / colonisé.

<sup>76</sup> Vicki SHIRAN, « Deciphering the Power, Creating a New World », *op. cit.*

\* NdT : en français dans le texte.

<sup>77</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>78</sup> bell hooks, *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*, *op. cit.*

<sup>79</sup> L'idée selon laquelle la marge est un lieu de résistance est développée par bell hooks, « Talking Back », *op. cit.*, p. 340.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Audre LORDE, *op. cit.*

<sup>82</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.*

<sup>83</sup> bell hooks, « Talking Back », *op. cit.*, p. 340.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Comme mentionné auparavant, les femmes ashkénazes et anglo-saxonnes en particulier, ont traditionnellement mené les groupes et organisations féministes israéliennes. La conférence féministe annuelle de 1991 a été un tournant au sein du discours féministe en Israël. Cela a été un moment durant lequel les femmes ashkénazes ne pouvaient plus ignorer l'existence d'autres voix féministes. En 1991, les femmes mizrahies ont refusé d'être parlées et ont demandé une représentation relative de chacun des trois groupes majeurs au sein de l'État israélien : femmes Palestiniennes, Mizrahies et Ashkénazes. Au même moment la conférence féministe et ses organisateurs ont aussi été obligés de s'atteler à la question coloniale sioniste, dans l'intersection de la matrice de domination. En 1994, les féministes mizrahies ont demandé que leurs sœurs lesbiennes soient incluses dans cette représentation. Jusqu'à ce jour, les actions au sein du cercle féministe, en dehors de l'académie, sont dirigées par le concept des Quatre Quarts : femmes mizrahies, Palestiniennes, lesbiennes et ashkénazes. Voir Smadar LAVIE, « Mizrahi Feminism and the Question of Palestine », op. cit.

Le principe des « quatre quarts » a constitué un important nouveau savoir et une nouvelle pratique instaurée par la pensée féministe mizrahie. Vicki Shiran, particulièrement, défendant ce principe dans son texte défricheur « Déchiffrer le pouvoir, créer un nouveau monde », y parlait en faveur d'une solidarité conduisant à un avenir véritablement multiculturel. Les « quatre quarts » constituent un agenda politique représentatif qui appellent à la présence, dans toute action ou conférence féministe, en Israël, d'une Palestinienne israélienne, d'une juive mizrahie, d'une juive ashkénaze et d'une femme lesbienne<sup>85</sup>.

Esther, active dans les années de formation du mouvement féministe, jette un regard critique sur ce principe :

*« [Aujourd'hui nous savons] qu'il n'y a pas seulement quatre quarts, comme on essayait de le dire alors. Dès le premier moment, nous avons su que c'était imaginaire, qu'il y avait aussi des femmes âgées, des femmes handicapées, des Éthiopiennes, c'était sans fin. Comment ça, toutes les Ashkénazes dans la même [boîte] ? Elles sont toutes pareilles ? Il n'y avait pas d'Ashkénazes opprimées ? Et les Irakiennes sont comme les Marocaines ? Les lesbiennes comme les bisexuelles ? Ou les trans ? Bon, à cette époque on ne connaissait même pas leur existence [celle des trans]. Alors toutes ces choses ont aussi transformé ma conscience parce que tout d'un coup, tu vois que la réalité est beaucoup plus complexe. Écouter les histoires des femmes mizrahies, la honte d'écouter de la musique arabe à la maison ».*

Dans le récit d'Esther, on observe clairement l'importance qu'a eue, pour sa propre évolution, le « principe des quatre quarts ». Nous comprenons aussi que cette pratique a été formatrice pour le discours féministe dans son ensemble. Esther souligne le caractère dynamique du développement de la conscience. C'est pourquoi elle reconnaît que sans la politique de l'identité élaborée par les féministes mizrahies, elle n'aurait pas atteint la conscience et la pratique radicales qui sont les siennes aujourd'hui. Cependant, le récit d'Esther illustre le fait que les oppressions vont souvent au delà de la nation, de l'ethnicité, du genre et des préférences sexuelles caractérisées par le « principe des quatre quarts ». Son expérience lui enseigne que l'intersection des oppressions touche aussi la classe, la sexualité, l'âge et ainsi de suite. Enfin, elle souligne que pour chaque catégorie, il faut une compréhension complexe de ce qu'est l'oppression.

La littérature féministe mizrahie montre que l'exigence d'inclusion des femmes lesbiennes dans le « principe des quatre quarts » a confronté les femmes mizrahies et palestiniennes à un dilemme<sup>86</sup>. Bien souvent, la participante lesbienne était ashkénaze, la tâche consistant à « sortir du placard » [*coming out*] en tant que lesbienne correspondant à une terminologie et à une pratique occidentale, qui mettait à distance les familles mizrahies et la structure de la vie mizrahie. C'est pourquoi de nombreuses lesbiennes mizrahies mènent une double vie. Celles qui choisissent de faire face à leurs familles ne sortent pas du placard en faisant des déclarations abstraites mais en vivant leur vie et en laissant les faits parler d'eux-mêmes. Les lesbiennes palestiniennes et mizrahies ont souvent eu à trouver leurs propres « espaces de liberté », mais, là encore, elles ne se trouvaient pas représentées dans le mouvement féministe plus large<sup>87</sup>.

Le récit d'Esther permet de comprendre que, tout en marquant une importante praxis féministe radicale, le « principe des quatre quarts » ne répondait pas aux spécificités des oppressions de nombreuses femmes *queer*,

<sup>86</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, op. cit.

<sup>87</sup> Yael MISHALI, op. cit.

mizrahies et palestiniennes. Il est toutefois incontestable que ces actions et conférences politiques féministes, qui ont transformé les plateformes du féminisme institutionnel, ont été des espaces de rencontres radicales et ont permis le développement d'un savoir et de pratiques mizrahies autrement complexes et radicales. Il est intéressant d'observer que tout en insistant sur une lecture complexe de la condition féministe, Esther revient sur l'importance qu'a eue, pour elle, la rencontre de femmes mizrahies. Sa dernière phrase souligne le fait que la compréhension de la condition de ses homologues mizrahies dans les cercles féministes radicaux a été un moment de vérité important pour la compréhension de sa propre position mizrahie dans la matrice israélienne de domination.

### Conclusion

L'entretien terminé et l'enregistreur éteint, Esther a mis en avant une notion importante qui, depuis, occupe mes réflexions. Pour reprendre ses propres termes, elle a déclaré que le fait de se libérer soi-même de la conscience coloniale consiste aussi à se confronter à son propre sentiment de bon droit [*entitlement*]. Elle est allée plus loin, disant que le fait d'être juive en Israël produisait une performance de dominant, consistant à être les seigneurs du pays. D'après elle, le fait de déconstruire cette performance constitue une part importante du processus d'émancipation. Dans cet article, j'ai essayé de montrer qu'en considérant la société juive israélienne, il importe de poser le regard sur l'intersection des oppressions qui construisent la matrice de domination. Le sentiment d'« avoir des titres »\* peut s'exprimer dans la totale confiance qu'avait Esther, par le passé, dans les institutions et les structures ashkénazes hégémoniques. C'est peut-être pourquoi le travail de séparation par rapport aux communautés et appartenances imaginaires ressort, dans son récit, avec plus de relief que dans les récits d'Adi ou de Shira. Tout en reconnaissant leur position au sein d'un contexte trans-

national, et en comprenant ainsi leur position d'oppressées face à leurs homologues palestiniennes dans le mouvement féministe et face aux hommes et aux femmes palestiniennes en général, Adi et Shira font ressortir le besoin urgent de construire d'abord une définition de soi comme femmes et féministes mizrahies.

Par le contenu et le contexte de cet article, j'espère avoir réussi à suivre un modèle interactif défendu par Andersen et Collins<sup>88</sup>. J'espère, en outre, que cet article résiste à ce contre quoi s'élèvent de nombreuses chercheuses féministes mizrahies, et Motzafi-Haller en particulier, à savoir un regard essentialiste sur les femmes féministes mizrahies<sup>89</sup>. Un modèle interactif permet au contraire de considérer les femmes mizrahies comme une catégorie dynamique constamment en formation, sous l'influence des processus sociaux et historiques<sup>90</sup>. De plus, et ce qui est peut-être plus important, un tel modèle explicite la propre position de la locutrice dans la matrice sociopolitique de domination. Enfin, j'ai cherché à exposer l'importance de la pensée et des recherches féministes mizrahies sur les actrices ashkénazes et mizrahies et sur la transformation de conscience en général. La force de la pensée féministe mizrahie réside dans sa capacité à influencer des acteurs politiques dans une vaste palette de positions.

Cet article ne prétend pas donner une vision exhaustive de la recherche et de la pensée théorique développée par les chercheuses mizrahies, mais cherche à mettre en évidence l'important effet qu'ont eu cette recherche et ce mouvement sur l'agenda féministe hégémonique et sur le développement d'un agenda féministe radical en Israël<sup>91</sup>. La force de ces voix radicales, militantes ou universitaires, réside dans leur capacité à inclure et à créer des solidarités avec d'autres groupes opprimés au sein de la société israélienne. Comprendre la dynamique de pouvoir et mener une analyse critique du colonialisme de l'État israélien permet d'inclure dans une lutte col-

\*NdT : Je traduis ainsi *feeling of entitlement*, qui désigne le sentiment, articulé ou non, souvent implicite, voire préconscient, que les privilèges dont on bénéficie éventuellement sont justifiés par des qualités ou une appartenance particulières.

<sup>88</sup> Margaret ANDERSEN & Patricia Hill COLLINS, *Race, Class, and Gender: An Anthology*, Belmont (California), Wadsworth, 2004.

<sup>89</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, *op. cit.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Voir Henriette DAHAN-KALEV, *op. cit.*

lective des groupes lesbiens, des femmes ultra-orthodoxes, des femmes palestiniennes et des femmes immigrées russes et éthiopiennes<sup>92</sup>. En outre, ce mouvement s'ouvre aux « féministes ashkénazes voulant soutenir publiquement la lutte des femmes mizrahies »<sup>93</sup>. Pour reprendre les mots de bell hooks, il crée une pratique de la « réponse » [*back talk*] aux institutions hégémoniques oppressives, une pratique qui soigne et libère. Ces voix libératrices permettent aux féministes mizrahies de sortir du placard, un acte de courage, de défi et de résistance à la dynamique du pouvoir colonial.

Traduit de l'anglais par Joëlle Marelli

AHMED Sara, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, New York, Routledge, 2000.

ANDERSEN Margaret & COLLINS Patricia Hill, *Race, Class, and Gender: An Anthology*, Belmont (California), Wadsworth, 2004.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, Paris, La découverte, 2006 [1990].

BUTLER Judith, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre*, Paris, Amsterdam, 2005 [2004].

BUTLER Judith, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007 [2005].

BUTLER Judith, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York, Columbia University Press, 2012.

COLLINS Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 2000.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, «The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France»,

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> « Mizrahi Feminism in Israel », *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, *Jewish Women's Archive*, [En ligne] URL: "<http://jwa.org/encyclopedia/article/mizrahi-feminism-in-israel>"<http://jwa.org/encyclopedia/article/mizrahi-feminism-in-israel> (Dernière consultation le 9 janvier 2015).

- French Politics, Culture and Society*, vol. 24, n° 3, 2006, p. 23-41.
- GUÉNIF-SOULAMAS Nacira & MACÉ Éric, *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, Édition de l'Aube, 2004.
- DAHAN-KALEV Henriette, « Tensions in Israeli Feminism: The Mizrahi-Ashkenazi Rift », *Women's Studies International Forum*, vol. 24, 2001, p. 1-16.
- FANON Frantz, *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- FREIRE Paulo, *Pédagogie des opprimés*, Paris, La découverte, 1977 [1970].
- hooks bell, « Talking Back », in FERGUSON Russell, GEVER Martha, MINH-HA Trinh T. , WEST Cornel (dir. ), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, New York, The New Museum of Contemporary Art, 1990, p. 337-343.
- hooks bell, *Teaching to transgress: Education as the Practice of Freedom*, New York, Routledge, 1994.
- hooks bell, *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*, New York, Routledge, 2003.
- KOSOFKY-SEDGWICK Eve, *L'épistémologie du placard*; Paris, Amsterdam, 2008 [1990].
- LAVIE Smadar, « Mizrahi Feminism and the Question of Palestine », *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 7, n° 2, 2011, p. 56-88.
- LORDE Audre, *Sister Outsider. Essais et propos* d'Audre Lorde, Carouge (Genève), Éditions Mamamélis, 2003 [1984].
- MISHALI Yael, « "Ça passera d'ici au mariage": l'identité mizrahie du point de vue lesbien » [*en hébreu*], *Theory and Criticism*, vol. 35, 2009, p. 255-262.
- MOTZAFI-HALLER Pnina, « Scholarship, Identity, and Power: Mizrahi Women in Israel », *Signs*, vol. 26, n° 3, 2001, p. 697-734.
- MOTZAFI-HALLER Pnina, « Reading Arab Feminist Discourses: A Postcolonial Challenge to Israeli Feminism », *Hagar. International Social Science Review*, vol. 1, n° 2, 2000, p. 63-89.
- SAÏD Edward W. , *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1996 [1978].
- SHALOM CHETRIT Sami, « Mizrahi Politics in Israeli:

- Between Integration and Alternative », *Journal of Palestinian Studies*, vol. 29, n° 4, 2000, p. 51-56.
- SHALOM CHETRIT Sami, « The Mizrahi Struggle in Israel Between Oppression and Liberation, Identification and Alternative 1948-2003 », Tel Aviv, Am Oved, 2004.
- SHENHAV Yehouda, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- SHIRAN Vicki, « Deciphering the Power, Creating a New World », in YONA Yossi, NEEMAN Yonit, MACHLEV Dudu (dir. ), *Rainbow of Opinions: A Mizrahi Agenda for Israel, Jerusalem*, November books, 2007.
- SHOHAT Ella, « Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims », *Social Text*, n° 19/20, 1988, p. 1-35.
- SHOHAT Ella, « The Invention of the Mizrahim », *Journal of Palestine Studies*, vol. 29, n° 1, 1999, p. 5-20.
- SHOHAT Ella, *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- SHOHAT Ella, « Le féminisme mizrahi : politique du genre, de la race et du multiculturalisme » [*en hébreu*], *Mitsad sheni (News from Within)*, vol. 5-6, 1998, p. 29-33.
- SWIRSKI Shlomo, *Not Backwards but Made Backwards*, Tel Aviv, Mahbrot, 1981.
- UVAL-DAVIS Nira, *Gender and Nation, Thousand Oaks* (California), Sage, 1997.
- ZIV Amalia, *Sexual Thoughts: Queer Theory, Pornography, and the Politics of Sexuality* [*en hébreu*], Tel Aviv, Resling, 2013.



Sharon Kinsella,  
« Visages noirs,  
sorcières et racisme  
contre les filles »,

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne],  
n°1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai  
2015. URL : [https://commentse-  
sortir.files.wordpress.com/2015/06/  
css-1\\_2015\\_kinsella\\_visages-noirs-sor-  
cieres-et-racisme-contre-les-filles.pdf](https://commentse-sortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_kinsella_visages-noirs-sorcières-et-racisme-contre-les-filles.pdf)

**Résumé :** En 1999 et jusqu'au début des années 2000, certaines filles commencèrent à être désignées « *ganguro* » : elles noircirent leur peau et blondirent leurs cheveux, créant ainsi un look rebelle ethnique. En faisant cela, elles contestaient les normes de genre qui veulent que *la* jeune femme japonaise soit blanche aux cheveux noirs, chaste, obéissante, dédiée à son mari et à la reproduction de la famille nationale. Le phénomène *ganguro* mit en lumière la structure raciale de l'idéologie et des réflexions sur le genre dans le Japon moderne et dans le style urbain japonais contemporain. Cet article analyse les réactions de la société japonaise à cette mode et revient sur la façon dont les *ganguro girls* ont été stigmatisées et raillées dans les médias largement masculinistes pour des motifs d'ordres raciaux et sexuels.

**Mots clés :** *ganguro girls*; *blackface*; racisme; Japon; style; sous-cultures.

**Abstract:** *In 1999 to the early 2000s, a subset of girls in Tokyo became referred to as « ganguro » (blackface): they tanned their skin and bleached their hair, creating a rebel ethnic look. By doing this they contested the gender norms stating that the young Japanese woman is light-skinned with dark hair, chaste, obedient and dedicated to husband and national family making. Ganguro highlighted the racial structure of gender thinking and ideology in modern Japan and in contemporary Japanese street style. This article focuses on how Japanese society responds to that trend and looks at how ganguro girls were stigmatized and taunted on racial and sexual grounds in the largely masculinist media.*

**Keywords:** *ganguro girls; blackface; racism; Japan; style; subcultures.*

**Biographie:** Sharon Kinsella est actuellement maîtresse de conférences en culture visuelle japonaise à l'Université de Manchester. Elle a obtenu son doctorat à l'Université d'Oxford en 1996 et a travaillé dans les Universités d'Oxford, de Cambridge, au MIT et à l'Université de Yale. Durant les années 1990 et 2000, elle a mené des recherches interdisciplinaires et interculturelles s'intéressant aux modes sociaux émergentes renvoyant à la jeunesse, aux médias, aux subcultures, à la culture d'entreprise et aux nouveaux modes de gouvernance, basées sur des études de cas japonaises avec des résonances au niveau mondial. Elle s'est plus spécifiquement intéressée à la cuteness, la culture des écolières et gyaru, la transracisme japonais, la subculture otaku, l'industrie du manga, les bandes dessinées et les hebdomadaires masculins, l'imagination culturelle masculine et le journalisme. Son dernier ouvrage, *Schoolgirls, Money and Rebellion in Japan* est paru en 2013 aux éditions Routledge.

<sup>1</sup> Le terme « visage noir » est traduit [dans le texte original en anglais] en deux mots distincts, et ce afin de ne pas interférer directement avec le terme américain « *blackface* ». Voir Nina CORNYETZ, « Fetishized Blackness: Hip Hop and Racial Desire in Contemporary Japan », *Social Text*, n° 41, hiver 1994, note de fin 2.

<sup>2</sup> La *yamamba* est une sorcière des montagnes d'une force prodigieuse, qui vit en ermite aigri dans les montagnes. Son pouvoir surnaturel lui a souvent été accordé pour secourir les hommes. Voir Mariko TAMANOI, *Under the shadow of Nationalism: Politics and Poetics of Rural Japanese Women*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998, p. 122. La *yamamba* a été adoptée comme une figure proto-féministe par quelques femmes, dont la romancière Ohba qui écrivait dans les années 1970. Voir l'histoire de Minako OHBA, « The Smile of the Mountain Witch », in Noriko MIZUTA LIPPIT (dir.), *Stories by Contemporary Japanese Women Writers*, Londres et New York, M. E. Sharpe, 1982, p. 182-196.

<sup>3</sup> NdT : article publié dans le même recueil que l'original de cet article : Rebecca COPELAND, « Mythical Bad Girls: The Corpse, the Crone, and the Snake », in Laura MILLER et Jan BARDSLEY (dir.), *Bad Girls of Japan*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005, p. 17-18.

<sup>4</sup> NdT : le nom *gyaru* est un nom japonais emprunté à l'américain gal (*nana gonzesse*).

Nous reproduisons et traduisons ici, avec l'autorisation de Palgrave Macmillan, l'article « Blackfaces, Witches and Racism Against Girls » publié dans Laura MILLER et Jan BARDSLEY (dir.), *Bad Girls of Japan*, New York, Palgrave, 2005, p. 142-157.

Le bronzage des *kogyaru* a commencé à s'assombrir entre les étés 1998 et 1999. Le caractère du style a viré du ton aguicheur négligé d'écolières marginales à celui de divas punk lunatiques. Les filles qui prenaient part à cette phase paroxystique de la mode de rue de *Center Gai* à Shibuya utilisaient des crèmes auto-bronzantes et des salons de bronzage pour hâler leur peau d'une teinte aussi foncée qu'elles le pouvaient, si possible jusqu'à une couleur marron chocolat. Le brun de la peau était souligné par l'application d'une couleur nacré sur les lèvres et les paupières qui, jusqu'au début du déclin du look fin 2000, était utilisée pour peindre d'épais cercles blancs autour des orbites et sur la bouche. Ces filles aux orbites blanchies redessinaient leurs yeux avec de l'eyeliner sombre et des faux-cils collés par des tonnes de mascara. L'élé-gante chevelure épaisse du style *Kogyaru*, méchée ou teinte en acajou, fit place à une chevelure blond cendré chargée de balayages, arrangée en des coiffures hirsutes, et dans certains cas frisotée et amassée en de bouffants arrangements. Cet assemblage puissant était recouvert de couleurs : du brillant métallisé sur les joues et autour des sourcils épilés en arcs, des gommettes brillantes pour le visage en forme de larmes, d'étoiles et de cœurs, et de faux ongles, vernis et incrustés avec

le même soin. Le style blanc-sur-brun se déclinait en une vaste gamme d'accessoires de dimension théâtrale, depuis les omniprésentes grappes de fleurs tropicales artificielles attachées aux bracelets, colliers et barrettes jusqu'aux lentilles de contact colorées, aux tatouages temporaires, aux chapeaux de cow-boys, aux produits dérivés de personnages connus et aux bijoux ethniques imposants.

Dans la presse, les termes utilisés pour décrire l'expression du visage étaient : « façon panda », « néga-film » et « façon négatif » (maquillage de négatif photographique). Les filles reçurent de manière unanime l'appellation de « visages noirs » (*ganguro*), et celles d'entre elles qui arboraient ses affectations les plus extrêmes furent traitées de « sorcières » (*yamamba*). Les insinuations raciales ont rejoint, et dans une certaine mesure déplacé, les insinuations priapiques attachées à la mode *kogyaru* (« loose socks » [chaussettes lâches] ou « loose sex » [mœurs débridés]). Trois filles en particulier, surnommées Buriteri, Akoyoshi, et Fumikko, ont connu une brève célébrité médiatique en qualité de sorcières les plus foncées des rues. Afin d'accentuer la violence tonale du style, on concocta, en plus de « visages noirs » et « filles au visage noir », un éventail terminologique hyperbolique et temporaire, tel que « méga-noir » (*gonguro*) et « méga-fille » (*gongyaru*). Il est intéressant de noter que le surnom peu flatteur de *yamamba* est un terme ancien utilisé de nos jours pour désigner les archétypes des « sorcières des montagnes » ou « harpies », qui apparaissent dans le folklore et dans le théâtre Nō, et dans les estampes ukiyo-e sur panneaux de bois illustrant les intrigues de ce dernier<sup>2</sup> (voir Copeland 2005<sup>3</sup>). Dans la presse masculine, le mot *yamamba* en particulier était une insulte à peine déguisée qui reflétait avec exactitude le sentiment, répandu dans la presse, de violente animosité envers ce stade égocentrique et soi-disant effrayant de la mode *gyaru*<sup>4</sup>. Les magazines *kogyaru* comme *Egg*, qui devint spécifiquement consacré au look radical et bronzé à partir de 1999, ne choisissaient pas le terme de « sorcière » (*yamamba*) en dehors de blagues et parodies.

<sup>5</sup> Miriam Silverberg soutient que la fille moderne d'avant-guerre « qui était à la fois japonaise et occidentale – ou peut-être ni l'une ni l'autre – jouait sur le principe de la différence culturelle ou nationale. Vu ainsi, elle a souligné la controverse sur l'adoption de coutumes non-japonaises dans la vie quotidienne et remis en question l'essentialisme [...] qui subordonnait la femme japonaise à l'homme japonais », dans « The Modern Girl as a Militant » in Gail Lee BERNSTEIN (dir.), *Recreating Japanese Women 1600-1945*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 245 et 263. Laura Miller a documenté les signes d'hybridité culturelle dans la mode *kogyaru* dans « Media Typifications and Hip Bijin », *U. S. -Japan Women's Journal English Supplement*, n° 19, 2000, p. 176-205 ; et « Youth Fashion and Changing Beautification practices » in Gordon MATHEWS et Bruce WHITE (dir.), *Japan's Changing Generations : Are Young People Creating a New Society ?*, Londres et New-York, Routledge / Curzon Press, p. 83-97.

<sup>6</sup> Comme le note E. Taylor Atkins, la conscience des

Les gros titres des journaux hebdomadaires et les présentateurs de reportages télévisés réagirent avec des accents d'horreur exagérée, mais un coup d'œil rapide sur les décennies passées de mangas, de littérature, de théâtre et de magazines de mode de filles suffit à démontrer que, tout au long de leur propagation depuis le début du XX<sup>ème</sup>, la culture et la mode des filles au Japon ont été truffées d'affiliations raciales et d'expressions pseudo-ethniques rebelles. De plus, l'examen des écrits historiques et presque contemporains ainsi que de la politique sociale concernant les filles et les jeunes femmes montre que, plutôt que d'être une préoccupation inédite, maintenir un stock national de jeunes femmes ethniquement japonaises, racialement pures et sexuellement chastes, puis les protéger des tentations néfastes du voyage à l'étranger, des comportements et des modes féminines étrangères et du croisement racial, est un souci de longue date. Une antienne complexe s'est développée entre, d'une part, les proscriptions idéologiques, littéraires et esthétiques des filles japonaises idéales, vierges, pures, dociles, douces et maternelles, émanant presque entièrement du camp des hommes instruits, et d'autre part, ce qu'on pourrait appeler la tendance « anti-japonaise » de la culture des filles. Les nombreux genres et nombreuses formes de la « culture filles » ont généré des expressions tant subtiles que théâtrales de personnalités de filles dynamiques aux ethnicités hybrides inventées<sup>5</sup>.

L'aura très commentée d'inexpérience sexuelle et de pureté qui sous-tendait respectivement les *shōjo* d'avant-guerre et les cultures du « mignon » d'après-guerre, consistait en réalité en une position aux coordonnées à la fois sexuelles et raciales. La culture virginale des filles d'avant-guerre et la culture du « mignon » asexuelle et individualiste d'après-guerre ont été, à quelques mineures exceptions près, d'orientation implicite-ment bourgeoise, européenne et blanche. La culture *gāru* (et *modangāru*) d'avant-guerre et la culture contemporaine *gyaru* née des années 1980, entre lesquelles on établit une certaine

continuité, ont été décrites, par contre, comme affirmées, effrontément sexuelles et axées sur les emplacements exotiques, urbains et touristiques, ainsi que sur la musique et le style américains blancs et noirs, du jazz au hip-hop<sup>6</sup>. Si la signification ultime des attitudes exagérées soit de virginité candide intouchable soit de sexualité précoce et affichée reste contradictoire, et si la culture des filles au Japon a par conséquent été clivée en deux courants dominants enracinés dans les différents habitus de vie et d'emploi des classes moyennes et populaires, l'élément qui est resté constant à travers et dans toutes les différentes modes de la culture des filles, et qui sert, en fin de compte, à en parler clairement comme d'une seule et même vague, a été son refus constant des attributs de la féminité et de l'ethnicité japonaises traditionnelles, ainsi que des apparences de la femme japonaise idéalisée<sup>7</sup>. Les jeunes femmes qui ont affiché leur enthousiasme envers, soit les sphères cloisonnées de la culture ou des communications des filles, soit des styles de comportements féminins plus cosmopolites, ont alors été repérées et stigmatisées comme des traîtres au Japon, sur le plan culturel et sur le plan racial. La surveillance continue de la mode et des mœurs des filles par une « presse masculine » (*oyajizasshi*) à l'œil d'aigle, qui a pris sur elle de cartographier et de discipliner les signes d'évolution et d'esprit de contradiction féminin-e-s, a simultanément fourni une audience nationale captivée et une scène réceptive à l'entretien des digressions culturelles entreprises par les plus courageuses des jeunes femmes.

### Petites filles (*kogyaru*), Sorcières (*yamamba*), et Visages Noirs (*ganguro*) dans la presse

Les articles distribués dans la presse en 1999 et 2000 protestaient contre l'affront aux goûts des lecteurs masculins qu'auraient constitué les visages noirs et les sorcières. « Grande enquête sur les goûts esthétiques: les adolescentes sorcières ont du souci à se faire! », prévenait le magazine *Spa!*. Le *Weekly Jewel* exigeait: « Nous vou-

racines sociales et noires de la musique jazz était mise en sourdine dans le Japon d'avant-guerre. Les cafés de jazz et les salles de danse étaient cependant liés à un soupçon d'effondrement de la moralité sexuelle des femmes. *Blue Nippon: Authenticating jazz in Japan*, Durham, Duke University Press, 2001, p. 121 à 123 et p. 110 s. q.

<sup>7</sup> Pour en lire plus sur le « travestissement genré et ethnique » (p. 132) dans le théâtre de filles dans la période coloniale, voir Jennifer ROBERTSON, *Takarazuka: Sexual Politics and Popular Culture in Modern Japan*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 89-138.

lons voir les vrais visages de nos filles aux visages noirs!»<sup>8</sup>. Le même boubrier d'hebdomadaires ciblant un lectorat masculin, qui plus tôt au milieu des années 1990 avaient associé la mode des filles radicales à la prostitution occasionnelle, se plaignait maintenant que les visages noirs et les sorcières essayaient de se vendre mais repoussaient la clientèle masculine. « Les cabarets sont devenus des repaires pour ces affreuses sorcières », ronchonnait le *Weekly Post*, alors que le magazine Focus protestait : « Va-t-on avoir encore plus de ces vidéos porno de sorcières et de visages noirs?! »<sup>9</sup>. Ces articles formulaient leur jugement et leur damnation de ce style urbain de filles en particulier en termes d'un rejet sexuel sans équivoque.

Bien qu'enracinée dans la bruyante minorité de la presse ouvertement masculine (i. e. *Shūkanbunshun*, *Shūkan post*, *Shūkangendai*, *President*), railler les visages noirs et les sorcières devint une posture prototypique reprise avec enthousiasme par d'autres sections du public. La *ganguro* était accueillie moins comme un style que comme un « travestissement » culturel<sup>10</sup>. L'éminente artiste Tabaimo a fait le portrait d'une écolière en uniforme, accroupie pour déféquer sur le drapeau national (*Japanese Zebra Crossing*, 2000). Toshio Miyake, au cours d'observations de terrain menées pendant l'hiver 1999, nota que : « de plus de plus de ces filles s'exhibent, se regroupent dans les rues et adoptent des attitudes provocantes, par lesquelles elles s'exposent à l'abus verbal des passants, la violence physique, les clins d'œil lubriques d'hommes plus vieux, et le recrutement par des rabatteurs de l'industrie du sexe »<sup>11</sup>.

Dans un article publié par le respectable organe de presse *Bungeishunjū*, et jugé digne d'être traduit et résumé par le *Japan Echo*, une auteure ridiculisa le faux-pas esthétique risible commis par les visages noirs et les sorcières. « En toute honnêteté, confia-t-elle, j'ai vu très peu de filles arborant ce style qui m'amèneraient à penser, même de loin : "Quel gâchis, elle doit être une beauté sans ce maquillage" »<sup>12</sup>. Poursuivant cette attaque,

Midori Nakano suggéra que la clé du style était la stupidité. « Rien là-dedans n'est joli, élégant ou stylé ; l'effet principal, dirais-je, est de faire peur. Ces filles semblent presque porter des pancartes qui disent "Je suis idiot". Rencontrer une personne qui insiste si ouvertement sur sa propre imbécillité tend à effrayer les gens. Cela les accable. » L'allégation selon laquelle les sorcières et les visages noirs étaient laides et stupides a circulé largement et a formé un stéréotype de base, sous-entendant des considérations plus complexes sur leur hygiène et leurs origines raciales : « Des *kogyaru* aux sorcières, bottes compensées, visage noir, décervelage : des *kogyaru* dans le programme le plus sombre et le plus sale »<sup>13</sup>. À la télévision, on se gaussait des « crétines de visages noirs » (*ōbaka no ganguro*), et des spécimens taciturnes étaient filmés répondant aux questions d'interview des présentateurs par la seule monosyllabe « eeh... » (« chais pas... »).

Plusieurs projets photographiques menés au tournant du siècle sur les *ganguro* semblent avoir partagé une tendance similaire à dépeindre les visages noirs et les sorcières comme pitoyables et *déclassées*<sup>14</sup>. Dans le portrait des visages noirs réalisé par Shōji Ōnuma lors de l'été 1999, le spectateur est invité à voir l'aspect déséquilibré et débraillé des visages de ces filles sous de premières impressions éblouissantes<sup>15</sup>. Ōnuma s'attarde sur des détails peu flatteurs : la façon dont le fond de teint bronzant glisse de la peau grasse et chaude, ou la façon dont des éruptions cutanées peuvent transparaître sous les couches de mauvaises paillettes. Ces surfaces imparfaites semblaient impliquer que, un peu à la façon des portraits de prostituées françaises par les Impressionnistes, le style *ganguro* est imprégné d'une aura de glamour pacotille et raté. La jeune photographe Tomoko Sawada a présenté au musée de la photographie de Tokyo en septembre 2002, pour le concours de photographie *Futuring Power Cannon*, une autre série de portraits agrandis de filles aux visages noirs sans leur maquillage. Les grandes

<sup>8</sup> « 10dai yamamba gyaru osoru beki bi-ishiki daichōsa!! », *Spa!*, 1er septembre 1999, p. 136 ; et « Ganguro musume no sugao ga mitai! », *Shūkan hōseki*, 14 avril 2000, p. 54.

<sup>9</sup> « Kyabukura wa yamamba mitai busu no ni natta », *Shūkan Post*, 8 octobre 1999, p. 63 ; et « Tadaima AV ni mo zōshokuchū ganguro, yamamba tte ii?! », *Focus*, 8 mars 2000, p. 24.

<sup>10</sup> Toshio MIYAKE, « Black is beautiful : Il Boum Delle Ganguro-Gyaru », in Alessandro GOMARASCA (dir.), *La bambola e il robottono : Culture pop nel Giappone contemporaneo*, Turin, Einaudi, 2001, p. 11-144.

<sup>11</sup> MIYAKE, « Black is beautiful », *Ibid.*

<sup>12</sup> Midori NAKANO, « Yamamba », *Japan Echo* 27, n° 1, février 2000, p. 62-63.

<sup>13</sup> « Kogyaru kara yamamba e : Atsuzoko, ganguro, bakakaka. Kogyaru wa shidai ni kuroku, kitanaku », *Spa!*, 1er juillet 2003, p. 26.

<sup>14</sup> NdT : en français dans le texte.

<sup>15</sup> Shōji ŌNUMA, *Minzoku*,

images au grain très fin de Sawada montrent six visages adolescents potelés, aux regards légèrement dans le vague et désorientés. Chaque visage a des boutons, des sourcils mal épilés et une peau tachée et décolorée. La photographie semble suggérer au spectateur, entre autres choses, que les filles *ganguro* qui utilisent des salons de bronzage pour changer leur aspect sont de jeunes créatures écervelées engagées dans une folie égotiste.

### **Yamamba et Ganguro vues comme des Primitives et des animaux**

L'interprétation de la peau foncée cultivée d'abord par les *kogyaru* et par la suite poursuivie à l'extrême par les *ganguro* et les sorcières a ouvert la porte à une rafale particulièrement perverse de propos journalistiques pontifiants sur les origines zoologiques, raciales et ethniques des filles. Plutôt que de lire dans le phénomène des visages noirs un style intelligent, une instance de communication vestimentaire clairement délibérée (à la Hebdige)<sup>16</sup>, il était joyeusement interprété à tort comme une forme de coloration animale ou de décoration tribale. On prétendait que les filles qui ne pouvaient pas se permettre les salons de bronzage, utilisaient des feutres à base d'huile en guise d'eyeliner et coloraient leur visage à l'aide de marqueurs marron foncé<sup>17</sup>. Une veine de reportages irrévérencieux de la presse masculine adopta un langage colonial et un ton faussement scientifique pour prétendre que les filles radicales étaient une espèce sujette à la sélection naturelle. Le magazine *Modern (Gendai)* par exemple, titra : « Le professeur Kashima explore la jungle de Heisei à la recherche de “régions inexplorées de la vie quotidienne” : “Les sorcières en chaussures compensées” *has-been* à Shibuya »<sup>18</sup>. L'idée selon laquelle l'énergie et le désir associés aux *kogyaru* et aux visages noirs étaient d'une certaine façon primitifs et animaliers a circulé dans la presse masculine et jusque dans les magazines de filles. Les auteurs indépendants, les chercheurs et les éditeurs ont été un facteur important d'ai-

guillage de ces idées vers des lectorats représentant différentes parties de la société ayant des attitudes assez différentes. Plusieurs des magazines *kogyaru* de plus ou moins grande importance, par exemple *Egg*, *Popteen*, *Street Jam* ou *Happie*, étaient produits par des éditeurs, pour la plupart des hommes, auparavant engagés dans la production de pornographie pour hommes, dans plusieurs cas dans des bureaux attenants au sein de la même compagnie. Une auteure indépendante spécialisée dans la production d'articles sur les *kogyaru* pour la presse et la télévision androcentrées, tout en collaborant à des magazines *kogyaru* pour les adolescentes, a imaginé avec assurance qu'«elles sont comme des primitifs qui n'utilisent ni mots, ni langage ou livres, des gens qui n'existent que par les images, leur apparence et leur parure corporelle. Si elles veulent quelque chose elles le prennent, ce sont des animaux matériels, elles ne sont pas intéressées par la culture ou la société, elles sont uniquement intéressées par l'argent»<sup>19</sup>. Un autre article dans l'hebdomadaire libéral *AERA*, décrivit les exploits sexuels de «tigresses soûles et terrifiantes»<sup>20</sup>. Dans d'autres articles, une connexion était insinuée entre d'une part les filles au visage noir et les sorcières, et d'autre part les Africains ou peuples du Sud: «Est-ce l'influence du réchauffement global, de l'évolution ou une mode passagère? Enquête sur la "latinisation" de la jeunesse japonaise! Filles sorcières au maquillage monstrueux, insoucieuses du temps comme des rendez-vous, embrassant et se chamaillant en public, sexuellement légères»<sup>21</sup>. Des allusions suffisantes à la couleur de peau, au style de vie et à la possible ethnicité des visages noirs et des sorcières se sont mélangées d'une manière qui a illustré la co-construction continue, tout du moins dans le journalisme populaire, des idées anthropologiques sur la culture et des conceptions biologiques de la race. Pour avoir bronzé leur peau et adopté de nouvelles attitudes, couleurs de cheveux et vêtements, les filles ont été accusées, sans distinction, à la fois d'imiter les Africains et

Tokyo, Kawade Shōbo Shinsha, 2001.

<sup>16</sup> Dick HEBDIGE, *Sous-culture. Le sens du style*, Paris, La Découverte, 2008.

<sup>17</sup> «Ima koso yamamba gyaru mukei bunka sai ni shite», *Shūkan Playboy*, 2 mai 1999, p. 198.

<sup>18</sup> «Heisei jungle tanken – Kashima kyōju, "nichijōseikatsu no hikyō" o motomete kyō mo iku 3» [Expédition dans la jungle de l'ère Haisei – Professeur Kashima: Je viens vous interroger aujourd'hui sur "une région inexplorée de votre vie quotidienne", 3], *Gendai*, février 2002, p. 326.

<sup>19</sup> Kaoru UCHIDA, interview dans le *Hitotsubashi publishing district*, 8 novembre 1997.

<sup>20</sup> «Toragyaru osorubeki enjo kōsai: Joshikōsei saisentan rupo», *AERA*, vol. 9, n° 16, 15 avril 1996, p. 62.

<sup>21</sup> «Ondanka no eikyōka? soshiteichiji no boom ka? shinkaka? Nippon wakamono no Latin-ka genzō o saguru!», *Spa!*, 9 février 2000, p. 47.

<sup>22</sup> Jennifer Robertson signale que « comme leurs homologues au niveau international, les eugénistes japonais tendaient à fondre la biologie et la culture. Ils ont par conséquent tenu, implicitement ou explicitement, un discours lamarckien sur la formation des races et le tempérament racial ». Voir « Blood Talks: Eugenic Modernity and the Creation of New Japanese », *History and Anthropology*, vol. 13, n° 3, 2002, p. 196.

<sup>23</sup> La fréquente élimination des images noires et simiennes jusqu'à une période aussi tardive que les années 1980 est débattue par John RUSSELL dans « The Black Other in Contemporary Japanese Mass Culture », in John TREAT (dir.), *Contemporary Japan and Popular Culture*, Richmond, Curzon, University of Hawaii Press, 1996, p. 24.

<sup>24</sup> ÔNUMA, *Minzoku*, op. cit., (pas de pagination).

<sup>25</sup> Gendai nikan [en ligne] URL : "http://www.bookreview.ne.jp/1ist.asp" http://www.bookreview.ne.jp/1ist.asp.

<sup>26</sup> Voir « Shōjotachi no shingo, angō, ryūkōgo », Dacapo, 15 octobre 1997, p. 88. De même, les chercheurs Kōji Maruta et Yoshiki Fujii ont trouvé peu de preuves d'un « langage d'écolière » et conclurent qu'il s'agissait d'une fiction des médias de masse. Voir Kōji MARUTA, « Gijūbento to shite no enjokōsai », *Osaka jogakuin tankidaigaku kiyō*, n° 30, 2000, p. 210. Laura Miller examine la controverse sur l'existence d'un langage de filles

en fait d'être, ou de devenir, tribales, primitives, noires, ou une nouvelle espèce ethnique. Comme Jennifer Robertson l'a alors noté, ce type d'idées essentiellement lamarckiennes sur la possibilité de s'acculturer à une façon d'être raciale étaient typiques de la conscience de race internationale de l'avant-guerre. Dans le cas japonais, la « race » (*jīnrui*), et le « groupe ethnique » ou le « peuple » (*minzoku*) étaient, et dans le contexte discuté ici, sont toujours, regardés comme des concepts en grande partie interchangeables<sup>22</sup>. De plus, le commentaire sur la race, la tribu et la couleur de peau des filles était parfois entrelacé avec un commentaire infamant et pseudo-darwinien sur les filles à la peau sombre, qui impliquait qu'elles représentaient une espèce ou un animal<sup>23</sup>. Classifiées comme des primitives à la peau sombre et comme des animaux, les filles qui osaient porter des visages noirs et des tenues de sorcières ont parfois été l'objet d'une attaque raciste de leur humanité.

Le portrait photographique mentionné plus haut de filles aux visages noirs réalisé par Shōji Ônuma s'intitule *Tribu (Minzoku)*. Dans une courte postface de Tad Garfinkel, les filles sont décrites de manière variable comme des primitives et des animaux : « Comme tous les animaux marchant sur le continent africain, elles ont leur propre style. Tout comme les girafes et les autruches. Shibuya est un safari ! Elles crient haut et fort : "Nous sommes une tribu !" Bravo ! C'est ça ! Vous êtes les gitanes japonaises »<sup>24</sup>. Une recension de ce livre, publiée sur le site Internet du journal Gendai nikan, suggère qu'il s'agit d'un

témoignage photographique d'« un changement soudain dans l'ADN kogyaru qui donne naissance à de nouvelles sous-espèces de la race japonaise (*minzoku*) »<sup>25</sup>.

Des allusions moins explicites au fait que les *kogyaru*, les visages noirs ou les sorcières peuvent être appréhendées comme une espèce de tribu vivant dans la jungle et digne d'un intérêt anthropologique étaient présentes dans la technique largement répandue consistant à présenter au lecteur « non-initié » des dessins au trait anatomiques légendés de spécimens de filles, ainsi que des lexiques élaborés de l'argot des filles présenté comme une langue étrangère. Le mangaka Tetsuya Koshiba a inclus une planche anatomique explicative de son personnage principal et une liste de « terminologie *kogyaru* » sur la troisième de couverture de l'intégrale de sa fameuse série de mangas pour hommes [*seinen mangas*] au sujet d'une *kogyaru*, *Tennen Shōjo Man (Man, A Natural Girl)*. Un autre vaste lexique du langage *kogyaru* (dont, après un examen plus attentif, la majeure partie s'avère être composée de mots d'argot préexistants et d'une circulation publique plus large) fut publié dans le magazine modéré *dacapo* destiné à des hommes plus âgés<sup>26</sup>.

L'éditorial du magazine de tendances masculines *Dime* inventa le terme *gyanimal* pour décrire les « filles-animaux » dans un article titré : « *Gyaru + animal = élevage gyanimal* ». L'article suggère que les filles portant des imprimés animaux, des lamés or, des tissus métalliques et autres accessoires colorés essayaient d'attirer et de piéger les hommes<sup>27</sup>. Une rubrique tenue par un spécialiste des cultures des filles indiqua, qu'à son avis, « cette mode est très similaire à une période de rut chez les animaux », en cela que « le rouge à lèvres lie-de-vin est en vogue, et c'est précisément la même couleur que le vagin d'une guenon en chaleur ». Placée au centre de ce commentaire animalier behavioriste se trouve une photographie de plein pied d'une mannequin apprêtée comme un *gyanimal*. Sur la page suivante, la mannequin est débarrassée de toute trace de crème auto-bronzante et de sa minijupe

dans « Those Naughty Teenage Girls: Japanese Kogals, Siang, and Media Assessments », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 14, n° 2, décembre 2004, p. 225-247.

<sup>27</sup> « *Gyaru + animaru = gyanimaru zōshoku* », *Dime*, janvier 1998, p. 10-11.

à l'imprimé animalier et cette incarnation pâle et simplement vêtue, qui ressemble plutôt à une secrétaire polie, est présentée comme une *anti-gyanimal* et la « fille idéale » selon l'éditorial de *Dime*. Sur la page suivante, l'écrivain Nobuyuki Mori (auteur du *Guide des uniformes des lycéennes de Tokyo*<sup>28</sup>) émet la suggestion, à peine moins risquée, que la mode *kogyaru* comprend de manière collective « une couleur d'alerte qui, à l'instar de la signalisation aux couleurs vives de la grenouille arboricole, dit aux prédateurs potentiels : « Je contiens du poison. Me manger est dangereux ! »<sup>29</sup>.

Un article novateur sur la mode *ganguro* et *yamamba* publié dans le *Weekly Playboy* appliqua un mélange de théorie darwinienne, d'ethnologie indigène (*minzokugaku*), de fantasme colonial européen sur l'Afrique et les primitifs de la jungle et d'idées contemporaines politiquement correctes sur l'inclusion sociale des minorités ethniques. Succinctement titré : « Les filles-sorcières doivent être classées bien culturel national avant qu'il ne soit trop tard » et sous-titré : « Les filles de la rue Shibuya risquent-elles l'extinction ? », son auteur indique que ces filles forment une sorte de minorité ethnique<sup>30</sup> qui peut, comme une espèce animale menacée, être « en voie d'extinction ». L'article est accompagné d'un diagramme pyramidal intitulé : « La hiérarchie de Shibuya », qui illustre par ordre croissant les stades d'évolution, des *gyaru* à la base, en passant par les *gangyaru* et *gongyaru*, jusqu'aux *yamamba* au sommet, qui sont présentées comme un genre de sur-race [*über race*] femelle à la peau sombre, régnant sur les formes d'évolution antérieures. Dans ce diagramme, la différence de genre s'éclipse littéralement dans la différence raciale. Le *Weekly Playboy* continue pour soutenir qu'en poursuivant une identité noire, les visages noirs et les sorcières ont réussi à parvenir non pas tant à un semblant de culture noire contemporaine qu'au stade primaire de l'évolution humaine, enraciné en Afrique et fondé sur le principe non pas de l'argent mais de la « magie noire ». Cependant, faisant

valoir un argument en faveur d'une tolérance éclairée de ces groupes ethniques de filles primitives dans le Japon moderne, l'article cite ingénieusement « un *think tank* africain » qui a calculé qu'« au vu de la chute du taux de natalité, pour que le Japon maintienne son niveau actuel de développement économique au XXI<sup>ème</sup> siècle, il devra accueillir jusqu'à six millions de travailleurs étrangers par an ». Cet article capte l'association imaginaire d'une tribu africaine primitive, du peuple natif du Japon et de la culture contemporaine des filles, élidés en une même formation continue. L'auteur conclut que: « lorsque le Japon est entré dans la modernité, il a subi une homogénéisation. Attaché à l'illusion que l'homogénéité = le bon, le Japon a perdu sa faculté de cultiver l'étincelle populaire... la *yamamba* peut être un avertissement pour le Japon. La culture des filles sera-t-elle protégée ou éliminée? L'avenir du Japon dépend de cette question »<sup>31</sup>. Cette déclaration cabotine de *Playboy* selon laquelle le futur du Japon serait déterminé par une acceptation du statut ethnique des filles japonaises *ganguro* est considérablement moins grotesque qu'elle le semble à première vue. Un précédent à cette dissolution intrigante de la sociologie des femmes dans l'ethnicité féminine a été créé à la fois dans les analyses semi-académiques de la culture des filles produites depuis le milieu des années 1980, et dans la représentation populaire des filles dans l'art, les dessins animés et la culture. En outre, la logique plus profonde sous-jacente à cette représentation culturelle repose sur les sentiments et les théories du XX<sup>ème</sup> siècle à propos d'un peuple ou d'une race japonais-e-s assez distinct-e-s, dont la survie dépendrait de la séquestration réussie de jeunes mères japonaises dévouées et au sang pur.

### Girls' Studies

Ce qui pourrait éventuellement être considéré comme une sous-discipline des *Girls' Studies* apparut dans un certain nombre de livres publiés depuis le milieu des années 1980,

<sup>28</sup> NdT: Nobuyuki MORI, *Tokyo joshikkseifukuzukan (The Tokyo high school girl uniform fieldbook)*, Tokyo, Kuritsusha, 1985.

<sup>29</sup> *Dime*, 1998, *ibid.*, p. 11. Dans le champ de la sociologie, Shinji Miyadai critique la tendance à caricaturer les lycéennes comme une espèce à part dans son analyse orientée par la théorie du choix rationnel. Shinji MIYADAI, *Seifuku shōjotachi no sentaku*, Tokyo, Kōdansha, 1994, p. 283.

<sup>30</sup> *Shūkan Playboy*, 2 mai 1999, p. 198.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>32</sup> La couverture du livre *Girl Theory*, dirigé par Masuko HONDA (Tokyo, Seikyūsha, 1988) montre une photographie monochrome à grain fin d'une adolescente posant nue sur fond noir.

<sup>33</sup> Pour un examen plus approfondi d'un type particulier d'investissement culturel masculin sur les filles, voir : « Fantasies of a Female Revolution in Male Cultural Imagination in Japan » par l'auteure, dans *Zap-pa* (Groupuscules) dans Sabu KOHSO & Yutaka NAGAHARA (dir.), *Japanese Contemporary Social Movements*, New York, Autonomedia, 2005.

<sup>34</sup> NdT : en français dans le texte.

<sup>35</sup> Eiji ŌTSUKA, *Shōjo minzokugaku* : *Seikimatsu no shinwa o tsumugu* « miko no matsuei », Tokyo, Kōbunsha, 1989 ; Kazuma YAMANE, *Hentai shōjo moji no kenkyū*, Tokyo, Kōdansha, 1989 ; Masuko HONDA, *Ibunka to shite no kodomo*, Tōkyō, Chikuma Shobo, 1992 ; Kazuma YAMANE, *Gyaru no kōzō*, Tōkyō, Kōdansha, 1993 ; Sōichi MASUBUCHI, *Kawaii shōkōgun*, Tokyo, NHK Shuppan, 1994 ; Kunimitsu KAWAMURA, *Otome noshintai* : *onna no kindai to sekushariti*, Tokyo, Kinokuniya Shoten, 1994.

<sup>36</sup> Marilyn IVY, *Discourses of the Vanishing*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 66.

<sup>37</sup> Eiji ŌTSUKA, *Shōjo minzokugaku*, op. cit., p. 246.

<sup>38</sup> Marilyn Ivy considère les relations connexes qui ont été forgées entre les jeunes femmes des villes et le

qui cherchait à examiner le concept et le style de vie des *shōjo* et *gyaru*. Les *Girls' Studies* se donnaient pour tâche d'expliquer les cultures contemporaines des filles, comme le culte du « mignon » (*cute*) ou les soi-disant sous-cultures *gyaru*, *bodikon* (pour « *body-conscious* ») et *oyaji gyaru* (filles-homme), des lycéennes et des petites employées. À l'exception des travaux de Masuko Honda, qui a dirigé l'ouvrage collectif *Girl Theory* (Shōjoron, 1988)<sup>32</sup>, les *Girls' Studies* ont été défrichées par des universitaires hommes<sup>33</sup> et tendaient à analyser les filles contemporaines dans le contexte de l'histoire et de la culture nationales. Cette œuvre<sup>34</sup> comprend, parmi les travaux répandus : *Shōjo minzokugaku* [*Ethnologie indigène des filles*] (Ōtsuka Eiji, 1989) ; *Hentai shōjo moji no kenkyū* [*La morphologie de l'écriture des filles*] (Yamane Kazuma, 1989), *Ibunka to shite no kodomo* [*La culture étrangère des enfants*] (Honda Masuko, 1992) ; *Gyaru no kōzō* [*La structure de la fille*] (Yamane Kazuma 1993) ; *Kawaii shōkōgun* [*Le syndrome du « mignon »*] (Masubuchi Soichi 1994) ; et *Otome noshintai* [*Le corps de la jeune fille*] (Kawamura Kunimitsu, 1994)<sup>35</sup>. Les *Girls' Studies* montrent une convergence thématique entre les *Cultural Studies* et l'ethnologie indigène, ou *Folk Studies* (études populaires) contemporaines, un champ qui incorpore certains aspects des études religieuses, de la psychanalyse et de l'anthropologie culturelle<sup>36</sup>. La majorité de ces pop-ethnologies, oscillant entre analyse académique et écriture populaire non fictionnelle, fonctionne moins comme une étude descriptive universitaire que comme les urtexts de professionnels de la culture, de journalistes et d'otaku (« *geeks* »).

En 1989, un jeune journaliste formé à l'anthropologie culturelle et lié à ce qui n'était encore à l'époque qu'un réseau *underground* de jeunes hommes solitaires produisant la sous-culture du complexe de la Lolita (*rorikon*) publia un livre sur la mystérieuse nature des filles japonaises. Le propos principal de *Shojo minzokugaku: Seikimatsu no shinwa o tsumugu* « miko no matsuei » [*L'ethnologie indigène des filles: Les mythes de la fin du siècle sur les « descendantes des Miko*】 est qu'il existe un lignage anthropologique continu entre les jeunes filles *Miko* des sanctuaires shintoïstes et les rites culturels des adolescentes contemporaines. Ôtsuka décrit les aspects de la culture des filles des années 1980 comme un système culturel tribal ou ethnique et appréhende les filles contemporaines comme les « gens du commun » de Kunio Yanagita. Le postulat d'Ôtsuka est que, à travers la transformation d'une société paysanne rurale en une société de consommation urbaine, « la modernité a changé le peuple japonais (*jōmin*) en jeunes filles (*shōjo*) »<sup>37</sup>. La logique de cette thèse est que les jeunes femmes des villes, actives et célibataires, un groupe qui a été historiquement considéré comme une toxine pour les idées nationales holistiques fondées sur une féminité japonaise pure et traditionnelle, peut réintégrer efficacement le Japon. Une rusticité unificatrice a été repérée dans le comportement rituel des filles des villes, de sorte qu'au lieu de la campagne, ce sont les filles elles-mêmes qui sont devenues le véhicule d'un nativisme mystérieux et vivant au cœur de la ville<sup>38</sup>. Dans un traité poétique sur les qualités magiques et esthétiques des petites filles, Masuko Honda rappelle au lecteur les pratiques anciennes du shamanisme féminin<sup>39</sup>. Il décrit l'enfance comme « le frémissement » (*yureugokumono*) ; une trace esthétique d'un « monde différent » qui n'est pas tout à fait réel. Honda suggère que les filles sont complices de leur propre statut d'outsiders et de la séparation de l'esthétique et des passe-temps des filles du reste de la culture moderne. Incarcérées dans des écoles et des dor-

Japon indigène dans la campagne de publicité *Discover Japan*. Voir *Discourses of the Vanishing*, op. cit. , p. 29-65.

<sup>39</sup> Shōjoron (1988) est l'étude préliminaire de Honda, étendue consécutivement dans *Ibunka to shite no kodomo* (1992).

<sup>40</sup> *Ibid.* , p. 180-181.

<sup>41</sup> Genpei AKASEGAWA, in Nobuyuki MORI, *Tokyo joshikō seifuku zukan*, Tokyo, Kuritsusha, 1985, p. 208.

<sup>42</sup> Interview de Nobuyuki MORI, *Ryōgoku*, Tokyo, 20 mars 2003. L'approche de Mori a un air de famille avec les diagrammes ethnographiques produits par les études de l'urbanité populaire ou de « modernologie » (kōgengaku), dont Wajiro Kon fut le pionnier dans les années 20. Il est intéressant de noter que Kon lui-même a noté une similarité entre sa propre méthode d'observation visuelle approfondie des sujets et la méthode suivie par les « botanistes et biologistes ». Harry D. HAROOTUNIAN, *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, New York, Columbia University Press, 2000, p. 186. La taxonomie zoologique des lycéennes exploite le potentiel déshumanisant de cette ambiguïté disciplinaire plus ancienne.

toirs, les filles sont des êtres d'autres mondes, implicitement étrangers : « Les théories de l'ordre quotidien ne peuvent même pas formuler les mots nécessaires pour discuter cette sensibilité à l'allure gitane »<sup>40</sup>.

Entre 1981 et 1984, un étudiant bachoteur qui attendait de repasser ses examens d'entrée à l'université réalisa un travail de terrain sur les écolières en uniforme d'une centaine de lycées dans et autour de Tokyo. Le *Tokyo Joshikō Seifuku Zukan* (*Le carnet de terrain des uniformes des lycéennes de Tokyo*), qui devint un texte classique de la sous-culture du *Lolita Complex*, fut décrit par la critique *otaku* très reconnue Akino Nakamori comme un exemple d'« anthropologie culturelle », démontrant surtout clairement l'imbrication des sciences sociales universitaires et des divertissements masculins peu intellectuels. Mori, cependant, choisit de contredire Nakamori et déclare qu'en vérité, son inspiration est venue de sa fascination, petit garçon, pour les livres illustrés sur les oiseaux, les poissons et les insectes. La valeur de divertissement de ce livre est basée sur un humour qui tient à la catégorisation pince-sansrire des écolières comme une espèce naturelle de la faune nationale. Genpei Akasegawa, une figure dominante de l'avant-garde d'après-guerre, plaisante dans une recension interne du fait qu'il « avait réalisé que les lycéennes se multipliaient à Tokyo, mais pas qu'elles constituaient une espèce à part »<sup>41</sup>. L'attitude réactionnaire du livre vis-à-vis des filles attira l'attention critique de sources inattendues, quand les Fabricants d'Uniformes du Japon portèrent plainte contre le livre qui,

selon eux, traitaient « les lycéennes comme des objets »<sup>42</sup>. Les lycéennes sont comparées à des troupeaux d'animaux dans les premiers travaux universitaires d'études sur les filles, ainsi que dans des films contemporains (*Jisatsu Sâkuru* [*Suicide Club*], de Sion Sono 2002) et dans les arts visuels (*Gunjôzu* [*Paysage ultra-marin*], de Makoto Aida et Hiroyuki Matsukage, 1997)<sup>43</sup>. Dans son essai, *Shutai to shite no shôjo* [*La fille comme sujet*], Itsurô Kohama suggère que les habitudes claniques des filles sont celles d'animaux grégaires (*guntaidôbutsu*), qui « exposent leur érotisme non pas comme individus, mais comme une collectivité solide »<sup>44</sup>.

Au même moment, dans *Structure of the Girl* [*Structure de la fille*], le chercheur indépendant Kazuma Yamane a noté que des changements dans le comportement des filles durant les années 1980 les a amenées à boire, à fumer et à sortir de nuit dans les rues. Des filles audacieuses commencèrent à rencontrer des étrangers dans les discothèques et à se rassembler à Roppongi dans des « rues qui regorgeaient du pouvoir apatride »<sup>45</sup>. Yamane compare les *gyaru* des années 1980 avec les races les moins teutoniques de l'hémisphère Sud : « Le mode actif des filles d'aujourd'hui est similaire à celui des peuples latins du Sud. La silhouette d'une *gyaru* dans une discothèque, uniquement vêtue d'une mini-jupe, de vêtements moulants ou même littéralement à demi-nue, dégoulinante de sueur alors qu'elle danse avec fureur, évoque des scènes du carnaval de Rio. Les peuples du Sud sont extrêmement joyeux, hédonistes et insoucians. Ils sont aussi sexuellement libérés, ils agissent presque comme s'ils n'avaient aucune expérience de la douleur. Les peuples du Sud prennent un profond plaisir à vivre, et les *gyaru* japonaises commencent aujourd'hui à s'approcher de la culture du Sud »<sup>46</sup>. Yamane continue en suggérant qu'en tant que pays de l'hémisphère Nord, la société japonaise est grandement gouvernée par les principes ancestraux européens et protestants « d'ardeur au travail » [*industriousness*] et de « sacrifice personnel ». Au

<sup>43</sup> La description des filles comme « une masse multiple et indifférenciée, dénuée d'humanité comme d'individualité » est réminiscente, au même titre que le récit sur leurs comportements de primates, des stéréotypes raciaux propagés sur le compte des japonais par les médias Alliés pendant la guerre. Voir John DOWER, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, New York, Pantheon Books, 1986, p. 93.

<sup>44</sup> Itsurô KOHAMA, « Shutai to shite no shôjo », in Shôjoron, Masuko HONDA (dir.), Tokyo, Seikyûsha, 1988, p. 98-97.

<sup>45</sup> YAMANE, *Gyaru*, op. cit., p. 60.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 61. <sup>46</sup> *Ibid.*, p. 61.

cœur de cette société zélée, la culture des filles était présentée comme un élément étranger, comme une « race du Sud » interne au Japon.

L'artiste femme Mariko Mori travaille le thème de la fille japonaise en tant que chamane nationale postmoderne dans ses portraits photographiques d'un lieu indigène mystique, centré sur la présence de personnages de filles sacrés. *Nirvana*, une animation 3D présentée à la Biennale de Venise, montrait l'ex-mannequin Mori posant comme Amaterasu, la déesse de la création japonaise, assise au milieu d'un paysage japonais primitif luxuriant en animation numérique. Dans une autre animation, *Miko no Inori* (1996) [*La prière des filles chamanes*], Mori, en perruque et lentilles de contact blanches, se donne à voir comme une créature femelle japonaise du futur, dotée de pouvoirs magiques qui lui permettent de communiquer par télépathie avec la technologie de pointe de l'aéroport international d'Osaka. Les filles transformées en esprits mythologiques shintoïstes, chamanes-*miko*, et vierges rustiques en kimono sont devenues excessivement courantes dans les bandes-dessinées, dessins animés et jeux vidéos des hommes et des garçons, comme dans *Inuyasha* de Rumiko Takahashi (épisodes depuis 1996 dans le *Shōnen Sunday*), ou *L'Habitant de l'infini* Hiroaki Samura (*Mugen no Jūnin*, épisodes depuis 1994 dans *Afternoon*). Dans les films d'animation de Hayao Miyazaki, des petites filles défendent héroïquement d'anciennes tribus japonaises et leurs terres. Certains aspects de l'utopie rurale, de la folk populaire et des mystérieux personnages animistes des écrits précoces de Yanagita semblent réémerger dans les histoires fantastiques de Miyazaki. Par exemple, *Princesse Mononoké* (1997) est une enfant-louve qui porte un masque rouge décoré et une cape de fourrure blanche durant ses batailles avec des armées envahissant la campagne. Derrière ce masque surdimensionné, en tunique blanche et peau bleu sombre, Mononoké ressemble, de près, à une lycéenne japonaise habillée comme dans une tribu

primitive. Tout aussi talentueux dans l'art de communiquer avec la scène internationale, Makoto Aida retourne continuellement à l'image de la lycéenne comme un symbole clé de sa nation. Dans un tableau intitulé *Azemichi* (*[Le Sentier]*, 1991), Aida représente une lycéenne vue de dos, en tenue de marin, marchant au milieu des rizières. La raie qui divise en deux sa chevelure forme une ligne verticale au centre du tableau, prolongée par la ligne formée par le chemin sur lequel elle marche. La fille traverse et est traversée par un site archétypal du Japon traditionnel ou indigène.

<sup>47</sup> DOWER, *War Without Mercy*, op. cit., p. 204.

<sup>48</sup> RUSSELL, *The Black Other*, op. cit., p. 24.

<sup>49</sup> DOWER, *War Without Mercy*, op. cit., p. 210.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

### Peau sombre, race et pureté nationale

La catégorisation duelle et interchangeable des filles, tour à tour comme les sauveuses de la culture populaire japonaise et de l'ethnicité nationale ou comme un regrettable spectre racial exogène au cœur de la nation, illustre le rapprochement représentationnel continu de l'ethnicité et du style de vie avec les idées scientifiques sur les races biologiques. Le racisme scientifique a dominé le champ des sciences naturelles et sociales en Europe et en Amérique durant la décennie pendant laquelle le gouvernement Meiji a cherché à importer l'éducation moderne de l'Ouest pour aider aux lumières et à la militarisation du Japon<sup>47</sup>. Les intellectuels de l'ère Meiji, comme le notable Fukuzawa Yukichi, ont souscrit à la théorie selon laquelle l'humanité était arrangée dans un ordre hiérarchique naturel dans lequel le peuple jaune occupait une position médiane, et les peuples noirs et à la peau sombre une position inférieure, jouxtant celles des singes<sup>48</sup>. Le cycle d'association entre la peau jaune et marron, les humains primitifs et les singes s'est renforcé d'une part avant et pendant la guerre dans les représentations japonaises de ses voisins asiatiques et de ses sujets coloniaux dépeints comme sombres de peau et parfois aussi lippus et stupides<sup>49</sup>; d'autre part dans « l'image simienne »<sup>50</sup> du Japon lui-même, qui devint omniprésente en Grande-Bretagne ou en Amérique dans la couverture médiatique

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 218-219.

<sup>52</sup> RUSSELL, *The Black Other*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>53</sup> DOWER, *War Without Mercy*, *op. cit.*, p. 315.

<sup>54</sup> La relation réelle ou fantasmée des jeunes femmes avec les soldats noirs américains durant l'occupation est devenue un sujet gêné de la photographie féminine (par ex. *Hot Harlem days* de Ruiko Yoshida, 1967) et de la fiction (par ex. *Hishoku* [Sans couleur], de Sawako Ariyoshi, 1967) dans les années 1960. De plus, comme documenté par Nina Cornyetz dans *Fetishized Backness* (1994), le hip-hop a attiré des grappes de groupes dans les années 1980.

<sup>55</sup> ROBERTSON, « Blood Talks », *op. cit.*, p. 198-199.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 192.

des japonais en temps de guerre. Alors que la relative inclination au classement et à la caractérisation raciale selon la couleur de peau a fluctué au gré d'autres opinions politiques, et durant les époques d'expansion coloniale, d'occupation ou de redressement<sup>51</sup>, John Russel suggère que la notion simple de peuple noir comme espèce sous-humaine et associée aux singes, qui s'est installée très tôt dans l'imagination japonaise moderne, était encore en circulation dans les cultures populaires d'après-guerre<sup>52</sup>. Les commentaires tristement célèbres de Yasuhiro Nakasone en 1993 à propos d'un problème de « race abâtardie » qui affaiblirait la cohésion morale et l'éthique de travail aux États-Unis<sup>53</sup> illustrent aussi que la noirceur de peau et les signes de soi-disant métissage racial continuent à être associés, dans certains cercles de pouvoir, à des comportements antisociaux et barbares. Dans le Japon d'après-guerre, les personnes associées le plus étroitement avec les peuples et cultures noires ont été les femmes et les filles travaillant comme prostituées et les jeunes femmes indisciplinées choisissant de s'identifier à la culture noire américaine<sup>54</sup>.

Mis à part des formes de représentations particulièrement invariantes et fétichistes des personnes de descendance africaine, l'idée plus globale d'une hiérarchie raciale déterminée par la couleur de peau était, on peut le comprendre, ambivalente et souvent écartée dans le Japon du XX<sup>ème</sup> siècle. Les théories japonaises de la race (*yamatominzoku*) développées pendant l'ère Meiji se focalisaient sur le sang et la reproduction sexuelle plutôt que sur la couleur de peau. Maintenir la pureté de

la « lignée de sang » (*kettō*) de la nation, principalement par le moyen d'une reproduction exclusive entre japonais racialement et culturellement purs, a placé l'activité sexuelle et reproductive des jeunes femmes japonaises au centre de la défense raciale nationale<sup>55</sup>. Jennifer Robertson rapporte que l'« idée centrale du mouvement eugénique japonais s'est concentrée sur la santé physique et globale des filles et des femmes » qui devenaient les « reproductrices biologiques de la nation ». Le programme en cours pour la protection du corps maternel reproductif ainsi que pour la stigmatisation et le rejet racial des femmes paraissant flirter avec les cultures étrangères ou avoir des relations sexuelles avec des hommes non-japonais sont des facettes différentes de la tendance à contrôler la reproduction sexuelle féminine. L'« endogamie ethnique nationale<sup>56</sup> » de défense a requis des filles japonaises qu'elles se dévouent exclusivement à leurs futurs maris japonais, faisant des lycéennes virginales les partenaires mythiques et les équivalents naturels et durables des jeunes pilotes kamikazes héroïques tombés en mission durant la guerre du Pacifique<sup>57</sup>.

Un programme eugénique voyait les filles japonaises comme les réceptacles corporels de l'ethnicité japonaise et considérait la prostitution cachée, non-contrôlée ou occasionnelle (dont les « rendez-vous défrayés » [*enjokōsai*]) sont aujourd'hui le corrélat contemporain, comme le vecteur principal par lequel un mélange racial incorrect pouvait survenir. À travers le système de prostitution contrôlée et soumise à surveillance policière, les gouvernements de l'avant-guerre cherchaient à isoler les chastes filles et les mères japonaises de sang pur de celles qui travaillaient sur le marché du sexe. Dans son travail sur la colonisation et la sexualité des femmes dans le Japon impérial, Sabine Frühstück a proposé l'hypothèse selon laquelle l'usage de femmes prisonnières asiatiques, dont beaucoup étaient en âge d'aller à l'école, ainsi que de prostituées japonaises d'outre-mer comme femmes de réconfort dans les bordels militaires

<sup>57</sup> DOWER, *War Without Mercy, ibid.*, p. 232. Des références ironiques à la virginité des lycéennes et des jeunes soldats continuent de se répandre dans les genres d'avant-garde. Pour une parodie contemporaine des archétypes des protagonistes, se reporter à l'histoire comique de Makoto AIDA, *Mutant Hanako*, Tokyo, ABC Shuppan, 1999. Lire aussi la rencontre de Linda ANGST avec cette mythologie à Okinawa dans « The Sacrifice of a Schoolgirl: The 1995 Rape Case, Discourses of Power, and Women's Lives in Okinawa », *Critical Asian Studies*, vol. 33, n° 2, 2001, p. 243-264.

<sup>58</sup> Sabine FRÜHSTÜCK, *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 41.

<sup>59</sup> John LIE, « The State as Pimp: Prostitution and the Patriarchal State in Japan in the 1940s », *Sociological Quarterly*, vol. 38, n° 2, 1997, p. 256-257.

<sup>60</sup> John W. DOWER, *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II*, New York, Norton et The New Press, 1999, p. 126-130.

<sup>61</sup> Sheldon M. GARON, *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 197.

<sup>62</sup> DOWER, *ibid.*, p. 132.

<sup>63</sup> Joanne IZBICKI discute l'impuissance perçue des hommes japonais et la sexualisation manifeste, simultanément, des femmes japonaises dans « The Shape of Freedom: The Female Body in Post-Surrender Japanese Cinema », *U. S. -Japan Women's Journal English Supplement*, n° 12, 1996, p. 109-153.

<sup>64</sup> Nina CORNYETZ, « Power and Gender in the Narratives of Eimi Yamada », in Paul Gordon SCHALOW & Janet WALKER (dir.), *The Woman's Hand*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 444.

<sup>65</sup> DOWER, *War Without Mercy*, *op. cit.*, p. 311.

japonais « était une forme extrême de colonisation du sexe et était intimement intriqué avec les pratiques de contrôle de la prostitution dans la société civile d'alors »<sup>58</sup>. Les prostituées portant des traits considérés comme des signes de pureté raciale étaient assignées à avoir des relations sexuelles avec des soldats impériaux de rang supérieur, et vice-versa. En août 1945, les peurs du gouvernement que la féminité japonaise soit violée et souillée sans discrimination par l'arrivée imminente de l'armée d'occupation, ou que les femmes puissent devenir les « concubines de Noirs »<sup>59</sup>, a motivé la mise en place rapide de bordels spéciaux dédiés aux hommes américains en service au Japon<sup>60</sup>. De jeunes femmes pauvres et souvent sans abris étaient invitées à servir la nation et à s'engager comme volontaires dans ce qui était conceptualisé comme un « blocus » constitué de corps de prostituées, fournissant du sexe aux étrangers et par-là évitant le danger d'un métissage racial généralisé. Malgré les efforts gouvernementaux pour atteindre les objectifs nationaux, les femmes japonaises expatriées des bordels militaires en Chine et en Corée, les prostituées locales et les jeunes femmes laissées sans moyens de subsistance se répandirent dans les rues du Japon destitué et vaincu et commencèrent à faire des affaires pour elles-mêmes<sup>61</sup>. Les filles ayant couché avec des soldats américains blancs et noirs furent surnommées *panpan* et devinrent une figure emblématique de la société du début de l'après-guerre, traitées avec fascination et mépris pour leur opportunisme « effronté et subversif »<sup>62</sup>. Les liaisons entre les jeunes

femmes japonaises et les soldats américains devinrent un sujet de préoccupation pour l'imagination masculine lubrique et douloureusement émasculée de la période du début de l'occupation, formant le moule pour une jonction traumatique des femmes libertines et de la défaite militaire nationale; et la dangereuse présence d'un pouvoir (sexuel) étranger<sup>65</sup>. Une « association classique »<sup>64</sup> s'est développée dans l'imagination d'après-guerre entre les hommes noirs, la noirceur de la peau en général, et les prostituées. John Dower a noté que « les haines raciales n'ont pas disparu » après la guerre du Pacifique, « mais elles se sont déplacées »<sup>65</sup>. Dans la guerre sociale contemporaine du Japon d'après-guerre, un système racial de pensée a refait surface au sein du discours sur la jeunesse, des « tribus » aux « nouvelles espèces », ainsi que dans la caractérisation raciale distincte des « taxis jaunes »<sup>66</sup>, des « visages noirs » et autres jeunes femmes à la mode.

### Filles anti-ethniques

Bien que poussée à la fièvre à la fin des années 1990 par un journalisme réduisant les filles lookées à des visages noirs et des sorcières, l'insinuation divertissante selon laquelle les filles *ganguro* et *yamamba* étaient en fait une tribu primitive ou une espèce animale n'était pas entièrement nouvelle, pas plus qu'elle n'était séparable des termes ethniques d'analyse des études universitaires sur la culture des filles. Les commentaires, ironiques comme sérieux, sur les filles en tant qu'animaux et extraterrestres à la peau sombre antedatent de plusieurs décennies les modes adoptées par quelques adolescentes des années 1990.

À travers les goûts polyculturels flamboyants des *kogyaru* et les espiègleries à la peau sombre, aux lèvres blanches et aux yeux bleus des *ganguro* et des *yamamba*, la trajectoire de l'expérience vécue et de l'imagination culturelle féminine, qui se sont cristallisées autour d'une continuelle ambivalence envers la culture tradition-

<sup>65</sup> Aki Hirota critique la rumeur, populaire dans les médias japonais, selon laquelle les femmes japonaises sont si faciles qu'elles auraient été surnommées *yellow-cabs* [taxis jaunes] par les étrangers anglophones. Voir « Image-makers and Victims: The Croissant Syndrome and Yellow Cabs », *U. S. -Japan Women's Journal English Supplement*, n° 19, 2000, p. 83-121.

<sup>66</sup> NAKANO, « *Yamamba* », *op. cit.*, 2000.

<sup>67</sup> Enthousiaste, précisément envers l'émergence de filles actives, mais moins intéressé à l'opposition organisée au sexisme institutionnel. Voir Eiji ÔTSUKA, *Etô Jun to shôjo feminism-teki sengô sub-culture bungakuron*, Tokyo, Chikuma Shobô, 1998.

nelle, a atteint un stade de confrontation explosif. C'est le plus décomplexé des critiques qui parut apprécier au plus près les origines empiriques du style des *ganguro* et des *yamamba*. Selon un auteur qui ne prenait pas de gants: «L'effet est tel qu'il me donne envie de demander, "T'es une prostituée d'un pays étranger quelconque ou quoi?" »<sup>67</sup>. Nourrie par une société littérairement et littéralement dominée par la culture et la production intellectuelle masculine, la mode urbaine des filles, cependant suivie par des éditeurs de magazines tendances, jeunes, et culturellement informés, ouverts à ce qui a été euphémiquement appelé «le féminisme des filles»<sup>68</sup>, a secrété une réponse stylistique silencieuse au journalisme écrit et audiovisuel masculin. Elle s'y mêla, lui fit écho, le contredit, le perturba et incita à son rejet, lorsqu'il accusa péremptoirement les filles de délinquance sexuelle et raciale. Le style des filles radicales est manifestement enraciné dans le même système idéologique que celui de ses critiques, et répond de près aux préoccupations ethnocentriques du discours sur les jeunes femmes. Pour reprendre les mots d'un théoricien anglais pionnier de la déviance: «la fonction latente des sous-cultures est précisément celle-ci – d'exprimer et de résoudre, quoique magiquement, les contradictions qui restent cachées ou irrésolues dans la culture parente ». Le geste vestimentaire particulièrement racialisé qui fut porté à son apogée baroque par les *ganguro* et les *yamamba*, et dans des formes futures non encore nommées, constitue une réponse personnelle délibérée aux fantasmes réactionnaires et inquiets sur la dangerosité et l'exotisme du comportement des filles, tels qu'ils furent autorisés à saturer les communications au niveau national dans les années 1990.

Traduit de l'anglais (Royaume-Uni) par Mélanie Joutteau  
en collaboration avec Kira Ribeiro et Marie Quévieux.

## Bibliographie

ANGST Linda, « The Sacrifice of a Schoolgirl: The 1995 Rape Case, Discourses of Power, and Women's Lives in Okinawa », *Critical Asian Studies*, vol. 33, n° 2, 2001.

ATKINS Everett Taylor, *Blue Nippon: Authenticating jazz in Japan*, Durham, Duke University Press, 2001.

COHEN Phil, « Subcultural Conflict and Working-class Community », *Working Papers in Cultural Studies*, n° 2, Birmingham, CCCS, 1972.

CORNYETZ Nina, « Fetishized Blackness: Hip Hop and Racial Desire in Contemporary Japan », *Social Text*, n° 41, hiver 1994.

CORNYETZ Nina, « Power and Gender in the Narratives of Eimi Yamada », in SCHALOW Paul Gordon et WALKER Janet (dir.), *The Woman's Hand*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

DOWER John, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, New York, Pantheon Books, 1986.

DOWER John, *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II*, New York, Norton et The New Press, 1999.

<sup>68</sup> Phil COHEN, « Subcultural Conflict and Working-class Community », *Working Papers in Cultural Studies*, n° 2, Birmingham, CCCS, 1972, p. 23.

- FRÜHSTÜCK Sabine, *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- GARON Sheldon, *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- HAROOTUNIAN Harry D., *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, New York, Columbia University Press, 2000.
- HEBDIGE Dick, *Sous-culture. Le sens du style*, Paris, La Découverte, 2008.
- HIROTA Aki, «Image-makers and Victims: The Croissant Syndrome and Yellow Cabs», *U.S.-Japan Women's Journal English Supplement*, n° 19, 2000.
- HONDA Masuko, *Girl Theory*, Tokyo, Seikyūsha, 1988.
- JVY Marilyn, *Discourses of the Vanishing*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- JZBICKI Joanne, «The Shape of Freedom: The Female Body in Post-Surrender Japanese Cinema», *U.S.-Japan Women's Journal English Supplement*, n° 12, 1996.
- KINSELLA Sharon, «Fantasies of a Female Revolution in Male Cultural Imagination in Japan», KOHISO Sabu et NAGAHARA Yutaka (dir.), *Japanese Contemporary Social Movements*, New York, Autonomedia, 2005.
- LIE John, «The State as Pimp: Prostitution and the Patriarchal State in Japan in the 1940s», *Sociological Quarterly*, vol. 38, n° 2, 1997.
- MARUTA Kōji, «Gijiibento to shite no enjokōsai», *Osaka jogakuin tankidaigaku kiyō*, n° 30, 2000.
- MILLER Laura, «Media Typifications and Hip Bijin», *U.S.-Japan Women's Journal English Supplement*, n° 19, 2000.
- MILLER Laura, «Youth Fashion and Changing Beautification practices», in MATHEWS Gordon et WHITE Bruce (dir.), *Japan's Changing Generations: Are Young People Creating a New Society?*, Londres et New York, Routledge/Curzon Press, 2004.
- MILLER Laura, «Those Naughty Teenage Girls: Japanese Kogals,

Siang, and Media Assessments», *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 14, n° 2, décembre 2004.

MILLER Laura et BARDSLEY Jan (dir.), *Bad Girls of Japan*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005.

MIYADAI Shinji, *Seifuku shōjotachi no sentaku*, Tokyo, Kōdansha, 1994.

MIYAKE Toshio, «Black is beautiful: Il Boum Delle Ganguro-Gyaru», in GOMARASCA Alessandro (dir.), *La bambola e il robottone: Culture pop nel Giappone contemporaneo*, Turin, Einaudi, 2001.

OHBA Minako, «The Smile of the Mountain Witch», in MIZUTA LIPPIT Noriko (dir.), *Stories by Contemporary Japanese Women Writers*, Londres et New York, M. E. Sharpe, 1982.

OTSUKA Eiji, *Etō Jun to shōjo feminism-teki sengō subculture bungakuron*, Tokyo, Chikuma Shobō, 1998.

ROBERTSON Jennifer, *Takarazuka: Sexual Politics and Popular Culture in Modern Japan*, Berkeley, University of California Press, 1998.

ROBERTSON Jennifer, «Blood Talks: Eugenic Modernity and the Creation of New Japanese», *History and Anthropology*, vol. 13, n° 3, 2002.

RUSSELL John, «The Black Other in Contemporary Japanese Mass Culture», in TREAT John (dir.), *Contemporary Japan and Popular Culture*, Richmond, Curzon University of Hawaii Press, 1996.

SILVERBERG Miriam, «The Modern Girl as a Militant», in BERNSTEIN Gai Lee (dir.), *Recreating Japanese Women 1600-1945*, Berkeley, University of California Press, 1991.

JAMANOI Mariko, *Under the shadow of Nationalism: Politics and Poetics of Rural Japanese Women*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998.



Jacqueline Couti,  
«La Doudou contre-attaque:  
Féminisme noir,  
sexualisation et doudouisme  
en question  
dans l'entre-deux-guerres»,

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne],  
n°1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai 2015.  
URL : [https://commentssortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_couti\\_la-doudou-contre-attaque.pdf](https://commentssortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_couti_la-doudou-contre-attaque.pdf)

**Résumé :** Pendant l'entre-deux-guerres (1918-1939), des femmes de lettres résidant en France telles que la Guadeloupéenne Suzanne Lacascade et les Martiniquaises Paulette et Jane Nardal remettent en question une construction discriminante de la « race noire » ainsi que la représentation exotique de la sexualité des Antillaises. À travers leur dénonciation de l'archétype de la « doudou » et d'un exotisme colonial empreint d'érotisme racialisé (le doudouisme), elles ouvrent un dialogue transatlantique. Celui-ci met au jour un échange interculturel au sein duquel des discours entre la France et les Antilles se fécondent mutuellement ; cette pollinisation croisée inhibe l'émergence d'un féminisme noir à la française. La prise de position de ces femmes ne pourrait-elle pas déjà suggérer que « le personnel est politique » ? Dans cette optique, la France ne serait plus le simple creuset de la Négritude, mais un lieu où diverses cultures s'affrontent autour des questions de genre et de race. Ces auteures proposeraient donc avant la féministe Audre Lorde et le philosophe Étienne Balibar que « le racisme présuppose toujours le sexisme ».

**Mots-clés :** patriarcat ; sexualité ; érotisme ; féminisme noir ; littérature antillaise ; négrophilie ; primitivisme moderne ; colonialisme.

**Abstract:** *While in France during the Interwar Period (1918-1939), female writers such as Suzanne Lacascade from Guadeloupe and Jane and Paulette Nardal from Martinique critiqued a biased construction of blackness and rejected an exotic representation of sexuality. I argue that their early engagement shows that “the personal is political”. They denounce French colonial and sexual exoticism (doudouisme) and its incarnation in the “doudou”. In so doing, these women make a transatlantic commentary which exposes a cultural crosspollination that hinders French black feminism. I propose that in their work, France does not appear as the crucible of the Negritude movement but rather as a more complex locus of cultural, gender and racial conflict. Thus, these French Antillean women also illustrate feminist Audre Lorde’s and philosopher Etienne Balibar’s idea avant la lettre: “racism always presupposes sexism”.*

**Keywords:** *doudou; patriarchy; sexuality; eroticism; black feminism; french caribbean literature; stereotypes; negrophilia; modern primitivism; colonialism.*

**Biographie:** Jacqueline Coutri est enseignante-chercheure (maître de conférences / assistant professor) à l’Université du Kentucky, Lexington, USA. Elle spécialise ses recherches dans les littératures et cultures francophones des anciennes colonies françaises des Amériques, de l’Afrique du Nord et de l’Ouest et se consacre aux questions de genre, de sexualité, d’identité et de nationalisme. En mai 2014, l’Harmattan a publié dans la série *Autrement Mêmes* son édition critique de *Maiotte*, roman martiniquais inédit de Jenny Manet (1896). Elle travaille à la rédaction de deux manuscrits: le premier est intitulé *Dangerous Creole Liaisons: Sexuality and Nationalism in French Caribbean Discourse from 1806 to 1897*; le second est intitulé *Sea, Sex, Self: Sexuality and Nationalism in French Caribbean Discourse from 1924 to 1948*.

<sup>1</sup> Le masculinisme est une idéologie qui promeut une exclusivité masculine et qui est alimentée par les sentiments genrés d'insuffisance, d'insécurité et de peur des femmes.

<sup>2</sup> Voir Tracy Denean SHARPLEY-WHITING, *Negritude Women*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002; Brent Hayes EDWARDS, *The Practice of Diaspora*, Cambridge, Harvard University Press, 2003; Carole SWEENEY, *From Fetish to Subject: Race, Modernism, and Primitivism, 1919-1935*, Wesport, Praeger Publishers, 2004; Shireen K. LEWIS, *Race, Culture, and Identity: Francophone West African and Caribbean Literature and Theory from Négritude to Créolité*, Lanham, Lexington Books, 2006; Jennifer M. WILKS, *Race, Gender & Comparative Black Modernism*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2008; Jennifer Anne BOITTIN, *Colonial Metropolis: The Urban Grounds of Anti-Imperialism and Feminism in Interwar Paris*, Lincoln, University Press of Nebraska, 2010.

<sup>3</sup> Sur ce débat, voir « Book discussion » de la revue *Small Axe* dédié à l'ouvrage *The Practice of Diaspora*, en particulier Brent Hayes EDWARDS, « Pebbles of consonance: A reply to critics », *Small Axe*, vol. 9, n° 1, 2005, p. 134-149 et Tracy Denean SHARPLEY-WHITING, « Erasures and the practice of diaspora feminism », *Small Axe*, vol. 9, n° 1, 2005, p. 129-133.

<sup>4</sup> Dans les années 1930, de nombreux groupes féministes français ont exprimé leur désaccord avec l'ordre

Les études caribéennes françaises ont tendance à considérer les discussions sur la prise de conscience concernant la race et ce que signifie être Noir au début du XX<sup>ème</sup> siècle comme un projet masculin voire masculiniste<sup>1</sup>. Qui pourrait oublier *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire et sa caractérisation convaincante d'un nègre dans un train en France? Dans cet espace claustrophobique, sous le regard des badauds blancs, le nègre connaît l'ignominie de sa condition en tant qu'homme noir, avant de connaître une épiphanie et une acceptation de soi. Cependant, dans la dernière décennie, les chercheurs en études diasporiques, comme T. Denean Sharpley-Whiting, ont remis en cause le silence autour des voix féminines en provenance des Antilles françaises dans la construction de l'humanisme moderne noir et de l'internationalisme<sup>2</sup>. De ce fait, la Guadeloupéenne Suzanne Lacascade et les Martiniquaises Jane et Paulette Nardal apparaissent souvent comme des précurseuses de la Négritude. Toutefois, les débats scientifiques contestent souvent leur féminisme et activisme politique en raison du fait qu'elles ne sont pas manifestement anticolonialistes ou aussi radicales que leurs homologues européens<sup>3</sup>. De telles discussions passent sous silence le fait que les luttes pour les droits des femmes européennes ne correspondaient pas toujours aux luttes pour l'émancipation des femmes noires<sup>4</sup>. En confrontant les voix de ces femmes de lettres caribéennes avec celle de l'artiste afro-américaine Joséphine Baker, je propose de révéler à quel point l'émergence de la conscience noire dans

un contexte français était un projet sexué. Une telle entreprise doit beaucoup aux spécificités de l'expérience des femmes noires caribéennes, de leur féminisme et de leur lutte contre le racisme et le patriarcat<sup>5</sup>. Leurs œuvres illustrent à la fois la façon dont « le racisme présuppose toujours le sexisme » ainsi que la façon dont « le personnel est politique »<sup>6</sup>. Leur engagement dans un contexte français donne naissance à une conscience féministe et à une tradition intellectuelle que, depuis les années 1980, les chercheurs qualifient de féminisme noir dans les contextes des États-Unis et de la Grande-Bretagne<sup>7</sup>. Ce n'est pas la libération sexuelle qui est au cœur des luttes de ces femmes caribéennes, mais plutôt l'égalité entre les sexes, les droits des femmes, le respect et l'idée de bienséance féminine<sup>8</sup>. En outre, leur écriture montre que ni la France ni sa capitale ne servent de simple creuset pour le mouvement de la Négritude. En fait, le territoire européen de la France représente un lieu complexe de conflit sexuel et racial dans lequel les institutions oppressives sont interconnectées. Leur revendication indique que le féminisme de couleur français, tout comme le féminisme noir en général, se confronte à des obstacles particuliers<sup>9</sup>.

Dans leur écriture, le Paris de l'entre-deux-guerres existe comme un espace dans lequel les notions d'une féminité locale, transnationale et transatlantique se heurtent, contestant les définitions de race, de genre, de sexe et de classe. Toutefois, il n'est pas question ici de l'appartenance ou non de ces auteures à des groupes politiques ou féministes. Afin de souligner l'importance de leur contribution au féminisme et à la conscience de race, cette étude examine le *topos* de la « dou-dou », notamment de la courtisane de couleur envoûtante, qui constitue l'incarnation transat-

colonial, cherchant non pas à le détruire, mais à résoudre ses problèmes. Jennifer Boittin souligne que certaines organisations ne cherchent qu'à « propager le féminisme tout en défendant la mission civilisatrice », et sans voir le paradoxe qu'il y a à prendre part à un projet qui impose la vision oppressive du patriarcat blanc sur les femmes noires ; voir Jennifer BOITTIN, *Colonial Metropolis*, op. cit., p. 185. Pour une discussion sur la dynamique de pouvoir entre les mouvements américains pour les droits des femmes blanches et leurs homologues noires, pertinente dans le contexte français, voir Angela Y. DAVIS, *Women, Race and Class*, New York, Vintage Books, 1985 [1981], p. 66-69. Sauf indication contraire, les traductions de l'anglais au français sont de notre fait.

<sup>5</sup> La pluralité des « expériences » vise à empêcher la construction d'une vision monolithique et essentialiste de la féminité caribéenne noire qui réduit la portée de ce que vivent ces femmes de couleur. Sur les dangers d'une vision réductrice de la féminité et du féminisme noir, voir Heidi Safia MIRZA, « Introduction », *Blacks British Feminism*, Londres, Routledge, 1997, p. 3-28.

<sup>6</sup> Etienne BALIBAR et Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe : Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 2007 [1988], p. 71. Dans le sillage de cet appel au ralliement féministe, Audre Lorde traite des interconnexions de race et de genre ainsi que de la sensibilisation comme action politique en septembre 1979 dans le cadre du « Personal and the Political Panel », à la conférence sur

le Deuxième sexe ; voir « The Master's tool will never dismantle the Master's house », *Sister Outsider*, Berkeley, Crossing Press, p. 110.

<sup>7</sup> L'histoire du féminisme noir en France reste encore à écrire.

<sup>8</sup> La relation entre la sexualité et le pouvoir pour les femmes noires dans la société esclavagiste se traduisait en une oppression aiguë s'exprimant par la violence physique : leurs corps étaient toujours susceptibles d'être violés. Sur ce sujet, voir Bernard MOITT, « Discipline and physical Abuse: Slave Women and the Law », *Women and Slavery in the French Antilles 1635-1848*, Bloomington, Indianapolis University Press, 2001, p. 99. Ce point explique pourquoi la bienséance, la respectabilité et la contrainte sexuelle n'ont rien à voir avec des vues simplement moralistes, bourgeoises et traditionalistes, mais avec le contrôle de son propre corps. À ce sujet, mais dans un contexte américain, voir, Angela Y. DAVIS, *Women, Race and Class, First Vintage Books Editions*, New York, 2011 [1981], p. 183.

<sup>9</sup> Sur les défis particuliers du féminisme noir, voir Audre LORDE, « Letter to Mary Daly », *Sister Outsider*, *op. cit.*, p. 61-71.

<sup>10</sup> Robert YOUNG, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge, 1995, p. 152.

lantique de l'expression sexualisée du colonialisme dans l'imaginaire français. Robert Young a forgé la notion de « désir colonial » pour définir l'expression sexuelle des entreprises patriarcales et coloniales<sup>10</sup>. Je suggère que, dans un contexte français, cette expression engendre une soif de doudouisme – l'exotisme sexuel à la française. En analysant la manifestation corporelle de la doudou comme l'expression d'une subjectivité ambivalente, je cherche à démystifier la sexualisation de la féminité noire et à en découvrir les implications sociales et politiques. À cet effet, je n'ai pas l'intention de définir la féminité créole – une telle tâche ne pourrait être accomplie sans sa ré-essentialisation –, je propose plutôt de mettre l'accent sur la diversité de ses attributs. Les auteures étudiées proclament que la femme antillaise française ne peut pas être réduite à sa sexualité. Par conséquent, cet essai examine la façon dont la critique du motif de la doudou constitue l'expression politique d'un féminisme noir qui contre-attaque le patriarcat blanc et son discours colonial genré.

Dans son roman, *Claire-Solange. Âme Africaine* (1924), Suzanne Lacascade crée un roman familial national, une histoire d'amour politique se terminant par un mariage qui conteste les représentations habituelles des femmes de couleur comme la doudou, ainsi que la place accordée aux colonies de la Caraïbe française dans l'Empire français. Les sœurs Paulette et Jane Nardal critiquent également une construction raciste et sexiste des Noirs. Elles rejettent avec succès la représentation et la sexualisation exotique de

la Caraïbe et de ses habitants par les Blancs tout comme par les Noirs, à savoir par les écrivains européens et caribéens. Leurs analyses mettent en évidence l'interconnexion de la littérature et de la culture en révélant les dialogues transatlantiques dangereux qui découlent de la migration. Ces dialogues créent en retour un phénomène culturel ambigu permettant aux imaginaires français et caribéens de s'alimenter l'un l'autre de manière perverse. Par leur dénonciation de l'exotisme sexuel français diffusé à travers la littérature (doudouisme), ces femmes révèlent la toxicité de la pollinisation culturelle croisée qui entrave le féminisme noir français. Elles montrent la France métropolitaine non seulement comme une menace pour la culture noire en général et pour la culture française caribéenne en particulier, mais aussi pour les femmes de couleur.

<sup>77</sup> Lafcadio HEARN, *Two Years in the French West Indies*, New York et Londres, Harper and Brothers Publishers, 1890, p. 349.

### La doudou : la fabrique littéraire des illusions

L'examen des termes « doudou » et « doudouisme » aidera à comprendre les effets de la pollinisation culturelle croisée contre laquelle se battent ces écrivaines antillaises françaises. Cet examen met en avant les aspects féministes et radicaux de leur engagement dans le tissu virulent du patriarcat colonial.

Dans l'imaginaire français, le terme créole « doudou » désigne la femme de couleur séductrice et voluptueuse, souvent à la peau claire, une amante qui privilégie les hommes blancs. Toutefois, en créole français caribéen « doudou » signifie « ma chéri(e) ». Ce terme provient du mot français « doux » répété deux fois : « douxdoux »<sup>11</sup> ; et n'importe qui peut être appelé « doudou » ou « un doudou ». Or, dans la culture dominante française, le

<sup>72</sup> Jacques CORZANI, « Antilles-Guyane », *Littérature francophone*, tome 2, Paris, Belin, 1998, p. 110.

<sup>73</sup> Les Archives départementales de la Martinique ont une collection de ces cartes postales. Pour une discussion sur ces images, voir Emmanuelle SAADA, « Le poids des mots, la routine des photos. Photographie de femmes martiniquaises : 1880-1930 », *Genèses*, n° 21, 1995, p. 134-147.

<sup>74</sup> Richard D. E. BURTON, *La famille coloniale : la Martinique et la mère patrie 1789-1992*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 133-134.

<sup>75</sup> Régis ANTOINE, *Les écrivains français et les Antilles : des premiers Pères Blancs aux surréalistes noirs*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1978, p. 209.

<sup>76</sup> Régis ANTOINE, *Rayonnants écrivains de la Caraïbe : Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane : anthologie et analyses*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, p. 145.

<sup>77</sup> Les écrivains français des Antilles, op. cit., p. 380.

<sup>78</sup> François Alexandre Stanislas baron de WIMPFEN, Albert SAVINE (éd.), *Saint-Domingue à la veille de la révolution (souvenirs du baron de Wimpffen)*, Paris, Louis-Michard, 1911, p. 76-77.

<sup>79</sup> Pour une étude anthropologique sur la persistance de cette taxonomie, consulter Stéphanie MULO, « *Je suis la mère, je suis le père !* : l'énigme matrifocale. Relations familiales et rapports de

terme exotique doudou est devenu la définition d'une icône culturelle : une femme de couleur à la peau claire (mulâtresse) qui illustre la beauté de son île ou de sa région participant fréquemment à la promotion de son pays en matière de tourisme<sup>12</sup>. Comme le montrent de nombreuses cartes postales des années 1900<sup>13</sup>, les Antillais ont eux-même adopté cette vision mercantile de la féminité. Dans son chapitre « La doudou et la da », R. D. Burton s'appuie sur les recherches de Régis Antoine ainsi que sur la chanson « Adieu foulard, adieu madras » de 1769-1770 pour retracer l'histoire de cette figure féminine jusqu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>14</sup>. Jusqu'à présent, les conclusions de Burton restent incontestées. Pourtant, dans son étude de la chanson attribuée au Marquis de Bouillet, un Français et non pas un Créole blanc, Antoine n'utilise pas le terme « doudou », mais fait plutôt référence à « une certaine image de la femme antillaise française séparée de son ami, un marin français »<sup>15</sup>. Il se penche sur l'expression symbolique dans la chanson de l'histoire d'amour entre les Antilles françaises, en mal d'amour et affectueuses, et la France comme un moyen de féminiser les Antilles. Pour ce chercheur, qui discute plus tard la même chanson dans le cadre du roman de Mayotte Capécia, la représentation de la mulâtresse qui se languit de son amant français dans les années 1940 fait plus fortement signe vers l'engagement politique de l'île vis-à-vis de la métropole<sup>16</sup>. Ainsi, cette figure flatte l'ego du maître blanc, à savoir celui de la France. Antoine discute d'abord la mulâtresse libre, la belle affranchie de l'Ancien Régime qui

constitue la courtisane dédiée aux créoles blancs et aux français, l'une des ancêtres de la doudou. Antoine explique ensuite que la doudou est la dernière incarnation de l'archétype féminin sexualisé qui a effacé d'autres représentations de la féminité créole<sup>17</sup>. Il interprète rétrospectivement le motif mystificateur de la doudou et ne contextualise pas cette figure dans un siècle précis, mais il suggère tout de même l'importance de son historicité. Dans leur perspective du XVIII<sup>ème</sup> siècle, des Caribéens créoles blancs comme Moreau de Saint-Méry, ou des voyageurs européens aux îles antillaises comme le baron de Wimpffen ont vanté la générosité des femmes de couleur, dites semblables à Vénus, ainsi que leur sollicitude pour les hommes blancs, surtout lorsque leur amant blanc était malade<sup>18</sup>. Moreau est le premier à élaborer une taxonomie détaillée, sexualisée, des femmes de couleur en fonction de leurs phénotypes, de leurs ethnotypes et de leur statut social<sup>19</sup>. Ce faisant, il dénonce les pouvoirs et les ruses dangereusement séduisantes de la belle affranchie. À la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, dans *Two Years in the French West Indies* (1890), le voyageur international et journaliste Lafcadio Hearn reproduit ce discours colonial, exotique et racialisé du XVIII<sup>ème</sup> siècle pour un public américain dans son ouvrage sur la Martinique<sup>20</sup>. Il fait l'éloge de la « fille-de-couleur », à ses yeux, une pâle version de la belle affranchie<sup>21</sup>. Il entend par là que la première est moins raffinée, éduquée, cultivée, belle et envoûtante que la seconde. Hearn, au XIX<sup>ème</sup> siècle, rend également compte du statut social inférieur de la nouvelle « fille-de-couleur » dans la hiérarchie sexualisée de la couleur. La vision de Hearn se limite au monde anglophone jusqu'à ce que son œuvre soit traduite en français dans les années 1920 par Marc Logé — pseudo-

sexe en Guadeloupe, Thèse, EHESS, 2000, p. 134-147. Elle examine, entre autres choses, les représentations de la kochoni (salope). Pour une étude sur cette catégorisation sexiste dans la littérature créoliste à travers les motifs de la fanm cho, fanm matador et majorine, consulter Jacqueline COUTI, « Le chant du koké de Patrick Chamoiseau : Rapport des sexes, marquage phallique et politique de négociation culturelle », in Samia KASSAB-CHARFI (dir.), *Interculturel Francophonies*, 22 : *Tracées de Patrick Chamoiseau*, p. 47-64.

<sup>20</sup> Plus tôt, des poètes français comme Charles Baudelaire saluent la femme de couleur et sa sexualité dans ses poèmes « À une malabaraise » (1840) et « À une dame créole » (1841) tandis que Mallarmé souligne l'abjection des femmes noires dans son poème « Une négresse par le démon secouée », dans lequel il décrit la bassesse d'une femme noire qui agresse sexuellement une petite fille blanche.

<sup>21</sup> *Two Years*, op. cit. , p. 324.

<sup>22</sup> Josette REY et Alain REY (dir.), *Le nouveau petit Robert*, Dictionnaire le Robert, Paris, 2003, p. 792.

<sup>25</sup> Emmanuelle SIBEUD « "Negrophilia", "Negrology" or "Africanism"? Colonial Ethnography and Racism in France around 1900 », in Tony CHAFER et Amanda SACKUR (dir.), *Promoting the Colonial Idea: Propaganda and Visions of Empire in France*, New York, Palgrave, 2002, p. 158. Sur les aspects positifs du primitivisme moderne et négrophilie, voir Carol SWEENEY, *From Fetish to Subject*, op. cit.

nyme de Mary Cécile Logé. Aucun de ces écrivains n'utilise le terme doudou. Je soutiens que dans les années 1920, la culture dominante française a remanié officiellement ce modèle exotique de la féminité pour en faire la doudou. Je considère que ce remaniement donne lieu à la doudou, à un concept moderniste qui apparaît au début du XX<sup>ème</sup> siècle, et n'appartient ni au XVIII<sup>ème</sup>, ni au XIX<sup>ème</sup>.

Le mot créole « doudou » entre dans les dictionnaires français en 1929 pendant la période de la mise en valeur des colonies françaises et de la préparation de l'exposition coloniale de Paris qui aura lieu en 1931. « Doudou » a été défini ensuite comme « un régionalisme typique de la Caraïbe française pour dire "femme bien-aimée" »<sup>22</sup>. Pour *Le Petit Robert*, cette signification de doudou est étrangère et non française, alors qu'elle est en fait métropolitaine et non créole. J'avance que cette utilisation francisée de « doudou » est révélatrice du primitivisme moderne à l'œuvre dans l'Europe des années 1900 aux années 1940, – un primitivisme qui se manifeste dans une plus grande curiosité pour les arts et la culture noirs / nègres ainsi que dans la négrophilie controversée qui promeut une vision prétendument positive de l'autre racial, mais ne peut dissimuler son racisme<sup>23</sup>. En effet, le désir de « l'autre » n'est pas innocent. Par exemple, le surréaliste René Crevel, dans « The Negress in the Brothel », un court récit traduit en anglais par Samuel Beckett, raille l'homme blanc qui a besoin d'utiliser la femme noire, l'autre exotique, afin d'oublier les vicissitudes et les déceptions nées après la Première Guerre mondiale.

Selon Crevel, le Français demande à se divertir et à se faire débaucher en déployant une curiosité envers l'exotique qui l'arrache du fait national, lui donne l'illusion d'un renouveau. D'où la popularité du Jazz de la Martinique... et tout le tam-tam de l'exposition coloniale<sup>24</sup>. « L'illusion du renouveau » alimente un exotisme reliant la sexualité, l'érotisme et le nationalisme. Pour Crevel, « Le fait national » trahit l'impuissance qui menace la France désormais perçue comme une puissance en déclin après la guerre franco-prusse (1870-1871) et la perte de l'Alsace-Lorraine. Cependant, la France reconquit l'Alsace-Lorraine et une certaine gloire grâce à son empire colonial et sa mission civilisatrice, mais à quel prix ? La débâcle de la Première Guerre mondiale fait des ravages sur la psyché française. Les hommes Français ont besoin d'être rassurés quant à leur virilité en particulier, et quant à la puissance de leur pays en général. Il n'est donc pas surprenant qu'en France, les femmes de couleur soient abondamment caractérisées comme étant à la disposition de ces hommes au moment de l'exposition coloniale ainsi que dans la littérature coloniale de l'entre-deux-guerres. De plus, la restauration de la virilité de l'homme français dépend aussi implicitement de la démasculinisation de l'homme noir, ce qui empêche ce dernier d'apparaître comme individu à part entière<sup>25</sup>. Des idéologies néfastes se cachent derrière ces stéréotypes sexuels et érotiques qui ont des implications à long terme pour la culture antillaise contemporaine.

En 1924, dans son roman *Claire-Solange. Âme Africaine*, Suzanne Lacascade rejette ces stéréotypes et la construction littéraire fallacieuse des Créoles et de leur vie, en particulier en ce qui concerne la représentation érotique sexualisée

<sup>24</sup> René CREVEL, « The Negress in the Brothel », in Nancy CUNARD (dir.), *Negro: An Anthology*, Londres, Wishart & Co, 1934, p. 583.

<sup>25</sup> La construction de la femme caribéenne comme métonymie de son île implique la féminisation de cet espace et de ses habitants, ce qui signe également la « dévirilisation » symbolique des hommes caribéens français, laquelle s'intensifie après la Première Guerre Mondiale.

<sup>26</sup> Suzanne LACASCADE, Claire-Solange: *Âme Africaine*, Paris, Eugène Figuière, 1924, p. 15.

<sup>27</sup> « Pantins exotiques », *La Dépêche africaine*, 15 octobre 1928, p. 2.

<sup>28</sup> Audre LORDE, *Sister Outsider*. Essais et propos d'Audre Lorde, Carouge, Éditions Mamamélis, 2003, p. 46.

<sup>29</sup> Pour une étude récente sur ce sujet, voir Chantal KALISA, « Exclusion as violence: Frantz Fanon, black women, and colonial violence », *Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature*, Lincoln, University Press of Nebraska, 2009.

des mulâtres. Elle se moque souvent du motif de « la femme créole dans un roman qui attire tous les hommes et désarme toutes les femmes »<sup>26</sup>. En 1928, Jane Nardal, dans « Pantins exotiques », dénonce les mêmes stéréotypes coloniaux français qu'elle décrit comme « les illusions profondément ancrées dans l'esprit français et tombées de la littérature dans le domaine public »<sup>27</sup>. Les deux écrivaines identifient la littérature coloniale blanche comme la fabrique de conceptions erronées sur le genre et la race, disséminées dans la culture populaire française et supposées universellement « vraies » — conceptions erronées dont la doudou est la meilleure incarnation. Ces écrivaines exigent la (re)définition des femmes des Caraïbes par elles-mêmes. Comme le soutient Audre Lorde :

« Il est évident, tant pour les femmes Noires que pour les hommes Noirs, que si nous ne nous définissons pas nous-mêmes, d'autres s'en chargeront – dans leur intérêt et à nos dépens. Le nombre croissant de femmes Noires qui se définissent elles-mêmes, prêtes à explorer et à augmenter leur pouvoir, et à satisfaire leurs intérêts au sein de notre communauté Noire, représente un élément vital dans la guerre menée pour la libération Noire »<sup>28</sup>.

Exprimant leurs préoccupations et réfléchissant à elles-mêmes et à leur communauté, en particulier dans le cas des sœurs Nardal, ces Caribéennes françaises étaient des combattantes pour « la libération des Noirs ». En dépit de leurs efforts, cependant, la vision genrée qu'aura Fanon de l'identité et de l'humanisme noirs dans les années

1950 illustre comment les effets du racisme et du sexisme affectent la psyché des Antilles françaises, divisant hommes noirs et femmes noires.

Depuis les années 1990, les féministes noires ont attaqué la fausse représentation de la féminité noire par Fanon<sup>29</sup>. Dans son chapitre « La femme de couleur et le blanc », Fanon aborde le roman de Mayotte Capécia paru en 1948. Il ne se contente pas de dénoncer la doudou, mais théorise aussi le cliché éternel de la femme noire comme traîtresse de la race. Fanon affirme : « Nous sommes avertis, c'est vers la lactification que tend Mayotte. Car enfin il faut blanchir la race ; cela, toutes les Martiniquaises le savent, le disent, le répètent »<sup>30</sup>. En critiquant la lactification, il passe du spécifique (Mayotte : un personnage fictif), au général (« toutes les Martiniquaises » : les personnes réelles). Il trahit ainsi son inquiétude au sujet de la race et du genre, et projette une peur masculine noire de la dépossession et de l'émasculatation. Tout en défendant l'idée d'une masculinité propre à l'homme noir conscient de lui-même, Fanon tombe dans le piège du patriarcat blanc. Sa position illustre comment des hommes et des femmes noirs de la diaspora africaine « ont été encouragés à se voir les uns les autres avec méfiance, comme des concurrents éternels, ou comme la face visible de [leur] propre rejet »<sup>31</sup>. Méconnaissant la façon dont le racisme et le sexisme travaillent réellement ensemble, Fanon reproduit les stéréotypes coloniaux et devient ainsi, dans ce cas particulier, un pion du colonialisme qu'il déteste pourtant. Il a plus de succès dans son rejet et sa dénonciation de l'oppression des hommes noirs<sup>32</sup>. Il réduit toutes les Martiniquaises à la doudou, à savoir à une menace et complice de l'homme blanc. Dans son texte, les femmes noires sont sacrifiées sur l'autel de l'or-

<sup>30</sup> Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 38.

<sup>31</sup> « Scratching the surface », *Sister Outsider*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>32</sup> Sur les vues myopes et limitées de Frantz Fanon sur le genre, voir Gwen BERGNER, « Who is that masked woman? Or, the role of gender in Fanon's *Black Skin, White Masks* », *PMLA* vol. 110, n° 1, *Special Topic: Colonialism and the Postcolonial Condition*, 1995, p. 75-88, p. 83.

<sup>33</sup> Consulter Maryse CONDÉ, «Order, disorder, freedom, and the West-Indian writer,» *Yale French Studies*, 83, 1993, p. 121-135. Elle a été la première à critiquer la vision biaisée sur le genre voire sur le sexe dans la littérature caribéenne française des hommes.

<sup>34</sup> Maryse CONDÉ, *La parole des femmes: essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1979, p. 29. Voir aussi Valérie ORLANDO, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls: Seeking Subjecthood Through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*, Lanham, Lexington Books, 2003 et Jennifer M. WILKS, «A dying exoticism: The enigmatic fiction of Suzanne Lacascade», *Race, Gender and Comparative Black Modernism*, op. cit., p. 26-67.

gueuil masculin noir. On pourrait dire la même chose des auteurs comme Aimé Césaire ou des créolistes Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau<sup>33</sup>. Mon enquête sur la polysémie du terme doudou révèle dans quelle mesure une collectivité peut créer des mythes et des images de la féminité, ou adopter une représentation de ses femmes qui vient de l'extérieur. La métropole et les Caraïbes alimentent toutes les stéréotypes négatifs sur le corps des Noires, ce qui entrave le développement des revendications du féminisme noir.

### La voix des femmes transatlantiques: La doudou contre-écrite

Maryse Condé présente *Claire-Solange. Âme Africaine* de Suzanne Lacascade (1924) comme la première tentative de la promotion littéraire féminine de la conscience noire et du féminisme de couleur à travers l'essentialisme racial<sup>34</sup>. Pourtant, la façon dont Lacascade base son projet sur l'imposition de la «convenance» et le contrôle de la représentation de la sexualité des Noires complique l'appréhension de la race et du genre. Claire-Solange est une jeune mulâtresse qui épouse un Français, son cousin Jacques Danzel, après sa première visite en France. Son père, Etienne Hucquart, est aussi un Français. Contre la volonté de sa famille, cet officier dans le service colonial a épousé Aurore Dufflôt, une riche créole de couleur, originaire de la Martinique, qui est morte après avoir attrapée un mauvais rhume pendant un de ses séjours dans la métropole. Leur fille appartient à la puissante bourgeoisie

de couleur souvent frappée de colorisme – la hiérarchisation et les préférences sociétales s’organisant autour du degré de pigmentation de la peau et ce, souvent au sein d’un même groupe ethnique. Cette frange de la population saisit toutes les opportunités de promotion sociale et lutte contre les préjugés des Créoles blancs. Claire-Solange éprouve du ressentiment à l’égard des discriminations que les békés (Créoles blancs) font subir à l’élite de couleur en Martinique, et elle craint que sa famille française ne la rejette également<sup>35</sup>. Au cours de son séjour, elle refuse de devenir une « créole romanesque » (une doudou), et elle reproche à sa famille d’avoir cru aux représentations littéraires des Créoles noirs et de leurs vies<sup>36</sup>. En France, Claire-Solange méprise tout ce qui est français et revendique davantage sa noble ascendance africaine noire que son ascendance française et blanche. Une telle revendication ne se serait peut-être pas exprimée dans une Martinique en proie au colorisme où plus la peau est claire, mieux c’est, comme le démontre le roman de Mayotte Capécia. La question se pose : Claire-Solange peut-elle embrasser son héritage noir et « aristocratique » pour contrebalancer sa sexualisation, contrôler son développement personnel ainsi que sa construction de soi en tant que mulâtresse dépourvue de vénalité ?

La distinction d’Audre Lorde entre l’érotisme et la pornographie pourrait nous être utile ici. Selon elle : « Souvent les hommes ont mal interprété l’érotisme et l’ont utilisé contre les femmes. [...] C’est pour cette raison que, confondant l’érotisme avec son contraire, la pornographie, nous avons souvent refusé d’envisager et d’analyser l’érotisme comme une source de puissance et de connaissance. Or la pornographie, en éliminant les véritables émotions, nie en bloc la force de

<sup>35</sup> Claire-Solange, *op. cit.*, p. 37.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 46 ; p. 67.

<sup>37</sup> Audre LORDE, *Sister Outsider*, op. cit., p. 56.

<sup>38</sup> Claire-Solange, op. cit., p. 66.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 148.

l'érotisme. La pornographie met en valeur une sensation vidée de toute émotion »<sup>37</sup>.

Le roman de Lacascade est une histoire d'amour sentimentale, un roman qui déconstruit le topos objectivant et sexualisé de la mulâtresse magique et docile. Si le patriarcat promet davantage la sensation et le plaisir que les sentiments et le sens de soi, je soutiens que, par contraste, Lacascade privilégie l'*agape* sur l'*eros* pour inverser la dynamique du pouvoir. Par conséquent, elle se penche sur le pouvoir de l'amour sacrificiel et de la guérison, ce qu'elle appelle « la pitié d'Afrique » pour promouvoir les droits des femmes noires.

Claire-Solange se proclame une « négresse » et ajoute : « Je suis Africaine... Africaine, par atavisme et malgré mon hérédité paternelle ! Africaine, comme celle de mes aïeules, dont nul ne sait le nom sauvage, et que la traite fit échouer esclave aux Antilles, la première de sa race »<sup>38</sup>.

Ses commentaires mettent au premier plan l'expérience féminine noire dans le déplacement forcé qui a donné lieu à la diaspora africaine dans les Amériques. En outre, elle glorifie la pureté de la lignée noire maternelle. La poétesse cubaine Nancy Morejón adopte une approche similaire dans son travail « *Mujer Negra* » (1944). Tout en retraçant les voyages transatlantiques des femmes noires, elle souligne leur travail acharné et leur importance pour la construction de la nation aux Amériques. Ce que la famille paternelle de Claire-Solange appelle sa « fierté de race » est en fait la persistance d'une féminité noire diasporique, non-sexualisée, et d'une maternité qui purifie son statut de mulâtresse.

Avec la déclaration de guerre de 1914 et l'enrôlement de son cousin, Claire-Solange renoue avec ce qu'elle appelle «le patriotisme colonial»<sup>39</sup>. Les horreurs du conflit armé effacent son ressentiment et lui rappellent l'importance de la parenté. Craignant pour la vie de Jacques, elle déclare : « En temps de guerre, le cœur appartient à la Patrie »<sup>40</sup>. Elle reconnaît alors le lien entre la Martinique et la France et aspire à contribuer à l'effort de guerre. Après être devenue une infirmière pour les soldats, elle écrit à son père, s'excusant pour son antipathie envers la France et ajoutant que « c'est en soignant les soldats qu'elle a connu la vraie France »<sup>41</sup>. Par conséquent, elle embrasse « son nouveau destin : soulager, distraire et fortifier »<sup>42</sup>. Comme la nation inspire toujours des sentiments d'amour et d'abnégation, ces notions de dévouement, de compassion et de sacrifice important<sup>43</sup>. Jusqu'à son épiphanie, la représentation de la mulâtresse rompt avec la doudou stéréotypée. Pourtant, le concept de « pitié d'Afrique » ou la sollicitude inconditionnelle de la femme noire ramène le roman aux bourbiers coloniaux, raciaux et sexuels d'une sémantique biaisée. La tante martiniquaise de Claire-Solange, Emilienne, fait référence à de tels bourbiers lorsqu'elle dit que sa nièce ne peut aimer qu'un personnage héroïque ou pitoyable :

« [...] un homme qu'elle sauverait de la détresse ; telles jadis nos aïeules noires près des blancs, minés par la fièvre et l'intempérance, et qui auraient péri sans ce dévouement des négresses. Immolation, adoration : y-a-t-il pour nous d'autres voies vers l'amour ? »<sup>44</sup>

En s'apitoyant sur ces hommes blancs pathétiques, ces femmes noires ont connu une douleur, une compassion et une miséricorde intenses qui ont nourri leur sollicitude inconditionnelle.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>43</sup> Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 2006 [1983], p. 141.

<sup>44</sup> Claire-Solange, *op. cit.*, p. 80.

<sup>45</sup> Sur ce sujet, voir Tamara BEAU-BOEUF-LAFONTANT, *Behind the Mask of the Strong Black Woman: Voice and the Embodiment of a Costly Performance*, Philadelphia, Temple University Press, 2009.

<sup>46</sup> Claire-Solange, *op. cit.*, p. 179.

On pourrait déplorer ici l'absence des hommes noirs. En effet, se pourrait-il qu'ils soient trop forts et n'aient donc aucun besoin d'être sauvés, ou Lacascade les sacrifie-t-elle sur l'autel de la féminité noire? La fin du roman, qui présente une femme africaine prenant soin de son compagnon africain en difficulté, semble répondre à ces questions en indiquant que ce type d'amour est disponible à tout homme qui le mérite, sans distinction de race. Néanmoins, la « pitié d'Afrique » de Lacascade et le « dévouement altruiste des femmes noires » engendre une dynamique de pouvoir problématique.

Cette philosophie du dévouement fait écho à la puissante notion de la « mère noire » qu'Audre Lorde définit comme force créatrice de salut et d'illumination; elle active toutefois également un stéréotype encore vivace: la force de la femme ou de la mère noire<sup>45</sup>. Dans la perspective de Lacascade, seules les femmes noires savent aimer et réparer les hommes (blancs) brisés. Ces figures maternelles rendent un service à ces hommes tout en tirant un grand sentiment de puissance. Sans cette femme sacrificielle, l'homme n'est rien. Or, cette notion d'amour ramène le motif colonial de la compassion et de la sollicitude de la femme de couleur pour les hommes blancs malades ou démunis. Cependant, Lacascade tente de construire une interprétation « positive » des aspects symboliques et politiques de cet amour sacrificiel. Elle fait l'éloge des Antillais français dévoués, pour le rapide secours qu'ils ont apporté à une France affaiblie<sup>46</sup>. Sur le plan symbolique, lorsque Claire-Solange reconnaît

ses sentiments pour un Jacques devenu infirme, sa nouvelle disposition figure l'amour renouvelé entre la Caraïbe française et la patrie. Ensuite, la relation entre la mulâtresse Claire-Solange et son cousin incarne le salut de la France grâce à l'intervention antillaise. Cette métaphore politique illustre un renversement de pouvoir. Du point de vue de Lacascade, la France figure certes en tant que père blessé, ayant l'urgent besoin du contact tendre d'une femme noire, mais elle émerge également en tant que pays émasculé et féminisé. Cette idée, qui contrecarre le *topos* des Antilles féminines, démontre que les hommes antillais ne se considèrent pas serviles. En tant que protecteurs de la France, ces hommes sont les acteurs de leur propre destin. Pour les études coloniales françaises, cette représentation complique la relation filiale entre la France et ses colonies.

Ainsi, dans une certaine mesure, Claire-Solange riposte à l'exotisme et à l'impérialisme français. Et pourtant, elle parle pour les riches bourgeois mulâtres qui demandent à la France d'être reconnus comme des citoyens égaux. À la fin du roman, pour atteindre un tel objectif, elle se marie avec un homme blanc infirme qui ne peut plus la rendre exotique. Embrassant sa conscience de sujet noir afin de démanteler la sexualisation exotique de la mulâtresse, elle est prise au piège dans un autre stéréotype colonial: la femme noire maternelle, souvent connue sous le nom créole *da* (*La Mammy* aux États-Unis, *La Nourrice*), une figure sacrificielle dédiée au bien-être de l'homme blanc. Entre la prostituée / courtisane et la mère / épouse, existe-il une autre possibilité? Le roman ne correspond pas aux conceptions modernes du féminisme et de l'anti-colonialisme, mais il est aux prises avec les idées de race, de genre et de classe dans un contexte

<sup>47</sup> Paulette NARDAL, «Éveil de la conscience de race / Awakening of race consciousness», *La Revue du monde noir / The Review of the Black World*, n° 6, Avril 1932, p. 25-31, p. 29.

français. *Claire-Solange. Âme Africaine* de Lacascade illustre la difficulté à rejeter les stéréotypes raciaux et de genre, tandis que l'érudition des sœurs Nardal donne une idée plus complète de la façon dont œuvrent le racisme et le sexisme.

Suis-je la gardienne de ma sœur?:  
race, classe, féminité et espaces genrés  
de la diaspora

En 1932, dans son article «L'éveil de la conscience noire» / «Awakening of race consciousness», publié dans la revue bilingue *La Revue du monde noir / The Review of the Black World*, Paulette Nardal affirme :

«Les femmes de couleur vivant seules à la métropole, moins favorisées jusqu'à l'Exposition coloniale [1931] que leurs congénères masculins aux faciles succès, ont ressenti bien avant eux le besoin d'une solidarité raciale qui ne serait pas seulement d'ordre matériel: c'est ainsi qu'elles se sont éveillées à la conscience de race»<sup>47</sup>.

Lorsqu'elle perçoit Paris comme un espace colonial, raciste et sexiste, sa vision de la ville diffère de celle de ses homologues masculins. Elle note que l'éloignement de la Caraïbe alimente une conscience de race dans la métropole qui conduit les femmes à aborder les questions de race. Aimé Césaire et Frantz Fanon explorent la conscience absolue de soi que vit l'homme noir lors de son voyage à l'étranger dans un espace blanc. Cependant, leurs critiques des préjugés raciaux écartent l'expérience des femmes caribéennes et ne remettent pas en cause la façon dont le projet colonial a changé la vision des hommes antillais

sur le genre en général, ainsi que leur relation avec les femmes noires en particulier.

Paulette Nardal n'est pas la seule femme noire à avoir une vision négative de la France fondée sur la discrimination de genre ou encore à affirmer que les étudiants noirs des colonies françaises ont une meilleure expérience que les femmes noires. Eslanda Goode Robeson, anthropologue afro-américaine, soutient les mêmes idées dans les années 1930. La femme et manager des affaires du militant des droits civiques, chanteur et acteur Paul Robeson explique en effet :

« Les garçons noirs ont souvent beaucoup de succès, et sont parfois adulés par les filles françaises ; le mulâtre est lui aussi souvent couronné de succès. Mais les filles noires de bonne famille, souvent fières et sensibles, vivent des moments difficiles ; leurs propres garçons sont plus occupés à faire des conquêtes dans de nouveaux domaines, et les laissent tristement seules ; et les garçons français ne s'intéressent pas à elles, sinon en tant qu'amies »<sup>48</sup>.

Eslanda Robeson se présente comme une observatrice extérieure ; elle n'appartient pas à la classe des Noirs éduqués venant des colonies françaises. Cette afro-américaine montre notamment comment la lutte des sexes est inéluctable au sein des étudiants antillais français et des étudiants francophone d'Afrique. La comparaison des commentaires anthropologiques d'Eslanda Robeson avec ceux de Paulette Nardal met en lumière des éléments sexuels et de classe. Pour ces femmes savantes, les hommes noirs ont le beau jeu. La plupart d'entre eux, même ceux qui ont la peau foncée, ont eu l'occasion d'assouvir leur fantasme de coucher avec des femmes blanches ; ils en profitent et font de ces expériences une source de grande fierté masculine<sup>49</sup>. Les remarques d'Eslanda Robeson

<sup>48</sup> *Practice of Diaspora, op. cit.*, p. 155.

<sup>49</sup> Sur ce sujet, voir Jennifer BOITTIN, « Reverse exoticism and masculinity », *Colonial Metropolis, op. cit.*, p. 111-132.

suggèrent qu'à Paris les «bonnes» femmes Martiniquaises n'agiront pas comme leurs homologues masculins. Robeson considère également que les femmes noires qui ne correspondent pas à l'archétype de la «doudou» n'ont d'intérêt ni sexuel ni romantique. En fin de compte, les hommes blancs ne pourraient pas se faire à l'idée d'une fille bien comme il faut qui serait noire; son existence va à l'encontre de leurs croyances.

Déjà dans la période d'entre-deux-guerres, l'écriture de Nardal révèle l'approche erronée de Fanon – son érudition éclaire le fait que les idées de Fanon proviennent de désirs coloniaux et de l'objectification sexuelle qui montent les hommes et les femmes noirs les uns contre les autres. Dans leurs discussions, Paulette Nardal et Eslanda Robinson se positionnent avant l'heure contre les idées de Fanon et décrivent les hommes des colonies comme une partie du problème. Paulette Nardal note que les auteurs des Caraïbes françaises «représentent la phase d'orientation vers la littérature de la race conquérante [...] En effet, ils parlent de leur île natale en amoureux»<sup>50</sup>. Cette dernière phrase montre qu'ils parlent de leur île comme s'ils en étaient les amants. Ainsi, Paulette Nardal indique clairement comment les écrivains créoles, noirs et blancs, perpétuent le discours colonial en construisant leur patrie tropicale comme une doudou exotique, la bien-aimée, au lieu d'aborder les questions raciales. D'après un tel trope, les corps féminins, tout comme les îles elles-mêmes sont toujours à disposition. En somme, Nardal suggère que la littérature de la Caraïbe française aide le projet colonial et embrasse son expression sexualisée.

La critique de sa sœur, Jane Nardal, est plus sévère dans l'article « Pantins exotiques » (1928). Elle fait une lecture de *Magie noire* de Paul Moran (1928) déplorant la façon dont les femmes noires, quelle que soit leur classe, restent coincées dans les stéréotypes sexualisés dominants dans l'imaginaire français. Pour cette Martiniquaise, la performance de Joséphine Baker amplifie ce problème, car elle incarne les stéréotypes coloniaux français, souvent de nature sexuelle, créés d'abord dans la littérature et ensuite diffusés dans la culture populaire<sup>51</sup>. Jane Nardal explique :

« Et les artistes, les snobs blasés trouvent en eux [les artistes afro-américains] ce qu'ils cherchaient ; le contraste savoureux, pimenté, d'êtres primitifs dans un cadre ultramoderne de la frénésie africaine se déployant dans le décor cubiste d'une boîte de nuit. Ceci explique la vogue inouïe, l'enthousiasme soulevé par une petite câpresse qui gueusait sur les trottoirs de St-Louis (Missouri) »<sup>52</sup>.

Ses remarques sur la réappropriation du cubisme et des êtres primitifs indiquent la façon dont les artistes afro-américains, comme Joséphine Baker, alimentent la négrophilie des Parisiens, leur soif de primitivisme moderne et d'exotisme sexuel. Jane Nardal affirme que cet intérêt pour l'autre exotique n'est pas simplement l'expression d'un « inconscient colonial », mais plutôt une décision consciente de consommer cet autre pour le divertissement, souvent d'une façon sexualisée<sup>53</sup>. Pour elle, l'engouement parisien pour « La Baker » désigne une fascination pour les arts et la culture nègre en cours des années 1900 aux années 1940 en Europe. Jane Nardal rappelle que l'artiste Joséphine Baker a le phénotype d'une « câpresse » — une métisse dont la peau est plus du chocolat que du miel — et qu'elle

<sup>51</sup> « Pantins exotiques », op. cit. , p. 2.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> La critique que fait Jennifer Boittin à la notion d'« inconscient colonial » d'Elizabeth Ezra est utile pour comprendre le désir de l'autre comme étant aussi une « acceptation consciente du colonial » et non pas toujours quelque chose de caché dans la psyché ; *Colonial Metropolis*, op. cit. , p. 3.

<sup>54</sup> Voir sur ce sujet, Jennifer BOITTIN, « Josephine Baker : colonial woman », *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 9.

« gueuse » dans les rues de Saint Louis, dans le but de démystifier l'engouement pour La Baker et de se moquer de ses adeptes. L'utilisation du terme « gueuser » qui exprime une pauvreté entachée d'ignominie, au lieu du plus neutre « mendier », est révélatrice. En effet, « courir la gueuse » signifie être à la recherche de rencontres sexuelles. Ni la référence au bas statut social de Baker, ni le terme *câpresse* ne sont innocents, ce dernier classe d'ailleurs la chanteuse dans une taxinomie raciale. En outre, dans la France d'autrefois, seules les prostituées ou les femmes débauchées travaillaient dans les théâtres. Jane Nardal désapprouve les mœurs de Joséphine Baker afin de soutenir que la chanteuse n'appartient ni aux femmes de lettres, ni à la bourgeoisie de couleur, ce qui souligne la convoitise de ses fans pour la bassesse. Cette femme afro-américaine peut être une artiste ou une entrepreneuse à succès, elle peut être très fine, mais elle n'est pas une intellectuelle. Elle rassure ses admirateurs qui peuvent la sexualiser, et c'est d'eux qu'elle tire sa puissance. Baker représente une culture fruste qui fascine et flatte les publics blancs. En 1928, Jane Nardal montre que la complexité de la performance de Baker réside dans un équilibre parfait entre primitivisme et modernisme<sup>54</sup>. En cinq ans, Baker embrasse tout ce qui est français et acquiert une aisance parisienne, elle ne représente plus un sauvage incontrôlable, mais un individu colonisé, assoiffé de mission civilisatrice<sup>55</sup>.

Nardal suggère que ce n'est pas l'identité noire de Joséphine Baker qui est célébrée, mais plutôt sa performance et son adaptation stéréotypée du

fait d'être noire qui sont familières et donc non menaçantes pour son public blanc :

« Voilà que bondit en scène une femme de couleur, aux cheveux laqués, à l'étrénelant sourire ; elle est bien encore vêtue de plumes ou de feuilles de bananes, mais elle apporte aux Parisiens les derniers produits de Broadway (Charleston, le Jazz, etc. ). La transition entre le passé et le présent, la soudure entre la forêt vierge et le modernisme, ce sont les Noirs américains qui l'accomplissent, et la rendent tangible »<sup>56</sup>.

L'essai de Jane Nardal décrit une artiste américaine importée qui joue avec le feu. Elle incarne la femme colonisée ou « une sorte d'autre colonial universel féminin »<sup>57</sup>. Son public blanc la reçoit comme la reconstruction idéale de l'autre exotique et la fusion parfaite entre le primitivisme et la modernité. En effet, elle personnifie une méta-mulâtresse. Elle est une nouvelle version de l'Odalisque orientaliste du XIX<sup>ème</sup> siècle, un objet sexuel plus raffiné à la disposition du français fringant, connu aujourd'hui comme la doudou. Par exemple, Baker a joué une chanteuse martiniquaise dans « Zouzou » (1934), une doudou adulée par tous les hommes blancs sauf un – et une jeune femme berbère dans « Princesse Tam-tam » (1935), un conte inspiré par la légende de Pygmalion qui se révèle avoir été un rêve. Ces films expriment le « désir colonial » français. Ils témoignent du fait que dans un cadre français le désir sexuel pour l'autre est moins vilipendé que dans les royaumes britanniques ou américains. Or, dans les deux films, malgré un amour frénétique, le personnage joué par Baker n'obtient pas l'homme blanc, ce qui démontre finalement le refus français de l'amour interracial<sup>58</sup>. Le message est le suivant : les hommes blancs peuvent convoiter la femme noire, mais jamais l'aimer.

<sup>56</sup> « Pantins exotiques », *op. cit.*, p. 2.

<sup>57</sup> *Colonial Metropolis*, *op. cit.*, p. 9 ; *Practice of Diaspora*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>58</sup> Sur ce sujet, voir Tyler STOVALL, « The new woman and the new empire : Josephine Baker and changing views of femininity in interwar France », *Josephine Baker : A Century in the Spotlight, The Scholar and Feminist Online*, 6. 1-6. 2, Fall 2007 / Spring 2008, En ligne [URL] : "http://sfonline.barnard.edu/baker/stovall\_06.htm" \l "text31"http://sfonline.barnard.edu/baker/stovall\_06.htm#text31 (Dernière consultation le 27 novembre 2014).

Contrairement à l'intellectuel et au bourgeois de couleur, l'artiste Joséphine Baker, en tant qu'archétype de la femme colonisée ou méta-mulâtresse, devient l'instrument privilégié du désir colonial de l'époque. Les sœurs Nardal combattent la sexualisation des femmes des Caraïbes parce que, pour elles, l'expression d'une sexualité débridée n'est bénéfique que pour les hommes. Leurs efforts, à la fois politiques et féministes, se mêlent à leur soif d'auto-identité, de respectabilité et de retenue sexuelle. Elles refusent de servir de fantasmes sexuels et craignent la perte de leur sens de soi et de leur statut social. Cela peut expliquer pourquoi les femmes de la classe moyenne comme les sœurs Nardal et Suzanne Lacascade ont répugné à accepter la liberté sexuelle de la nouvelle femme ou de la « garçonne ». Le style de vie des « jeunes femmes libérées qui ont rejeté les conventions sociales d'avant-guerre et ont l'ambition de façonner leur propre destin » pourrait être attrayant, et pourtant, en France, leur comportement « symbolise souvent non seulement la liberté mais aussi le péril, les limites sexuelles relâchées qui pourraient menacer la société dans son ensemble »<sup>59</sup>. La lutte dès lors radicale des Nardal pour l'égalité rejette les préjugés raciaux et genrés et impose l'idée d'une féminité qui se veut digne, ce qui, aujourd'hui, peut paraître ne pas être radical. En outre, leur quête de respectabilité peut aussi sembler exprimer une façon de penser traditionnelle et bourgeoise. Pourtant, pour elles, dans l'entre-deux-guerres, entre le libertinage et la vertu, y-avait-il d'autres options ?

Suzanne Lacascade et Jane et Paulette Nardal offrent une réécriture stimulante d'un féminisme de couleur, elles révèlent ses valeurs politiques et culturelles. Il s'agit de mettre l'accent sur le danger des stéréotypes coloniaux français et des archétypes sexuels incarnés par les artistes tels que Joséphine Baker. Dans leurs travaux, ces femmes relient le personnel au politique, tout en dénonçant le patriarcat et un discours colonial particulier. Néanmoins, en dépit de sa promotion de la conscience et de la féminité noires ou d'une certaine africanité idéelle, Suzanne Lacascade est plus préoccupée par le sort de la bourgeoisie de couleur. Son travail reproduit également des archétypes coloniaux inquiétants comme la figure maternelle noire de la *da* ou la *mammy* états-unienne. Les sœurs Nardal sont plus efficaces en mettant l'accent sur les effets néfastes de l'utilisation par les hommes blancs et noirs du *doudouisme*. En outre, les écrivains de la Caraïbe française examinés ici démontrent que l'amour incommensurable que la *méta-mulâtresse* ou la *doudou* éprouvent pour les Français, et, finalement, pour la France, bien qu'il soit flatteur et rassurant pour le public français, se traduit également en une idée de la nation française qui efface les réalités créoles locales.

Cette représentation de la *doudou*, l'archétype de la femme française antillaise, cache un discours transatlantique complexe qui déforme la Caraïbe française et sa culture. Dans ce contexte, l'utilisation même du terme *doudou* comme une notion moderniste est pleine de dangers. L'exotisme à la française découle d'une pollinisation culturelle croisée qui reproduit en continu des images féminines héritées d'un discours colonial qui a été intégré par beaucoup de femmes et d'hommes noirs. La façon dont les chercheurs masculins comme Fanon, plusieurs décennies après ces écrivaines, ont continué à dénigrer les femmes noires pour promouvoir l'ego masculin montre à quel point il est difficile de s'attaquer à des questions de genre et de race dans la Caraïbe française. C'est le même problème en ce qui concerne la représentation controversée de la féminité déployée par les écrivains masculins martiniquais contemporains, tels Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau, souvent salués par le grand public. Le féminisme noir fait toujours face à de nombreux obstacles dans les Antilles françaises et la France métropolitaine.

## Bibliographie

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 [1983].

ANTOINE Régis, *Les écrivains français et les Antilles: des premiers Pères Blancs aux surréalistes noirs*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1978.

ANTOINE Régis, *Rayonnants écrivains de la Caraïbe: Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane: anthologie et analyses*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998.

BALIBAR Etienne, «Racisme et nationalisme» in BALIBAR Etienne et WALLERSTEIN Immanuel (dir. ), *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 2007 [1988], p. 54-92.

BOITTIN Jennifer Anne, *Colonial Metropolis: The Urban Grounds of Anti-Imperialism and Feminism in Interwar Paris*, Lincoln, University Press of Nebraska, 2010.

BURTON Richard D. E. , *La famille coloniale: la Martinique et la mère patrie 1789-1992*, Paris, L'Harmattan, 1994.

CONDÉ Maryse, *La parole des femmes: essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1979.

CORZANI Jacques, «Antilles-Guyane», *Littérature francophones*, Tome 2, Paris, Belin, 1998, p. 87-184.

CREVEL René, «The Negress in the Brothel», in CUNARD Nancy (dir. ), *Negro: An Anthology*, Londres, Wishart & Co, 1934, p. 580-583.

EDWARDS Brent Hayes, *The practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

HEARN Lafcadio, *Two Years in the French West Indies*, New York & Londres, Harper and Brothers Publishers, 1890.

LACASCADE Suzanne, *Claire-Solange. Âme Africaine*, Paris, Eugène Figuière, 1924.

LORDE Audre, *Sister Outsider. Essays et propos d'Audre Lorde*, Carouge, Éditions Mamaméris, 2003.

NARDAL Jane, « Pantins exotiques », *La Dépêche africaine*, 15 octobre 1928, p. 2.

NARDAL Suzanne, « L'éveil de la conscience de race chez les étudiants noirs », *La Revue du monde noir*, n° 6, avril 1932, p. 25-31.

SIBEUD Emmanuelle, « "Negrophilia", "Negrology" or "Africanism"? Colonial ethnography and racism in France around 1900 », in CHAFER Tony and SACKUR Amada (dir.), *Promoting the Colonial Idea: Propaganda and Visions of Empire in France*, New York, Palgrave, 2002, p. 156-167.

SHARPLEY-WHITING Tracy Denean, *Negritude Women*. Minneapolis, University Press of Minnesota Press, 2002.

STOVALL Tyler, « The new woman and the new empire: Josephine Baker and changing views of femininity in interwar France », *Josephine Baker: A Century in the Spotlight, The Scholar and Feminist Online*, vol. 6, n° 1-2, Fall 2007 / Spring 2008.

WIMPFEN (baron de) François Alexandre Stanislas, SAVINE Albert (éd.), *Saint-Domingue à la veille de la révolution (souvenirs du baron de Wimpffen)*, Paris, Louis-Michard, 1911.

YOUNG Robert J. C., *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge, 1995.



Karima Ramdani,  
« Femmes modernes  
Et de traditions  
musulmanes.

Traduction de la moder-  
nité coloniale dans les  
rhétoriques des féministes  
anticolonialistes »,

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne],  
n°1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai  
2015. URL : [https://commentsestir.files.wordpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_ramdani\\_femmes-modernes-et-de-traditions-musulmanes.pdf](https://commentsestir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_ramdani_femmes-modernes-et-de-traditions-musulmanes.pdf)

**Résumé :** Dans les empires coloniaux, notamment dans les pays musulmans, les débats intellectuels s'intéressant à la question de la modernité et de la tradition deviennent diffus dès le début du XX<sup>ème</sup> siècle. Les différents protagonistes de ces débats, les féministes, les intellectuel·les et militant·es musulman·es et européen·nes, se battent pour légitimer leur conception du moderne et du progrès. L'émancipation des femmes musulmanes est l'espace privilégié de confrontation entre les différentes approches et perspectives qu'offre cette notion floue de modernité. L'article revient ainsi sur les concepts de tradition et de modernité, sur leurs traductions, notamment aux seins des mouvements féministes musulmans qui, comme je vais le montrer, proposent un contre-modèle de libération où ces deux termes ne sont plus pensés comme antinomiques. L'étude de ces féminismes majoritairement nationalistes et séculiers, en ce sens qu'ils ne sont pas antireligieux, permet d'interroger la place des revendications féministes dans les revendications nationalistes et le statut « exceptionnel » du féminisme algérien dans ces féminismes. Un des symboles du féminisme dans la colonie algérienne est aussi bien la figure emblématique de Djamila Debèche, qui n'a jamais clairement milité pour l'indépendance de l'Algérie, que l'ensemble des femmes militant dans les mouvements nationalistes. Cette pluralité des opinions complexifie l'insertion de ce féminisme dans les mouvements féministes musulmans participant pour la plupart aux mouvements d'indépendance. Pourtant, au-delà de cette diversité des voix féministes musulmanes, se développe un projet commun, celui de déconstruire un discours dogmatique religieux sur les femmes et de mettre en pratique un modèle alternatif d'émancipation autre que celui proposé par les sociétés « occidentales ». Dans tous ces mouvements, l'émancipation se confond avec la modernisation des femmes, prenant ainsi pour acquis la question de la modernité sans pour autant avoir les mêmes références.

**Mots Clés :** modernité ; tradition ; féminismes ; colonialisme ; nationalisme ; sécularisme ; ijtihād.

**Abstract:** *In colonial empires, especially in Muslim countries, intellectual debates concerned with the question of modernity and tradition become diffused from the beginning of the twentieth century. The protagonists of these debates, feminists and Muslim and European intellectuals and activists, struggle to legitimize their conception of modernity and progress. The emancipation of Muslim women becomes the main area of confrontation between different approaches and perspectives offered by this vague notion of modernity. This article analyses the concepts of tradition and modernity, their translations, especially in Muslim's feminists movements, which offer as I will show a counter example of liberation where these two terms are no longer thought of as mutually exclusive. The study of these predominantly nationalist and secular feminisms, in that they are not against religion, allows us to question the role of feminist demands in nationalist claims, and the "exceptional" status of the Algerian feminism in Muslim feminisms. One of the symbols of feminism in the Algerian colony is the emblematic figure of Djamila Dèbèche, who has never clearly argued for the independence of Algeria, as well as all female activists in nationalist movements. This plurality of views complicates the insertion of this Algerian feminism in Muslim feminist movements that are mostly part of the independence movements. Yet, beyond this diversity of Muslim women's voices grows a joint project of deconstructing the religious dogmatic discourse on women, and the implementation of an alternative model of emancipation other than the one suggested by the "Western" societies. In all these movements, emancipation coincides with the modernization of women, thus assuming the issue of modernity without having the same references.*

**Key words:** *modernity; tradition; feminisms; colonialism; nationalism; secularism; ijtihād.*

**Biographie:** Karima Ramdani est Docteure en science politique de l'Université Paris 8/Vincennes-Saint-Denis et membre du CRESPPA/GTM-Théorie Politique. Ces travaux ont pour objet de penser les différents processus de subjectivation des femmes dites musulmanes durant la période coloniale et post-coloniale. Il traite de l'écriture de l'histoire des femmes, particulièrement celles appartenant à des groupes dits minorisés, en questionnant notamment les relations entre les femmes dites de « culture » différente. Elle tente de déconstruire les représentations à l'encontre des femmes musulmanes aussi bien dans un contexte colonial en Algérie que postcolonial aujourd'hui en France, notamment dans la culture, en croisant les rapports de genre, de « race », de classe et de sexualité.

<sup>1</sup> J'emploie le terme « indigène » tout au long de cet article pour désigner les femmes musulmanes qui étaient soumises au Code de l'Indigénat, mis en place en 1881 en Algérie. Les femmes subissaient au même titre que les hommes les injustices liées à ce Code, mais elles supportaient aussi les injonctions dictées par le droit coutumier. Ceci permet de mettre en avant les processus de racialisation des colonisées, les pratiques de séparation et ségrégation de la construction de la « race » et de son déploiement dans et par les différents groupes.

<sup>2</sup> Djamilia DÉBÈCHE, *L'enseignement de la langue arabe en Algérie et le Droit de vote aux femmes algériennes*, Alger, Imp. Charras, 1951, p. 22.

<sup>3</sup> Houria HZIB, « La musulmane d'Algérie », *Rythmes du Monde:Promotion Féminine*, Alger, n°4, octobre 1947, p. 45.

<sup>4</sup> Voir sur ce sujet, Eleni VARIKAS, « Féminisme, modernité, postmodernisme : pour un dialogue des deux côtés de l'océan », in *Féminismes au présent*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 59-84 ; Sandra HARDING, « Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques », in Linda J. NICHOLSON (dir.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990, p. 83-106 ; Nilüfer GÖLE, « Islamisme et Féminisme en Turquie », *Confluences Méditerranée*, n°59, 2006, p. 155-162.

En 1951, la féministe « indigène »<sup>1</sup> algérienne Djamilia Débèche estime que « les temps, dit modernes, ont été bien injustes pour la femme nord-africaine. Alors, que dans presque toutes les autres parties du monde, les femmes ont bénéficié soit d'un héritage spirituel, soit d'un héritage matériel, la femme d'origine musulmane, en terre nord-africaine, non seulement n'a pas bénéficié du progrès, mais encore s'est éloignée des bienfaits d'une vieille civilisation »<sup>2</sup>. Djamilia Débèche fait le constat amer d'un statut exceptionnel, celui des femmes nord-africaines, présentées comme les plus grandes opprimées de l'histoire. Les temps modernes seraient le symbole de la déchéance du statut de ces femmes sans repères passés leur permettant de jouir d'une certaine liberté. Cette exceptionnalité du statut des femmes nord-africaines préoccupe d'autres penseur·es durant cette époque coloniale. Certaines intellectuelles parlent même d'une particularité du statut des femmes musulmanes d'Algérie. Par exemple, selon la journaliste HziB Houria « l'Algérienne connaît moins bien les principes religieux et son passé civilisationnel que la Marocaine »<sup>3</sup>. Elle soutient que l'amélioration du statut des femmes musulmanes d'Algérie ne sera possible que lorsque ces femmes s'intéresseront à leur histoire. Les femmes d'Algérie semblent donc encore bien moins loties que celles des autres pays du Maghreb.

Cet article se propose d'interroger cette singularité du statut des femmes musulmanes dans l'Algérie coloniale. Cette particularité révèle les dilemmes relatifs à l'émancipation des femmes

musulmanes en général et des Nord-Africaines en particulier. L'opposition entre un héritage spirituel d'un côté et un héritage matériel de l'autre met en avant un paradigme récurrent lorsqu'il s'agit de penser l'émancipation des femmes, celui qui leur impose de « choisir » entre respecter des traditions ancestrales ou bien s'insérer dans la modernité<sup>4</sup>. Dans cette perspective, tradition et modernité sont pensées dans des rapports antinomiques.

Il s'agit ici d'analyser le déploiement de ces deux concepts majeurs dans les débats du début du XX<sup>ème</sup> siècle concernant l'émancipation des femmes musulmanes dans l'Algérie coloniale.

Tradition et modernité sont des termes flous, décrivant la culture d'une société tout en ayant un aspect normatif<sup>5</sup>. Différent-es intellectuel-les et militant-es, tant « colons » qu'« indigènes », les ont utilisés comme des instruments de pouvoir permettant à chacun des groupes de fabriquer une image de soi et de l'Autre, une identité culturelle, en faisant du corps des femmes des espaces de luttes idéologiques. Que nous apprend donc l'analyse généalogique d'un autre concept, à savoir celui d'émancipation, sur le paradigme tradition versus modernité? Analyser le déploiement du concept émancipation dans l'Algérie coloniale permet d'étudier de quelles manières il est possible de remettre en cause ce paradigme. Autrement dit, comment la question de l'émancipation des femmes musulmanes remet-elle en cause le diptyque tradition et modernité?

Avant de m'intéresser aux débats et luttes concernant l'émancipation des femmes musulmanes dans les empires coloniaux, je reviendrai tout d'abord sur la relation étroite unissant les concepts de tradition et de modernité dans leur processus permanent de retraduction. Puis, j'étudierai comment la modernité est réinterprétée par les mouvements nationalistes et notamment les mouvements réformistes dans différents pays musulmans dont l'Algérie. Ensuite, je m'intéresserai aux différents mouvements féministes de ces pays et à la manière

<sup>5</sup> Voir sur cette question le célèbre ouvrage, d'Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER, *L'invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2012.

dont les idées sur la modernité circulent au sein de ces groupes en lutte contre la colonisation. Enfin, j'analyserai le contexte de l'Algérie coloniale et l'essor des voix féministes et de leurs propres traductions de ce qu'elles entendent par être « musulmanes et modernes ».

### Face à face conceptuel : tradition « indigène » et modernité coloniale

Dans le contexte colonial, la modernité a souvent une acception économique. Afin d'expliquer le retard de développement des pays du « tiers-monde », dont l'Algérie, l'économiste René Gendarme, dont le point de vue est largement soutenu par d'autres penseurs coloniaux, soutient que :

« le développement économique exige une séparation du temporel et du spirituel, une certaine libération de l'individu. Dans la société moderne l'homme façonne sa propre destinée, il a une conception volontariste de l'existence ; dans la société sous-développée, l'homme est dominé par les croyances extérieures, ce sont elles qui déterminent ces conditions d'existence et l'incitent à une attitude passive »<sup>6</sup>.

Il ajoute que « trois traits psychologiques caractérisent le musulman : contemplation, fatalisme, traditionalisme »<sup>7</sup>. Il ne s'agit pas, dans cette réflexion, de résumer la modernité à un simple aspect économique, mais de retenir cette idée forte selon laquelle la modernité a pour but de séparer le pouvoir spirituel du pouvoir temporel, la sécularisation étant pensée comme une étape fondamentale dans les processus de modernisation des sociétés. Ainsi, dans les sociétés modernes, « l'entendement qui triomphe de la superstition doit dominer la nature démythifiée »<sup>8</sup> : la raison domine toutes les pensées superstitieuses et le calcul devient un instrument permettant de se libérer du monde de la magie. Jürgen Habermas parle d'un « projet de la modernité formulé dans le XVIII<sup>ème</sup> siècle par les philosophes des Lumières dont l'ambition est de développer une science

objective, une morale universelle et une loi, ainsi qu'un art autonome en fonction de leur logique interne. Dans le même temps, ce projet vis[e] à libérer les potentiels cognitifs de chacun de ces domaines de leurs aspects ésotériques »<sup>9</sup>. De ce fait, la contemplation, le fatalisme et le traditionalisme sont des attitudes intolérables dans des sociétés où le rationnel et le calcul organisent le monde et où la religion reste du domaine privé.

La tradition, quant à elle, correspond à un ensemble de coutumes et de croyances permettant de définir une culture, une civilisation. Ainsi, ce que René Gendarme appelle le traditionalisme correspondrait à cette attitude passive selon laquelle on reste attaché à d'anciennes coutumes rigidifiées. L'idée n'est pas ici de délimiter une définition de la tradition mais plutôt d'analyser l'aspect politique de ce concept et de quelle manière le champ de la tradition est investi, aussi bien par les « colons » pour dénier toute forme de modernité dans la culture « indigène » que par les nationalistes notamment algériens tentant de créer une tradition pure et idéale. En effet, chez les premiers, c'est une vision euro-centrée de la tradition qui domine. Il s'agit d'une « identité culturelle unique, [...] un modèle politique international partout dans le monde permettant de construire des images d'autrui et de soi-même »<sup>10</sup> où chacun va valoriser ses propres références culturelles pour se distinguer de l'autre. Du côté des nationalistes, certaines coutumes sont donc enchériées, le culte des ancêtres et le passé « désormais constellation de valeur s'identif[ent] alors à la vérité »<sup>11</sup>. Autrement dit, ce mouvement de retour vers le passé prend une dimension salutaire. Pendant la colonisation en Algérie, la tradition comme la modernité sont interprétées différemment et n'ont pas une entité fixe. C'est pourquoi il s'avère plus pertinent de penser la tradition comme « un processus d'interprétation, dont le sens est attribué au présent mais en faisant référence au passé, [...] un processus qui implique une re-création permanente »<sup>12</sup>. Il en est de même pour le concept de moder-

<sup>6</sup> René GENDARME « La résistance des facteurs socio-culturels au développement économique. L'exemple de l'Islam en l'Algérie », *Revue économique*, vol. 20, n°2, mars 1959, p. 227.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>8</sup> Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 22.

<sup>9</sup> Jürgen HABERMAS, « Modernity – An Incomplete Project », in P Sean HIER (dir.), *Contemporary sociological thought. Themes and Theories*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2005 (1981), p. 168.

<sup>10</sup> Richard HANDLER et Jocelyn LINNEKIN, « Tradition, Genuine or Spurious », *Journal of American Folklore*, vol. 97, n°385, Juillet-Septembre 1984, p. 287. C'est l'auteure qui traduit.

<sup>11</sup> Frantz FANON, « Racisme et Culture », Conférence de Frantz Fanon au Congrès international des écrivains et artistes noirs, 1959, en ligne URL : <http://www.ina.fr/audio/PH909013001>, [consulté le 10 septembre 2013].

<sup>12</sup> *Ibid.*

nité. En effet, la distinction entre une société coloniale moderne faisant face à une société « indigène » plutôt traditionnelle ne semble pas évidente. La cohabitation entre des valeurs traditionnelles et des valeurs modernes paraît possible et pensable dans certains projets politiques, notamment lorsqu'il s'agit de réfléchir aux termes de l'émancipation des femmes « indigènes », les deux concepts n'étant plus envisagés comme contradictoires. La définition de la modernité donnée par les sociétés « occidentales » se trouve redéfinie et parfois même contestée par les « indigènes » dans les mouvements de libération et notamment par des féministes appartenant, pour la plupart, à ces organisations. L'ambiguïté du concept de modernité permet une réappropriation et une certaine liberté d'interprétation par les « indigènes » qui le redéfinissent sans pour autant en donner une définition plus claire. Dans le cas précis de l'Algérie coloniale, c'est notamment à travers ces luttes et ces débats concernant les modalités d'émancipation des femmes musulmanes que les « indigènes » se réapproprient l'idée de modernité dans une approche qui serait possible et pensable dans une société musulmane. À travers les débats sur l'émancipation des femmes s'affrontent des visions différentes de la modernité, on peut même parler d'une surenchère de la modernité par chacun des groupes « indigènes » et « colons », qu'ils soient militants et/ou intellectuels. Ainsi, la question de la tradition devient primordiale dans ces luttes idéologiques autour de la question de la modernité qui, dans un contexte colonial, ne peut être détachée de la question de la libération nationale et de celle des femmes.

### La modernité des Autres

Les débats sur l'émancipation des femmes musulmanes sont essentiellement animés par des hommes « colons » et « indigènes », quelques femmes françaises mais très peu de femmes « indigènes », et ces dernières appartiennent pour la plupart à une élite instruite. L'émancipation des femmes musulmanes

est une question majeure fortement débattue tant au sein des différents mouvements nationalistes algériens que dans la politique coloniale de la France qui justifie sa présence en Algérie par le « sauvetage » des femmes musulmanes « recluses ». Elle est également essentielle pour un autre mouvement politique, alors en plein essor à cette époque, le nationalisme arabe. Ce dernier est perçu comme une véritable menace au maintien du système colonial. La féministe et journaliste française Lucienne Jean-Darrouy (1898-1986), rédactrice en chef de la revue féministe *Femmes de Demain*<sup>15</sup>, prétend que l'assimilation des femmes musulmanes, passant notamment par le dévoilement et une instruction primaire à la française, est « un moyen de défense contre le nationalisme arabe (qui est une importation politiquement mal digérée) »<sup>14</sup>. L'émancipation des femmes musulmanes devient donc un enjeu pour les différents partis. Pour les mouvements nationalistes, cette question est le moyen d'élargir la question de la libération nationale à toutes les femmes alors appelées à rejoindre le mouvement indépendantiste.

Le nationalisme arabe s'appuie sur une idéologie moderne basée essentiellement sur l'instruction des femmes devenant les garantes de la nation. Dans le cas du nationalisme algérien, cette idéologie se traduit par une idée majeure selon laquelle les femmes sont le socle de la nation, avec pour objectif de les amener à être des musulmanes modernes c'est-à-dire dotées d'une instruction, bien que celle-ci soit limitée en termes d'années mais aussi dans le contenu. Les débats entre traditionalistes, perçus comme des conservateurs, et les modernistes ont lieu en Algérie durant l'entre-deux-guerres où, face au discours colonial, différents courants critiques se sont développés dont « le mouvement des instituteurs indigènes », initiateurs pour certains d'un féminisme au masculin<sup>15</sup>. D'autres mouvements comme celui des *Ulémas* [les savants] de Ben Badis (1889-1940) sont au centre de ce débat sur la conciliation entre per-

<sup>13</sup> À propos de ce journal, voir Claudine GUIARD, « Une presse féministe dans l'Algérie des années 1930 », *Genre et colonisation*, n°1, 2013, p. 232-287.

<sup>14</sup> Lucienne JEAN-DARROUY, « Priorités aux femmes françaises, SVP », *Femmes de Demain*, n°30, 15 janvier 1937.

<sup>15</sup> Il s'agit de différents intellectuels hommes de l'époque, des journalistes, des instituteurs, des professions libérales qui se battaient, notamment à travers différentes tribunes, pour le développement de l'instruction des femmes musulmanes et de meilleures conditions de vie.

<sup>76</sup> Monique GADANT, « Nationalité et Citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », *Peuples Méditerranéens*, n°44-45, juillet-décembre 1988, p. 293.

<sup>77</sup> Fatima ZOHRA SAÏ, *Mouvement national et question féminine. Des origines à la veille de la guerre de libération nationale*, Oran, Dar el Gharb, 2002, p. 13.

<sup>78</sup> Mouvement de renaissance arabe moderne, ce courant de réformistes musulmans se développa à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, début XX<sup>ème</sup>, à peu près à la même période dans tout le monde arabe. Ce courant était favorable à l'émancipation des femmes, en Egypte plus particulièrement. Il était animé par des femmes, dont une particulièrement célèbre, Huda Sharaoui, mais aussi par des hommes comme Qasim Amin ou Mansour Fahmi. Ce courant trouva des adeptes en Tunisie avec Tahar el Haddad, et bien d'autres encore dans la continuité des salafistes réformistes Djamel el Afghani, Mohamed Abdou, Rachid Ridha, initiateurs du mouvement de la Renaissance Islamique, La Nahda. Il s'agissait pour ce mouvement de prendre à l'Occident la science tout en gardant ses valeurs et ses mœurs. De ce fait, le monde arabe étant confronté au système colonial, ce dernier lui imposait le défi de définir son entrée dans la modernité, visible entre autres, par l'évolution du statut des femmes musulmanes. Ces intellectuels musulmans escururent bon de renouer avec l'esprit d'ouverture des premiers siècles de l'Islam et la période des

manence et changement, sur les modalités de modernisation de la société « indigène » dans le respect de certaines coutumes concernant la famille et les femmes. L'action des *Ulémas* est importante, ils appellent à l'instruction de tous, femmes et hommes, le savoir et l'éducation étant un devoir pour tous les musulmans. L'Association des *Ulémas*, comme d'autres mouvements, souhaite « rester soi-même », réaliser une synthèse de la civilisation musulmane et de ce qui paraît définir la modernité, la science et la technique; ne pas être laissées en marge du progrès, est le souci commun des premières associations, des premiers journaux, des premiers courants politiques qui naissent après la Première guerre mondiale »<sup>16</sup>.

Ces mouvements ont finalement des effets limités sur l'évolution du statut des femmes car certaines conduites perçues comme étant la base de la culture se voient renforcées, à l'image de la polygamie, du mariage pubère, etc. La religion et le rôle de « la femme » dans la famille deviennent des espaces à défendre, des symboles d'une culture et d'une civilisation menacée par l'oppression grandissante du système colonial. Dans le mouvement national algérien, et ceci dans sa diversité, « l'islam constitue un puissant facteur de résistance et d'opposition aux valeurs portées par le colonisateur, seuls une organisation professant des idées conformes à "l'orthodoxie islamique" comme les *Ulémas* et un parti se réclamant du marxiste comme le PCA, pouvaient se hasarder à porter un intérêt au problème féminin »<sup>17</sup>. Pour le Parti Communiste Algérien (PCA), les conditions de

travail de tous les travailleurs hommes et femmes doivent être améliorées pour plus de justice sociale. En Algérie, les *Ulémas* se réapproprient le mouvement de la *Nahda*<sup>18</sup>; le réformisme musulman algérien se résume alors dans cette formule « l'islam est ma religion, l'arabe ma langue et l'Algérie ma patrie »<sup>19</sup>. La lecture de l'Islam est « travaillée par l'idéologie nationaliste dans son versant jacobin »<sup>20</sup> : le système politique et juridique français devient un modèle pour former la base de la future nation. Mais les courants réformistes sont conscients de la différence qui existe entre la France des Lumières et ses principes universels comme la Liberté, et cette France dominatrice, impérialiste. Les intellectuels « indigènes » de tous courants comprennent que cette identité est perçue comme traditionnelle et en porte à faux d'une identité « occidentale » moderne. Une vision de la modernité qui semble poser problème aux « indigènes » car pour eux, « entrer dans la modernité, en effet, c'est entrer dans l'histoire de l'Autre, se comparer à lui qui impose ses normes et ses valeurs comme universelles »<sup>21</sup>.

Malgré cette vision eurocentrée de la modernité, les mouvements nationalistes et mouvements réformistes musulmans ont tout de même pour la plupart adopté cette idée de la nécessaire modernisation des sociétés musulmanes en calquant l'exemple des sociétés européennes, et ceci dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Hoda al Sadda affirme que « quels que soient les courants de pensée auxquels ils appartenaient, qu'ils fussent libéraux ou islamistes, les premiers réformateurs ont tous adopté les postulats fondamentaux de la modernité : ils ont intégré l'idée de supériorité culturelle de l'Occident, repris la vision évolutionniste d'un progrès linéaire dont l'Europe incarnerait la plus haute réalisation, tandis que les autres sociétés s'efforceraient encore d'y parvenir et accepté le dualisme opposant modernité et tradition »<sup>22</sup>. Ainsi, l'émancipation des femmes musulmanes se confond avec une modernisation des familles composées de mères instruites et non voilées.

« moutazilites » (dissocie la raison de la foi) puis d'instaurer l'ijtihad.

<sup>19</sup> Fatma OUSSÉDIK, « Savoir et raison dans l'Occident musulman. Le cas de l'Algérie », *Diogenès*, vol. 1, n°197, 2002, p. 76.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>21</sup> Monique GADANT, « Nationalité et Citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », *op. cit.*, p. 294.

<sup>22</sup> Hoda AL SADDA, « Le discours arabe sur l'émancipation féminine au XX<sup>ème</sup> siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°82, avril-juin 2004, p. 84.

Cependant, dès le début du XX<sup>ème</sup> siècle, il existe un contre-discours, un contre-savoir où la référence à Dieu est présente, et non pas mise de côté selon une vision eurocentriste de la modernité. Cet aspect « atypique » de la modernité est notamment pensé par des féministes, que je qualifierais, à ce stade de mon raisonnement, de musulmanes car s'exprimant dans des pays à majorité musulmane comme l'Égypte, la Tunisie, la Turquie, l'Algérie, etc. Bien qu'elles-mêmes ne s'en réclament pas, je décide de considérer ces femmes dans leur pluralité comme féministes, dans la mesure où elles réfléchissent « en termes d'émancipation ou d'égalité des droits entre hommes et femmes, mais aussi de réalisation de soi, d'indépendance, de pouvoir, d'élargissement du champ des possibles, d'émergences de nouvelles individualités et de nouvelles subjectivités féminines »<sup>23</sup>. Il existe dans ces protectorats et dans ces colonies des voix et des mouvements féministes qui ont lutté pour l'émancipation des femmes. Ces féministes doivent s'engager sur différents territoires, c'est pourquoi Miriam Cooke parle d'une « critique multiple »<sup>24</sup> correspondant aux différents espaces identitaires dans lesquels les féministes musulmanes évoluent et combattent au niveau local et international aussi bien durant tout le long du XX<sup>ème</sup> siècle qu'aujourd'hui. Prises dans différents rapports de domination imbriqués (rapports sociaux de sexe, de classe et de race), les féministes développent différentes stratégies pour s'opposer face aux différents systèmes d'oppression et diversifient ainsi les critiques sociales et politiques partout dans le monde. Dans les empires coloniaux, elles sont confrontées à la fois aux problèmes liés au colonialisme européen, mais aussi à toutes formes d'oppression du fait de leur genre, et intrinsèques à leur société.

### Féminismes séculiers et anticoloniaux

Les voix féministes des pays colonisés donnent à leur tour leur

propre vision de la modernité. De leur point de vue, être musulmane et moderne ne semble pas être incompatibles. Les discussions portent essentiellement sur le contenu de l'instruction des femmes, sur le port du voile et le choix de disposer librement de son corps. Les mouvements féministes musulmans ont émergé de manière presque simultanée dans différentes parties du monde, dont le monde « arabe » vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. La majorité de ces mouvements sont nés dans des clubs littéraires féminins où les femmes lettrées s'interrogent sur la condition des femmes et proposent des analyses dans différents supports écrits. Des idées qui circulent partout dans le monde « arabe »<sup>25</sup>.

En Egypte, d'où proviennent certaines revendications féministes présentes en Algérie<sup>26</sup>, le féminisme se développe à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. L'ouvrage de Qasim Amin sur l'émancipation des femmes égyptiennes joue un rôle important<sup>27</sup>. Il met en avant leur oppression. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, des revendications féministes apparaissent. Au Congrès national de 1910, la féministe Maleka Hefni Nassif (1886-1918) réclame: « libre accès des femmes dans les mosquées comme dans les premiers temps de l'Islam. Enseignement primaire obligatoire pour les filles et les garçons. Création d'une école de médecine pour femmes équivalentes à celles des hommes. Protection de la femme sur la voie publique. Création d'écoles ménagères et professionnelles pour filles. Restriction du droit de polygamie. Invalidité du divorce en l'absence de la femme »<sup>28</sup>. Ces revendications sont toutes évincées mais elles ont le mérite de dénoncer publiquement les conditions déplorable des femmes égyptiennes. Aussi, ces demandes progressent petit à petit dans l'opinion. En 1919, la « Délégation des Femmes » présidée par Huda Charaoui Pacha (1879-1947) est créée. Elle participe à la révolution réclamant l'évacuation des troupes britanniques. L'Union féministe égyptienne présidée par Huda Charaoui Pacha apparaît en 1923. Son programme initial est « de rendre la femme égyptienne

<sup>25</sup> Stéphanie LATTE ABDALLAH, « Le féminisme islamique, vingt ans après: économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique Internationale*, vol. 1, n°46, 2010, p. 12.

<sup>24</sup> Je reprends ici l'idée de Miriam COOKE, « Critique multiple: Les stratégies rhétoriques féministes islamiques », *L'Homme et la société*, n°158, octobre-décembre 2005 (2000), p. 169-188.

<sup>25</sup> Leila DAKHLI, « Beyrouth-Damas, 1928: voile et dévoilement », *Le Mouvement Social*, vol. 2, n°231, 2010, p. 123-140.

<sup>26</sup> En 1947, un journal, *L'Action*, servant la cause musulmane et l'évolution de « la femme musulmane », permettait la transmission d'idées entre l'Algérie, la Tunisie mais aussi l'Egypte, par la coopération des journalistes et le partage des articles. Ce journal estimait qu'il était important pour les femmes musulmanes de garder leurs valeurs tout en étant instruites et actives dans l'espace public.

<sup>27</sup> L'ouvrage de Qasim AMIN s'intitule *Tahrir el mar'a* et il a été publié en

1899. Il a été traduit en anglais par Sidhom Peterson Samiha : Qasim AMIN, *The liberation of women and The New women : Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, Caire, American University in Cairo Press, 1992.

<sup>28</sup> G. Charoni, «L'évolution du féminisme en Egypte», *Justice*, n°7, 30 janvier 1935.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Jehan d'Ivray est le pseudonyme de Jeanne Puech d'Alissac (1861-1940), et l'auteure de l'ouvrage, *Au cœur du harem*, Saint-Etienne, Éditions Elodie Gaden, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2011 (1911). Cet ouvrage est un récit autobiographique des mois qu'elle passa en Egypte, à son arrivée, dans le harem d'un oncle de son mari. Mariée à un médecin égyptien rencontré en France où il faisait ses études, elle a vécu pendant quarante ans en Egypte, de 1879 à 1919. Elle raconte son expérience dans un pays «d'Orient» profondément différent, pluriel et représenté de manière caricaturale à travers de nombreux stéréotypes.

<sup>31</sup> Jehan D'IVRAY, «La vie féminine en Egypte», *La Française*, n°16, 3 février 1907.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Cela n'empêchait pas le succès du livre, au contraire : la première édition de l'ouvrage s'épuise dès les deux premiers mois.

<sup>34</sup> Leila DAKHLI, «Beyrouth-Damas, 1928 : voile et dévoilement», *op. cit.*, p. 133.

l'égalité des autres femmes du monde en lui permettant de jouir des droits que lui accorde notre religion, mais dont l'égoïsme de l'homme et l'ignorance de la femme l'avaient longtemps privée. Élever le niveau intellectuel et moral de la femme pour réaliser son égalité sociale et politique avec l'homme et réclamer pour elle toutes les réformes, lois qui pourraient favoriser son évolution»<sup>29</sup>. Pour Huda Charaoui Pacha il faut réinterpréter l'Islam. Cette bataille consiste à expliquer au monde et surtout à ses «frères» que la religion instaure un principe d'égalité entre les hommes et les femmes qu'il faut restaurer dans les nations en devenir.

Ces réinterprétations féministes de l'Islam constituent également une réponse aux Européennes qui soutiennent que la condition déplorable des musulmanes résulte de la religion. Or, les Européennes n'ont pas une opinion unanime sur le statut des femmes dans l'Islam. La journaliste-écrivaine Jeanne Puech d'Alissac, alias Jehan D'Ivray<sup>30</sup>, reconnaît qu'avec l'arrivée de l'Islam, les conditions de vie des femmes dans cette partie du monde se sont améliorées. Elle condamne les images véhiculées à l'encontre des femmes musulmanes, en précisant que «la femme orientale moderne, ne ressemble pas plus aux héroïnes de Pierre Loti qu'à celle des Mille et une nuits»<sup>31</sup> et d'ajouter que «la femme orientale, sous certains rapports, est bien plus libre que nous [...]. Le Coran lui laisse la libre jouissance de ces biens, et le mari est tenu à la nourrir et à l'entretenir sans condition. Si elle apporte une dot quelconque et que le divorce survie[nt],

tout doit lui être religieusement restituée »<sup>32</sup>. En Syrie et au Liban, les revendications féministes se discutent initialement dans les clubs littéraires féminins. Dès le début du XX<sup>ème</sup> siècle, des personnalités se distinguent : par exemple, en Syrie, Marie Ajami (1888-1965), directrice du journal féminin *Al Arus* [La Mariée] est une suffragette active. En 1909, Mayy Ziyadah (1886-1941), libanaise émigrée en Egypte, est écrivain et journaliste dans le journal *Al Mahrusa* [La Protégée]; cette chrétienne soutenait la cause des femmes égyptiennes. En 1928, Nazira Zayn al-Din, âgée de 25 ans, publie *Al sufur wa l hijab*, que l'on peut traduire par « Pour ou contre le voile », permettant l'émergence des débats sur le port du voile dans l'Islam sur la scène publique. Nazira Zayn al-Din était druze (secte hérétique ismaélite), ce qui peut dans un premier temps expliquer la forte opposition qu'elle connut à la sortie de son livre face à des religieux à majorité sunnites<sup>33</sup>. Selon Leila Dakhli, dans cet ouvrage, Nazira Zayn al-Din défend « surtout le droit pour chaque musulman et musulmane de retourner au texte et de ne pas suivre aveuglément les prescriptions des oulémas. Elle n'est pas simplement contre le port du hijab – conclusion à laquelle elle arrive finalement –, elle est pour que chaque femme puisse envisager de le porter ou de l'ôter en conscience »<sup>34</sup>. Elle conteste l'interprétation islamique exclusivement pratiquée par des hommes. Avocate de formation, elle faisait partie intégrante du mouvement réformiste, la *Nabda*, comme courant à la fois littéraire, politique, culturel et religieux mettant en avant le principe de la raison. Également théologienne, son impact sur le mouvement féministe dans la région reste indéniable, « elle est encore aujourd'hui l'une des seules femmes considérées comme une interprète du texte coranique, à la fois dans le champ des études islamiques, et dans le registre du "féminisme islamique" »<sup>35</sup>. Les conférences et la presse jouent durant cette époque un rôle fondamental dans la transmission des idées féministes aussi bien en Algérie qu'en « Orient ». Pour une

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 134.

algérienne comme la docteure Aldjia Nourredine, il est indispensable pour les musulmanes d'Algérie qu'elles s'inspirent de ce qui se passe en « Orient ». Dans une allocution prononcée en 1947 devant le Comité de soutien de l'étudiant, et retranscrite dans un hebdomadaire dirigé par Ferhat Abbas, elle explique qu'il faut « tourner le regard vers l'Orient, Extrême Orient ou Moyen-Orient [car] tous ces peuples, pour reconquérir une place internationale ou économique, ont dû accomplir progressivement ou brutalement une véritable révolution sociale dont le principal acte fut l'émancipation totale de la femme »<sup>36</sup>. Il faut suivre selon elle l'exemple des mouvements féministes établis dans ces pays musulmans.

Une des stratégies proposées par ces féminismes du monde arabo-musulman est de réécrire l'histoire de la civilisation musulmane d'un point de vue féminin. Peu importent les croyances, et les priorités des différents nationalismes, elles croient en la force d'une *Oumma* [communauté musulmane] solidaire permettant l'alliance entre les différentes féministes musulmanes sans pour autant négliger les particularités contextuelles et les différences en termes de priorités dans les luttes, concernant le développement de l'instruction, l'amélioration des conditions sociales, l'acquisition de droits politiques ou encore la lutte contre le port du voile obligatoire. Selon l'historienne Margot Badran, le féminisme égyptien par exemple était séculier et non pas laïque, « c'est-à-dire inclusif des diverses religions, ralliant des musulmanes et des coptes »<sup>37</sup>, tout en se référant « à la réforme islamique et à ses interprétations du droit musulman pour changer les dispositions juridiques sur la famille codifiées par l'État »<sup>38</sup>. Or, il semble que cet aspect séculier du féminisme égyptien se retrouve dans d'autres féminismes de la région. En effet, ces féminismes tentent de faire la synthèse entre les traditions culturelles et les valeurs dites de Progrès dont l'accès élargi des femmes dans l'espace public et à certaines professions. L'Islam devient parfois le point de ralliement entre les différentes

féministes qui s'engagent dès lors activement dans les mouvements réformistes musulmans (la *Nabda*). Elles interpellent les savants et critiquent leur interprétation des préceptes coraniques notamment ceux concernant la condition des femmes, et dénoncent l'invisibilisation des femmes dans l'histoire musulmane. Les féministes, que ce soit en Egypte, en Turquie, Syrie, Liban, Tunisie ou en Algérie, soulèvent cette question de la place des femmes musulmanes dans le savoir religieux. Elles interrogent cette idée de « musulmane moderne » scandée dans les journaux, notamment en Algérie, aussi bien par des hommes que par des femmes<sup>39</sup>. Ces féministes affirment qu'être musulmane et moderne n'est pas contradictoire, elles proposent de réinterpréter les textes religieux, notamment sur l'instruction des femmes, sur le port du voile, sur le rôle de la femme dans l'espace public, des textes traduits exclusivement par des hommes pour des hommes. Une méthode déjà employée dans le réformisme musulman permet de remédier à ce problème d'interprétation masculine, c'est *l'ijtihâd*. Cette notion, qui est aussi une grille de lecture, correspond et ceci malgré son aspect polysémique à l'effort d'interprétation qui fait appel à la raison. Ainsi, « *l'ijtihâd* signifie très précisément rouvrir le débat à propos de la capacité de la raison humaine à discerner en toute autonomie le juste de l'injuste, l'utile du néfaste »<sup>40</sup>.

Cette pratique s'insère dans une logique d'historicité qui semble faire débat dans le monde savant musulman. En effet, rouvrir les portes de *l'ijtihâd* qui ont été fermées et décidées au X<sup>ème</sup> siècle par la communauté des savants et juristes dominants de cette époque « aurait alors pour fonction et pour mission de permettre au musulman d'assumer, d'accepter, voire de revendiquer, sa modernité juridique »<sup>41</sup>, ce qui ne semble pas chose facile. On fait appel à *l'ijtihâd* lorsqu'il y a des silences dans les sources religieuses comme le Coran et la Sunnah et qu'on n'arrive pas à trouver un consensus (*ijma*) sur une question donnée. Il s'agit donc d'un outil juridique qui

<sup>36</sup> Aldjia NOURREDINE, « Le docteur Aldjia Nourredine évoque le problème féminin », *Égalités des hommes, des peuples, des races*, 30 janvier 1947.

<sup>37</sup> Margot BADRAN citée par Stéphanie LATTE ABDALLAH, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *op. cit.*, p. 14.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Pour le contexte sur lequel je travaille, l'Algérie coloniale, et que j'aborde plus loin, nous avons par exemple des journaux et des revues comme : *La Voix des Femmes* (1917), *La Femme Algérienne* (1933), *Femmes de Demain* (1935), *Femmes d'Algérie* (1944), il y a aussi dans un autre registre *La Voix des humbles* (1922) ou *La Voix Indigène* (1929), *l'Action* (1946).

<sup>40</sup> Slim LAGHMANI, « Les écoles juridiques du sunnisme », *Pouvoirs*, vol. 1, n°104, 2003, p. 31.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 31.

permet de légiférer et réglementer la vie des musulman-es. Dans la pratique et selon le dogme religieux, seuls les savants hommes et quelques intellectuels musulmans sont habilités à faire *l'ijtihād*, ce qui a donné naissance à une école « d'un corps de savants qui puise sa légitimité dans un savoir qui n'est pas fondé sur la seule lecture du texte »<sup>42</sup>. *L'ijtihād* ne faisait pas l'unanimité au sein de la communauté des intellectuels et savants musulmans, et ceci jusqu'à aujourd'hui. En effet, la relation étroite de ce concept, qui est aussi une pratique de lecture, avec la notion de modernité demeure contestée car cette idée d'évolution permettrait certains abus et le développement d'innovations appelées *bid'a* qui seraient contraires à la religion. L'aspect ambigu de cette notion permet et permet des libertés d'interprétations des exigences religieuses. Cette méthode de réinterprétation demeure un outil de résistance des féministes musulmanes pour lutter contre les savoirs patriarcaux, et imposer la notion d'historicité lorsqu'il s'agit de penser des traditions et des droits coutumiers. À travers leurs projets de société, on peut dire des féministes qu'elles sont à la fois séculières, prenant en compte les différentes communautés religieuses vivant dans un même pays, mais aussi nationalistes car dans ces luttes pour l'indépendance, l'Islam est perçu comme la religion majoritaire faisant la base culturelle de la nation. Ces féministes tentent ainsi de créer un monde moderne rationnel et empreint de spiritualité. Dans le contexte de l'Algérie, si un féminisme séculier et nationaliste peut être envisagé, il cohabite avec une expression féministe pas nécessairement anti-colonialiste.

### Féminisme et nationalisme dans l'Algérie coloniale

Revenons donc sur la particularité du contexte algérien.

Durant la période coloniale, quelle est la spécificité du féminisme algérien par rapport aux féminismes séculiers et anticoloniaux à l'œuvre en Égypte ou au Liban par exemple ? On peut qualifier les luttes féminines qui se développent dans l'Algérie

coloniale de féminisme bien que ce dernier semble se limiter à quelques personnalités et que les questions d'amélioration du statut des femmes algériennes soient secondaires. La sociologue Fatima Zohra Saï précise qu'entre les années 1920 et 1940, il existe une lutte nationale, une lutte des classes mais pas de luttes féminines spécifiques<sup>43</sup>. Si les femmes ne sont pas absentes de la scène politique de contestation, elles sont absorbées par des luttes pour l'amélioration des conditions de travail ou par des mouvements nationalistes où la mobilisation des femmes s'organise avant tout autour de leurs rôles de mères. Comme dans tous les nationalismes, elles sont représentées à travers « l'image de la militante/travailleuse d'une part et l'image de l'épouse/mère éducatrice, d'autre part »<sup>44</sup>. Dans les quelques mouvements exclusivement féminins, les femmes donnent la priorité au bien-être de leur communauté et de leur famille et plus particulièrement de leurs enfants. Monique Gadant, affirme : « aucune initiative féminine, quelle qu'en soit la limite, ne sera prise avant la fin de la guerre de libération. Tous les projets d'émancipation des femmes antérieurs à 1954 ont été le fait d'organisations politiques ou professionnelles (les instituteurs) qui pensent le statut de la femme en fonction des préoccupations masculines justifiées par un idéal social et/ou patriotique. Pour tous l'émancipation vient aux femmes par les hommes, elle s'octroie et se mérite »<sup>45</sup>.

En effet, dans le contexte colonial algérien, il n'y a pas à proprement parler d'organisations féministes « indigènes » luttant pour le droit des femmes uniquement. Il faut avant tout libérer la nation, et les hommes et les femmes « indigènes » doivent s'unir pour renforcer le mouvement national. En 1959, on peut lire dans le journal *El Moudjahid* ce slogan : « l'Algérienne n'attend pas d'être émancipée, elle est déjà libre parce qu'elle participe à la libération du pays »<sup>46</sup>. C'est au nom de la patrie que les femmes « indigènes » mettent donc de côté leurs propres revendications. Et aujourd'hui, le bilan reste

<sup>42</sup> Fatma OUSSEDIK, *op. cit.*, p. 69. Dès le X<sup>ème</sup> siècle, se forma une nouvelle classe sociale que sont les Ulémas qui ont « seuls le pouvoir d'interpréter et tiennent leur pouvoir législatif de la connaissance savante des textes fondateurs de l'Islam comme ceux de l'école religieuse » à laquelle ils appartenaient.

<sup>43</sup> Zohra SAÏ FATIMA, *Mouvement national et question féminine. Des origines à la veille de la guerre de libération nationale*, Oran, Dar el Gharb, 2002.

<sup>44</sup> Fatima ZOHRA SAÏ, *op. cit.*, p. 7.

<sup>45</sup> Monique GADANT, « Nationalité et Citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », *op. cit.*, p. 304.

<sup>46</sup> Cité par Marie Blanche TAHON, « En Algérie : des citoyennes "à part entière" », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approche historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25, 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988*, CNRS, 1993, p. 438.

bien mitigé car « les espoirs que beaucoup de femmes avaient mis dans la libération nationale n'ont pas été satisfaits. Non parce qu'il y aurait eu durant la guerre de libération un projet féministe déçu mais justement parce qu'il n'y en avait pas, les femmes ont sans aucun doute espéré voir leur situation s'améliorer du fait même de l'indépendance »<sup>47</sup>.

Ainsi, il n'existe pas de mouvements collectifs féministes posant la question des femmes et de leur statut comme une priorité dans les luttes mais plutôt une expression collective féminine avec des revendications féministes qui se retrouvent au second plan, après la lutte pour libérer la nation du colonialisme, et même après les luttes concernant l'amélioration des conditions de travail des « indigènes ». Différents regroupements de femmes « indigènes » ont pour principal objectif l'amélioration des conditions de vie des femmes, qui passe notamment par le développement de l'instruction pour toutes mais aussi par l'amélioration économique de chaque foyer. Mais pour pouvoir développer l'instruction des femmes des différentes classes sociales et améliorer les conditions de vie de tous, que l'on soit en ville ou dans les campagnes, cela nécessite un investissement déterminant des femmes dans les mouvements en lutte pour libérer le pays du joug colonial. En 1946, est créée *l'Association des Femmes Musulmanes* par Mamia Chentouf (1922-2012) et Nafissa Hamoud (1924-2002)<sup>48</sup>. Son objectif est l'amélioration des conditions de vie des femmes musulmanes passant notamment par l'instruction pour toutes. Ces deux femmes, par l'intermédiaire de cette association, impulsent des idées nationalistes. Les réunions se déroulent essentiellement au domicile de Nafissa Hamoud; elles interviennent dans les baptêmes, mariages, tous les lieux de rassemblement leur permettant de propager leur message d'indépendance avec la mobilisation d'autres militantes nationalistes comme Izza Bouzekri, Zoubida Saker, Farida Saker, Zoubida Safir, Baya Iarate<sup>49</sup>. Dès le lycée, Mamia Chentouf se sentait concernée par la question de l'éman-

cipation des femmes « indigènes » exploitée par « les caïds et les zaouïas à la solde de l'administration »<sup>50</sup>. Elle concède plus tard que l'association ne s'est pas uniquement occupée de la question des droits des femmes. En effet, en 1966, le président Boumediene fait appel à elle pour organiser l'Union des Femmes d'Algérie (UNFA) et c'est seulement dans ce contexte que l'association lutte « pour défendre les droits de la femme et assurer sa promotion dans tous les domaines de la vie sociale. Le premier objectif fut la tenue du premier congrès »<sup>51</sup>.

Les femmes « indigènes » sont tout de même actrices de changement par l'intermédiaire de diverses associations. Dans les mouvements d'amnistie, les femmes « indigènes » s'unissent pour la libération des hommes politiques « indigènes » injustement condamnés. Elles s'organisent et gèrent les associations de manière autonome. Le premier contact avec les femmes « indigènes » se fait dans les maisons qui deviennent un lieu politique de discussion<sup>52</sup>. La présidente du mouvement en Oranie dans les années 1940, Madame Ben Negragi, raconte qu'« au début nous allions de maison en maison parlant de ce Comité qui devait venir en aide aux familles de détenus. Puis nous avons convoqué les femmes musulmanes et européennes à venir participer en masse à une réunion qui s'est tenue à la mairie d'Oran. Là nous leur avons demandé de nous aider à créer des comités de quartiers »<sup>53</sup>. Ces actions confèrent à la maison une dimension politique où les femmes aménagent des « participations démocratiques ». Elles investissent tous les espaces et font appel à toutes les communautés (juives, arabes, européennes). Cet exemple montre qu'elles étaient en position de demandes en termes d'action politique.

En parallèle, se créent aussi, un peu partout sur le territoire, des clubs féminins musulmans composés essentiellement de femmes instruites et/ou aisées. À Oran, un club féminin présidé par Nadia Benbia, créé dans les années 1940, se donna pour mission de venir en aide aux

<sup>47</sup> Monique GADANT, « La situation des femmes et des féministes dans la guerre civile algérienne », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 16, n°4, 1995, p. 24.

<sup>48</sup> Ces informations biographiques sont extraites notamment de l'ouvrage de Benjamin STORA, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens 1926-1954*, Paris, l'Harmattan, 1985.

<sup>49</sup> Pour plus d'informations sur ces militantes voir, Benjamin STORA, *Ibid.*

<sup>50</sup> Mamia, Chentouf, « Mamia Chentouf, moudjahida, membre fondatrice de l'UNFA », par El Watan, publiée le 15 mai 2008 et mise en ligne sur le site URL : <http://www.djazairress.com/fr/elwatan/94183> [consulté le 12 septembre 2013]

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> « Formation des 5 Comités Féminins d'Amnistie », *Femmes d'Algérie*, 1<sup>er</sup> avril 1946.

<sup>53</sup> Entretien de Madame Ben Negragi, « Formation des 5 Comités Féminins d'Amnistie », *Femmes d'Algérie*, 1<sup>er</sup> avril 1946.

enfants nécessiteux de Medersas, de conseiller les femmes dans leur choix d'orientation professionnelle, de préparer les jeunes filles à leur rôle d'épouse et de mère. Le club mène des actions charitables et donne des cours de cuisine et d'arts ménagers, de couture, de puériculture et aussi de religion. Ces associations et clubs définissent l'émancipation des femmes « indigènes » comme avant tout sociale et religieuse. Le défi de ces femmes concerne différents niveaux, dont une réappropriation de l'histoire sociale et religieuse des femmes musulmanes passées. Un passé où les femmes musulmanes étaient sujets d'histoire et non pas simplement objets, une histoire où elles semblaient avoir plus de liberté et de pouvoir, notamment dans la sphère publique. Ce féminisme nationaliste met en avant certains rôles féminins tels que celui d'une maternité moderne. Ainsi, dans le féminisme « indigène » algérien, les femmes appartenant au mouvement viennent d'un milieu social favorisé, des grandes villes et/ou instruites. On assiste à la genèse d'un mouvement d'émancipation sociale « produit par des mouvements qui [étaient] d'abord des mouvements d'émancipation intellectuelle et individuelle »<sup>54</sup>.

Djamila Débèche, qui dirige le journal *l'Action* en 1947, se donne pour objectif de servir la cause musulmane dans laquelle, dit-elle, « nous n'entendons pas et n'entendrons jamais rompre avec le passé dans ce qu'il a de sain, de durable, d'humain. Il est des valeurs morales si hautes que leur conservation n'est pas discutable. Cependant qui ne regarde pas vers l'avenir est frappé de mort. Nous nous tournerons donc vers lui et cela avec toujours le même courage et la même foi »<sup>55</sup>. La colonisation, affirme Djamila Débèche, n'a pas été bénéfique pour les femmes « indigènes » qui se sont éloignées des bienfaits de la civilisation musulmane d'antan, faisant d'elles les grandes perdantes de l'histoire. Elle partage cette idée avec d'autres féministes musulmanes, comme cette journaliste Leilah, qui pense qu'il faut tout simplement prouver « aux hommes de notre race que nous

sommes dignes des femmes du passé qui ont contribué à la grandeur de notre civilisation »<sup>56</sup> et redécouvrir l'histoire des femmes musulmanes passées qui ont joué un rôle majeur dans leurs sociétés en réinterprétant certains préceptes religieux. Selon Djamila Débèche, la religion a connu une interprétation exclusivement masculine. Or, selon elle, « le Prophète, grand féministe pour son époque, affranchit la femme des nombreuses contraintes qu'elle subissait à l'époque antéislamique, et lui réserva une place très large, sanctionnée par un état juridique qui lui assure une indépendance surprenante pour l'époque »<sup>57</sup>. Elle rejoint sur ce point l'avis d'autres féministes du monde musulman et arrive à cette même conclusion selon laquelle l'obstacle à toutes formes d'émancipation des femmes musulmanes ce n'est pas l'Islam mais l'interprétation qui en a été faite. De ce fait, il faut suivre les pas de ces « jeunes Musulmanes modernes »<sup>58</sup> que sont les enseignantes, les médecins, les étudiantes etc., et en particulier dans les pays nord-africains qui « ne peuvent se désintéresser de cette question qui les touche de près »<sup>59</sup>.

Or, dans cette dynamique d'union solidaire au sein de la communauté musulmane et notamment entre féministes des pays à majorité musulmane, la cause semble être perdue. Le féminisme en Algérie est porté à la fin des années 1940 par Djamila Débèche qui pense les droits des femmes comme étant prioritaires. Figure de proue du féminisme en Algérie, elle se bat pour l'instruction des femmes et l'abandon du voile, étapes indispensables, selon elle, dans le processus d'émancipation, sans pour autant s'opposer clairement à la colonisation. Elle n'est ni nationaliste, ni anti-colonialiste et croit au rapprochement des peuples, entre Européens et Musulmans ; ses revendications notamment sur le statut des femmes musulmanes doivent selon elle servir à améliorer les conditions de vie de ces femmes dans l'État colonial. Djamila Débèche est elle aussi influencée par les féminismes européens dont elle reprend quelques idées.

<sup>54</sup> Jacques RANCIÈRE, « L'actualité du "Maître ignorant" : entretien avec Jacques Rancière, réalisé par Andréa Benvenuto, Laurence Cornu et Patrice Vermeren à Paris le vendredi 24 janvier 2003 », *Le Télémaque*, vol. 1, n°27, 2005, p. 14.

<sup>55</sup> Djamila DÉBÈCHE, *Action*, Alger, n°7, 1 avril 1948, c'est l'auteure qui souligne.

<sup>56</sup> Leilah, « La femme musulmane », *La Voix Indigène*, 11 janvier 1937.

<sup>57</sup> Conférence de Djamila DÉBÈCHE retranscrite par Paulette Leila KESSOUR, « Une musulmane parle de ses sœurs voilées », *Égalités des hommes, des peuples, des races*, 4 mai 1945.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

Toutes ses influences façonnent un féminisme algérien diversifié et empreint de contradictions, dans une société « indigène » algérienne mise à mal et exclue du monde arabo-musulman. En effet, malgré les tentatives de ces féministes musulmanes en situation coloniale de penser « la musulmane moderne » et l'unité des féministes au sein de la communauté par l'intermédiaire d'un Islam devenant un élément unificateur dans le nationalisme arabe, un Islam qui lui-même s'évertue à construire une arabité comme facteur de résistance face à l'oppression coloniale, le bilan d'une solidarité communautaire reste bien mitigé. L'Algérie a du mal à se faire une place au sein même de cette union arabo-musulmane dominante, non seulement car elle est habitée par différentes tribus, mais aussi car sa maîtrise de la langue arabe est critiquable. Les Algériens sont vus notamment par les Égyptiens comme ne pratiquant pas la langue arabe mais plutôt un barbarisme, ce qui pouvait parfois remettre en cause une quelconque coopération. En 1927, le journal *Tribune Indigène Algérienne* raconte : « l'an dernier, une troupe de grand opéra égyptien était venue en Tunisie donner une série de représentations qui eurent un immense succès. Quand on leur propose de se rendre à Alger pour donner quelques représentations, ils répondirent ironiquement : Nous regrettons, les Algériens ne comprennent pas l'Arabe, ils parlent Maltais »<sup>60</sup>. On ne peut donc ignorer dans quel contexte les femmes « indigènes » algériennes tentent de créer des connections avec un monde arabo-musulman dont l'épicentre était pendant un temps l'Égypte. Ce que nous apprend cette exclusion de l'Algérie dans le monde arabophone, ce sont les effets néfastes de la colonisation sur l'apprentissage de la langue arabe. Les Algériennes subissent dans leur langue l'assimilation française, tout en étant soumises au Code de l'Indigénat qui rappelle et justifie les différences inaliénables entre les « indigènes » et les « colons ».

Enfin, les voix et mouvements féministes dans les sociétés à majorité musulmane ont fait le « choix », selon des condi-

tions matérielles et sociales bien précises, de suivre leurs compatriotes dans des luttes nationalistes. Dans ces contextes coloniaux, l'émancipation des femmes musulmanes se basait sur trois grands motifs. Premièrement, les femmes musulmanes souhaitaient avoir le même statut que leurs « consœurs » européennes, et on saisit ainsi à quel point le féminisme se résume pour certaines « indigènes » à une définition euro-centriste. Deuxièmement, l'émancipation des femmes était avant tout pensée comme étant un fondement essentiel à la nation qui se constitue. Les rôles bien définis des femmes étaient fondamentaux dans la libération de la nation et dans son évolution. Enfin, cette idéalisation des féminismes « occidentaux » n'empêche pourtant pas ces féminismes séculiers et anticolonialistes de mettre en avant une culture propre, dont les principes et les valeurs culturels n'étaient pas tous symboles d'oppression. Ainsi, c'est dans le domaine religieux que les féministes appelaient à une égalité homme/femme dans les plus hautes structures du pouvoir et du savoir. Les féministes nationalistes, avec une visée communautaire (*Oumma*), tentèrent avec leur notion de « musulmanes modernes » d'interpeller aussi bien les hommes musulmans sur la condition des femmes que les « occidentaux » sur leur définition du féminisme. Ces féministes proposaient un contre-modèle d'émancipation, un modèle alternatif de modernité.

<sup>60</sup> « Presse arabe », *Tribune Indigène Algérienne*, 25 décembre 1927, p. 3.

## Bibliographie

ABU-LUGHOD Lila, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections On Cultural Relativism and its Others », *American Anthropologist*, vol. 4, n°3, septembre 2002, p. 783-790.

ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER Max, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983.

AL SADDA Hoda, « Le discours arabe sur l'émancipation féminine au XX<sup>ème</sup> siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°82, avril-juin 2004, p. 81-89.

AMIN Qasim, *The Liberation of Women and The New Women. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, traduit de l'arabe par Sidhom Peterson Samiha, Caire, American University in Cairo Press, 1992 (1899).

BADRAN Margot, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire? », in Ali Zahra (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 39-54.

BADRAN Margot, « Le féminisme islamique en mouvement », [en ligne] URL: [http://www.islamaicite.org/IMG/pdf/feminisme\\_musulman.pdf](http://www.islamaicite.org/IMG/pdf/feminisme_musulman.pdf), p.49-69.

BOUYAHIA Malek et SANNA Maria Eleonora (dir.), *La polysémie du voile. Politiques et mobilisations postcoloniales*, Paris, Les Archives Contemporaines, 2013.

CHARONI G., « L'évolution du féminisme en Egypte », *Justice*, n°7, 30 janvier 1935.

CHENTOUF Mamia, « Mamia Chentouf, moudjahida, membre fondatrice de l'UNFA », par El Watan, publiée le 15 mai 2008 et mise en ligne sur le site URL: <http://www.djazairess.com/fr/elwatan/94183> [consulté le 12 septembre 2013]

COOKE Miriam, « Critique multiple: Les stratégies rhétoriques féministes islamiques », *L'Homme et la société*, n°158, octobre-décembre 2005 (2000), p. 169-188.

DIVRAY Jehan, « La vie féminine en Egypte », *La Française*, n°16, 3 février 1907.

DAKHLI Leila, « Beyrouth-Damas, 1928: voile et dévoilement », *Le Mouvement Social*, vol. 2, n°231, 2010, p. 123-140.

DÉBÈCHE Djamilia, *L'enseignement de la langue arabe en Algérie et le Droit de vote aux femmes algériennes*, Alger, Imp. Charras, 1951, 32 p.

DÉBÈCHE Djamilia, *Action*, Alger, n°7, 1 avril 1948.

FANON Frantz, « Racisme et Culture », Conférence de Frantz Fanon au Congrès international des écrivains et artistes noirs, 1959, [en ligne] URL: <http://www.ina.fr/audio/PH909013001>, [consulté le 22 novembre 2014]

GADANT Monique, « La situation des femmes et des féministes dans la guerre civile algérienne », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 16, n°4, 1995, p. 23-50.

GADANT Monique, « Nationalité et Citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », *Peuples Méditerranéens*, n°44-45, juillet-décembre 1988, p. 293-337.

GENDARME René, « La résistance des facteurs socio-culturels au développement économique. L'exemple de l'Islam en l'Algérie », *Revue économique*, vol. 20, n°2, mars 1959, p. 220-236.

GÖLE Nilüfer, « Islamisme et Féminisme en Turquie », *Confluences Méditerranée*, vol. 4, n°59, 2006, p. 155-162.

GUIARD Claudine, « Une presse féministe dans l'Algérie des années 1930 », *Genre et colonisation*, n°1, 2013, p. 232-287.

HABERMAS Jürgen, « Modernity -An incomplete project », in P Sean HIER (éd.), *Contemporary sociological thought. Themes and Theories*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2005 (1981), p. 168.

HANDLER Richard et LINNEKIN Jocelyn, « Tradition, Genuine or Spurious », *Journal of American Folklore*, vol. 97, n° 385, Juillet-Septembre 1984, p. 273-290.

HARDING Sandra, « Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques », in Linda J. Nicholson (dir.), *Feminism/Post-modernism*, New York, Routledge, 1990, p. 83-106.

HÉLIE-LUCAS Marie-Aimée, « Les stratégies des femmes à l'égard des fondamentalismes dans le monde musulman », *Nouvelles Questions Féministes*, n°16/18, p. 29-62.

HOBBSAWM Eric et RANGER Terence, *L'invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2012 (1983).

JEAN-DARROUY Lucienne, « Priorités aux femmes françaises, SVP », *Femmes de Demain*, n°30, 15 janvier 1937.

- KESSOUR Paulette Leila, «Une musulmane parle de ses sœurs voilées», *Égalités des hommes, des peuples, des races*, 4 mai 1945.
- LAGHMANI Slim, «Les écoles juridiques du sunnisme», *Pouvoirs*, vol. 1, n°104, 2003, p. 21-31.
- LATTE ABDALLAH Stéphanie, «Le féminisme islamique, vingt ans après: économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche», *Critique Internationale*, vol. 1, n°46, 2010/1, p. 9-23.
- Leilah, «La femme musulmane», *La Voix Indigène*, du 11 janvier 1937.
- NOURREDINE Aldjia, «Le docteur Aldjia Nourredine évoque le problème féminin», *Égalités des hommes, des peuples, des races*, 30 janvier 1947.
- OUSSEDIK Fatma, «Savoir et raison dans l'Occident musulman. Le cas de l'Algérie», *Diogenes*, vol. 1, n°197, 2002, p. 65-80.
- RANCIÈRE Jacques, «L'émancipation et son dilemme», *Cahiers du CEDREF* n°1, 1989, p. 43-58.
- STORA Benjamin, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens 1926-1954*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- TAHON Marie-Blanche, «En Algérie: des citoyennes "à part entière"», in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approche historique et anthropologique des pratiques et des représentations*. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25, 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988, CNRS, 1993, p. 437-455.
- VARIKAS Eleni, «Féminisme, modernité, postmodernisme: pour un dialogue des deux côtés de l'océan», dans *Féminismes au présent*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 59-84.
- ZOHRA SAÏ Fatima, *Mouvement national et question féminine. Des origines à la veille de la guerre de libération nationale*, Oran, Dar el Gharb, 2002.
- «Formation des 5 Comités Féminins d'Amnistie», *Femmes d'Algérie*, 1<sup>er</sup> avril 1946.
- «Presse arabe», *Tribune Indigène Algérienne*, 25 décembre 1927.





Vanessa  
Agard Jones,  
« "Le jeu de qui ?"  
Les politiques sexuelles  
aux Antilles françaises »,

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne],  
n°1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai  
2015. URL : [https://commentse-  
sortir.files.wordpress.com/2015/06/  
css-1\\_2015\\_agard-jones\\_politiques-  
sexuelles-aux-antilles-francaises.pdf](https://commentse-sortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_agard-jones_politiques-sexuelles-aux-antilles-francaises.pdf)

**Résumé :** En raison de leur statut politique particulier de non indépendance, la Martinique et la Guadeloupe fonctionnent sous un régime juridique unique à l'échelle des Caraïbes pour ce qui est des droits sexuels. Alors que, dans certains pays indépendants de la région, l'homosexualité est criminalisée et les « actes homosexuels » punis par la loi, le code juridique français prévoit des protections et accorde certains droits, comme l'accès au PACS, aux citoyen·nes martiniquais·es et guadeloupéen·nes. Cet article s'intéresse aux façons dont les Antillais·es lesbiennes ou gays sont représentés comme des sujets de droits particuliers (européens) et des victimes de certaines formes de violences (caribéennes). En portant une attention particulière aux questions de légitimité et d'authenticité qui sont mobilisées, je souhaite mettre en lumière les sites de pouvoir qui émergent à mesure que ces discours se développent et circulent entre les départements français d'Outre-Mer et la métropole. J'avance que, malgré les intentions tout à fait louables des groupes militants basés (pour la plupart) en métropole, ces discours soutiennent, sans s'en rendre compte, l'imposition d'une téléologie du développement sur les territoires caribéens en décrivant ces derniers comme étant « moins modernes » que leurs équivalents hexagonaux. En examinant les politiques sexuelles aux Antilles françaises, cet article entend analyser simultanément les idéologies du développement et les limites des droits libéraux au prisme d'une analyse des politiques de représentation et de leurs conséquences sur la vie des Antillais·es *queer* aux Antilles et dans leurs diasporas françaises métropolitaines.

**Mots-clés :** politiques sexuelles ; représentation ; Antilles / Martinique ; droit ; homophobie ; diaspora.

**Abstract:** *By virtue of their non-independent political status, Martinique and Guadeloupe (France's Antilles) operate under a legal regime unique to the Caribbean vis à vis sexual rights. While in certain independent countries in the region homosexuality is criminalized and «homosexual acts» are punishable by law, France's legal code both affords protections and extends certain rights, such as access to the PACS, to Martinican and Guadeloupean citizens. This paper seeks to understand the modes of representation that frame lesbian and gay Antilleans as subjects of particular (European) rights and victims of certain (Caribbean) violences. I document the loci of power that emerge as these discourses develop in a circuit between the Caribbean and the metropole, paying particular attention to the questions of legitimacy and authenticity mobilized in these fields. I argue that, despite the best intentions of (mostly) metropolitan-based advocacy groups, these discourses support the mapping of a developmental teleology on the Antilles, labeling them less «modern» than their metropolitan counterparts. By examining the politics of sexuality in the French Caribbean, this paper is a simultaneous consideration of teleologies of development and the limits of liberal rights paradigms, as well as a critique of the politics of representation that impact queer lives in the Antilles.*

**Keywords:** *sexual politics; representation; Antilles / Martinique; rights; homophobia; diaspora.*

**Biographie:** Vanessa Agard Jones est maître de conférences en études sur les femmes, le genre et la sexualité à l'Université de Yale aux États-Unis. Anthropologue du politique, elle étudie le genre et la sexualité dans la diaspora africaine. Elle s'intéresse plus précisément, dans le cadre de ses recherches ethnographiques, aux croisements entre les politiques sexuelles et environnementales et à leurs liens avec les débats sur la souveraineté dans les Antilles françaises.

\* Cet article, écrit à l'origine en 2008 et publié en 2009, est reproduit ici dans sa forme originale. Si le paysage des politiques sexuelles en France a depuis considérablement changé et que les arguments présentés ici ont été développés dans un moment politique différent, les préoccupations auxquelles ils renvoient restent, il me semble, très actuelles.

<sup>1</sup> Martin Barzilaj, « Homophobie en Martinique : la douleur des Makoumés », *Têtu*, vol. 121, n° 4, avril 2007. « Makoumé » est une expression créole (parfois orthographiée makomé ou makomè) qui peut se traduire approximativement par « pédé ». L'équivalent en argot des Caraïbes anglophones est *battyboy*.

<sup>2</sup> Je suis consciente du fait que, en Martinique comme ailleurs, toutes les personnes ayant des relations sexuelles avec des partenaires du même sexe ne s'identifient pas nécessairement comme « gay », « lesbienne » ou « bi ». Cependant, dans le cas qui nous intéresse, l'intérêt de *Têtu* pour la sexualité aux Antilles est clairement lié à des sujets qui assument ces marqueurs identitaires. Pour une analyse convaincante de la relation entre l'identité sexuelle et les catégories utilisées en Martinique, voir David A. B. Murray, *Opacity: Gender, Sexuality, Race, and the "Problem" of Identity in Martinique*, New York, Peter Lang Publishers, 2002.

<sup>3</sup> Les DOM sont au nombre de quatre : Martinique, Guadeloupe, Guyane (parfois également rattachée à la

Cet article a été publié pour la première fois dans la *Caribbean Review of Gender Studies* (« Sexualities, Rights, and Development », n° 3, 2009) sous le titre : « Le Jeu de Qui? Sexual Politics at Play in the French Caribbean ». Il a été traduit en français par l'auteure avec l'aide de Cae Joseph Massena et du comité de rédaction de la revue *Comment S'en Sortir?*

En avril 2007, le magazine gay *Têtu*, basé à Paris, publie un article de Martin Barzilaj au titre provocateur : « Homophobie en Martinique : la douleur des Makoumés »<sup>1</sup>. L'article apparaît au-dessus d'une photographie représentant des corps masculins noirs en mouvement (vraisemblablement en train de danser) habillés en vêtements vaguement « tribaux ». Ils sont tous torsés nus et photographiés du cou jusqu'au bas du corps ; la personne au centre de l'image porte un brassard en imprimé léopard et une ceinture en raphia et cuir portée très basse. La légende nous indique que la photographie a été prise durant une scène de carnaval : une soirée appelée « Jungle Juice » où, durant un moment de détente, « les homos sont acceptés ». Cette scène d'ouverture – avec son titre spectaculaire et sa photo exotisante – donne le ton de l'article, manifestement écrit pour exposer les types de violences et d'exclusions auxquels les Martiniquais-es gays et lesbiennes font face au quotidien. Mon propos est ici de mettre en évidence ce que cette scène et l'article qui l'accompagne révèlent, à la fois à propos des politiques de la représentation et des conceptions de la justice. C'est en effet selon ces conceptions, et dans le

« dialogue » entre les sujets antillais et leurs homologues métropolitains, que les représentations des Antillais-es gays et lesbiennes sont élaborées. En passant des représentations aux expériences vécues des sujets représentés, je prends le discours comme point de départ pour examiner des questions qui sont souvent absentes dans l'analyse des politiques sexuelles aux Antilles.

« La douleur des Makoumés » a été publié dans un contexte d'intérêt grandissant de la rédaction de *Têtu* pour la problématique de l'homophobie aux Antilles. Alors que ce magazine n'avait publié que deux articles concernant cette région en 2005, il en publia huit en 2006 avant d'atteindre quinze articles de longueur variée en 2007. Cette évolution fut marquée par un changement de parti pris de la part de l'équipe éditoriale basée en métropole, qui passa d'un intérêt pour la Martinique et la Guadeloupe s'expliquant par le potentiel de ces îles comme destinations pour le tourisme gay à une attention portée au rôle que la sexualité joue à la fois au niveau politique local et dans la vie quotidienne des gays et lesbiennes sur les îles<sup>2</sup>. Au-delà de la presse gay, la Martinique et la Guadeloupe font irruption dans la sphère publique française plus régulièrement que les autres îles de la région en raison de la relation singulière qu'elles conservent avec la France : depuis 1946, elles sont en effet des départements français d'outre-mer (DOM), territoires politiquement intégrés issus du premier empire colonial<sup>3</sup>. En raison de leur statut politique particulier de non indépendance, la Martinique et la Guadeloupe fonctionnent sous un régime juridique unique à l'échelle des Caraïbes pour ce qui est des droits sexuels. Alors que, dans certains pays indépendants de la région, l'homosexualité est criminalisée et les « actes homosexuels » punis par la loi, le code juridique français prévoit des protections et accorde certains droits, comme l'accès au PACS, aux citoyen-nes martiniquais-es et guadeloupéen-nés<sup>4</sup>.

Le mois où paraissait dans *Têtu* l'article « La douleur des Makoumés », une série d'affiches fleurissait aux quatre

région caribéenne) et La Réunion. En tant que départements, ils sont comparables aux Bouches-du-Rhône ou aux Côtes d'Armor. Les « Dominiennes », en tant que citoyen-nes françaises, ont le droit de voter aux élections nationales et de militer au sein des partis politiques nationaux.

<sup>4</sup> Ratifié en 1999, le PACS permet à deux personnes non-apparentées (quel que soit leur sexe) d'entrer dans une relation formelle de « solidarité ». Selon l'INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques), 43 PACS ont été signés en Martinique en 2003. En 2004, il y en avait 94, 124 en 2005, 97 en 2006, 134 en 2007 et 161 en 2008. Pour donner un point de comparaison, en 2006 l'INSEE a recensé 1477 mariages sur l'île.

<sup>5</sup> Voir par exemple <"[http://www.dailymotion.com/video/x1i17o\\_occo-bondamanjak\\_politics](http://www.dailymotion.com/video/x1i17o_occo-bondamanjak_politics)" [http://www.dailymotion.com/video/x1i17o\\_occo-bondamanjak\\_politics](http://www.dailymotion.com/video/x1i17o_occo-bondamanjak_politics) > (Dernière consultation le 12 janvier 2015).

<sup>6</sup> Le militant Mario Kleinmoedig a analysé une dynamique similaire à Curaçao et Aruba, les îles de la Caraïbe néerlandaise. Là-bas, le mariage gay est une question centrale dans les débats sur la souveraineté et les questions politiques de l'in / dépendance (entretien personnel, 2009).

<sup>7</sup> J'utilise ici « *queer* » comme un raccourci commode, pleinement consciente du fait qu'il n'y a pas de terme équivalent en Français et que ce n'est pas la manière dont mes interlocuteurs et interlocutrices se définissent par rapport à leurs pratiques sexuelles. Mes interlocuteurs et interlocutrices à Paris ont été à peu près également répartis entre les lesbiennes et les gays. Tandis qu'en Guadeloupe, elles s'identifiaient le plus souvent comme lesbiennes et / ou bisexuelles, les militants avec qui j'ai échangé en Martinique étaient tous des hommes homosexuels.

coins de Pointe-à-Pitre, en Guadeloupe. On pouvait y lire : « ATTENTION DANGER – Ségolène Royal veut marier les Makoumés – Nous disons NON ! », cela au moment du second tour de l'élection présidentielle de 2007, alors que la course électorale s'était réduite à une confrontation entre le candidat conservateur Nicolas Sarkozy et la candidate plus progressiste Ségolène Royal. Loin d'être un phénomène isolé, la production de ces affiches fut coordonnée par des acteurs politiques locaux, dont la rumeur voulait qu'ils soient ou bien des membres de l'Union pour un mouvement populaire (UMP) de Sarkozy ou bien du Parti socialiste lui-même, dont Ségolène Royal était pourtant la candidate. En Martinique, à la suite de la campagne d'affichage, des figures politiques locales avancèrent publiquement que les pratiques homosexuelles (et toute idée consistant à accepter le mariage gay) était inacceptable pour 95 % de la population antillaise, en raison, en grande partie, de ses croyances chrétiennes plus ancrées que celles des Français métropolitains<sup>5</sup>. Pour beaucoup d'observateurs et d'observatrices, la polémique témoignait d'une distinction claire entre les codes moraux considérés comme acceptables au sein de la France hexagonale et ceux valorisés dans les territoires d'outre-mer. De façon spectaculaire, la sexualité et les droits sexuels sont très nettement devenus une poudrière dans la négociation politique et sociale des relations entre la France et ses territoires dépendants aux Antilles<sup>6</sup>.

Je m'intéresse ici aux façons dont les Antillais-es lesbiennes ou gays sont représentés comme des

sujets de droits particuliers (européens) et des victimes de certaines formes de violences (caribéennes). Des représentations telles que celles qui circulent dans le magazine *Têtu* sont des lieux essentiels de mise en œuvre et de consolidation de l'autorité métropolitaine sur ses territoires non-contigus. En portant une attention particulière aux questions de légitimité et d'authenticité qui sont mobilisées, je souhaite mettre en lumière les sites de pouvoir qui émergent à mesure que ces discours se développent et circulent entre les départements français d'Outre-Mer et la métropole. Mon hypothèse est que malgré les intentions tout à fait louables des groupes militants basés en métropole, ces discours soutiennent, sans s'en rendre compte, l'imposition d'une téléologie du développement sur les territoires caribéens en décrivant ces derniers comme étant « moins modernes » que leurs équivalents hexagonaux. Il s'agit en effet de voir comment cette conception rejoint d'autres projets nationalistes français, en particulier ceux qui ont à voir avec l'auto-perception du pays comme origine et défenseur des droits de l'Homme. Dans la mesure où ces discours occultent parfois le quotidien compliqué des Antillais-es *queer* (aussi bien « chez eux » qu'au sein de la diaspora), j'intègre également dans mon analyse des extraits d'entretiens que j'ai menés avec des interlocuteurs et des interlocutrices aux Antilles et à Paris<sup>7</sup>. En examinant les politiques de la sexualité dans les Antilles françaises, il s'agira ainsi de considérer simultanément les idéologies du développement et les limites des droits libéraux au prisme d'une analyse des politiques de représentation et de leurs conséquences sur la vie des Antillais-es *queer*, aux Antilles et dans leurs diasporas en métropole.

#### « La douleur des Makoumés »

En lettres rouges éclatantes, une zone de texte encadré sur la deuxième page de l'article « La douleur des Makoumés » affirme : « si tu n'as pas d'ordinateur et que tu veux faire des rencontres, tu risques ta vie »<sup>8</sup>. Cette déclaration

<sup>8</sup> Le « tu » interpellé dans ce message est quelque peu ambigu : il est à la fois un lecteur de *Têtu* (sans doute blanc, métropolitain) et un Antillais gay, pour créer une sorte de communauté entre les lecteurs et les sujets de l'article. Je remercie Ram Natarajan de m'avoir aidée à clarifier ce point.

<sup>9</sup> j'utilise le vrai prénom de Michel mais je refuse de mentionner son nom, suivant ce qui a été fait pour l'article paru dans *Têtu*. Je l'ai cependant rencontré et interviewé en juillet 2008 et mai 2009. Une correction s'impose d'ailleurs : l'article se trompe au sujet des activités de l'association (Amvie), qui ne sont pas dirigées uniquement vers les personnes séropositives. La charte de l'association fait aussi mention du soutien aux personnes LGBT et aux travailleuses du sexe (Fred Cronard, directeur, entretien personnel, juillet 2008).

<sup>10</sup> Il y a un effort, limité, à la fin de l'article pour formuler une troisième « explication », plus nuancée, de l'homophobie martiniquaise. Barzilai cite ainsi Stéphanie Mulot, une anthropologue dont les recherches portent sur la sexualité et la matrifocalité en Guadeloupe (Stéphanie Mulot, « *Je suis la mère, je suis le père !* » : l'énigme matrifocale. *Relations familiales et rapports de sexes en Guadeloupe*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000). Elle affirme : « l'identité antillaise est construite sur le fait que l'individu doit respecter les règles de la communauté. L'identité doit être collective et non individuelle » (citée par Martin Barzilai, « Homophobie en Martinique : la douleur des Makoumés », op. cit., p. 114). Plutôt que de blâmer le christianisme ou la culture populaire, elle pointe la petitesse des îles et l'éthique de la communauté qui s'explique en partie par la proximité de voisinage. L'analyse de ces expli-

terrible donne le ton de cet article, qui commence avec l'histoire de Michel, enseignant et militant, attaqué à Fort de France fin 2006. Michel distribuait des préservatifs pour une association sur le port, un endroit connu pour être un lieu de rencontre pour les gays (vraisemblablement ceux n'ayant pas d'ordinateur), quand un groupe s'est jeté sur lui à coups de couteaux, le blessant à tel point que vingt-et-un points de suture furent nécessaires<sup>9</sup>. Afin de rendre compte des quarante-trois agressions homophobes signalées en Martinique en 2006 (en plus de ce que Michel a souffert), *Têtu* engagea le journaliste Martin Barzilai pour écrire « La douleur des Makoumés ». Son article suggère qu'il y a deux traits caractéristiques de la société martiniquaise à l'origine de son homophobie<sup>10</sup>. Le premier serait l'adhésion de beaucoup de citoyens martiniquais à des formes conservatrices du christianisme<sup>11</sup>. Barzilai écrit :

« L'influence encore très forte des différentes églises, catholique, protestante, ou évangélique, constitue une pression sociale supplémentaire. Il n'est pas rare d'entendre des lectures de passages de la Bible les plus contestables sur cette question (Lévitique, XVIII, 22 et XX, 13) [ . . . ] Cette omniprésence de la foi se retrouve aussi sur l'une des télévisions locales, KMT, qui termine systématiquement ses programmes par un "Que Dieu sauve la Martinique". C'est d'ailleurs au nom de leurs convictions religieuses que plusieurs élus socialistes de l'île ont pris des positions à contre-courant de leur parti sur le mariage des couples homosexuels ou le respect de la laïcité. C'est le cas

de Marlène Lanoix, première secrétaire fédérale du PS, qui avait qualifié en juillet 2004 le PACS de «dérive de société décadente»<sup>12</sup>.

Ici, le journaliste convoque un cadre souvent utilisé pour comprendre les valeurs sexuelles aux Caraïbes, lesquelles seraient ancrées dans une politique de la respectabilité, influencée par un christianisme conservateur<sup>13</sup>. Ainsi, concernant la Jamaïque, l'anthropologue Deborah A. Thomas explique que «la respectabilité [. . .] est un ensemble de valeurs mettant l'accent sur la culture de l'éducation, de l'économie, l'industrie, l'autosuffisance par le biais de la propriété foncière, la vie chrétienne modérée, le progrès de la communauté, la constitution de la famille par le biais juridique du mariage [hétérosexuel], et de leadership par les classes moyennes éduquées»<sup>14</sup>. Cette vision de ce qui serait une conduite respectable a été vertement critiquée par les chercheuses et les chercheurs caribéens, même si elle a été considérée comme une réponse au fait que les habitant-es de la région soient qualifiés d'hypersexuel-les<sup>15</sup>. Mais au-delà du scepticisme habituel suscité par cette approche du lien entre religion et sexualité, découvrir qu'une station de télévision locale utilise un slogan faisant référence à «Dieu» dans sa programmation était particulièrement surprenant pour un public français métropolitain, cela en raison de la résonance particulière de la valeur politique de laïcité dans le pays. En outre, que Marlène Lanoix, une élue affiliée à un parti national progressiste, puisse faire appel à un raisonnement même vaguement religieux pour exprimer son opposition au PACS était véritablement choquant. Mais pour le public métropolitain, l'indignation continue.

Dans un encadré figurant sur la page suivante, de grosses lettres noires indiquent «Dans la Bible, Dieu dit que c'est une abomination» juste au-dessus du visage souriant de Raymond Occolier, un autre membre du Parti socialiste qui était à l'époque maire de la commune de Vauclin. Dans la mini-interview qui suit, Occolier appelle «le

cations nous permet de commencer à examiner la fonction des homophobes dans des contextes particuliers.

<sup>11</sup> L'anxiété généralisée à propos du christianisme conservateur peut également refléter les changements démographiques au sein de la communauté des fidèles chrétiens dans les Antilles françaises. Bien que la majorité des citoyens des îles ait toujours été catholique, les églises évangéliques protestantes ont fait des progrès significatifs auprès de ces populations.

<sup>12</sup> Martin Barzilay, «Homophobie en Martinique: la douleur des Makoumés», *op. cit.*, p. 113.

<sup>13</sup> Cf. Peter J. Wilson, *Crab Antics: A Caribbean Study of the Conflict Between Reputation and Respectability*, New York, Waveland Press, 1973.

<sup>14</sup> Deborah A. Thomas, *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 5.

<sup>15</sup> Cf. Deborah A. Thomas, *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in*

*Jamaica, op. cit.* ; Kamala Kempadoo, *Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sexual Labor*, New York, Routledge, 2004; Patricia Mohammed, « Rethinking Caribbean "Difference" », *Feminist Review*, n° 59, 1998, p. 1-5.

<sup>16</sup> Martin Barzilai, « Homophobie en Martinique: la douleur des Makoumés », *op. cit.* , p. 114.

<sup>17</sup> *Ibid.* , p. 113.

<sup>18</sup> Une réticence typiquement française à rappeler le marquage racial des formes culturelles traverse l'ensemble de l'article: Barzilai ne les désigne jamais comme « noires » bien que cette catégorisation soit implicite.

<sup>19</sup> Cf. Paul Gilroy, "There Ain't no Black in the Union Jack": the Cultural Politics of Race and Nation, Londres, Routledge, 1995.

<sup>20</sup> Ce que l'on pourrait traduire par « Boom, adieu. Une balle dans la tête d'un pédé. Les vrais durs [rudeboy] tolèrent pas les pédés. Ils doivent mourir ».

<sup>21</sup> Tracey SKELTON, « "Boom, Bye, Bye": Jamaican Regga and Gay Resistance », in David BELL , Gill VALENTINE (dir.), *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge, 1995, p. 275.

<sup>22</sup> La réponse de JFLAG à la campagne de boycott de 2009 en Jamaïque illustre la façon dont les sujets *queer* locaux ont cherché à développer et à diffuser leurs propres critiques des deux argumentations.

prochain gouvernement [à] consulter la population martiniquaise par le biais d'un référendum local sur le mariage homosexuel », affirmant qu'« après l'annonce du mariage homosexuel dans le programme de Madame Royal, beaucoup de militants ont rendu leur carte. Il fallait arrêter l'hémorragie. Je ne voulais pas être coupé de mon électorat »<sup>16</sup>. De toute évidence, le christianisme conservateur et ses interprétations apparaissent comme des causes pouvant expliquer l'homophobie qui provoque tant de douleur chez les « Makoumés » martiniquais. L'article poursuit en avançant une seconde explication à cet état de fait :

« La Martinique doit faire face à des problèmes sociaux importants: un chômage fort, notamment chez les jeunes, une précarité qui ne faiblit pas, des difficultés économiques indéniables et les ravages dus au crack. Casquettes de baseball, pantalons larges et *Nike*, beaucoup de jeunes arborent la panoplie du *bad boy* de la côte Ouest [on suppose qu'il parle de la côte Ouest des États-Unis] et écoutent du *regga* ou du *dancehall*. Une mode qui pourrait être anodine si certaines chansons n'appelaient pas au meurtre des homos »<sup>17</sup>.

Dans cet exemple, l'homophobie est interprétée comme un résultat de la circulation diasporique de formes culturelles, qui sont elles-mêmes renvoyées à un contexte d'inégalités sociales<sup>18</sup>. Loin de suivre le récit hagiographique de cette circulation que l'on peut trouver dans le travail fondateur de Paul Gilroy<sup>19</sup>, la circulation de ces produits culturels entre les États-Unis et les îles caribéennes est ici recodée en menace. Cela fait

écho aux arguments qui ont été formulés, en particulier dans les analyses culturelles des Caraïbes, au sujet des formes musicales populaires depuis les années 1980, avec une référence à la Jamaïque quasi systématique. Ces travaux se sont attaqués au *dancehall* et au *ragga* – en raison de leur misogynie et de leur homophobie – et ont inspiré de vifs débats au sein de l'Université et au-delà. Ceux-ci ce sont notamment concentrés sur une chanson de Buju Banton de 1991 intitulée « Boom Bye Bye », où ce parrain du *dancehall* chante « boom bye bye inna batty bwoy 'ead... rudeboy nuh promote nuh nasty man dem haffi de'd »<sup>20</sup>. La diffusion de cette chanson, d'abord comme un produit *underground* dans les salles de danse de la Jamaïque puis à l'échelle internationale, lorsqu'elle fut mise sur un album de Banton pour Mercury Records, a conduit à ce que Tracey Skelton a analysé comme « la diffusion d'un débat publique sur la race et la sexualité »<sup>21</sup> dans certaines parties des Caraïbes et de ses diasporas en Amérique du Nord et au Royaume-Uni. Ce même débat n'a que récemment fait son chemin dans le circuit francophone. Cependant, avec cette diffusion, un type de critique binaire s'est imposé : d'une part, la critique de ce que beaucoup de militant-es homosexuel-les (blanc-hes) ont appelé l'homophobie « exceptionnelle » de la « culture jamaïcaine » (et, par extension, caribéenne) et, d'autre part, de ce que les militant-es jamaïcain-es et diasporiques ont perçu comme une énième manifestation de l'impérialisme culturel occidental cristallisé par la censure des chansons et les appels au boycott lancés contre la musique et les concerts de Banton<sup>22</sup>.

Pour certain-es, le *dancehall* a été élevé, à l'occasion de ces débats, au rang de modèle d'art de résistance, positionnant les Caraïbes contre l'Occident décadent, et cette musique fut proclamée la voix des marges – les pauvres, les jeunes et les démunis de la région<sup>23</sup>. Pour d'autres, le *dancehall* est devenu emblématique d'une forme de violence noire pathologique, avec une homophobie révélatrice de l'arriération culturelle de la région. Comme l'a

<sup>23</sup> Cf. Carolyn COOPER, *Sound Clash: Jamaican Dancehall Culture at Large*, New York, Palgrave Macmillan, 2004 ; Sonjah Stanley NIAAH, « Making Space: Kingston's Dancehall Culture and its Philosophy of "Boundarylessness" », *African Identities* vol. 2, n° 2, 2004, p. 117-132 ; Bibi BAKARE-YUSUF, « Fabricating Identities: Survival and the Imagination in Jamaican Dancehall Culture. Fashion Theory », *The Journal of Dress, Body & Culture*, vol. 10, n° 4, 2006, p. 461-483.

<sup>24</sup> Faith SMITH, « Crosses / Crossroads / Crossings », *Small Axe*, n° 24, 2007, p. 136.

<sup>25</sup> Plusieurs voix, plus nuancées, ont depuis cherché à se faire entendre, reconnaissant que, dans de tels cas, les enjeux sont graves et la nuance nécessaire. Plutôt que de forcer à choisir entre « les politiques coloniale et sexuelle » (Timothy S. CHIN, « "Bullers" and "Battymen": Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature », *Callaloo*, vol. 20, n° 1, 1997, p. 127-141), certaines personnes ont invité à penser les deux types de politique ensemble, aussi bien dans cette controverse qu'au-delà (E. Patrick JOHNSON, Mae G. HENDERSON (dir.), *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, Durham, Duke University Press, 2005; José Esteban MUÑOZ, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; Gayatri GOPINATH, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Durham, Duke University Press, 2005; Roderick A. FERGUSON, *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004). Sara Salih, dans un essai de 2007 sur la controverse Banton, s'est efforcée de parvenir à une lecture moins réductrice des enjeux qui étaient (et continuent d'être) racialisés, sexualisés, nationalisés et genrés. Se basant sur sa propre expérience, elle demande: « Qu'est-ce que cela signifie d'être une *queer* postcoloniale, ou / et postcolonialement *queer*, en particulier dans un contexte où les valeurs auto-proclamées "locales" de la postcolonie sont opposées aux mœurs sexuelles supposées permis-

noté Faith Smith, dans cette région, « les questions de souveraineté semblent être menées avec plus de force dans le domaine de la sexualité »<sup>24</sup> que dans tout autre domaine. C'est en tout cas ce que suggèrent les débats et la façon dont ils ont été menés, avec l'invocation des normes internationales relatives aux droits de l'homme, la demande de sanctions et le retrait de capitaux internationaux. « La douleur des Makoumés » s'insère dans ces débats lorsque des artistes francophones comme Admiral T. , Kryss, et D. Pleen sont identifiés dans les pages de l'article comme les fers de lance de la traduction et de la réarticulation des discours homophobes que l'on trouve dans la musique des artistes de dancehall anglophones. Les études sur l'homosexualité et sur l'homophobie dans les Caraïbes se sont intéressées à ces questions, ainsi qu'aux intersections particulières des politiques culturelles et du discours national sur différentes îles de la région<sup>26</sup>.

Malgré cela, l'homosexualité aux Antilles françaises continue d'être présentée (par les journalistes, les militant-es, les intellectuel-les et les politicien-nes) selon une opposition binaire entre la caribéanité (associée à la violence, la culture noire populaire et la chrétienté) et une francité implicite (associée au droit, à la sécurité et à la laïcité). La consolidation de cette idéologie insère les Antilles dans une téléologie du développement, non pas tant alignée sur le binarisme tradition / modernité comme c'est souvent le cas dans les contextes postcoloniaux, qu'organisée autour d'une opposition entre religion et laïcité. Dans la mesure où l'on peut supposer que « la

tradition» est un cadre conceptuel peu pertinent pour les Caraïbes, beaucoup faisant l'hypothèse que cette région a toujours été «moderne»<sup>27</sup>, ces oppositions binaires sont revisitées au prisme de la valeur politique française de laïcité, qui fonctionne elle-même comme un indice de la modernité. La division politique entre les sphères publique et privée dans la tradition française, comme dans d'autres traditions libérales, positionne ce qui relève de la politique dans la catégorie du «public» et ce qui relève à la fois de la religion et de la sexualité dans la catégorie du «privé». Si l'on met de côté les critiques féministes de cette division fallacieuse, les idéologies qui vantent cette séparation continuent d'avoir une résonance puissante. Cet article de *Têtu* n'est qu'un autre lieu où la représentation des Antilles aux prises avec une chrétienté fondamentaliste devenue incontrôlable et possédant un ensemble de valeurs culturelles (noires) rétrogrades est opposée à l'espace public proprement laïque (blanc, européen, et tacitement chrétien cependant) de l'État républicain français. Ce discours dessine les lignes d'une différence culturelle radicale qui «explique» ostensiblement la violence homophobe qui s'exerce en Martinique, et cela bien que celle-ci s'exerce également en métropole. Si l'on suit cette logique, il faudrait, pour résoudre le problème de la violence homophobe, reconnaître que les Antilles sont des lieux qui ont besoin de «développement» – laïcisation et européanisation – afin de pouvoir prétendre à une réelle inclusion dans le régime de droit libéral français. Ici, le «développement» n'est pas lié aux programmes humanitaires néolibéraux, comme ceux promus par les industries du développement économique ailleurs dans la région caribéenne, mais plutôt à ce qui serait la

sives de l'Ouest?» (Sara SALIH, «"Our people know the difference, black is a race, jew is a religion, f\*g\*\*tism is a sin"», *Wasafiri*, vol. 22, n° 1, 2007, p. 1). Je voudrais suggérer l'importance d'une analyse ethnographique, attentive aux questions de Salih, qui examine les relations entre la culture populaire et les formes de violence – à la fois corporelles et symboliques – qui soutiennent l'hétéronormativité. Un tel projet est une des voies que la recherche pourrait emprunter. La localisation des idéologies homophobes et leurs reprises dans les discours publics – qu'ils soient religieux, biologiques, ou tout simplement «populaires» – peut être un outil important pour évaluer la construction de la normativité sexuelle et raciale, la revendication d'une supposée authenticité et la formulation de l'«anormal» qui en découle. Analyser les «multiples espaces où est énoncée la contestation – l'église, le *dancehall*, la rue – ainsi que la visibilité accrue des gays et des lesbiennes dans les Caraïbes» (Jacqui M. ALEXANDER, «Danger and Desire: Crossings are Never Undertaken All at Once or Once and for All», *Small Axe*, n° 24, 2007, p. 160) est l'une des tâches que pourraient se fixer les chercheuses et chercheurs qui souhaitent contester le binarisme fallacieux d'un «Ouest progressiste et *queer-friendly*» et d'une Caraïbe «rétrograde et homophobe».

<sup>26</sup> Cf. Kamala KEMPADOO, «Centering Praxis in Policies and Studies of Caribbean Sexuality», in Christine BARROW, Marjan BRUIN DE, Robert CARR (dir.), *Sexuality, Social Exclusion, and Human Rights: Vulne-*

rability in the Caribbean Context of HIV, Kingston, Ian Randle Publishers, 2009 ; Christine BARROW, Marjan BRUIN DE, Robert CARR, *Sexuality, Social Exclusion, and Human Rights: Vulnerability in the Caribbean Context of HIV*, op. cit. ; Thomas GLAVE, *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles*, Durham, Duke University Press, 2008.

<sup>27</sup> Cf. Michel-Rolph TROUILLOT, «The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory», *Annual Review of Anthropology*, n° 21, 1992, p. 19-42; Aisha KHAN, «Journey to the Center of the Earth: The Caribbean as Master Symbol», *Cultural Anthropology*, vol. 16, n° 3, 2001, p. 271-302; Sidney MINTZ, «Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumene», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n° 2, 1996.

<sup>28</sup> Martin Barzilai, «Homophobie en Martinique: la douleur des Makoumés», op. cit., p. 112.

place appropriée pour la religion et la négritude [*blackness*] dans l'espace public français. Bien que l'article n'avance pas explicitement que le «développement» est la solution aux problèmes d'homophobie qu'il expose, il suggère que la Martinique s'écarte du modèle français hexagonal en raison d'un ensemble de valeurs culturelles qui sont à la fois arriérées et inappropriées à un État démocratique moderne.

### Qui parle... ?

Si l'on revient à l'introduction de «La douleur des Makoumés», le sous-titre indique qu'«entre les déclarations d'élus hostiles aux homos, les sermons à l'avenant et les chanteurs locaux qui appellent à brûler les "Makoumés", le climat en Martinique n'est pas des plus accueillants. Mais les gays et les lesbiennes ne sont pas prêts à se laisser faire...»<sup>28</sup>. Mais qui sont les «gays et lesbiennes» auxquelles le sous-titre fait référence? Qui sont ces sujets qui ne laisseront pas faire les fondamentalismes bibliques et les identifications à une culture populaire (noire) homophobe continuer? S'agit-il d'acteurs locaux? Ou bien d'acteurs diasporiques? De qui le journaliste tient-il ses informations pour représenter ces enjeux ainsi?

Outre la conversation avec le politicien Raymond Occolier, on trouve convoqué dans l'article les interlocuteur-es les plus fameux des débats de l'époque sur les sexualités *queer* et leur place en Martinique, avec des citations de représentant-es de divers groupes militants de défense des droits, d'entrepreneur-es et d'intellectuel-es basé-es à

la fois à Paris et à Fort-de-France. Bien que Barzilai se montre soucieux de présenter un ensemble divers de situations et d'expériences, un certain récit du « bien » et sa lutte contre le « mal » émerge malgré tout entre les lignes. Les hommes et les femmes militants, travailleurs sociaux, entrepreneurs et intellectuels sont présentés-es comme étant celles et ceux luttant pour la bonne cause, par opposition aux locaux et à leurs convictions religieuses, à l'instar de personnalités publiques telles que Marlène Lanoix et Raymond Occolier.

D' Parmi les « gentils » figure Anvie, l'association pour laquelle Michel travaillait lorsqu'il a été attaqué au port, bien qu'aucun représentant de l'association ne soit cité dans l'article. Patricia Louis-Marie, à l'époque directrice d'Action Sida Martinique, l'association locale la plus ancienne et la plus établie travaillant sur les questions liées au VIH / SIDA, est mentionnée comme ayant dit à Barzilai que la distribution de préservatifs était encore interdite par de nombreuses institutions de l'île (y compris les prisons et plusieurs lycées), bien que les chiffres de contamination par le virus soient alarmants. Enfin et surtout, l'article s'inspire largement des analyses de David Auerbach Chiffirin, à l'époque secrétaire d'An Nou Allé, une association fondée en 2004, conçue pour être à la fois l'antenne Antillo-Guyanaise du réseau français de centres gays et lesbiens (CGL) et une association militant pour les personnes LGBT noires et métisses vivant en France. Bien que ces organisations aient eu des représentant-es basés en Martinique et en Guadeloupe, la majorité de ses adhérent-es, y compris leurs fondateurs Louis Georges Tin et David Auerbach Chiffirin, vivent désormais à Paris.

Le fait que des militant-es *queer* basés en métropole jouent un rôle si prépondérant dans les débats au sujet de la sexualité, de la race et des droits aux Antilles démontre la façon avec laquelle le pouvoir de représentation se trouve concentré entre les mains des sujets diasporiques. En outre, alors que *Têtu* peut être extrêmement difficile

<sup>29</sup> Joseph Massad, «Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World», *Public Culture*, vol. 14, n° 2, 2002, p. 361-385.

<sup>30</sup> Depuis la publication de l'article de Barzilai, c'est principalement Tjenbé Rèd, un groupe davantage métropolitain, issu d'une scission avec An Nou Allé (2007), qui a joué ce rôle. Les actions et les déclarations publiques de Tjenbé Rèd sont fréquemment reprises par des journalistes comme matériaux pour leurs articles. Voir <"http://www.tjenbered.fr/" http://www.tjenbered.fr > (Dernière consultation le 13 janvier 2015). Il est assez évident que les positions de l'association ont été influencées par le travail de Peter Tatchell, un militant des droits de l'homme basé à Londres dont les prises de positions universalistes sur une variété de questions LGBT sont controversées. Jasbir Puar propose par exemple une critique perspicace et importante de son travail en soulignant que ce dernier souscrit à l'idée de suprématie occidentale. Voir aussi la critique formulée par Jin HARITAWORN, Tsalihsalihamsila TAUQIR et Esra ERDEM: «Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the War on Terror», in Adi KUNTSMAN & Esperanza MIYAKE (dir.), *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness / Raciality*, Londres, Raw Nerve Books, 2008. Après que Tatchell ait menacé Raw Nerve Books d'un procès en diffamation suite à cet article, l'éditeur a publié une lettre d'excuses sur son site en août 2009 (la lettre n'est plus accessible aujourd'hui).

à trouver en Martinique (au cours d'un récent séjour sur l'île, je n'ai pu le trouver que dans un seul magasin), il est en France hexagonale la publication phare de la culture gay *mainstream* et, en tant que tel, est largement diffusé. Par conséquent, la discussion ouverte par le magazine est largement restée circonscrite à un circuit très fermé, entre personnes basées en métropole plutôt qu'entre la métropole et les Antilles. Tout en faisant attention à ne pas banaliser une division Nord / Sud ou diaspora / local, il est néanmoins crucial de comprendre comment la localisation en métropole ou aux Antilles devient significative dans ces domaines politiques.

*Têtu* s'insère dans un champ de production et de circulation du savoir qui se concentre sur la défense des droits humains internationaux. S'ils ne sont pas aussi néfastes (ni coordonnés) que ce que Joseph Massad appelle «l'Internationale Gay»<sup>29</sup>, les types de représentation qui sont diffusés via *Têtu* ne sont pas simplement similaires aux discours élaborés par des groupes militants mais en proviennent en grande partie. Ce qui a trait aux Antilles françaises recoupe ainsi largement les déclarations faites (principalement) par les membres métropolitains de An Nou Allé<sup>30</sup>. Par conséquent, la conversation devient un récit où les sujets *queer* de la métropole se mobilisent pour «sauver» les sujets *queer* locaux (antillais) de la population locale (antillaise)<sup>31</sup>.

Cette manière de présenter les choses est troublante, en partie parce qu'elle réifie et réinscrit les catégories coloniales (les Caraïbes arriérées contre l'Ouest éclairé) mais surtout parce qu'elle

reflète les véritables bonnes intentions et les désirs sincères de la part des sujets métropolitaines qui essaient à la fois de documenter et de combattre la violence. Dans son article sur la « tragédie de la rhétorique de victimisation », Ratna Kapur soutient que toute tentative de discuter de l'inégalité commence par montrer qu'elle existe, et cela passe généralement par l'exhibition de ses victimes<sup>32</sup>. On ne peut pas nier que des personnes en Martinique (comme à Paris, à Bordeaux ou à Marseille) sont victimes de la violence homophobe, à la fois symbolique et physique. De même qu'on ne peut pas nier que les menaces de violence, ainsi que d'exclusions moins spectaculaires, soutiennent un régime inégalitaire, sexiste et homophobe, aux Antilles. Mais la construction d'un sujet antillais victime et d'un sujet antillais homophobe court-circuite nos réponses politiques. Lorsqu'on présente les choses de cette façon, les possibilités de résistance se limitent à des appels au « développement », qui passerait généralement par l'éducation publique. Ce type de discours, privilégiant les interprétations de militant·es souvent basé·es en métropole (ou venant de cette dernière), passe généralement outre les expériences réelles des Antillais·es *queer*.

Rajeswari Sunder Rajan et Zakia Pathak ont fait valoir que « le discours [. . .] ne fonctionne que par l'exclusion significative de certaines possibilités [dans le cas présent, une représentation complète du sujet]. Il réalise sa cohérence interne, en travaillant dans les limites d'un cadre idéologiquement fixé »<sup>33</sup>. De la même façon, Dorothy Ko interroge la présentation du sujet victime et la façon dont le binarisme par lequel il opère dissimule les véritables sujets du discours et les transforme en une seule note monocorde, rendue homogène et audible uniquement à travers leur victimisation<sup>34</sup>.

Un nombre important de mes interlocuteurs et interlocutrices en Martinique et en Guadeloupe ont mis en évidence dans leurs entretiens le fait qu'ils ne peuvent pas être réduits au statut de victime vivant dans un lieu uni-

<sup>31</sup> Ce qui fait écho à la critique classique de la théoricienne postcoloniale Gayatri Spivak de la représentation du sujet victimisé dans son essai de 1988 « Les subalternes peuvent-elles parler ? ».

<sup>32</sup> Ratna Kapur, « The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the "Native" Subject in International / Post-Colonial Feminist Legal Politics », *Harvard Human Rights Journal*, vol. 15, n° 1, 2002.

<sup>33</sup> Zakia PATHAK, Rajeswari Sunder RAJAN, « Shahbano », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, n° 3, 1989, p. 563.

<sup>34</sup> Dorothy KO, « Footbinding and Anti-footbinding in China: The Subject of Pain in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries », in Steven PIERCE, Anupama RAO (dir.), *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism*, Durham, Duke University Press, 2006.

versellement homophobe. Une lesbienne à Fort de France, qui publie anonymement sur son « Blog de Moi », écrit en prenant connaissance de l'existence d'An Nou Allé: « Je ne vais pas nier tout ce qu'ils disent, mais croyez-moi, il y a des façons de vivre son homosexualité ici. Clandestinité constante? Un statut social de paria? [...] Non... Enfin, oui et non! Donc désolée de casser l'ambiance de nouveau! Cela dépend vraiment des individus et de leurs histoires et ce n'est pas pire ici que dans une petite ville rurale. Mais je concède que certains ont probablement une vie difficile au jour le jour ». <sup>35</sup>

Le fait qu'elle soit issue de la classe moyenne urbaine fait que son expérience de lesbienne martiniquaise est bien moins pesante que ce qu'un lectorat métropolitain pourrait croire à la lecture de l'article de Barzilai. De même, son expérience des politiques sexuelles en tant que lesbienne s'inscrit – non sans que cela soit problématique – dans les tropes du silence et de l'invisibilité soulignés par Makeda Silvera dans son essai désormais classique « Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians »<sup>36</sup>. En faisant référence au travail d'An Nou Allé (et plus tard à celui de Tjenbé Red), mes interlocuteurs et interlocutrices se sont demandées à haute voix à qui profitaient cette propagation de représentations négatives. Ils et elles suggèrent qu'en l'absence d'un engagement continu et sérieux avec les vies mêmes des personnes sur le terrain aux Antilles, ces formes de militantisme servent surtout les trajectoires individuelles politiques et professionnelles des militant-es essentiellement basés-es en métropole<sup>37</sup>.

Une problématique analogue se dégage de « La douleur des Makoumés »: les populations locales non affiliées aux associations militantes ne font que de brèves apparitions. Même Michel, le « sujet victime » sur lequel le journaliste ouvre l'article, n'est plus qu'un nom, un âge, et un incident – en d'autres termes, un accessoire. Les Antillais-es *queer* de la vie de tous les jours n'apparaissent qu'entre les lignes de l'argumentation

que Barzilai et ses interlocuteurs construisent au sujet de l'homophobie, alors même que les incidents violents qui ont un impact sur leur vie (mais ne la définissent pas nécessairement) sont mobilisés à des fins militantes. Pathak et Rajan démontrent de façon convaincante comment les discours de protection, en plus de donner « Le pouvoir de parler au nom de la victime silencieuse [...] peut [aussi] servir de camouflage pour une politique du pouvoir [*power politics*] »<sup>35</sup>. Ce type de discours, en accordant une légitimité aux protecteurs de parler au nom des personnes qu'elles sont censées protéger, masque les différences de pouvoir entre les protecteurs et les protégés. On observe alors que le fait d'être situé en métropole ou aux Antilles est significatif pour les sujets *queer* et leur compréhension de la sécurité, de la stratégie et du « développement » nécessaires pour se débarrasser de l'homophobie au sein de leur communauté.

Les militant-es envisagent la limitation des droits que la France accorde à ses citoyens LGBT comme particulièrement importante. La bataille pour le PACS et le combat pour le mariage, les droits à l'adoption et à la procréation médicalement assistée occupent le premier plan des discours sur l'identité LGBT, qui se fonde d'ailleurs sur le *coming-out*, le postulat de *queerness* comme identité, la visibilité publique et l'action politique<sup>39</sup>. Si le fait d'être out, d'être visible et de se rendre visible sont pris comme des unités de mesure des droits, alors on pense les sujets *queer* aux Antilles comme ne faisant l'expérience de ces droits que de manière non effective, en particulier parce que peu de ces personnes choisissent de *s'afficher*. Mais le récit qui est rarement pris au sérieux dans cette discussion est celui qui se concentre sur la discrétion. Parmi mes interlocuteurs gays et lesbiennes en Martinique et en Guadeloupe, une grande majorité choisit de vivre sa vie (sexuelle) de manière discrète, au moins quand elles et ils sont chez eux. François-Xavier, un métropolitain qui vit et travaille à Fort de France comme propriétaire d'un cybercafé raconte au journaliste qu'il envisage sa visibilité en Martinique

<sup>35</sup> Le blog n'est plus en ligne mais la citation en question était auparavant disponible à l'adresse suivante < "http://www.blogdemoi.com/2006/05/27/an-nou-alle-association-lgbt-martiniquaise/" http://www.blogdemoi.com/2006/05/27/an-nou-alle-association-lgbt-martiniquaise/ >.

<sup>36</sup> Makeda SILVERA, « Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians », *Feminist Studies*, vol. 18, n° 3, 1992, p. 521-532.

<sup>37</sup> Bien qu'aucun de mes interlocuteurs n'ait émis de doute sur la sincérité des militant-es, les sentiments différents entre les actrices suggèrent que certaines militant-es ont intégré la téléologie du développement.

<sup>38</sup> Zakia PATHAK, Rajeswari Sunder RAJAN, « Shahbano », op. cit. , p. 566.

<sup>39</sup> Voir les travaux de chercheurs et chercheuses comme Martin Manalansan, Carlos Ulises Decena, Gloria Wekker, Gayatri Gopinath et José Esteban Muñoz pour les critiques importantes de ces téléologies de l'identité gay et leur projets politiques (Martin MANALANSAN, *Global Divas: Filipino Gay Men in*

the *Diaspora*, Durham, Duke University Press, 2003; José Esteban MUÑOZ, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, *op. cit.* ; Gayatri GOPINATH, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Durham, Duke University Press, 2005; Gloria WEKKER, *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, New York, Columbia University Press, 2006; Carlos Ulises DECENA, « Tacit Subjects », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 14, n° 2-3, 2008, p. 339-359.

<sup>40</sup> Martin BARZILAI, « Homophobie en Martinique: la douleur des makoumés », *op. cit.* , p. 113.

<sup>41</sup> Comme Neville Hoad l'a affirmé avec perspicacité: « La revendication de droits basés sur l'homosexualité ne s'est pas faite sans heurts dans l'Occident moderne. La foi universelle dans le potentiel émancipateur de la politisation des identités sexuelles minoritaires répète les échecs et les fantasmes de la théorie de la modernisation sans tenir compte de sa contrepartie dévastatrice, à savoir la théorie du sous-développement » (Neville HOAD, *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, p. xxiv).

<sup>42</sup> Jack HALBERSTAM, « The First Cut is the Deepest: Collage and Queer / Feminist Negation. At the Who is the Subject of Feminism? », conférence « What is Feminist Politics Now? », Université de Columbia, 19 et 20 septembre 2008.

de cette façon: « On ne cache rien, mais on n'est pas ostentatoire »<sup>40</sup>. De même, beaucoup de mes interlocutrices et interlocuteurs ont décrit leurs stratégies de dissimulation, définissant les moyens par lesquels la présentation d'un genre normalisé contribue à la diminution des questions sur leur orientation sexuelle dans leur vie de tous les jours (que ce soit à l'école, au travail ou avec leurs familles).

Une interprétation conventionnelle de ce choix mettrait en évidence qu'il est basé sur une peur – peur du « qu'en-dira-t-on », peur d'être « outé » (révélé) comme homosexuel, ou peur de la violence. Mais je souhaiterais mettre en garde contre cette tendance interprétative qui tend à assimiler la discrétion à la passivité ou à une forme grossière de fausse conscience<sup>41</sup>. Dans un effort pour prendre sérieusement en compte les convictions de mes interlocutrices et interlocuteurs qui considèrent que l'inaction politique et la discrétion personnelle sont préférables aux types d'actions initiées par les militant-es en réponse à l'homophobie, je m'interroge sur ce que cela signifierait de penser leur positionnement à la fois comme un appel à une compréhension alternative des mesures à prendre pour que leurs conditions de vie s'améliorent et comme un exemple de ce que Jack Halberstam a appelé « la passivité radicale ». Chez Halberstam, la passivité radicale décrit une position du sujet qui refuse d'être dans la contestation, qui ne peut pas ou refuse de parler, position pouvant conceptuellement être utilisée pour repenser à la fois la dissimulation et la passivité comme des comportements actifs à leur façon<sup>45</sup>.

L'analyse de Halberstam participe d'une lecture différente (et peut-être plus empathique) des actions des personnes et nous offre une alternative aux téléologies libérales pour le changement social.

Les histoires compliquées de négociation que mes interlocutrices et interlocuteurs aux Antilles ont partagé avec moi mettent en évidence certaines contradictions entre le fait d'avoir accès aux droits sexuels et de vivre sous la pression sociale intense à se présenter comme hétérosexuels. Même en tenant compte de cela, certain-es continuent de voir dans les projets politiques des militant-es diasporiques regroupé-es dans des groupes comme An Nou Allé un jeu privilégiant la visibilité et la confrontation qu'ils refusent de jouer pour leur part.

### C'est le jeu de qui...?

Alors que nous étions assises dans le parking du lotissement Schoelcher, une banlieue dortoir de Fort-de-France, mon interlocutrice, Jewel<sup>44</sup>, une lesbienne martiniquaise d'environ 30 ans, a insisté pour que je réponde à la question suivante: «C'est le jeu de qui? À quoi joues-tu?». Nous avons discuté pendant une heure de la campagne d'affichage «Ségo veut marier les Makoumés» de Raymond Occolier souhaitant imposer un référendum sur le mariage homo en Martinique, et des campagnes de An Nou Allé pour les victimes de violences homophobes. Je m'attendais à une conversation centrée davantage sur l'absence de femmes *queer* dans les projets de contestation locaux mais au lieu de cela, nous nous sommes retrouvées à discuter de l'intérêt même de cette contestation, particulièrement en considérant la façon dont elle était menée au nom d'une prétendue solidarité. Elle souhaitait savoir à quoi jouait l'organisation An Nou Allé lorsqu'elle contribuait aux articles comme «La douleur des Makoumés», publiés et lus principalement en métropole. Et à quel jeu jouait Occolier, avec son projet de référendum pour la Martinique en sachant très bien que le cadre légal français ne permettrait jamais une telle

<sup>43</sup> J'ai conscience que même cette formulation de la passivité insiste sur l'agentivité du sujet, lui-même souvent formulé comme la mesure de l'humanité intégrale de l'homme. La «passivité radicale» d'Halberstam vise, en partie, à contourner le privilège accordé à l'action comme seule façon de subvertir les relations de pouvoir. Plutôt que de discuter plus en détails du binarisme actif / passif, je voudrais suggérer que la passivité que je décris peut être symptomatique des formes de pouvoir en jeu aux Antilles, ainsi que dans des autres communautés où la discrétion sexuelle est entendue, par la plupart des sujets *queer*, comme la meilleure option pour leur vie publique. Je remercie Yasmin Moll pour m'avoir poussée à formuler cet argument.

<sup>44</sup> Un pseudonyme.

initiative? Elle souhaitait également savoir quel était mon point de vue – quel jeu je jouais – alors que je m'en tenais à lui parler de mes recherches sur la sexualité et la politique aux Antilles. Surprise par son ton catégorique, j'ai eu du mal à trouver mes mots. J'ai répondu à côté. Mais Jewel a insisté. Elle considèrerait ces sujets d'un œil sceptique. Elle a alors tenté de faire dévier notre conversation des questions qui m'intéressaient alors (« As-tu jamais assisté à une réunion de An Nou Allé? », « Pourquoi ne considères-tu pas que c'est un bon usage de ton temps? », « Connais-tu les membres? ») vers ce qui était plus largement en jeu d'un point de vue politique. Si j'ai plus tard compris (et partagé) son scepticisme, nos raisons de douter différaient finalement. Comme Jewel, j'étais préoccupée par le fait que des sujets (issus principalement) de la diaspora, qui prétendaient parler « pour » les lesbiennes, les gays, les bis et les trans des Antilles, prennent part à d'autres projets, qui stigmatisent la Martinique et font de ses habitants *queer* des victimes. Non seulement Jewel refusait de se construire elle-même comme victime, mais elle affirmait surtout que la Martinique était très différente d'un endroit comme la Jamaïque, qu'elle tenait pour être un site « réel » (et particulièrement singulier) de violences homophobes dans les Caraïbes. Jewel me fit part de son amour profond pour son île et sa francité. Pour elle, la Martinique est la France, et non pas un endroit qui a besoin de développement idéologique pour devenir l'égale de la France.

Bien que je partage la critique de Jewel à l'égard des observateurs qui représentent la Martinique comme un lieu sous-développé, je me distancie de sa vision en restant pour ma part sceptique vis-à-vis des types de complicités consolidées lorsqu'on assimile la Martinique à la France. En effet, je me pose la question de savoir comment tous ces points de vue participent d'un récit de la fierté nationale française que beaucoup de sujets postcoloniaux – venant à la fois des Caraïbes et d'autres parties du monde – contestent. Je perçois dans ces deux types

de discours – envisager les Antilles comme radicalement religieuses et « autres » par rapport à la laïcité française ou, à l'inverse, minimiser l'homophobie présente sur l'archipel afin de revendiquer la francité de ce dernier – comme des positions qui contribuent soit à un nationalisme réducteur soit, pour ce qui est de *Tètu* et de An Nou Allé, à ce que Jasbir Puar appelle « le projet homonationaliste »<sup>45</sup>.

J'aimerais en outre soumettre l'hypothèse selon laquelle les préoccupations concernant la sexualité et sa relation à la religion aux Antilles sont hantées par les débats qui ont lieu dans l'hexagone au sujet de l'intégration des sujets migrants postcoloniaux, souvent marqués religieusement, dans la communauté politique française<sup>46</sup>. De nombreux intellectuel·les se sont exprimés sur la relation houleuse que la France a eue et continue d'avoir avec les populations musulmanes, en particulier d'origine ou de descendance algérienne<sup>47</sup>. Les angoisses françaises à propos de l'intégration au sein du corps national ont soulevé la question du voile et de ce que son port est censé représenter vis-à-vis de l'égalité des sexes, des droits sexuels des femmes et de la compatibilité (ou non) de l'Islam avec le projet de civilisation française<sup>48</sup>. Il s'agit d'une lutte emblématique dans la sphère publique française, alors que la question de l'homophobie aux Antilles n'est que peu discutée en métropole. Pour cette raison, les débats au sujet de la postcolonialité et de la modernité, plus particulièrement lorsqu'ils sont menés au prisme du genre et de la sexualité, continuent de faire référence à la tension supposée entre « les musulman·es » et « la France ». Si les militant·es *queer* ne sont pas vigilant·es, ils et elles peuvent finir par contribuer à la consolidation d'un récit national complaisant faisant de la France la grande défenseuse des droits de l'homme à l'échelle mondiale : la France serait le pays de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.

L'universalisme français garanti en principe les droits de toutes les personnes, celles-ci sont vues comme

<sup>45</sup> Jasbir Puar définit l'homonationalisme comme une forme d'exceptionnalisme sexuel qui témoigne « d'une collusion entre homosexualité et nationalisme aussi bien générée par les sujets gays, lesbiens et *queer* eux-mêmes que par la rhétorique de l'inclusion patriotique dans la nation. La production de corps gays, lesbiens et *queer* joue un rôle crucial dans le déploiement du nationalisme et du patriotisme [...] dans la mesure où ces corps pervers entrent dans la norme hétérosexuelle, mais également en ce que certains corps homosexuels domestiqués approvisionnent en munitions les projets nationalistes ». Jasbir K. Puar, *Homonationalisme. Politiques queer* après le 11 septembre, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 10.

<sup>46</sup> C'est aussi une tendance partagée plus largement au niveau européen. On la retrouve ainsi, des Pays-Bas au Danemark en passant par l'Espagne, dans les discussions sur les liens entre migrants musulmans, « sécurité » et l'ordre politique néolibéral.

<sup>47</sup> Cf. William. B. COHEN, « The Algerian War and

French Memory. Contemporary European History», vol. 9, n° 3, 2000, p. 489-500; Todd SHEPARD, *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Ithaca, Cornell University Press, 2006; Paul SILVERSTEIN, *Algeria in France: Transpolitics, Race, and Nation*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

<sup>48</sup> Cf. Trica KEATON, *Muslim Girls and the Other France: Race, Identity Politics & Social Exclusion*, Bloomington, Indiana University Press, 2006; Joan Wallach SCOTT, *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press, 2007; John R. BOWEN, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

<sup>49</sup> Lorsque le secrétaire d'État française aux droits de l'homme Rama Yade a annoncé en 2008 que la France proposerait une résolution à l'ONU appelant tous les États membres à dépénaliser l'homosexualité, cela faisait appel à l'idée que la France est le pays des droits de l'homme. Dans ses efforts pour faire adopter cette résolution, Rama Yade n'a cessé de se référer aux nombreux États (plus de 90) dans lesquels les actes homosexuels sont pénalisés et aux cinq ou six États (tous musulmans) où l'homosexualité était passible de la peine de mort.

<sup>50</sup> David Beriss, *Black Skins, French Voices: Caribbean Ethnicity and Activism in Urban France*, New York, Westview Press, 2004.

égales vis-à-vis de l'État (et ne sont marquées par aucune forme d'appartenance à un groupe). Suivant ce récit complaisant et en raison de cet héritage politique, la France serait un phare et sa politique souvent plus progressiste en matière de lutte contre les inégalités liées à la race, au genre, aux origines nationales et à la sexualité devrait imitée par d'autres pays. Dans ce contexte, les discussions sur l'exception française et sur l'état de développement des autres pays tournent de plus en plus autour de problématiques comme «l'émancipation» des femmes et le traitement réservé aux personnes *queer*<sup>49</sup>. Et en effet, lorsque des militant-es contestent la violence homophobe aux Antilles en en appelant à la francité et considèrent que les droits français sont la solution aux problèmes, ils et elles peuvent finir par jouer un jeu qui, finalement, les dessert.

### Qui parle? Quel jeu? Que faire ensuite?

Tout au long de cet article, j'ai cherché à comprendre comment les modes de représentation impactent les sujets représentés; comment bénéficié du pouvoir de parler ne va pas nécessairement de pair avec le fait d'avoir quelque chose de politiquement pertinent à dire; et dans quelle mesure la lutte contre la violence envers les sujets *queer* dans un contexte postcolonial (ou néo-colonial) est semée d'embûches. En s'appuyant sur une certaine logique, les promoteurs du changement peuvent s'aligner sur des projets homophobes. En suivant une autre logique, ils peuvent soutenir les projets impérialistes. Si cartographier le champ politique ainsi que les problèmes

apparemment insolubles qui en font partie demeure un projet important, où cette critique nous amène-t-elle? Trouverons-nous jamais un moyen de contourner le fait que le site du pouvoir de représentation demeure basé en métropole? Que pouvons-nous faire avec les bonnes intentions de ces acteurs métropolitains? Surtout, que faire des véritables violences dont les personnes souffrent ainsi que des droits qui pourraient, de quelque manière que ce soit, les protéger?

Même en tenant compte de la grande diversité des expériences antillaises en métropole et aux Antilles<sup>50</sup>, il demeure un fossé entre ces groupes quant à leur compréhension de la relation entre la sexualité et les droits aux Antilles. La lesbienne martiniquaise responsable du « Blog de Moi » nous fournit un exemple d'effort pour combler cet écart, elle qui s'est forgée un autre site de représentation pour les sujets *queer* aux Antilles. En cette ère numérique, son blog nous démontre que de nouvelles formes de médias peuvent contribuer à la construction d'autres sites de représentation et de « parole », même si les rapports de classe qu'implique cette forme d'action demeurent inchangés. Plutôt que de ne comprendre la Martinique qu'à partir d'analyses faites au prisme de la métropole, son blog est un exemple parmi d'autres d'un accès à différents espaces publics qui se démocratisent.<sup>51</sup>

Néanmoins, le problème le plus difficile qu'il reste à résoudre est probablement le conflit entre les projets politiques qui cherchent sincèrement à « libérer » les Antillais-es *queer* et la résistance (*queer*) locale à ces interventions. Il n'est pas inutile de rappeler que la sincérité et les bonnes intentions ont été au cœur de la plupart des missions coloniales, et que la supposée mission civilisatrice de la France servait alors de justification. Cette dynamique historique, toujours d'actualité, nous force à reconnaître les limites de notre imagination politique.

Enfin, et pour conclure, ces analyses ne doivent pas être lues comme une incitation à clore les débats politiques, mais plutôt comme une invitation à les ouvrir, à les inter-

<sup>51</sup> Un certain nombre d'anthropologues de la culture et des médias ont contribué à la documentation du développement des « mondes des médias » autochtones et ont rendu compte de leurs interactions avec les réseaux de communication mondiaux. Sur ces sujets, je renvoie par exemple au travail de Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod et Brian Larkin, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press, 2002. Internet, tout comme les circuits musicaux de la diaspora, est à la fois un espace potentiellement révolutionnaire et réactionnaire. S'il peut contribuer à la prolifération de voix jusqu'alors non entendues, il peut également servir à la popularisation des points de vue homophobes.

roger sous un nouveau jour et à les transformer et réaligner sur un projet critique radical. Jewel nous rappelle l'importance de regarder la situation dans son ensemble avant de s'engager dans ce jeu politique. J'ajouterais à cela l'importance d'accorder une attention particulière à l'expérience quotidienne des personnes les plus touchées par ce jeu. En tant qu'anthropologue, je m'intéresse particulièrement à la relation entre les imaginaires, les représentations et la matérialité, et je suis frappée des voies complexes par lesquelles notre imagination nous aide mais peut également nous empêcher de concevoir certaines expériences. Alors que certains imaginaires fonctionnent comme des moyens nécessaires par lesquels nous pouvons rêver de futurs possibles et faire en sorte qu'ils se réalisent, d'autres se transforment en des représentations qui contournent les expériences des personnes ordinaires. Par conséquent, je suis convaincue que l'ethnographie, l'engagement soutenu avec des personnes qui n'ont pas nécessairement recours à l'autorité d'auteur ou d'artiste, est de la plus haute importance lorsque nous cherchons à comprendre les politiques sexuelles dans les Caraïbes. Lorsque nous posons des questions politiques urgentes sur les droits humains, l'homophobie, la politique de respectabilité et les « libertés » sexuelles, il nous incombe de penser à celles et à ceux qui négocient quotidiennement ces politiques dans leur vie. Car en fin de compte, rien de tout cela n'est vraiment un jeu.

*T*raduit (de l'anglais) par l'auteure, en collaboration avec Cae Joseph Massena, Francesca Arena, Florian Voros, Ian Zdanowicz & Keivan Djavadzadeh.

## Bibliographie

ALEXANDER Jacqui M. , « Danger and Desire: Crossings are Never Undertaken All at Once or Once and for All », *Small Axe*, n° 24, 2007, p. 154-166.

BAKARE-YUSUF Bibi, « Fabricating Identities: Survival and the Imagination in Jamaican Dancehall Culture. Fashion Theory », *The Journal of Dress, Body & Culture*, vol. 10, n° 4, 2006, p. 461-483.

BARROW Christine, BRUIN DE Marjan, CARR Robert, *Sexuality, Social Exclusion, and Human Rights: Vulnerability in the Caribbean Context of HIV*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2009.

BARZILAI Martin, « Homophobie en Martinique: la douleur des Makoumés », *Têtu*, vol. 121, n° 4, 2007.

BERISS David, *Black Skins, French Voices: Caribbean Ethnicity and Activism in Urban France*, New York, Westview Press, 2004.

BOWEN John R. , *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

CHIN Timothy S. , « "Bullers" and "Battymen": Contesting Homo-

- phobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature », *Callaloo*, vol. 20, n° 1, 1997, p. 127-141.
- COHEN William. B. , «The Algerian War and French Memory. Contemporary European History », vol. 9, n° 3, 2000, p. 489-500.
- COOPER Carolyn, *Sound Clash: Jamaican Dancehall Culture at Large*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- DECENA Carlos Ulises, « Tacit Subjects », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 14, n° 2-3, 2008, p. 339-359.
- FERGUSON Roderick A. , *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004.
- GILROY Paul, *"There Ain't no Black in the Union Jack": the Cultural Politics of Race and Nation*, Londres, Routledge, 1995.
- GINSBURG Faye, ABU-LUGHOD Lila, LARKIN Brian, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- GLAVE Thomas, *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles*, Durham, Duke University Press, 2008.
- GOPINATH Gayatri, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Durham, Duke University Press, 2005.
- HALBERSTAM Jack, «The First Cut is the Deepest: Collage and Queer / Feminist Negation. At the Who is the Subject of Feminism? », communication, colloque « What is Feminist Politics Now? », Université de Columbia, 19-20 septembre 2008.
- HOAD Neville, *African Intimacies: Race, Homosexuality and Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- JOHNSON E. Patrick, HENDERSON Mae G. (dir. ), *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, Durham, Duke University Press, 2005.
- KAPUR Ratna, «The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the "Native" Subject in International / Post-Colonial Feminist Legal Politics », *Harvard Human Rights Journal*, vol. 15, n° 1, 2002, p. 1-38.
- KEATON Trica, *Muslim Girls and*

- the Other France: Race, Identity Politics & Social Exclusion, Bloomington*, Indiana University Press, 2006.
- KEMPADOO** Kamala, *Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sexual Labor*, New York, Routledge, 2004.
- KEMPADOO** Kamala, «Centering Praxis in Policies and Studies of Caribbean Sexuality», in **BARROW** Christine, **BRUIN DE Marjan**, **CARR** Robert (dir. ), *Sexuality, Social Exclusion, and Human Rights: Vulnerability in the Caribbean Context of HIV*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2009.
- KHAN** Aisha, «Journey to the Center of the Earth: The Caribbean as Master Symbol», *Cultural Anthropology*, vol. 16, n° 3, 2001, p. 271-302.
- KO** Dorothy, «Footbinding and Anti-footbinding in China: The Subject of Pain in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries», in **PIERCE** Steven, **RAO** Anupama (dir. ), *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism*, Durham, Duke University Press, 2006.
- KUNTSMAN** Adi, **ESPERANZA** Miyake, *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness / Raciality, Londres*, Raw Nerve Books, 2008.
- MANALANSAN** Martin, *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*, Durham, Duke University Press, 2003.
- MASSAD** Joseph Andoni, «Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World», *Public Culture*, vol. 14, n° 2, 2002, p. 361-385.
- MINTZ** Sidney, «Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumene», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n° 2, 1996, p. 289-311.
- MOHAMMED** Patricia, «Rethinking Caribbean "Difference"», *Feminist Review*, n° 59, 1998, p. 1-5.
- MULOT** Stéphanie, «Je suis la mère, je suis le père!»: *l'énigme matrifocale. Relations familiales et rapports de sexes en Guadeloupe, thèse de doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie*, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000.
- MUÑOZ** José Esteban, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

- MURRAY David A. B. , *Opacity: Gender, Sexuality, Race, and the "Problem" of Identity in Martinique*, New York, Peter Lang Publishers, 2002.
- MIAAH Sonjah Stanley, « Making Space: Kingston's Dancehall Culture and its Philosophy of "Boundarylessness" », *African Identities*, vol. 2, n° 2, 2004, p. 117-132.
- DATHAK Zakia, RAJAN Rajeswari Sunder, « Shahbano », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, n° 3, 1989, p. 558-582.
- DROVENCHER Dennis, *Queer French: Globalization, Language, and Sexual Citizenship in France*, New York, Ashgate Publishers, 2007.
- DUAR Jasbir, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press, 2007.
- SALIH Sara, « "Our people know the difference, black is a race, jew is a religion, f\*g\*\*tism is a sin" », *Wasafiri*, vol. 22, n° 1, 2007, p. 1-5.
- SCOTT Joan Wallach, *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- SHEPARD Todd, *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- MAKEDA Silvera, « Man-Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians », *Feminist Studies*, vol. 18, n° 3, 1992, p. 521-532.
- SILVERA Makeda, « Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians », *Feminist Studies*, vol. 18, n° 3, 1992, p. 521-532.
- SILVERSTEIN Paul, *Algeria in France: Transpolitics, Race, and Nation*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.
- SKELTON Tracey, « "Boom, Bye, Bye": Jamaican Ragga and Gay Resistance », in BELL David, VALENTINE Gill (dir. ), *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge, 1995.
- SMITH Faith, « Crosses / Crossroads / Crossings », *Small Axe*, n° 24, 2007, p. 130-138.

SPIVAK Gayatri, «Can the Subaltern Speak? », in Cary NELSON & Laurence GROSSBERG (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres, Macmillan, 1988.

THOMAS Deborah A. , *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, Durham, Duke University Press, 2004.

TROUILLOT Michel-Rolph, «The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory», *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992, p. 19-42.

WEKKER Gloria, *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, New York, Columbia University Press, 2006.

WILSON Peter J. , *Crab Antics: A Caribbean Study of the Conflict Between Reputation and Respectability*, New York, Waveland Press, 1973.



Sara Farris,  
« Féministes de tous  
les pays, qui lave  
vos chaussettes ? » ,

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne], n°1 |  
2015. En ligne depuis le 20 mai 2015.  
URL : [https://commentssortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_farris\\_feministes-de-tous-les-pays-qui-lave-vos-chaussettes.pdf](https://commentssortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_farris_feministes-de-tous-les-pays-qui-lave-vos-chaussettes.pdf)

**Résumé :** Cet article porte sur un point de convergence largement négligé entre le féminisme d'État et les politiques néolibérales et nationalistes, à savoir les politiques relatives aux femmes migrantes et à l'intégration « économique » des minorités ethniques. Je commence par montrer que cette revendication à ce que les femmes migrantes et des minorités ethniques « travaillent » s'inscrit en grande partie dans le contexte des programmes de workfare. Ensuite, je démontre que la mise en œuvre de ces politiques a fonctionné en dirigeant les femmes migrantes et des minorités ethniques vers les secteurs domestiques et du care, qui ont traditionnellement été conçus comme « féminins ». La contradiction apparaît lorsqu'on prend en considération le fait que c'est précisément contre cette division genrée du travail – les hommes dans la sphère publique, les femmes dans la sphère privée – que le mouvement féministe a historiquement lutté. Afin de comprendre les conditions qui ont rendu possibles une telle contradiction et sa trajectoire, je suggère que l'on doit reconstruire la généalogie féministe complexe de l'indépendance économique, et les concepts liés au travail productif, qui se trouve opposé à la reproduction sociale. Cette reconstruction critique nous permet de mieux comprendre comment le féminisme a été intégré à ce que je nomme l'idéologie du fémonationalisme.

**Mots-clés :** Féminisme d'État; fémonationalisme; workfare; reproduction sociale (care et travail domestique); femmes migrantes et des minorités ethniques; contradiction performative; néolibéralisme; nationalisme.

**Abstract:** *In this article I focus upon one largely overlooked point of convergence between state feminism, nationalist and neoliberal politics: namely, the policies pertaining to migrant women and ethnic minority's "economic" integration. I begin by showing that the demand that migrant and ethnic minority women participate in work is largely framed within a context of "workfare". Second, I demonstrate that the implementation of these policies has functioned through actively directing migrant and ethnic minority women towards the care and domestic sectors, which has traditionally been conceived as "feminine". The contradiction emerges when taking into account that it is precisely against this gendered division of labor – men in the public sphere, women in the private – that the feminist movement has historically struggled. To understand the conditions of possibility for, and the trajectory of, such a contradiction, I propose that we must reconstruct the complex feminist genealogy of economic independence, and the related concepts of productive work, which is placed in opposition to social reproduction. This critical reconstruction enables us to better grasp how feminism has been integrated into what I call the ideology of femonationalism.*

**Keywords:** *State feminism; femonationalism; workfare; social reproduction (care and domestic work); migrant and ethnic minority women; performative contradiction; neoliberalism; nationalism.*

\*Modification d'un slogan féministe français des années 70: «Prolétaires de tous les pays, qui lave vos chaussettes?» Cet article est la version plus longue d'une communication présentée à la conférence internationale «Penser l'émancipation», Paris Ouest Nanterre 19-22 février 2014. J'aimerais remercier Stella Magliani-Belkacem, Felix Boggio Éwanjé-Épée, Joan W. Scott, Catherine Rottenberg, Peter Thomas, Rita Casale, Nicola Perugini, Neve Gordon et les relectrices ou relecteurs anonymes pour leurs commentaires sur les versions précédentes de cet article.

**Biographie:** Sara R. Farris est maîtresse de conférences au département de sociologie de Goldsmiths, Université de Londres. Elle a publié sur un grand nombre de sujets, parmi lesquels la théorie politique, la théorie féministe, la migration internationale et la philosophie sociale. Ses travaux les plus récents s'intéressent à la mobilisation du thème des droits des femmes par des nationalistes, des féministes et des néolibéraux contre les migrants et les musulmans en Europe, soit ce qu'elle appelle le femonationalisme.

*There are so many roots to the tree of anger  
that sometimes the branches shatter before they  
bear.*

*Sitting in Nedicks the women rally before they  
march  
discussing the problematic girls they hire to  
make them free.*

*An almost white counterman passes a waiting  
brother  
to serve them first and the ladies neither notice  
nor reject  
the slighter pleasures of their slavery.*

*But I who am bound by my mirror  
as well as my bed  
see causes in colour as well as sex*

*and sit here wondering  
which me will survive all these liberations.*

- Audre Lorde

Le fémonationalisme<sup>1</sup>, ou la mobilisation contemporaine du féminisme par les partis nationalistes et les gouvernements néolibéraux, en particulier (mais pas exclusivement) contre les populations musulmanes, a suscité de profondes divisions au sein du féminisme. En effet, ces dernières années, la question de la migrante et de la femme non-occidentale – notamment musulmane – a suscité des débats animés qui engagent des intellectuels, politiciens et activistes féministes de toute l'Europe (et du monde occidental). Par exemple, en France et aux Pays-Bas – deux des pays sur lesquels sont ciblées mes recherches<sup>2</sup> – des féministes bien connues telles qu'Elisabeth Badinter et Cisca Dresselhuys ont publiquement approuvé l'idée que l'islam est fondamentalement misogyne. Par conséquent, selon ces féministes, les pratiques culturelles et religieuses des musulmans doivent être condamnées et interdites dans les espaces publics. Cependant, à l'opposé, des féministes de ces mêmes pays – comme Christine Delphy et Anja Meulenbelt entre autres – ont critiqué une telle caractérisation de l'islam, perçue non seulement comme une généralisation excessive mais aussi comme pouvant favoriser la montée des sentiments contre l'immigration. Ces positions, considèrent-elles, risquent fondamentalement d'aligner le féminisme avec le racisme.

Je dirais d'emblée que ma position est proche de celle du second groupe. Plus particulièrement, je suis d'accord avec ces chercheurs qui analysent la proximité entre les préoccupations anti-islam de certaines féministes et des hommes politiques contre l'immigration, pas simplement comme l'instrumentalisation des premières par les seconds, mais plutôt comme une forme active de convergence. Autrement dit, alors que le féminisme – en tant que notion générale de la libération des femmes du patriarcat – a de fait été instrumentalisé par les mouvements politiques contre l'immigration qui saisissent l'opportunité d'utiliser les droits des femmes comme des armes dans la guerre contre les migrants (musulmans),

<sup>1</sup> Une illustration plus détaillée de ce concept se trouve dans mon article publié dans *Contre-temps*, [En ligne] URL : ["http://www.contre-temps.eu/interventions/fondements-politico-%C3%A9conomiques-f%C3%A9monationalisme"](http://www.contre-temps.eu/interventions/fondements-politico-%C3%A9conomiques-f%C3%A9monationalisme) <http://www.contre-temps.eu/interventions/fondements-politico-%C3%A9conomiques-f%C3%A9monationalisme> (Dernière consultation le 21 novembre 2014).

<sup>2</sup> Cet article constitue une section révisée d'un projet de livre plus long sur le thème du fémonationalisme.

ces féministes, qui ont ouvertement soutenu des politiques répressives de pratiques religieuses et sociales de musulmans ou d'autres migrants non-occidentaux au nom de la justice pour les femmes, ne devraient pas être considérées comme des spectatrices simplement passives. Au contraire, elles doivent être considérées comme des sujets politiques conscients, qui sont animés par des motivations et des objectifs spécifiques. Cependant, il reste à clarifier la nature spécifique de ces motivations et objectifs ainsi que les implications de la convergence active avec les agendas politiques islamophobes/anti-immigration à laquelle ils mènent.

### Les contradictions performatives du féminisme d'État

Les voix critiques féministes ont proposé des interprétations réfléchies de ce phénomène. En particulier, c'est en France que le débat sur la convergence du féminisme et des politiques racistes/anti-immigration s'est exprimé avec le plus de force. En analysant le débat ici, nous pouvons ainsi acquérir de nouvelles perspectives qui peuvent nous aider à mettre en lumière la nature générale de cette convergence, dont la portée a une dimension européenne (et peut-être même « occidentale »). Par exemple, selon Boggio Éwanjé-Épée et Magliani-Belkacem, auteur-e-s d'une excellente critique qui met la suprématie blanche du féminisme français en perspective historique, la convergence entre le féminisme et l'islamophobie contemporaine est stratégique : « Si certaines féministes peuvent apporter une contribution à une politique raciste ou impériale, c'est qu'elles saisissent là des opportunités stratégiques, des occasions d'avancer leurs propres revendications en profitant d'une ouverture offerte par le système raciste »<sup>3</sup>. De même, Christine Delphy<sup>4</sup> décrit la convergence entre les féministes en faveur de la loi contre le voile et de la politique raciste française comme, je dirais, « sacrificielle ». Delphy soutient qu'en opposant l'anti-sexisme et l'anti-racisme, et en les positionnant comme des luttes qui ne peuvent

pas être réconciliées, certaines féministes ont choisi le premier au détriment du second: «raciste peut-être, mais ne pas oublier les femmes», c'est ce que semblent dire ces féministes<sup>5</sup>. Finalement, la sociologue Sylvie Tissot avance l'idée d'une convergence conjoncturelle entre le tournant xénophobe des politiques françaises en matière d'immigration durant les années qui ont suivi la loi contre le voile et ce qu'elle appelle «le féminisme d'État», c'est-à-dire les organisations féministes contre l'islam qui ont été intégrées dans les appareils d'État comme la voix officielle pour les droits des femmes. Elle fait le point sur une sombre situation, affirmant que «Le féminisme est ainsi devenu l'une des "métaphores du racisme": il alimente des représentations et des pratiques racistes, mais sur un mode euphémisé et par conséquent "respectable"»<sup>6</sup>.

Dans cet article, je cherche à explorer une hypothèse qui s'inspire de ces interprétations afin de les étendre. Plus spécifiquement, je propose d'éclairer un point spécifique de convergence entre «le féminisme d'État» – pour emprunter la catégorie pertinente de Tissot, laquelle comprend des organisations pour les droits des femmes, des organismes gouvernementaux pour assurer l'égalité des chances et/ou des comités nommés par le gouvernement exprimant les positions du féminisme *mainstream* – et la politique anti-immigration/anti-islam dans le domaine socio-économique, qui a été jusqu'ici largement négligée: à savoir, les programmes de *work-fare*<sup>7</sup> élaborés par la Commission européenne, par la suite traduits en appels à la promotion de l'emploi des femmes migrantes par le féminisme d'État et les autorités migratoires<sup>8</sup>. L'emploi a été une partie intégrante des politiques récentes sur l'intégration civique aux Pays-Bas et en France. En effet, cette idée a été non seulement soutenue, mais dans certains cas également conçue et mise en œuvre activement, par les organisations de femmes et/ou les organismes institutionnels pour la promotion des politiques d'égalité entre hommes et femmes, ou

<sup>5</sup> Félix Boggio Éwanjé-Épée et Stella Magliani-Belkacem, *Les féministes blanches et l'empire*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 15.

<sup>4</sup> Christine Delphy, *Classer, dominer: qui sont les «autres»?*, Paris, La Fabrique, 2008.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>6</sup> Sylvie Tissot, «Bilan d'un féminisme d'État», *Plein droit*, n° 75, décembre 2007, p. 15-18.

<sup>7</sup> NdT: Contraction de «work for your welfare» [«travaillez pour votre aide sociale»]. Dispositif consistant à faire dépendre l'aide sociale d'un travail accompli par le bénéficiaire.

<sup>8</sup> Un mot de clarification terminologique est ici nécessaire. Bien que les discussions sur la victimisation des femmes dans les cultures non-occidentales se soient concentrées sur l'islam ces dernières années, je soutiens que les femmes musulmanes jouent le rôle d'une synecdoque: elles représentent la femme migrante en général selon le stéréotype qui prévaut en Europe. Bien qu'elles soient profondément inspirées par les discussions

sur le patriarcat et les représentations qu'on s'en fait à propos des communautés musulmanes migrantes, les politiques pour l'intégration civique et les aspects économiques dont je parlerai ciblent en réalité les femmes migrantes dans leur ensemble. Ainsi j'utiliserai dans cet article la notion de femmes migrantes en référence à la catégorie générale des femmes migrantes identifiées par les féministes d'État et les décideurs politiques contre l'immigration dans le cadre des politiques pour l'intégration civique.

<sup>9</sup> Judith BUTLER, « Competing Universalities », in Judith BUTLER, Ernesto LACLAU et Slavoj ŽIŽEK (dir.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, New York et Londres, Verso, 2000, p. 136-181.

par le féminisme d'État, qui ont été au premier plan dans la dénonciation du patriarcat non-occidental (musulman) dans la sphère privée. Ironiquement, pourtant, la mise en œuvre de ces politiques s'est faite en orientant activement les femmes migrantes suivant des programmes d'intégration civique, aussi bien musulmanes que non-musulmanes, vers le *care* et le secteur domestique, c'est-à-dire vers la reproduction sociale. Ces femmes migrantes ont été encouragées à occuper des emplois dans la sphère privée, qui ont été traditionnellement conçus comme des vocations féminines et à l'encontre desquels le mouvement féministe s'est engagé dans des batailles historiques.

Compte tenu de ces postulats, je soutiens que la convergence actuelle entre le féminisme d'État et les agendas politiques anti-immigration/anti-islam au nom des droits des femmes non seulement favorise (consciemment ou inconsciemment) le climat actuel raciste/islamophobe, mais produit également une contradiction performative radicale dont les conséquences sont potentiellement désastreuses pour les luttes des femmes en général. Une contradiction performative se produit quand il existe un décalage entre la théorie et la pratique, la proposition et la performance, ou, par exemple, lorsque les principes qui guident l'action politique sont contredits par cette action même. Malgré le fait que des contradictions performatives puissent aussi être propices à une politique progressiste – comme dans le traitement convaincant par Judith Butler de la contradiction performative de la notion

d'universalisme des droits dans les mains des sujets opprimés<sup>9</sup> –, j'utilise ici cette notion avant tout (mais pas exclusivement, comme je l'explique dans les conclusions) pour souligner leurs conséquences néfastes. Plus précisément, j'analyse les contradictions performatives du féminisme d'État, dans le contexte islamophobe et raciste particulier dans lequel ces contradictions sont apparues. Ce ne sont pas les contradictions performatives des sujets opprimés (comme dans l'analyse de Butler), mais celles des sujets politiques qui ont intériorisé les présupposés et le rôle de l'opprimeur. J'examine ainsi la mise en œuvre des politiques pour l'intégration économique des femmes migrantes par les féministes d'État, dans le domaine de la reproduction sociale, comme une « performance » spécifique qui, quoique étant présentée comme un instrument par lequel les femmes migrantes devraient être autorisées à défaire le genre, produit et intensifie en réalité les conditions de la « discrimination intersectionnelle » raciale que la pensée féministe noire a décrite en profondeur<sup>10</sup>, pour faire et perpétuer les rôles de genre.

Dans cet article, afin de comprendre les conditions de possibilité de ces contradictions performatives et leur trajectoire, j'illustre d'abord les moyens par lesquels l'accent mis sur l'emploi comme principale zone d'attention pour l'intégration des migrants dans l'agenda européen a été concrètement traduit dans le cas des femmes migrantes. Ici, je montre en particulier la façon dont cette orientation a été soutenue par les féministes d'État et le récit spécifique de « l'indépendance économique » des femmes qu'elles ont mobilisé ce faisant. Deuxièmement, je suggère de reconstituer la généalogie féministe complexe de la notion d'indépendance économique et les concepts connexes du travail productif et de l'éthique productiviste, par opposition à la reproduction sociale. Cette reconstruction critique nous permettra de saisir un aspect important du mécanisme par lequel le féminisme est devenu l'une des plus puissantes « métaphores

<sup>70</sup> Kimberle CRENSHAW, « Cartographie des marges : Intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur », Cahiers du genre, n° 39, 2005 (1991), p. 51-82 ; Patricia HILL COL-LINS, *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, 1999 ; bell hooks, *Feminist Theory : From Margin to Center*, Cambridge, South End Press, 2000.

<sup>71</sup> Pierre TEVANIAN, « La République du mépris. Les métamorphoses du racisme dans la France des années Sarkozy », 2007, [En ligne] URL : "<http://lmsi.net/La-Republique-du-mepri>" <http://lmsi.net/La-Republique-du-mepri> (Dernière consultation le 21 novembre 2014).

du racisme» contemporaines<sup>11</sup> en Europe et pourquoi il a été intégré dans l'idéologie du fémonationalisme.

### Genrer l'intégration par le *workfare*

Dans la littérature de plus en plus importante sur les dimensions de genre des politiques d'intégration civique à travers l'Europe – c'est-à-dire, les politiques qui exigent que les migrants démontrent leur connaissance de la langue, de l'histoire et des valeurs du pays d'accueil pour obtenir un titre de séjour – le fait que ces politiques interpellent les femmes migrantes en tant que salariées a été, à quelques exceptions près, entièrement négligé<sup>12</sup>. Les discussions ont été dominées par les aspects culturels de ces exigences (par exemple, les images de femmes néerlandaises aux seins nus en train de bronzer dans les supports dédiés à l'intégration pour les Pays-Bas), et pourtant, les aspects économiques sont très importants. L'intégration économique des femmes migrantes est en fait l'un des principaux objectifs des directives européennes sur l'intégration civique. Dans l'ordre du jour de 2011 de la Commission européenne – le document qui résume la philosophie de l'ensemble du projet d'intégration civique en Europe – l'égalité des sexes est mentionnée presque exclusivement en matière d'emploi<sup>13</sup>. La primauté donnée au travail comme arène principale d'intervention pour la promotion de l'égalité entre les hommes et les femmes au niveau de l'UE provient du lien strict entre les politiques récentes en matière d'intégration/de migration et la « stratégie Europe 2020 », qui est le document qui ratifie les programmes de *workfare* dans les pays de l'UE.

L'infrastructure idéologique qui soutient les mesures de *workfare* attachées aux politiques d'intégration civique est particulièrement sexuée. La nécessité de promouvoir l'emploi des femmes migrantes, qui apparaît comme une priorité à la fois dans les directives de *workfare* et dans les politiques d'intégration, ne repose en fait pas tant sur l'hypothèse que les femmes sont des

parasites du système, comme cela est toujours affirmé dans le cas des hommes migrants, en particulier dans les débats publics dans les médias nationaux. Au contraire, l'accent mis sur l'intégration des femmes migrantes sur le marché du travail est reformulé comme une occasion pour elles de devenir « émancipées ». Une profusion de données statistiques, d'études transnationales et de documents politiques a été de plus en plus déployée au niveau de l'UE ces dernières années, soulignant les taux plus faibles d'emploi et d'activité des femmes migrantes par rapport à ceux des hommes migrants. Plus ou moins explicitement, les taux moins importants de participation des femmes migrantes sur le marché du travail sont attribués à leurs origines culturelles rétrogrades, qui sont considérées comme responsables du maintien des femmes dans un état de sujétion et de dépendance économique et, donc, du manque d'encouragement à entrer dans la main-d'œuvre rémunérée. Dans le cas des femmes non-occidentales qui pour la plupart arrivent en Europe dans le cadre du regroupement familial, l'accent mis sur le travail comme vecteur d'intégration est par conséquent non seulement inspiré de la stratégie de *workfare* de l'UE, mais trouve aussi son origine dans l'interprétation particulière de l'égalité des sexes qui a été mise en avant par le féminisme d'État, tel que défini ci-dessus. Pour les féministes d'État européennes, la promotion des politiques d'égalité des sexes au cours des dernières années s'est sans doute inspirée de l'idée générale que le travail est ce qui définit les femmes libres et, en conséquence, le travail à l'extérieur du ménage a été transformé en épreuve décisive pour l'égalité des sexes.

Bien que cela ne soit pas explicitement présenté comme du *workfare* mais plutôt comme un exemple de justice pour les femmes concourant à leur indépendance économique, l'accent mis par le féminisme d'État sur la nécessité de mobiliser la main-d'œuvre féminine – y compris sa composante migrante – en vue d'atteindre les objectifs fixés par la stratégie « Europe 2020 » est donc l'un des princi-

<sup>72</sup> Kate KIRK et Semin SUVARIERIOL, « Emancipating Migrant Women? Gendered Civic Integration in The Netherlands », communication présentée à la conférence européenne sur la politique et le genre, 21-23 mars 2013 ; Camille GOURDEAU, « Des usages contradictoires du Contrat d'Accueil et d'Intégration : de la prévention des discriminations sur le marché du travail à l'utilisation paradoxale du thème de l'égalité entre hommes et femmes », communication présentée au Colloque International « Genre et Discriminations », Paris-Nanterre-La Défense, 27-28 juin 2013.

<sup>73</sup> Commission européenne, European Agenda for the Integration of Third-Country Nationals. COM (2011) 455 final, Bruxelles, 20 juillet 2011, [En ligne] URL : "[http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/news/intro/docs/110720/1\\_en\\_act\\_part1\\_v10.pdf](http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/news/intro/docs/110720/1_en_act_part1_v10.pdf)" [http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/news/intro/docs/110720/1\\_en\\_act\\_part1\\_v10.pdf](http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/news/intro/docs/110720/1_en_act_part1_v10.pdf) (Dernière consultation le 21 novembre 2014).

paux points de convergence, convergence paradoxale en un sens, avec des agendas politiques racistes et néolibéraux. Mais quelles sont donc les conséquences concrètes de ce paradoxe sur la vie des femmes migrantes au niveau de l'État-nation?

**S'intégrer par le travail de care genré (et racialisé)**  
Le cas des Pays-Bas est particulièrement emblématique. En 2003, la ministre de l'intégration et de l'immigration d'alors, Rita Verdonk, en collaboration avec le ministre des politiques d'égalité, a favorisé la création de la Commission pour la Participation des Femmes de la Minorité Ethnique, ou la PaVEM (*Participatie van Vrouwen uit Etnische Minderheden*), qui a été chargée de traiter les questions d'intégration pour les femmes migrantes et des minorités ethniques. La commission était composée de trois hommes politiques de différents partis politiques, et de trois femmes : la princesse Maxima (la reine actuelle des Pays-Bas) et deux femmes migrantes « bien intégrées » du Suriname et de la Turquie. La tâche principale de la PaVEM était de proposer des politiques concrètes pour lutter contre « l'isolement des femmes des minorités ethniques » dans la société néerlandaise. Sous le slogan « éduquez une mère, éduquez une famille », la PaVEM a élaboré les principes qui guident les documents et le test d'intégration qui sont destinés à évaluer les modèles et les comportements parentaux des femmes migrantes par rapport aux critères inspirés de la notion de maternité néerlandaise « saine ». En 2007, la commission PaVEM a conçu un nouveau programme, ciblant cette fois-ci les femmes migrantes en tant que travailleuses (potentielles). Sous la supervision du ministère de l'éducation, de la culture et de la science d'alors, le projet « Mille et une vigueurs » (*Duizend en één kracht*) a été lancé. Avec des connotations orientalistes déjà contenues dans son propre nom<sup>14</sup>, le programme prétendait encourager les femmes migrantes assujetties aux programmes d'intégration civique à participer à la société civile en les invitant explicite-

ment à entreprendre des activités de bénévolat<sup>15</sup>. Dans une confusion étrange des moyens et des fins, le travail bénévole non-rémunéré a été présenté, en fait, comme la *via maestra* pour atteindre l'objectif d'indépendance économique. La PaVEM a donc insisté sur les opportunités offertes par le travail bénévole pour ces femmes migrantes qui souhaitent découvrir leurs forces, évaluer leurs capacités et ainsi être prêtes pour un futur emploi rémunéré. Comme Kirk et Suvarieriol (2013) le notent, le projet a été réalisé en dépit des recherches menées par l'Institut néerlandais pour la recherche sociale (SCP) qui montraient que la plupart des femmes migrantes interrogées ne sont pas favorables au travail bénévole non-rémunéré<sup>16</sup>. Elles ne souhaitent notamment pas effectuer le type spécifique de travail bénévole le plus encouragé par le projet: c'est-à-dire, le travail de *care* dans les hôpitaux et les structures pour enfants, le travail de *care* domestique dans les foyers pour personnes âgées et dans les foyers pour personnes handicapées. Comme l'affirment certaines des femmes interrogées par le SCP: «Pourquoi devrais-je le faire si je ne suis pas payée?» et «Je m'occupe aussi de ma famille et mes enfants, et je le fais aussi volontairement, ça suffit!»<sup>17</sup>. Le projet «Mille et une vigneurs» n'était pas une initiative isolée ou inhabituelle. Au contraire, il a fait partie de l'évolution vers le *workfare* initiée par le gouvernement néerlandais au début des années 1990<sup>18</sup> dans le cadre de laquelle les femmes migrantes et les femmes appartenant à des minorités ethniques ont été de plus en plus ciblées. Ainsi, aux Pays-Bas, les injonctions à l'entrée des femmes sur le marché du travail proférées par le féminisme d'État et par les programmes de *workfare* ont convergé non seulement en demandant aux femmes migrantes de travailler gratuitement, mais aussi en les encourageant à entrer dans le secteur du travail reproductif. Comme l'a déclaré le Conseil néerlandais pour le travail et le revenu (*Raad voor Werk en Inkomen* - RWI), les femmes migrantes peuvent être très importantes pour atténuer les pénuries de

<sup>14</sup> Comme Kirk et Suvarieriol le notent: «le nom du programme semble être un jeu de mots sur le recueil de nouvelles arabes: "Les Mille et Une Nuits"». Kate Kirk et Semin Suvarieriol, *op. cit.*, p. 36.

<sup>15</sup> Voir le site web, [En ligne] URL: "<http://www.duizendeneenkracht.nl/eCache/DEF/1/21/227.html>" <http://www.duizendeneenkracht.nl/eCache/DEF/1/21/227.html> (Dernière consultation le 1er août 2013).

<sup>16</sup> Kate Kirk et Semin Suvarieriol, *op. cit.*; Petra Snelenders et al., *Doorpakken met Duizend en één Kracht. Schakelen tussen het beleid en de praktijk*, MOVISIE REPORT, Utrecht, 2011.

<sup>17</sup> Citées dans Kate KIRK et Semin SUVARIERIOL, *op. cit.*

<sup>18</sup> Han Entzinger, «The Parallel Decline of Multiculturalism and the Welfare State in The Netherlands», in Banting Keith et Kymlicka Will (dir.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 177-201.

<sup>19</sup> Kate Kirk et Semin Suvarieriol, *op. cit.*, p. 27.

<sup>20</sup> Il concerne tous les signataires du CAI à l'exception des mineurs de moins de 18 ans scolarisés, des étrangers de plus de 55 ans et des personnes justifiant d'une activité professionnelle ou déclarant ne pas être à la recherche d'emploi.

<sup>21</sup> Rapport court disponible sur le site internet du ministère de l'intérieur, [En ligne] URL : "<http://www.immigration.interieur.gouv.fr/Integration/Emploi-et-promotion-de-la-diversite/Le-bilan-de-competences-professionnelles>" <http://www.immigration.interieur.gouv.fr/Integration/Emploi-et-promotion-de-la-diversite/Le-bilan-de-competences-professionnelles> (Dernière consultation le 29 mai 2013).

<sup>22</sup> Rapport d'activité 2011 de l'OFII, p. 14, [En ligne] URL : "[http://www.ofii.fr/tests\\_197/rapport\\_d\\_activite\\_2011\\_de\\_l\\_office\\_francais\\_de\\_l\\_immigration\\_et\\_de\\_l\\_integration\\_1294.html?preview=oui](http://www.ofii.fr/tests_197/rapport_d_activite_2011_de_l_office_francais_de_l_immigration_et_de_l_integration_1294.html?preview=oui)" [http://www.ofii.fr/tests\\_197/rapport\\_d\\_activite\\_2011\\_de\\_l\\_office\\_francais\\_de\\_l\\_immigration\\_et\\_de\\_l\\_integration\\_1294.html?preview=oui](http://www.ofii.fr/tests_197/rapport_d_activite_2011_de_l_office_francais_de_l_immigration_et_de_l_integration_1294.html?preview=oui) (Dernière consultation le 2 août 2013).

<sup>23</sup> Infos Migrations, « Les femmes immigrées signataires du CAI en 2009 », n° 22, avril, Virginie Jourdan, 2011, [En ligne] URL : "<http://www.immigration.interieur.gouv.fr/content/download/39070/298320/file/IM12042001n22.pdf>" <http://www.immigration.interieur.gouv.fr/content/download/39070/298320/file/IM12042001n22.pdf> (Dernière

main-d'œuvre dans le secteur de la santé, et cela demande ainsi « plus d'investissements en vue de surmonter les obstacles existants »<sup>19</sup>.

Bien qu'il n'existe pas en France d'injonction à ce que les femmes migrantes entreprennent un travail de « bénévolat » dans le secteur du *care* – du moins pas à titre officiel – la situation ici n'est pas différente de celle trouvée aux Pays-Bas lorsqu'il s'agit de la mise en œuvre de l'intégration économique pour les femmes migrantes. Depuis 2009, la loi en matière d'intégration des migrants a fait du bilan de compétences professionnelles une exigence obligatoire pour tous les signataires du contrat d'accueil et d'intégration (CAI)<sup>20</sup>. Les migrants qui signent le CAI doivent suivre un cours de trois heures, durant lequel leurs certificats et documents scolaires attestant de leurs compétences et expériences de travail sont évalués. Selon les données officielles publiées en 2011, 58,7 % de l'ensemble des signataires du CAI ont bénéficié d'un bilan de compétences professionnelles ; 65 % d'entre eux étaient des femmes<sup>21</sup>. La mise en œuvre du bilan de compétences professionnelles obligatoire a été présentée au public comme un moyen de promouvoir l'intégration des primo-arrivants, selon l'idée que « [l']accès à l'emploi est l'une des priorités du gouvernement français en vue de faciliter l'intégration des primo-arrivants dans la société française »<sup>22</sup>. En outre, il était envisagé comme un instrument pour lutter contre la position défavorisée de la population migrante – particulièrement sa composante féminine – sur le marché du travail. Selon une étude menée en 2009 par le DSED (Dépar-

consultation le 15 septembre 2014).

tement des statistiques, études et documentation), sous les auspices d'une enquête générale promue par le gouvernement français, ELIPA (Enquête Longitudinale sur l'Intégration des Primo-Arrivants), les femmes ont constitué la majorité des migrants entrants au cours de cette année (52,3 %), entrant en France principalement pour des raisons de regroupement familial (62,3 %)<sup>25</sup>. Même si, en moyenne, les femmes étaient plus éduquées que les hommes, l'enquête a montré que, après deux ans dans le pays, les niveaux plus élevés de l'éducation des femmes migrantes ne se traduisent pas positivement sur le marché du travail, où elles ont connu plus de difficultés que les hommes à trouver un emploi. En outre, l'étude a également montré que la grande majorité des femmes entrantes (64 %) avaient été actives sur le marché du travail de leur pays d'origine avant leur déménagement en France, réfutant ainsi l'idée répandue que les femmes des pays non-occidentaux (notamment des pays musulmans) sont, par définition, confinées à la maison et manquent d'indépendance économique. En effet, c'est en France qu'après deux ans, elles étaient devenues des femmes au foyer et avaient cessé de rechercher activement un emploi. « La migration diminue donc », conclut l'étude, « les chances de participer au marché du travail, d'autant plus que l'on est une femme »<sup>24</sup>. Diverses causes de ce phénomène sont identifiées : la maîtrise médiocre ou insuffisante du français, la difficulté à concilier le travail et le soin des enfants, les diplômes d'études insuffisants ou non-reconnus et ainsi de suite. Autrement dit, comme le note Camille Gourdeau<sup>25</sup>, les difficultés des femmes migrantes sur le marché du travail sont considérées comme de leur propre faute et il n'est jamais fait référence aux discriminations auxquelles elles sont soumises dans leur recherche d'emploi, en particulier si elles portent un voile, comme plusieurs études l'ont démontré<sup>26</sup>. Dans ce contexte, la création du bilan de compétences professionnelles comme outil pour faciliter l'intégration des migrants dans la société par le tra-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>25</sup> Camille Gourdeau, *op. cit.*

<sup>26</sup> Amnesty International, *Choice and Prejudice. Discrimination Against Muslims in Europe*, Londres, Amnesty International, 2012.

vail prend une nouvelle signification. Bien qu'il ait été présenté comme un moyen d'évaluer les compétences et les attitudes des primo-arrivants afin de les aider à trouver le travail qui leur corresponde, le bilan de compétences professionnelles est plutôt devenu un instrument de contrôle de la rencontre entre l'offre et la demande, en se positionnant le plus souvent du côté de cette dernière. En fait, la stratégie de lutte contre les taux plus faibles d'activité et d'emploi des migrants – et en particulier des femmes – n'a pas dirigé ces derniers vers les secteurs pour lesquels ils ont des titres d'études et/ou des expériences de travail, mais plutôt vers les secteurs économiques qui font face à des pénuries de main-d'œuvre.

Au cours des dernières années, les gouvernements français ont signé des accords avec les représentants des secteurs économiques ayant des difficultés à recruter des travailleurs natifs; il s'agit notamment de l'Agence nationale des services à la personne (ANSP), du secteur du nettoyage et de l'économie sociale, et des secteurs de la restauration et de l'hôtellerie. Selon les termes du rapport interministériel sur l'immigration, ce sont en fait les « secteurs qui, malgré la crise, restent porteurs d'emploi »<sup>27</sup>. Dans l'ensemble, l'encouragement à la participation active des femmes sur le marché du travail et l'identification des dispositifs (comme le bilan de compétences professionnelles) prétendument mis en place pour les aider à surmonter les obstacles qu'elles rencontrent ont conduit *de facto* à les orienter vers des emplois non voulus par les hommes et les femmes natifs: le ménage, le nettoyage, la garde d'enfants, les soins de santé et le *care*<sup>28</sup>. En dépit de leur niveau d'éducation plus élevé et d'une précédente expérience de travail – comme l'ont démontré les résultats de recherche mentionnés ci-dessus – les femmes migrantes en France, comme aux Pays-Bas, sont systématiquement dirigées vers les secteurs de la reproduction. Dans ce scénario, le rôle proéminent joué par les féministes d'État françaises au niveau européen dans la stigmatisation des cultures et

des pratiques religieuses non-occidentales, notamment musulmanes, tenues pour l'origine de toute misogynie et des obstacles à l'intégration, de même que leur soutien aux politiques d'intégration pour femmes migrantes, apparaît pour le moins contradictoire. Plutôt que d'auto-nomiser les femmes migrantes, le discours et la pratique institutionnels de l'intégration républicaine française, accueillis avec enthousiasme par de nombreuses féministes, semble renforcer les formes mêmes de la discrimination sexiste et raciale que le féminisme d'État dénonce vigoureusement. En réalité, la mise en œuvre des politiques d'intégration civique visant à « activer » les femmes migrantes sur le marché du travail aggrave encore la féminisation et la racialisation des secteurs du *care* et du travail domestique<sup>29</sup>.

En dépit des différences entre les deux contextes en termes d'articulation entre les politiques générales « d'intégration civique » et les mesures spécifiques visant à promouvoir l'emploi des femmes migrantes, le secteur du *care*, domestique ou reproductif (nettoyage, ménage, garde d'enfants, soins de santé, soins en général), semble être le seul secteur de l'économie où les femmes migrantes sont encouragées, voire poussées, à travailler et même à faire du bénévolat. Incontestablement, le féminisme d'État a été en première ligne dans les deux pays pour mettre en œuvre les prescriptions de la Commission européenne sur la nécessité pour les femmes migrantes de travailler, en les orientant vers les emplois domestiques et de *care*. Ce faisant le féminisme d'État a néanmoins contribué (consciemment ou inconsciemment) à la reproduction du travail domestique et de *care* comme un marché genré et de plus en plus racialisé. Il est à noter que c'est le plus souvent au nom de l'émancipation des femmes par leur participation à la production que le travail des femmes migrantes est conçu comme une opportunité leur permettant de gagner leur indépendance et leur émancipation économique – suivant l'hypothèse stéréotypée selon laquelle elles seraient « dépendantes »

<sup>27</sup> Secrétariat Général du Comité Interministériel de Contrôle de l'Immigration, Rapport au parlement : *Les orientations de la politique de l'immigration* (sixième rapport), p. 171.

<sup>28</sup> Pascale Leroi et Laure Thevenot, « Emploi peu qualifié : femmes et immigrés en première ligne », Institut d'Aménagement et d'Urbanisme, Note Rapide, n° 564, septembre 2011, [En ligne] URL : "<http://www.iau-idf.fr/detail/etude/emploi-peu-qualifie-femmes-et-immigres-en-premiere-ligne.html>" <http://www.iau-idf.fr/detail/etude/emploi-peu-qualifie-femmes-et-immigres-en-premiere-ligne.html> (Dernière consultation le 21 novembre 2014).

<sup>29</sup> Camille Gourdeau, *op. cit.* ; Francesca Scrinzi, « Gender, migration and the ambiguous enterprise of professionalizing domestic service: the case of vocational training for the unemployed in France », *Feminist Review*, n° 98, 2011, p. 153-172.

et arriérées. La question qui continue de se poser est alors la raison pour laquelle cette même notion d'émancipation des femmes par leur participation à la production est maintenant utilisée pour pousser les femmes migrantes dans la « reproduction sociale » ? Je me propose de faire la lumière sur ce dilemme en revisitant brièvement les débats sur « l'indépendance économique » et l'émancipation des femmes qui ont traversé l'histoire du féminisme dès son origine. Plus particulièrement, je vais brièvement reconstruire une généalogie critique des notions de travail productif, d'éthique productiviste et de reproduction sociale en relation avec les changements socio-économiques et institutionnels historiques plus larges dans le cadre desquels ces notions ont émergé et ont été transformées.

### Travail productif, éthique productiviste et reproduction sociale : une généalogie féministe critique

Jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la demande pour l'accès des femmes à la force de travail rémunérée a fait partie d'un plus vaste ensemble de revendications concernant l'égalité des femmes dans toutes les sphères de la vie sociale : politique, économique et en matière de reproduction. Cependant, c'est la revendication spécifique de l'égalité économique des femmes qui a divisé les féministes libérales et socialistes plus que toute autre revendication. Alors que les premières se sont battues pour l'intégration des femmes dans la sphère de la production économique, se rebellant ainsi contre la condition de l'isolement des femmes de la classe moyenne dans la sphère privée, les dernières visaient à représenter les luttes des femmes de la classe paysanne et ouvrière qui avaient déjà été incorporées sur le marché du travail depuis longtemps<sup>50</sup>. À ce stade, lorsque la montée du mouvement féministe à travers l'Europe et le monde occidental a coïncidé avec l'émergence et la consolidation de grandes sociétés industrialisées et de graves inégalités sociales générées par une telle industrialisation, la classe sociale (et, dans une moindre mesure en Europe

par rapport aux États-Unis, la race également) a divisé les femmes, davantage que le genre et le sexe auraient pu les unir.

L'avènement du fordisme au XX<sup>e</sup> siècle et le développement de la norme selon laquelle l'homme est l'unique pourvoyeur du foyer ont fondamentalement modifié la division sexuelle du travail « au-delà de la classe » et, par là, ont offert un terrain d'entente pour la solidarité entre femmes. À des étapes et à des rythmes différents selon les pays, le fordisme a imposé un nouveau modèle de société impliquant tous les domaines de la vie publique et privée. Le fordisme était un régime d'« accumulation intensive », caractérisé par la production de masse, les heures de travail relativement réduites, les salaires élevés pour l'aristocratie ouvrière et la consommation de masse rendue possible par les revenus du soutien de famille masculin<sup>31</sup>. Derrière le modèle du « soutien de famille masculin », il y avait un certain nombre d'hypothèses concernant les rôles de genre, notamment au sujet de la division du travail entre hommes et femmes dans le ménage. La responsabilité des hommes était de fournir la principale source de revenus pour la famille, alors que le devoir des femmes était de s'occuper des tâches ménagères ainsi que des tâches de soin pour les enfants et souvent pour les personnes âgées. Le modèle, et la division sexuelle du travail qui y est rattachée, était conforté par un certain nombre de dispositions de l'État-providence qui ont permis la survie de la famille à mono-revenu, à la fois de classe moyenne et ouvrière : la stabilité des revenus, les avantages pour conjointe à charge et enfants en âge d'aller à l'école, les allègements fiscaux, la grande disponibilité des prêts et des prêts hypothécaires pour l'achat de produits et de biens durables, et ainsi de suite. Une autre supposition sur laquelle étaient fondés le fordisme et le modèle du « soutien de famille masculin » portait sur la nature du *care* domestique, c'est-à-dire le travail reproductif, considéré comme du non-travail et comme non-productif et, par conséquent, comme une activité qui ne donne pas droit à un salaire.

<sup>30</sup> Louise A. Tilly et Joan W. Scott, *Women, Work, and Family*, New York, Routledge, 1978.

<sup>31</sup> Linda McDowell, « Life Without Father and Ford: The New Gender Order of Post-Fordism », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 16, n° 4, 1991, p. 400-419.

C'est dans le cadre du fordisme, avec l'abaissement des femmes de différentes origines sociales au statut de femme au foyer et avec son mode spécifique de dévaluation du travail de care et du travail domestique, c'est-à-dire le travail reproductif, que je propose de comprendre la revendication de la deuxième vague du féminisme pour l'égalité dans le domaine économique et l'accès des femmes au travail salarié comme « outil » pour leur émancipation. Ce fut en effet une revendication qui transcendait différents courants politiques féministes. De la conviction de Simone de Beauvoir que « tant que l'homme conserve la responsabilité économique du couple, [l'égalité parfaite] n'est qu'une illusion »<sup>32</sup> à l'affirmation de Betty Friedan que la femme « ne peut se sentir exister que par une tâche qui ait une réelle valeur aux yeux de la société; et c'est bien précisément ce genre de tâches que la société a coutume de rétribuer »<sup>33</sup>, la définition du travail reproductif dans le ménage comme dévalorisant pour les femmes et, par-là, l'indication du travail salarié comme condition d'émancipation, a été appropriée par la majorité des féministes.

Voilà pour le fordisme. Avec l'avènement depuis la fin des années 1970 et 1980 du post-fordisme et du néolibéralisme, l'incorporation des femmes dans le travail rémunéré est devenue une réalité. Quoiqu'à des rythmes et à des pourcentages différents, la grande majorité des femmes en âge de travailler en Europe occidentale a été intégrée à la population active. Depuis le milieu des années 1990, par exemple, le taux d'emploi des femmes a augmenté de 7,7 points de pourcentage en France, pour atteindre 59,7 % en 2011, et de 16 points de pourcentage aux Pays-Bas, pour atteindre 69,9 % en 2011<sup>34</sup>. À travers toute l'Europe, en dépit des différences concernant les caractéristiques de cette augmentation et les transformations à l'œuvre dans les régimes de genre et de protection sociale de chaque pays, l'accélération de l'emploi des femmes a effectivement constitué, selon les termes de Karamessini et de

Rubery<sup>35</sup>, un cas de « divergences convergentes » entre les différents contextes européens. Cependant, les conditions dans lesquelles ce phénomène a eu lieu sont très différentes de celles qui étaient dominantes dans le fordisme. Si le fordisme a été l'ère de la fabrication, de la stabilité relative de l'emploi/du revenu et de la disponibilité d'un vaste réseau de protection sociale – ce qui a permis, même à la famille de la classe ouvrière à mono-revenu, de maintenir un niveau de vie décent –, le post-fordisme est l'ère du secteur des services, où la flexibilité de l'emploi (des contrats à temps partiel ou occasionnels) et l'érosion des dispositions concernant la protection sociale en sont venues à dominer la vie de famille à double revenu. Dans un scénario dominé par l'affaiblissement de la sécurité de l'emploi, l'incertitude et l'instabilité économique, les salaires des femmes sont non seulement devenus nécessaires et utiles mais, ces derniers temps, ils sont même devenus les seuls sur lesquels de nombreuses familles ont pu compter. Ainsi, avec le post-fordisme et le néolibéralisme, l'intégration des femmes dans la main-d'œuvre a eu des conséquences spectaculaires sur les rôles de genre et les revendications féministes elles-mêmes. Les luttes pour l'accès des femmes au marché du travail ont été de plus en plus remplacées par les campagnes pour l'égalité salariale et l'égalité des chances sur le lieu de travail. Les dénonciations du plafond de verre masculin qui empêche de nombreuses femmes d'accéder à des postes de direction ont progressé de pair avec l'établissement des règles institutionnelles qui obligent les entreprises à appliquer des quotas de femmes et la discrimination positive. Bien que la gamme, la cible, les opinions politiques et la vision dominante qui sous-tendent la notion de l'égalité des sexes et par conséquent des positions féministes dans cette conjoncture aient été diverses et fragmentées, la variante du féminisme qui a acquis une place dominante dans les débats généraux et les cadres institutionnels était sans doute libérale et, désormais,

<sup>32</sup> Simone De Beauvoir, *Le deuxième sexe, II. L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949, p. 286-287.

<sup>33</sup> Betty Friedan, *La femme mystifiée*, Paris, Éditions Gonthier, 1964, p. 393.

<sup>34</sup> Statistiques du marché du travail et de l'emploi de l'OCDE (base de données), Labour Force Statistics by Sex and Age: Indicators, [En ligne] URL: "[http://stats.oecd.org/BrandedView.aspx?oecd\\_bv\\_id=lfs-data-en&doi=data-00310-en](http://stats.oecd.org/BrandedView.aspx?oecd_bv_id=lfs-data-en&doi=data-00310-en)" [http://stats.oecd.org/BrandedView.aspx?oecd\\_bv\\_id=lfs-data-en&doi=data-00310-en](http://stats.oecd.org/BrandedView.aspx?oecd_bv_id=lfs-data-en&doi=data-00310-en) (Dernière consultation le 12 juin 2013).

<sup>35</sup> Maria Karamessini et Jill Rubery, *Women and Austerity. The Economic Crisis and the Future for Gender Equality*, Londres, Routledge, 2013.

de plus en plus néolibérale<sup>36</sup>. En privilégiant une définition de l'égalité des sexes comme la « similitude » avec les hommes et « l'égalité des chances » pour les femmes par rapport à leur inclusion dans la sphère publique, les féminismes libéraux et en particulier néolibéraux ont adopté des stratégies « conservatrices » dans lesquelles les principes fondamentaux de la formation sociale néolibérale capitaliste demeurent incontestés.

Sans surprise, c'est la variante féministe libérale (et néolibérale) dominante qui inspire la plupart du temps la politique du féminisme d'État – dans le sens dans lequel cette notion a été employée tout au long de cet article. Ainsi, les campagnes pour l'égalité des chances et l'égalité salariale et pour l'intégration totale des femmes aux positions de pouvoir ont de plus en plus pris le pas sur le débat dominant sur l'égalité des sexes. Bien que les combats pour briser le plafond de verre ne représentent toujours qu'une minorité des revendications de la main-d'œuvre féminine, où la plupart des femmes sont occupées à éviter de « tomber à travers un plancher structurellement instable »<sup>37</sup>, la majorité des femmes en Europe de l'Ouest est maintenant effectivement incorporée dans la sphère de la production. Et pourtant la reproduction n'a pas disparu. Qu'elles soient à la recherche d'un équilibre satisfaisant<sup>38</sup> ou qu'elles négocient une sorte d'accord frustrant, les femmes sont toujours confrontées à des exigences quotidiennes de tâches de reproduction. Malgré les changements importants dans les rôles de genre qui ont accompagné « l'entrée » des femmes en grand nombre dans la population active, de nombreuses études montrent que les femmes actives s'occupent toujours davantage que les hommes du travail social de reproduction. La prédominance de l'éthique productiviste et l'accent mis sur un agenda politique tout aussi « productiviste » dans les cercles *mainstream* du féminisme d'État n'ont pas été accompagnés de campagnes aussi énergiques pour la mise à disposition de services publics de *care* et pour le renforcement de l'État-providence. Au contraire, même les modestes centres de soins publics disponibles dans la plupart des pays

européens sont de plus en plus emportés par les politiques néolibérales, ce qui laisse la plupart des familles dans une situation dans laquelle le temps disponible pour la reproduction sociale est de plus en plus court et (de plus en plus souvent) redistribué sur les épaules des femmes migrantes non-occidentales.

C'est dans ce contexte que nous pouvons faire la lumière sur la raison pour laquelle les politiques d'intégration économiques ciblant les femmes migrantes ont fini par pousser ces femmes vers le secteur domestique et le *care*. Ici, la généalogie critique de l'éthique productiviste du féminisme occidental que j'ai décrite ci-dessus peut aider à démêler le paradoxe émergent de l'inadéquation entre, d'une part, l'appel des féministes d'État pour l'entrée des femmes migrantes sur le marché du travail afin de devenir économiquement indépendantes et, d'autre part, la réalité déconcertante dans laquelle les femmes migrantes sont poussées à travailler gratuitement (comme aux Pays-Bas), ou dans laquelle elles sont systématiquement cantonnées dans la sphère privée ou à la reproduction sociale. Autrement dit, les féministes d'État et les responsables de la politique d'intégration civique demandent aux femmes migrantes d'entreprendre un travail qui est précisément celui auquel les féministes traditionnelles voulaient échapper, à savoir : le travail de reproduction.

### Téléologie féministe occidentale de l'émancipation

À l'occasion de la réforme de l'aide sociale aux États-Unis en 1996 – instituant le *workfare* qui a touché de façon disproportionnée les mères noires célibataires – Gwendolyn Mink a noté que : « si le racisme a permis aux décideurs politiques de nier les mères célibataires pauvres comme citoyennes et mères, le féminisme blanc bourgeois a fourni aux décideurs politiques une excuse. L'accent mis par les féministes blanches de la classe moyenne sur le droit des femmes à travailler en dehors de la maison – accompagné de la présence accrue des

<sup>36</sup> Catherine Rottenberg, « The Rise of Neoliberal Feminism », *Cultural Studies*, vol. 28, n° 3, 2014, p. 418-437.

<sup>37</sup> Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Durham et Londres, Duke University Press, 2011, p. 151.

<sup>38</sup> Catherine Rottenberg, « Containing the Liberal Imagination: How Superwoman Became Balanced », *Feminist Studies*, à paraître, 2014.

femmes dans la population active – a couvert les conservateurs désireux d'exiger le travail salarié des mères célibataires, même s'ils défendaient la famille traditionnelle »<sup>39</sup>. Il s'agit d'une position forte, sans aucun doute, et elle doit être comprise dans le contexte des débats entre les féministes américaines concernant les effets des réformes sociales des années 90 sur les femmes afro-américaines<sup>40</sup>. Néanmoins, le commentaire de Mink est utile pour tenter d'expliquer la situation paradoxale dans laquelle les féministes européennes d'État promeuvent la notion de travail productif et d'indépendance économique comme un exemple d'émancipation possible des femmes migrantes, tout en les poussant à prendre – ou en feignant silencieusement d'ignorer qu'elles prennent – les emplois considérés historiquement par les féministes comme des marqueurs symboliques et concrets de la dépendance et de la soumission des femmes. Inspirée par Mink, je soutiens que : lorsque « l'éthique productiviste » du féminisme converge avec les politiques de *workfare* néolibérales, ou conservatrices, qui ciblent inévitablement la vie des femmes pauvres (migrantes aussi bien que non-migrantes), les formes d'oppression fondées sur la race, la classe et le sexe sont les résultats inévitables de la liaison.

Quand les féministes d'État défendent des politiques d'intégration civique en recommandant (ou en poussant) des femmes migrantes à travailler, avec la promesse que cela améliorera leur intégration et leur indépendance économique, elles suggèrent tacitement qu'elles adoptent la notion d'émancipation des féministes occidentales par le travail productif. Autrement dit, l'appel à travailler du féminisme d'État aux femmes migrantes peut être lu comme la recommandation qu'elles doivent passer par les mêmes « étapes » vécues par les femmes d'Europe occidentale au XX<sup>e</sup> siècle, afin de parvenir à l'égalité durement acquise, et dont ces dernières profitent allègrement. L'éthique productiviste, qui inspire les appels au travail ciblant les femmes migrantes se transforme donc en notion téléologique de l'émancipation. Par consé-

quent, l'intégration des femmes dans la main-d'œuvre constitue *le telos* pour leur émancipation, ou, pour le dire autrement, le travail devient le stade censé permettre aux femmes de se soustraire à la condition de subordination, de dépendance économique et d'isolement que la sphère de reproduction, ou privée, est censée représenter. La téléologie féministe occidentale de l'émancipation, qui est devenue totalement hégémonique dans les cercles du féminisme d'État et du féminisme *mainstream*, est basée sur deux hypothèses principales implicites. La première hypothèse est que les femmes non-occidentales et notamment les femmes musulmanes – qui peuvent être considérées comme l'incarnation contemporaine de ce que Chandra Mohanti a appelé la « femme du tiers-monde »<sup>41</sup> – sont une entité monolithique homogène définie avant tout par son retard et son statut d'objet. Selon cette idée toujours largement répandue et profondément enracinée, la subordination, la passivité, la victimisation sont ce qui caractérise la femme non-occidentale et les différences de classe sociale, de religion, de sexualité et ainsi de suite, ne jouent aucun rôle dans la définition de son identité et les conditions concrètes de sa vie. En effet, nous voyons comment, en dépit de la diversité des pays, des régions, des milieux sociaux, des langues et des traditions religieuses des milliers de femmes qui entrent dans les frontières de l'Europe et qui passent par les exigences de « l'intégration civique » pour obtenir leur visa, cette téléologie de l'émancipation conçoit principalement un seul type idéal féminin non-occidental : l'objet victime. C'est à ce type idéal que les féministes d'État – entre autres – offrent l'intégration dans le marché du travail comme un moyen de sortir de leur état supposé de sujétion. La deuxième hypothèse implicite est que l'émancipation passe par un ensemble d'étapes obligatoires qui doivent être les mêmes pour toutes les femmes. Le travail salarié devient ainsi un passage obligé pour que les femmes puissent profiter de l'émancipation propre à l'Ouest.

<sup>39</sup> Gwendolyn Mink, *Welfare's End*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, p. 23-24.

<sup>40</sup> Nancy Fraser et Linda Gordon, « A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U. S. Welfare State », *Signs*, vol. 19, n° 2, 1994, p. 309-336.

<sup>41</sup> Chandra Talpade Mohanty, « Sous les yeux de l'Occident : Recherche féministe et discours colonial », in Elsa Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009 (1986), p. 148-182.

En s'appuyant sur ces hypothèses, la téléologie de l'émancipation par le travail productif du féminisme d'État occidental rappelle largement la téléologie du développement qui a informé les théories développementalistes et de la modernisation<sup>42</sup>. En s'appropriant ce que Johannes Fabian a appelé « la distanciation temporelle »<sup>43</sup>, ces théories suggèrent notamment que les pays occidentaux et non-occidentaux ont historiquement vécu différentes temporalités. La temporalisation de la relation entre les deux régions du monde a servi avant tout à soutenir l'idée que les pays occidentaux et non-occidentaux avaient été historiquement autonomes et indépendants les uns des autres. De cette manière, la richesse et la pauvreté, le développement et le sous-développement pouvaient être justifiés comme le résultat d'histoires distinctes, c'est-à-dire comme le résultat de l'interaction de facteurs qui étaient endogènes à chaque région. Dans le même temps, la prospérité de l'Europe (et de l'Occident) par rapport au paupérisme des nations non-occidentales a également servi à donner à cette première une supériorité morale et le droit d'assumer le rôle de maître de la nation non-occidentale « inférieure ». Des théoriciens de la modernisation et du développement ont ainsi mystifié le sous-développement (un terme évidemment très attaqué) comme un « problème uniquement non-occidental », plutôt que comme le résultat, en grande partie, du colonialisme occidental et de l'exploitation continue des ressources des régions non-occidentales.

Je soutiens qu'avec son appel aux femmes migrantes non-occidentales à entrer sur le marché du travail pour leur « indépendance économique », c'est-à-dire à suivre le chemin que les féministes occidentales affirment avoir parcouru dans leur propre récit de l'émancipation, le féminisme d'État traite ces femmes de la même manière que les théories développementalistes et de la modernisation ont traité les nations sous-développées : elles ont toujours une (ou plusieurs) longueur de retard et elles doivent donc le « rattraper ». Tout comme l'exploitation

des ressources naturelles de pays non-occidentaux « permet » à l'Occident de garder ses modes de production et de consommation, le travail socialement reproductif des femmes migrantes est aussi ce qui « permet » aux femmes et aux hommes européens, y compris les féministes d'État qui prétendent sauver les femmes migrantes de leurs hommes basanés, non seulement de bénéficier d'un care « bon marché » (quand il n'est pas gratuit) qui leur permet de travailler en dehors du foyer sur le marché du travail, mais aussi de conserver l'illusion que l'égalité des sexes a été atteinte. En définitive, je dirais que la téléologie féministe occidentale de l'émancipation par le travail productif provient de la projection de l'expérience historique spécifique et géographiquement circonscrite des femmes d'Europe occidentale comme représentative de l'expérience, passée et future, de toutes les femmes. Tout comme les féministes noires en particulier aux États-Unis l'ont longuement dénoncée, la trajectoire historique des femmes d'Europe occidentale dans ces récits est universalisée comme le critère à l'aune duquel l'émancipation des femmes devrait être évaluée<sup>44</sup>.

### Conclusion: la convergence n'est pas l'identité

Je voudrais conclure par un mot de prudence méthodologique et philosophique, ainsi que d'espoir. La convergence ne doit pas être confondue avec l'identité. De même, la fusion des revendications de la deuxième vague féministe et du *workfare* néolibéral pour les femmes migrantes n'est pas non plus le signal d'une « affinité élective » plus large entre le féminisme et le capitalisme néolibéral, comme Fraser l'a récemment affirmé<sup>45</sup>. En signalant cette disjonction temporelle selon laquelle les féministes d'État invoquent une demande fordiste plus ancienne et l'offrent aux femmes migrantes depuis une position privilégiée et dans les nouvelles conditions du post-fordisme, je cherche, contrairement à Fraser, à souligner la discontinuité entre les deux périodes féministes. En fait, suivre Fraser et affirmer, par exemple une affinité interne [*inner affinity*] entre

<sup>42</sup> Bert F. Hoselitz, *Sociological Factors in Economic Development*. Glencoe, Royaume Uni, Free Press, 1960; Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Development: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

<sup>43</sup> Johannes Fabian, *Time and the Other*. New York, Columbia University Press, 1983.

<sup>44</sup> Chandra Talpade mohanty, *op. cit.*

<sup>45</sup> Nancy Fraser, « Feminism, Capitalism, and the Cunning of History », *New Left Review*, vol. 56, mars-avril, 2009, [En ligne] URL : "<http://newleftreview.org/11/56/nancy-fraser-feminism-capitalism-and-the-cunning-of-history>" <http://newleftreview.org/11/56/nancy-fraser-feminism-capitalism-and-the-cunning-of-history> (Dernière consultation le 21 novembre 2014).

<sup>46</sup> Affirmer que l'éthique productiviste de la deuxième vague du féminisme contient en elle les germes nécessaires à l'épanouissement du néolibéralisme (et son corollaire raciste) rappelle la fameuse thèse de Weber selon laquelle

une revendication féministe telle que l'accent mis sur le travail productif, qui a été un élément unificateur dans le passé, et l'appel aujourd'hui à l'emploi des femmes migrantes, qui rejoint les programmes de *workfare* néolibéraux et un agenda raciste, aurait pour résultat non seulement une distorsion historiographique, mais souscrirait également à une hypothèse trop idéaliste dans la veine de Weber<sup>46</sup>. D'une manière plus matérialiste, je dirais plutôt que les revendications du féminisme de la deuxième vague pour l'intégration des femmes dans la main-d'œuvre, comme je l'ai souligné à maintes reprises, doivent être comprises dans le contexte historique dans lequel elles ont été élaborées<sup>47</sup>. La réitération aujourd'hui par les féministes d'État de la même série de revendications concernant les femmes migrantes, et ce dans un contexte où les politiques de *workfare* néolibérales font que ces demandes sont tout à fait compatibles avec un agenda politique biaisé, raciste et sexiste, est donc une bonne illustration du fait qu'il s'agit non pas d'une continuité temporelle mais d'une disjonction. Il s'agit d'une disjonction temporelle fondée sur une perspective fondamentalement eurocentrique qui n'est pas nouvelle et qui suppose que les femmes migrantes sont fondamentalement des objets arriérés et victimisés – les féministes d'État considérant que les migrantes ne pourront s'émanciper qu'à la condition de s'engager à rattraper leurs sœurs aînées occidentales. Mais les conditions de la reproduction et, surtout, les conséquences d'une telle position féministe eurocentrique (quand elle n'est pas ouvertement raciste) doivent être analysées dans la conjoncture actuelle et démasquées pour leurs résultats contradictoires dans le présent. La compréhension de la convergence féminisme/racisme – une facette cruciale du fémonationalisme – en termes de contradiction performative nous permet en réalité d'avancer une critique radicale des féministes d'État en soulignant les effets négatifs des politiques qu'elles soutiennent sur la justice pour les femmes en général. Mais elle nous aide aussi à explorer les ressources critiques contenues dans le féminisme

lui-même pour une condamnation des politiques racistes. Le paradoxe et la contradiction sont constitutifs du féminisme, si bien que les ignorer, comme le dit Scott, « c'est perdre de vue [son] potentiel subversif »<sup>48</sup>. En exposant les contradictions performatives des féministes d'État, c'est-à-dire, en montrant le processus contre-émancipateur qu'elles mettent en mouvement quand elles soutiennent des politiques islamophobes ou racistes au nom d'objectifs d'émancipation comme la justice pour les femmes, nous nous plaçons dans une position qui nous permet de penser théoriquement et politiquement la façon de dépasser ces contradictions. Le féminisme n'a pas à être une « métaphore du racisme ».

l'éthique protestante a donné naissance au capitalisme : soit une perspective idéaliste qui considère les « idées » comme le lieu de naissance des processus sociaux et économiques plutôt que comme en faisant partie intégrante et étant en échange dialectique continu avec eux.

<sup>47</sup> Pour une réflexion sur l'historicité de la catégorie des revendications des femmes et des féministes, voir en particulier Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Harvard, Harvard University Press, 1996.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 17.

## Bibliographie

AMNESTY INTERNATIONAL, *Choice and Prejudice. Discrimination Against Muslims in Europe*, Londres, Amnesty International, 2012.

BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE Félix et MAGGLIANI-BELKACEM Stella, *Les féministes blanches et l'empire*, Paris, La Fabrique, 2012.

BUTLER Judith, « Competing Universalities », in BUTLER Judith, LACLAU Ernesto et ŽIŽEK Slavoj (dir.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, New York et Londres, Verso, 2000.

COMMISSION EUROPÉENNE, *Europe 2020. A Strategy for Smart, Sustainable and Inclusive Growth*, COM (2010) 2020 final, Bruxelles, 3 mars 2010, [En ligne] URL: "<http://ec.europa.eu/research/era/docs/en/investing-in-research-european-commission-europe-2020-2010.pdf>" <http://ec.europa.eu/research/era/docs/en/investing-in-research-european-commission-europe-2020-2010.pdf>.

COMMISSION EUROPÉENNE, *European Agenda for the Integration of Third-Country Nationals*. COM (2011) 455 final, Bruxelles, 20 juillet 2011, [En ligne] URL: "[http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/news/intro/docs/110720/1\\_en\\_act\\_part1\\_v10.pdf](http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/news/intro/docs/110720/1_en_act_part1_v10.pdf)" [http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/news/intro/docs/110720/1\\_en\\_act\\_part1\\_v10.pdf](http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/news/intro/docs/110720/1_en_act_part1_v10.pdf).

CRENSHAW Kimberle, « Cartographie des marges: Intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005 (1991), p. 51-82.

DALLA COSTA Mariarosa et JAMES Selma, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Berlin, Falling Wall Press, 1975.

DE BEAUVOIR Simone, *Le deuxième sexe, II. L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949.

DELPHY Christine, *Classer, dominer: qui sont les « autres » ?*, Paris, La Fabrique, 2008.

ENTZINGER Han, « The Parallel Decline of Multiculturalism and the Welfare State in The Netherlands », in BANTING Keith et KYMLICKA Will (dir.) *Multiculturalism and the Wel-*

- fare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- FABIAN** Johannes, *Time and the Other*. New York, Columbia University Press, 1983.
- FRASER** Nancy, «Feminism, Capitalism, and the Cunning of History», *New Left Review*, vol. 56, mars-avril, 2009, [En ligne] URL: "<http://newleftreview.org/III/56/nancy-fraser-feminism-capitalism-and-the-cunning-of-history>" "<http://newleftreview.org/III/56/nancy-fraser-feminism-capitalism-and-the-cunning-of-history>."
- FRASER** Nancy et **GORDON** Linda, «A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U. S. Welfare State», *Signs*, vol. 19, n° 2, 1994, p. 309-336.
- FRIEDAN** Betty, *La femme mystifiée*, Paris, Éditions Gonthier, 1964.
- GOURDEAU** Camille, «Des usages contradictoires du Contrat d'Accueil et d'Intégration: de la prévention des discriminations sur le marché du travail à l'utilisation paradoxale du thème de l'égalité entre hommes et femmes», Colloque International «Genre et Discriminations», Paris-Nanterre-La Défense, 27-28 juin 2013.
- HILL COLLINS** Patricia, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, 1999.
- HOOBS** Bell, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Cambridge, South End Press, 2000.
- HOSELITZ** Bert F. , *Sociological Factors in Economic Development*. Glencoe, Royaume-Uni, Free Press, 1960.
- INFOS MIGRATIONS**, «Les femmes immigrées signataires du CAI en 2009», n° 22, avril, Virginie Jourdan, 2011, [En ligne] URL: "<http://www.immigration.interieur.gouv.fr/content/download/39070/298320/file/IM12042001n22.pdf>" "<http://www.immigration.interieur.gouv.fr/content/download/39070/298320/file/IM12042001n22.pdf>."
- KARAMESSINI** Maria et **RUBERY** Jill, *Women and Austerity. The Economic Crisis and the Future for Gender Equality*, Londres, Routledge, 2013.
- KIRK** Kate et **SUVARIERIOL** Semin, «Emancipating Migrant Women? Gendered Civic Integration in The Netherlands», Communication présentée à la conférence européenne sur la politique et le genre, 21-23 mars 2013.
- LEROI** Pascale et **THEVENOT** Laure, «Emploi peu qualifié:

femmes et immigrés en première ligne », Institut d'Aménagement et d'Urbanisme, Note Rapide, n° 564, septembre 2011 [en ligne] URL: "[http://www.iau-idf.fr/fileadmin/Etudes/etude\\_857/NR\\_564.pdf](http://www.iau-idf.fr/fileadmin/Etudes/etude_857/NR_564.pdf)" [http://www.iau-idf.fr/fileadmin/Etudes/etude\\_857/NR\\_564.pdf](http://www.iau-idf.fr/fileadmin/Etudes/etude_857/NR_564.pdf).

LORDE Audre, « Who Said It Was Simple », in LORDE Audre, *From a Land Where Other People Live*, New York, Broadside Press, 1973.

McDOWELL Linda, « Life Without Father and Ford: the New Gender Order of Post-For-dism », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 16, n° 4, 1991, p. 400-419.

MINK Gwendolyn, *Welfare's End, Ithaca*, Cornell University Press, 1998.

MOHANTY Chandra Talpade, « Sous les yeux de l'Occident: Recherche féministe et discours colonial », in Elsa DORLIN (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009 (1986), p. 148-182.

OFII, *Rapport d'activité*, 2011, [En ligne] URL: "[http://www.ofii.fr/tests\\_197/rapport\\_d\\_activite\\_2011\\_de\\_l\\_office\\_francais\\_de\\_l\\_immigration\\_et\\_de\\_l\\_integration\\_1294.html?preview=oui](http://www.ofii.fr/tests_197/rapport_d_activite_2011_de_l_office_francais_de_l_immigration_et_de_l_integration_1294.html?preview=oui)" [http://www.ofii.fr/tests\\_197/rapport\\_d\\_activite\\_2011\\_de\\_l\\_office\\_francais\\_de\\_l\\_immigration\\_et\\_de\\_l\\_integration\\_1294.html?preview=oui](http://www.ofii.fr/tests_197/rapport_d_activite_2011_de_l_office_francais_de_l_immigration_et_de_l_integration_1294.html?preview=oui).

ROSTOW Walt W. , *The Stages of Economic Development: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

ROTTENBERG Catherine, « Containing the Liberal Imagination : How Superwoman Became Balanced », *Feminist Studies*, à venir, 2014.

ROTTENBERG Catherine, « The Rise of Neoliberal Feminism », *Cultural Studies*, vol. 28, n° 3, 2014, p. 418-437.

SCOTT Joan W. , *Only paradoxes to offer: French Feminists and the Rights of Man*, Harvard, Harvard University Press, 1996.

SCRINZI Francesca, « Gender, Migration and the Ambiguous Enterprise of Professionalizing Domestic Service: The Case of Vocational Training for the Unemployed in France », *Feminist Review*, n° 98, 2011, p. 153-172.

SECRETARIAT GÉNÉRAL DU COMITÉ  
INTERMINISTÉRIEL DE CONTRÔLE  
DE L'IMMIGRATION, *Rapport au par-  
lement: Les orientations de la politique de  
l'immigration* (sixième rapport), p. 171.

SNELDERS Petra, VAN EYMA Jenny et  
VAN HINSBERG Annemarie, *Doorpak-  
ken met Duizend en één Kracht. Schakelen  
tussen het beleid en de praktijk*, MOVISIE  
REPORT, Utrecht, 2011.

TEVANIAN Pierre 2007, «La Répu-  
blique du mépris. Les métamorphoses  
du racisme dans la France des années  
Sarkozy », 2007, [En ligne] URL: "[http://  
lmsi.net/La-Republique-du-mepri](http://lmsi.net/La-Republique-du-mepri)" [http://  
lmsi.net/La-Republique-du-mepri](http://lmsi.net/La-Republique-du-mepri).

JILLY Louise A. et SCOTT Joan W. ,  
*Women, Work, and Family*, New York,  
Routledge, 1978.

JISSOT Sylvie « Bilan d'un féminisme  
d'État », *Plein droit*, n° 75, décembre 2007,  
p. 15-18.

VAN WALSUM Sarah, « Regulating  
Migrant Domestic Work in The Nether-  
lands: Opportunities and Pitfalls »,  
*Canadian Journal of Women and the Law*,  
vol. 23, n° 1, 2011, p. 141-165.

WEEKS Kathi, *The Problem with Work:  
Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and  
Postwork Imaginaries*, Durham et Londres,  
Duke University Press, 2011.

236

Arsenal

Noemi Michel et Eva Rodriguez, *Généra-tions Audre Lorde. Autour du documentaire de Dagmar Schultz, Audre Lorde. The Berlin years 1984 to 1992, Allemagne, 2012*

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne], n°1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai 2015. URL : [https://commentssensortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_michel-et-rodriguez\\_recension\\_generation-audre-lorde-de-schultz.pdf](https://commentssensortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_michel-et-rodriguez_recension_generation-audre-lorde-de-schultz.pdf)

<sup>1</sup> La version DVD sous-titrée en français est distribuée par le Centre audiovisuel Simone de Beauvoir, "<http://www.centre-simone-de-beauvoir.com/>"[www.centre-simone-de-beauvoir.com](http://www.centre-simone-de-beauvoir.com/).

<sup>2</sup> Le film a été projeté dans de nombreux pays, dans le cadre de festivals de films féministes, noirs, LGBTIQ, de colloques académiques, mais aussi dans le cadre de cercles informels. Les informations relatives aux contextes de projection et à la réception du film sont disponibles sur le site "<http://www.audrelorde-theberlinyears.com/>"[www.audrelorde-theberlinyears.com](http://www.audrelorde-theberlinyears.com/).

<sup>3</sup> Cet entretien, que nous avons conduit en anglais, est publié sur le site internet de *Comment S'en Sortir ?* Les extraits que nous citons ici ont été traduits par nos soins.

<sup>4</sup> Les extraits du film cités ici ont été traduits par nos soins.

Entre 1984 et 1992, Dagmar Schultz a accompagné et filmé Audre Lorde, poétesse, essayiste et figure centrale des mouvements féministes et lesbiens africains-américains, lors de ses nombreux séjours à Berlin. À partir de ces moments enregistrés, Schultz a réalisé un documentaire, *Audre Lorde. The Berlin years 1984 to 1992*.<sup>1</sup> Sorti en 2012 à l'occasion des 20 ans de la mort de Lorde, ce film nous permet de (re)découvrir le rôle majeur que la poétesse a joué pour la consolidation d'une communauté afro-allemande ainsi que pour l'élaboration des « féminismes noirs » en Europe. À travers un assemblage minutieux de témoignages, d'archives vidéo, sonores et photographiques, le film revient sur l'héritage politique et affectif que Lorde a légué aux femmes allemandes. Il est aussi l'occasion pour la réalisatrice, de célébrer et de rendre hommage à celle qui aimait se définir tout à la fois comme Noire, lesbienne, féministe, guerrière, poétesse et mère. Les discussions passionnées suscitées par la projection du film dans de multiples contextes<sup>2</sup> témoignent de l'actualité des luttes, de l'art et des idées de Lorde. À partir de ce documentaire, de sa réception et d'un entretien avec sa réalisatrice<sup>3</sup>, nous avons souhaité saisir comment Lorde et son appel à ne pas nous taire nous marquent et nous meuvent aujourd'hui encore. « Je me sens parfois dans la tradition, la bonne vieille tradition du travailleur culturel nomade. Tout comme ces troubadours, qui, à travers les continents chantaient les choses qu'ils sentaient, en lesquelles ils croyaient... J'adore voyager, j'adore rencontrer de nouvelles personnes à des

endroits différents... et apprendre, apprendre »<sup>4</sup>.

Dès les premières minutes du film, la voix posée de Lorde se mêle à des images intimes de ses déplacements à Berlin. On la voit circuler dans les rues, contempler le paysage, poser avec malice pour la caméra, ou encore danser avec ses amies et sa compagne Gloria Joseph<sup>5</sup>. Comme le commente à l'écran cette dernière, Lorde est à Berlin pour développer une « conscience réelle » avec ceux qu'elle nomme les « gens traits-d'union », en particulier avec les femmes de la diaspora noire ; elle veut générer avec et pour elles une identité collective qui se donnera le nom d'« *Afro-deutsch* ».

Quelques années plus tôt, Lorde a déjà fait impression sur Schultz, éditrice, professeure et activiste féministe allemande. Schultz la rencontre en 1980 à l'occasion d'une conférence mondiale des Nations Unies sur les femmes, elle nous raconte : « Ce soir à Copenhague, c'est devenu clair pour moi : Audre Lorde doit venir en Allemagne afin que les femmes allemandes l'écoutent ; à ce moment je n'avais pas encore idée du rôle qu'elle jouerait pour les Allemand·es noir·es et ce que cette rencontre signifierait pour mon propre développement ».

À cette époque, le mouvement féministe allemand fait face à de profondes divisions, il ne questionne que peu le racisme et l'antisémitisme. Schultz rassemble alors certains poèmes et essais de Lorde et d'Adrienne Rich, dans un ouvrage publié en 1983<sup>6</sup>, puis invite Lorde à enseigner la littérature et la poésie à la *Frei Universität* en 1984.

Schultz accompagne régulièrement Lorde durant ses conférences, ses enseignements, ou encore dans le cadre de groupes de discussion féministes. Elle se met alors à la filmer, à l'enregistrer et à la photographier : « j'ai juste senti que c'était un temps unique, spécial pour moi et pour les gens qui nous entouraient et je me suis sentie contrainte de l'enregistrer, de la filmer autant que possible ». Cela donne lieu à 600 photos, 17 heures de vidéo, 30 cassettes audio d'enregistrement de chaque cours et

<sup>5</sup> Gloria Joseph est également une activiste et intellectuelle importante pour le black féminisme, notamment dans les contextes africain-américains et caribéens. Elle prépare actuellement un ouvrage sur l'héritage de Lorde. À ce sujet, voir Aishah Shahida Simmons, *Feminists We Love: Gloria I. Joseph, Ph. D. The Feminist Wire TV* [video], 28 février 2014, "<http://thefeministwire.com/2014/02/feminists-love-gloria-joseph-ph-d/>" "<http://thefeministwire.com/2014/02/feminists-love-gloria-joseph-ph-d/>", (dernière consultation le 21 mars 2015).

<sup>6</sup> Dagmar Schultz (dir.), *Macht und Sinnlichkeit, Ausgewählte Texte von Audre Lorde und Adrienne Rich*, Berlin, Orlanda Frauenverlag, 1983.

de chaque intervention publique de Lorde durant ses années berlinoises. À ces archives personnelles, s'ajoutent les *rushes* tournés à Berlin pour le documentaire *a Litany for survival*<sup>7</sup>, un entretien réalisé avec Gloria Joseph en 1995, ainsi que des entretiens réalisés en 2011 avec des femmes, devenues par la suite des figures de la scène féministe et littéraire allemande, dont Lorde a bouleversé l'existence. *The Berlin years* assemble ces couches temporelles et ces voix multiples : des images d'il y a vingt ans côtoient ainsi des témoignages contemporains et nous offre une matière documentaire riche, un mélange d'expériences intimes, historiques, mémorielles et politiques. Pour Schultz, ce projet nourri depuis vingt années, se conçoit comme ce qu'elle nomme un « *archival activism* » : il vise à « documenter au niveau personnel, individuel et socio-politique et à générer de l'activisme ».

Le film vient ainsi compléter les nombreux écrits autour de la présence de Lorde à Berlin et, plus généralement, en Europe de l'Ouest<sup>8</sup>. Il offre une documentation visuelle et sonore de la multiplicité des pratiques à travers lesquelles Lorde a transmis et partagé son engagement féministe avec d'autres femmes : un féminisme qui valorise l'usage positif du pouvoir, la force de la communauté et des différences, comme elle l'écrit dans *Sister Outsider* : « En tant que femmes, on nous a éduquées soit à ignorer nos différences, soit à les considérer comme des motifs de division et de méfiance plutôt que comme des forces de changement. Sans communauté, il n'existe pas de libération, mais seulement un armistice des plus fragiles et précaires entre un individu femme et son oppression. Mais communauté ne veut pas dire abandonner nos différences, ni prétendre lamentablement que ces différences n'existent pas »<sup>9</sup>.

Dans le film, la *politique de transmission* de Lorde transparait à divers moments, par exemple, dans sa curiosité à l'égard des femmes allemandes noires : « Où sont-elles qui sont-elles, qu'ont-elles à m'apprendre » se demande-t-elle. Elle transparait également durant les discussions constantes autour des

termes que doivent prendre les luttes des peuples « trait-d'union »; ou encore dans le soin que consacre Lorde à faire circuler librement et en sécurité les différentes voix et expériences dans le cadre de ses interventions publiques. Cette politique de transmission se déploie aussi par des gestes, des danses et des repas partagés – on voit par exemple Lorde couper avec délice des morceaux de betteraves et les offrir à chacune des femmes qui l'entourent. « Avec ce travail documentaire, je poursuivais l'objectif de capter la capacité de Lorde à faire preuve d'empathie, à motiver et à donner du pouvoir aux femmes et aux hommes » nous dit Shultz.

Le film nous montre Lorde porter les *Afro-deutsch* à se connaître, à parler, à s'écouter, à se respecter et à se chérir, par delà les peurs qui trop souvent intimement à se taire. Elle les encourage à mettre au jour leur histoire, à construire une communauté, à se donner un nom. May Ayim, Katharina Oguntoye – devenues par la suite des figures artistiques et politiques importantes du mouvement *Afro-deutsch* – racontent ainsi leur surprise en découvrant qu'il existe à Berlin, d'autres femmes noires, d'autres générations : des femmes de soixante, soixante-quinze et même quatre-vingt-dix ans. « Nous pensions que notre histoire commençait en 1945 » raconte émue May Ayim. Or, les « *war-babys* » – c'est ainsi qu'elles ont appris à se nommer de la façon la moins péjorative – ne constituent certainement pas la première génération de Noir-es en Allemagne; la présence noire remonte au Moyen-Age. Par son travail avec les *Afro-deutsch*, Lorde participe à l'écriture d'une histoire Noire européenne. Cette écriture révèle et valorise un passé marqué par les vies et les actions des Noir-es d'Europe. Elle met aussi l'accent sur la persistance de l'effacement des Noir-es dans le présent. À l'heure de la chute du mur de Berlin, le film nous montre Lorde questionner la définition de la « liberté » en Allemagne en appelant à combattre « l'autre versant de la gloire »<sup>10</sup>, à savoir la recrudescence de crime racistes, xénophobes et antisémites. Elle enjoint notam-

<sup>7</sup> Ada Gay Griffin et Michelle Parkerson, *A Litany for Survival. The Life and Work of Audre Lorde* [documentaire], Third World Newsreel, 1995.

<sup>8</sup> Voir par exemple Peggy Piesche (dir.), *Euer Schweigen schützt euch nicht; Audre Lorde und die Schwarze Frauenbewegung in Deutschland*, Berlin, Orlanda Verlag, 2012; Shelley Berlowitz, Elisabeth Joris und Zeedah Meierhofer-Mangeli (dir.), *Terra incognita? Der Treffpunkt Schwarzer Frauen in Zürich*, Zürich, Limmat Verlag, 2013; Fatima EL-TAYEB, « Dimensions of Diaspora; Women of Color Feminism, Black Europe and Queer Memory Discourses », in Fatima El-Tayeb (dir.), *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2011, p. 43-80.

<sup>9</sup> Audre Lorde, « On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître », *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde*, Carouge, Éditions Mamamélis, 2003, p. 121.

<sup>10</sup> En 1992, Lorde co-signe avec Gloria Joseph une lettre ouverte au chance-

ment les femmes blanches à se responsabiliser, à faire usage de leur « pouvoir » vis-à-vis du racisme.

Le film de Schultz parvient non seulement à capter l'influence de Lorde sur la vie berlinoise et sur les luttes féministes et antiracistes en Allemagne. Il saisit aussi l'impact de ces années berlinoises sur Lorde elle-même. « Le film devait aussi rendre compte de l'importance pour Lorde de sa vie à et de ses rencontres berlinoises » nous explique la réalisatrice. Elle nous montre ainsi Lorde dans une certaine intimité : dans sa chambre à coucher, en train de tresser des bracelets, avec ses amies, sa compagne, dansant, riant ou encore en visite chez son médecin berlinois. Une intimité cependant qui n'a rien de l'instant volé irrespectueux ou de l'intrusion inconvenante à laquelle certaines formes de documentaires contemporains peuvent donner lieu. La réalisatrice explique d'ailleurs qu'elle a non seulement choisi précieusement ces moments, mais qu'elle a aussi toujours consulté les proches de Lorde – sa fille Beth Lorde-Rollins ou sa compagne Gloria Joseph, avant de décider d'inclure ou non certaines scènes dans le film. Ces moments intimes portés à l'écran nous apprennent que Berlin a eu un rôle *vital* pour Lorde. Alors que des métastases l'habitaient déjà, ces années berlinoises lui ont « donné quelques années de vie en plus » raconte Gloria Joseph.

L'année où s'arrête le film, 1992, est aussi et surtout l'année où Lorde est morte des suites d'un cancer. Dans la dernière partie du film, la plus intime, on la devine fatiguée, néanmoins toujours en quête, à l'intérieur d'elle-même, dans ses liens aux autres et au monde qui l'entoure, de forces suffisantes pour affronter ses craintes tout en continuant à se demander : comment tenter de repousser la mort ? Comment aller à sa rencontre élégamment ?<sup>11</sup> Lorde y écrit ce qu'est sa lutte contre la peur de la mort, des opérations, de la douleur physique, des transformations de son corps. Elle refuse la responsabilisation et la culpabilisation des victimes du cancer qui traversent certains discours sur la maladie – comme si les victimes de cancer,

dans un autre état d'esprit, auraient pu éviter la maladie ; comme si, quelque part, les victimes quelles qu'elles soient, étaient toujours déjà coupables. Mais elle refuse tout aussi catégoriquement de tomber dans la mièvrerie superficielle qui demande aux malades de voir tout de même « le bon côté des choses »<sup>12</sup>. Aucune de ces deux appréhensions ne permet de mobiliser des défenses, des forces contre la mort si proche. Lorde appelle à chercher des informations, des traitements alternatifs – l'une des séquences du film la montre par exemple en pleine discussion avec son naturopathe. Elle appelle également à se mobiliser et à comprendre les liens entre le cancer et l'exposition à des agents chimiques et physiques environnementaux, à s'entraider entre femmes, à prendre soin de soi et aller chercher en soi et chez ses proches suffisamment d'amour et de pouvoir pour combattre et résister plutôt que d'adopter une position victimaire, passive face à la souffrance<sup>13</sup>. On l'entend d'ailleurs lire en voix off un extrait d'*Un souffle de lumière* : « Racisme. Cancer. Dans les deux cas, l'agresseur doit vaincre pour gagner. Dans les deux cas, les résistants n'ont qu'à survivre. Comment définir cette survie, en quels termes ? »<sup>14</sup>.

Lorsque Lorde évoque la survie, l'intime, toujours, se mêle au politique. Dans ses écrits et son témoignage sur le cancer, elle souligne ainsi que nous ne sommes pas confronté·e·s aux mêmes maladies, ni de la même façon, selon nos conditions matérielles d'existences, de vies, selon le sexe, la sexualité, la classe, l'âge, selon la communauté raciale à laquelle on appartient, selon notre lieu de vie. Les chances de survie à un cancer du sein diffèrent entre femmes noires ou blanches aux États-Unis dans les années 80, rappelle Lorde dans *Journal du cancer* ; les probabilités de développer un cancer ne sont pas les mêmes selon le rapport qu'on a « aux radiations, à la pollution de l'air, aux hamburgers McDonald »<sup>15</sup>. Alors on pense forcément, aussi, à ces années, où à Stamford, aux côtés des ouvrier·es porto-ricain·es et africain·es américain·es

lier Kohl pour dénoncer les pogroms contre les Roms et les Vietnamiens qui ont lieu à Rostock et souligner le sentiment d'insécurité dans lequel vivent également les Noires depuis la chute du Mur. La lettre restera sans réponse.

<sup>11</sup> Comme en témoigne son *Journal du Cancer* : Audre Lorde, *Journal du Cancer*, suivi de *Un souffle de Lumière*, Carouge, Editions Mamamélis, 1998, p. 39.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 90-91.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 76.

de la région, Lorde travaillait, pour Keystone Electronics, à lire, à l'aide de machines à rayons X, la charge électrique de cristaux de quartz bruts trempés dans du tétrachlorure de carbone. Dans les pages de *Zami*<sup>16</sup>, Lorde raconte ce qui, durant une brève période de sa vie, fut son quotidien, mais surtout celui des travailleurs-euses exploités-es et exposés-es aux radiations mortelles pour fabriquer des radios et des radars.

À cette époque déjà, pour vivre, pour survivre, Lorde se réfugiait dans l'amour des femmes et dans la poésie. Et quelques années plus tard, ce qui l'a maintenue en vie, dit-elle, après sa première opération du cancer du sein, c'est l'amour des femmes. Lorde est avant tout une poétesse ; la majeure partie de son œuvre, c'est sa poésie, et celle-ci fait partie de sa vie, de son arsenal. Une partie importante du film est ainsi consacrée à ses lectures publiques de poèmes et de prose. On saisit alors le rôle crucial de la poésie pour les femmes interviewées dans le film. Jasmin Eding ou Ika Hügel Marshall, par exemple, racontent comment Lorde les a encouragées à se révéler par l'écriture, comment elle les a poussées à chercher en elles des émotions enfouies, des sensations inexplorées et à puiser dans leurs réservoirs d'énergie, de créativité – ce que Lorde appelait ces sources cachées de pouvoir, d'où jaillit la connaissance véritable, celle qui donne naissance à des actions durables<sup>17</sup>. Pour Lorde, en effet, la sublimation de l'expérience surgit de la poésie. Mise en mots et en partage, elle donne naissance à la pensée, à l'action, et suscite le changement. « Pour elle, la poésie est l'arme la plus subversive du langage et c'est là où elle voit le départ de toute action » résume assez bien la traductrice en simultané de Lorde lors d'un atelier discussion que filme Schultz.

La poésie est aussi le lieu privilégié de l'expression de l'érotisme – du sensuel. Lorde déplore que l'érotique soit craint, qu'il ait été relégué à la chambre à coucher, réprimé ; sa voix puissante dans le film et dans ses écrits nous appelle à nous engager avec et par l'érotisme.

« Reconnaître la puissance de l'érotisme dans nos existences peut nous donner l'énergie nécessaire pour poursuivre la transformation de notre monde, au lieu de nous satisfaire d'un simple changement de rôles au sein du même vieux drame éculé »<sup>18</sup>.

Le féminisme de Lorde veut réhabiliter l'érotisme comme étant précisément ce pont qui relie le spirituel (les émotions, les affects) au politique. Il nous enjoint de sentir profondément la texture de nos existences, de prendre conscience de nos capacités émotionnelles, d'éprouver la joie, la colère, l'injustice qui exige de nous que nos vies soient vécues autrement.

*The Berlin years* porte à l'écran la force de l'appel de Lorde à ne pas nous taire, à nous mouvoir, et à nous organiser. Durant les projections auxquelles nous avons assisté, à Lausanne, à Zürich, à Paris, cette force a débordé de l'écran de cinéma. Après chaque projection, des femmes et des hommes de plusieurs générations ont fait le récit des luttes et des communautés locales féministes et noires qui se sont organisées en dialogue – littéral et littéraire – avec Lorde. Parce qu'il facilite la réunion de publics souvent dispersés, souvent trop peu visibles et audibles, *The Berlin Years* est un film touchant et puissant. Il participe à faire vivre les féminismes noirs.

<sup>16</sup> Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name*, Californie, Crossing Press, Freedom, 1984.

<sup>17</sup> Audre Lorde, « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance », *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde*, Genève, Éditions Mamamélis, 2003.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 62.



Julie Abbou, Lydia  
H. Liu, Rebecca  
E. Karl, Doro-  
thy Ko, *The Birth Of  
Chinese Feminism. Essen-  
tial Texts in Transnational  
Theory*, New York, Colum-  
bia University Press, 2013

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne], n°1 |  
2015. En ligne depuis le 20 mai 2015.  
URL : [https://commentssortir.files.  
wordpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_  
abbou\\_recension\\_birth-of-chinese-  
feminism-de-liu.pdf](https://commentssortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_abbou_recension_birth-of-chinese-feminism-de-liu.pdf)

La Chine du jeune XX<sup>ème</sup> siècle connaît de fortes agitations sociales, politiques, culturelles et économiques. L'empire des Qing vacille, il s'effondre en 1911. Nombre d'intellectuel·le·s appellent à de nouvelles lectures du monde, percutées par l'arrivée des pensées occidentales (socialisme, anarchisme, libéralisme, évangélisme, darwinisme social, etc.). La tension entre tradition et modernité incarne des fractures politiques. C'est dans ce contexte que se forme un mouvement anarchiste chinois, notamment autour du journal révolutionnaire internationaliste *Natural Justice*. La particularité de l'anarchisme chinois sera de refuser l'opposition entre tradition et modernité, car derrière cette dichotomie d'autres oppositions sont à l'œuvre : les Qing, figures de l'Empire et de la tradition, sont une dynastie mandchoue, c'est-à-dire non-chinoise. La remise en cause de leur autorité par la jeunesse intellectuelle va s'appuyer sur ce trait et le progrès social sera largement identifié au nationalisme : la République devra être chinoise pour sortir la Chine de la tyrannie. Les anarchistes, au contraire, tentent de débusquer les rapports de pouvoir dans leur multiplicité et veulent briser cette association entre appartenance nationale et régime politique pour combattre tous les rapports de pouvoir.

He-Yin Zhen, féministe anarchiste, est une des voix fortes de ce courant. Elle fait du féminisme une base transversale de sa lecture politique. Son analyse voit dans la *catégorisation* de genre le modèle de toute catégorisation : un dispositif de pouvoir qui répartit la société selon un principe de domination, un mécanisme de division conceptuelle. Pour souligner l'enjeu de la catégorisation, elle utilise le concept *nannü*, qui assemble les radicaux « masculin » et « féminin » afin de souligner leur fabrique relative. Elle fera travailler ce concept pour l'étendre à d'autres oppositions classificatrices, telles que chinois/étrangers, modernité/tradition, etc. Elle propose de dépasser le processus de distinction dichotomique lui-même afin de ne pas recréer de nouveaux rapports de pouvoir à la place des anciens

dénoncés. À ce titre, elle articule le féminisme à l'ensemble des questions politiques. Selon elle, la puissance catégorielle qui distingue entre homme et femme renvoie à la même logique qui sous-tend le salariat, l'esclavage, la hiérarchie familiale, le racisme, le nationalisme, le colonialisme, la propriété privée et la guerre, autant de déclinaisons de l'asservissement.

On distingue là un féminisme spécifiquement anarchiste. Parmi les points remarquables de son analyse, trois dimensions, reliées entre elles, illustrent sa position : la critique de l'institutionnalisation confucianiste, la question du langage et le rapport à l'occident.

Dans une lecture confucéenne classique, la mise en ordre de la société ne se base pas sur un ordre naturel, mais sur un ordre conventionnel qui doit refléter l'ordre du monde. Les processus de domination ne présupposent donc pas une appartenance naturelle à une classe inférieure, mais un respect de l'ordre et de la place de chacun·e. Cet ordre repose sur le respect des rites et des institutions. Les barbares ne se distinguent pas par leur appartenance ethnique mais par leur ignorance des rites. La critique de la dynastie mandchoue va s'appuyer sur une telle lecture, racialisant le discours politique : l'appartenance ethnique ou nationale est associée à des valeurs idéologiques (progressistes/traditionalistes, parlementaristes/impériales). En refusant le racisme anti-mandchou contenu dans la critique de l'Empire, He-Yin Zhen déracialise le champ du politique et permet la critique de l'ordre social en lui-même. Les catégorisations et hiérarchisations à l'œuvre sous l'Empire sont les mêmes mécanismes d'institutionnalisation qui distinguent entre Chinois·es et Mandchou·es et entre hommes et femmes, tous créateurs de rapports de pouvoir.

Dans le même sens, elle développe une critique du langage qu'elle met en acte. L'institutionnalisation de l'ordre social s'appuie aussi sur les canons textuels. Au-delà des noms patrilinéaires et du masculin générique, elle s'attaque à « la rhétorique vide de l'émancipation », faisant

écho à la critique taoïste qui voit dans le langage le piège d'une artificialité sans prise sur le monde. Elle s'attaque au marquage sémantique de la distinction, et considère la catégorisation – plutôt que la catégorie – et sa logique totalisante comme la source de l'oppression. Elle croise alors les dichotomies pour faire éclater leurs contours : homme/femme, chinois/mandchou, chinois/occidental, yang/yin, etc. Elle insiste sur la nécessité d'historiciser la fabrique des divisions conceptuelles. Cette analyse se fait méthode : en réemployant la méthode discursive instituée de la citation des canons textuels du confucianisme, elle renforce la circularité de l'intertextualité confucianiste pour la débusquer et la contredire<sup>1</sup>.

Enfin, la pensée de He-Yin Zhen se distingue encore par sa posture vis-à-vis de l'occident. Très en lien avec des pensées politiques et des mouvements sociaux internationaux, notamment anarchistes et féministes, elle refuse clairement la fascination pour l'occident alors en vogue. Elle met en garde contre la fiction d'un féminisme occidental qui serait accompli et unique. Par de nombreux exemples, elle montre à quel point les contextes différents, et comment des avancées pour les femmes, telles que le suffrage universel, peuvent être au service de la domination de ces femmes. Le récit de la femme libre de la société occidentale peut vite devenir un nouveau moyen d'appropriation des femmes.

Dans son refus de la dichotomie, elle articule donc une double critique de la fascination fallacieuse pour deux empires idéologiques : l'occident colonial<sup>2</sup> et le (néo)confucianisme chinois. Et elle en appelle à une *compréhension contextualisée* de la situation des femmes de par le monde. Dans cette volonté d'être à l'écoute du monde tout en travaillant sur les spécificités locales des rapports de domination, on voit transparaître ce que le siècle suivant appellera le féminisme transnational. He-Yin Zhen ne cherche la mise en place ni d'un féminisme proprement chinois (critique du nationalisme), ni d'un féminisme occidentalisé (critique du colonialisme intellectuel). C'est dans ce double

refus qu'émerge un féminisme anarchiste. Mais plus encore, l'originalité de sa pensée tient à un féminisme qui sert d'épistémologie à une pensée politique émancipatrice, critique du pouvoir et de son outil, l'institutionnalisation des catégories.

*The Birth of Chinese Feminism* rend ainsi accessible en anglais la pensée remarquable de He-Yin Zhen<sup>5</sup>. Ce faisant, les auteures de l'ouvrage participent à recontextualiser le féminisme occidental, à le re-particulariser, et font voix contre une lecture unifiée du féminisme de la Chine pré-républicaine. Le pari du livre est en effet de contredire le récit entériné d'une origine du féminisme chinois ancrée dans la pensée d'hommes libéraux occidentalisés.

Ces éditrices mènent ce programme par une superposition de textes. Les six textes de He-Yin Zhen au cœur du volume (1907-1908) sont précédés par une contextualisation de sa pensée éclairée par les ancrages théoriques respectifs des éditrices : sémiotique (Liu), histoire des femmes (Karl) et histoire intellectuelle et politique de la Chine (Ko). Pour co-textualiser les écrits de He-Yin Zhen, les auteures ont aussi choisi de publier à leur suite deux textes contemporains : *On Women's Education* de Liang Qichao (1897) et *the Women's Bell* de Jin Tianhe (1903). Ces deux textes sont écrits par des hommes chinois libéraux, l'un intellectuel militant et journaliste, l'autre politicien et écrivain. On y trouve un appel à la libération des femmes au service de la grandeur de la nation chinoise contre les Mandchous et dans une perception de l'occident comme parangon de la civilisation. Ces textes permettent de mieux comprendre la critique que fait He-Yin Zhen du féminisme nationaliste : un féminisme au service de la nation, à l'ombre d'une lecture du monde occidentalisée. On regrettera toutefois l'absence d'autres voix de femmes féministes. Celles-ci sont masquées par l'entreprise de réhabilitation de l'anarchiste chinoise qui semble alors parler « seule contre tout-es », dressant un féminisme anarchiste contre un féminisme

<sup>7</sup> Le discours confucianiste procède fréquemment par reprises et citations de textes canoniques, glosés de façon circulaire. Cette inscription de tout nouveau discours dans un ensemble textuel d'autorité renforce simultanément l'autorité du texte en question et celle des canons. Cela constitue une technique discursive qui n'empêche évidemment pas la cohabitation de plusieurs positions se réclamant des mêmes sources.

<sup>2</sup> Il faut noter que le colonialisme occidental en Chine n'est pas un colonialisme à proprement parler politique (la Chine n'ayant jamais été gouvernée par des puissances coloniales) mais davantage un colonialisme culturel et économique qui se diffuse à travers l'Empire, puis la République.

<sup>5</sup> On ne rencontrait jusque là son nom dans la littérature non-sinophone que dans de rares ouvrages consacrés à l'anarchisme chinois, ceux de Zarrow (1988) et Dirlik (1991).

nationaliste porté par des hommes. Mais il faut garder à l'esprit que l'ouvrage n'entreprend pas une genèse du féminisme chinois. Plutôt, il cherche à faire entendre la singularité de la pensée de He-Yin Zhen face à ses adversaires politiques.

Par ailleurs, le concept de *nannü*, pilier de sa pensée et largement présenté dans l'introduction, est invisibilisé dans les textes par les traductions multiples qui en sont faites. Si cela rend justice à la polysémie du concept, il est difficile de repérer précisément quand il est à l'œuvre. Enfin, et malgré la démarche du livre d'éviter les lectures homogénéisantes, le féminisme occidental y est souvent réduit à des questions d'identité, et ce bien que les auteures soient informées des points thématiques et analytiques communs entre la pensée de He-Yin Zhen et celle d'autres féministes occidentales contemporaines, telles qu'Emma Goldman, qui entreprend également, dans une lecture anarchiste, de relier le féminisme à toutes les dimensions de la vie, très loin des questions d'identités de genre qui n'apparaîtront que bien plus tard. En ce sens, la dimension profondément anarchiste des écrits de He-Yin Zhen aurait gagné à être davantage développée.

Il demeure que le féminisme transnational annoncé en titre s'illustre brillamment dans la volonté, partagée par l'anarchiste féministe chinoise et les éditrices, de sortir d'une dichotomie qui écraserait les femmes soit dans une unicité universalisante, soit dans une spécificité culturalisée étanche. Un appareillage éclairant, une traduction attentive et la pertinence de la composition de l'ouvrage permettent le frottement des idées, à la fois contextualisées dans la Chine du début XX<sup>ème</sup> et dans une discussion mondiale du XXI<sup>ème</sup> siècle, pour faire travailler l'hétérogénéité idéologique et repenser nos catégories d'analyse. La clarté argumentative et l'actualité de la pensée de He-Yin Zhen réaffirment le féminisme comme une lecture politique qui travaille simultanément le semblable et le dissemblable.





Gianfranco Rebu-  
cini, *Théories  
féministes et queers déco-  
loniales : interventions  
Chicanas et Latinas états-  
uniennes. Les cahiers du  
CEDREF, Paris, Éditions  
iXe, 2011*

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne], n°1 |  
2015. En ligne depuis le 20 mai 2015.  
URL : [https://commentssortir.files.wor-  
dpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_rebu-  
cini\\_recension\\_cahiers-du-cedref-2011.  
pdf](https://commentssortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_rebu-<br/>cini_recension_cahiers-du-cedref-2011.<br/>pdf)

Il est toujours difficile de rendre compte synthétiquement d'un numéro de revue collectif, notamment lorsque les contributions à l'ouvrage sont d'une importance et d'une épaisseur intellectuelle telle que chaque article mériterait un développement conséquent. Cela est le cas avec ce numéro spécial des *Cahiers du CEDREF* dédié aux théories féministes et *queer* décoloniales états-uniennes. Mis à part l'introduction remarquable de Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón ce numéro propose, pour la première fois en traduction française, des articles de féministes *Chicanas* et *Latinas* qui ont entre autres initié et rendu possibles les études *queer* aux États-Unis, mais qui ont aussi profondément marqué le champs intellectuel féministe anglo-saxon dans son ensemble. Les articles ici présentés ont été publiés en versions originales entre les années 1980 et le début des années 1990. La mise à disposition de ces textes pour le public francophone est en soi un fait important, tant parfois les passages transatlantiques ont été difficiles en raison d'un manque de traduction, notamment des apports provenant d'auteur-es non-blanch-es. Les travaux qui sont plus généralement connus sous l'étiquette de *théorie queer* en France (entre autres Butler, Sedwick et De Lauretis) sont pour la plupart le fait d'auteur-es blanch-es. Or, comme l'expliquent les coordonnatrices dans l'introduction, « aux États-Unis, les théories *queer* blanches peuvent être définies comme celles qui sont quasi-exclusivement centrées sur le genre et la sexualité »<sup>1</sup>, tandis que « les théories et la critique *queer of color* [...] abordent sans les séparer le genre, les sexualités, le racisme, la colonialité, le génocide, l'esclavage, le post-esclavage et l'exploitation de classe »<sup>2</sup>.

C'est donc autour de ces dimensions complexes et imbriquées que les auteures présentes dans ce numéro déploient leur arsenal critique et leurs réflexions. Elles s'y attachent en tenant toujours ensemble production intellectuelle et politique, deux niveaux de l'existence qui donnent naissance à un savoir situé et combattif extrêmement puissant et qui puise ses racines dans

les expériences concrètes et matérielles des oppressions spécifiques et multiples auxquelles doivent faire face les femmes *queer of color* aux États-Unis. Comme le dit par exemple Cherrie Moraga, dans son article « La *Guëra* », « le danger, c'est de ne pas reconnaître la spécificité de l'oppression. Le danger, c'est d'essayer de faire face à l'oppression en partant d'une base purement théorique »<sup>3</sup>. Plus largement, la préoccupation de considérer ces expériences comme le produit de la colonisation conduit à la recherche de solidarités et d'alliances construites autour de la catégorie de « Tiers-Monde états-unien », alignant « les mouvements états-unis pour la justice sociale non seulement entre eux, mais aussi avec les mouvements globaux pour la décolonisation »<sup>4</sup>. Les auteur·e·s de l'introduction le précisent : la catégorie de « Tiers-Monde états-unien » « inclut principalement des personnes de classe populaire. Ce qui donne sens à cette catégorie [...] est à chercher au niveau d'une perspective politique et de classe »<sup>5</sup>.

La perspective politique matérialiste, travaillant les différents rapports sociaux (race, classe, genre, sexualité, etc. ), traverse, même si à différents niveaux, tous les écrits réunis dans ce recueil. Mais c'est peut-être Cherrie Moraga qui le plus précise la démarche politique et épistémologique matérialiste du *queer* décolonial. Pour elle, en fait, « le lesbianisme est une pauvreté – comme le fait d'avoir la peau brune, le fait d'être une femme, le fait d'être tout simplement pauvre »<sup>6</sup>. Ou encore, « au niveau économique de base, être Chicana signifiait être "inférieure". C'est parce que ma mère désirait mettre ses enfants à l'abri de la pauvreté et de l'illettrisme que nous nous sommes "angloisé-es" ; plus nous arriverions à "passer" efficacement dans le monde blanc, plus notre avenir serait assuré »<sup>7</sup>. Dans la production de Moraga ce matérialisme demeure fondamental pour établir les alliances qu'elle souhaiterait, dans une perspective d'émancipation, entre les femmes de couleur et les femmes de la classe ouvrière contre les femmes blanches de la classe

<sup>1</sup> Paola Bacchetta, Jules Falquet, Norma Alarcón (dir.), *Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes*, Les cahiers du CEDREF, 2011, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>3</sup> Cherrie MORAGA, « La *Guëra* », in Paola Bacchetta, Jules Falquet, Norma Alarcón (dir.), *op. cit.*, p. 49.

<sup>4</sup> Chela Sandoval, « Féminisme du tiers-monde états-unis : mouvement social différentiel », in Paola Bacchetta, Jules Falquet, Norma Alarcón (dir.), *op. cit.*, p. 142.

<sup>5</sup> Paola Bacchetta, Jules Falquet, « Introduction », in Paola Bacchetta, Jules Falquet, Norma Alarcón (dir.), *op. cit.*, p. 12.

<sup>6</sup> Cherrie Moraga, « La *Guëra* », in Paola Bacchetta, Jules Falquet, Norma Alarcón (dir.), *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 47.

moyenne. Pour elle, « il est essentiel que les féministes radicales affrontent la peur qu'elles éprouvent les unes pour les autres et la résistance qu'elles s'opposent, parce que sans cela, il n'y *aura* pas de pain sur la table. C'est simple, nous ne survivrons pas »<sup>8</sup>. C'est donc à partir des expériences concrètes et matérielles que ces alliances nécessaires doivent pouvoir s'installer.

Le travail de déconstruction décoloniale que ces auteures accomplissent est avant tout un travail opposé à l'épistémologie occidentale de la binarité abstraite. Les concepts de « pont » (Alarcón), « *Mestiza* » (Anzaldúa), « voyage » (Lugones), « personnalité plurielle » (Sandoval), sont là pour rappeler que les théorisations des femmes du Tiers-Monde états-unien ont pour vocation « à concevoir un monde au-delà des restrictions de la binarité<sup>9</sup> » et que « déraciner massivement la pensée dualiste de la conscience individuelle et collective constitue le début d'une longue lutte, mais une lutte qui pourrait, c'est notre plus grand espoir, nous porter vers la fin du viol, de la violence, de la guerre »<sup>10</sup>. Et c'est la *Mestiza*, personnage hybride, qui représente pour Anzaldúa à la fois symboliquement et matériellement une nouvelle conscience pour un « nouveau monde ».

Mais cet effort pour la constitution d'un sujet de connaissance autonome et décolonial ne se limite pas à un travail théorique ou épistémologique. Cette conscientisation ou prise de conscience pour l'autonomie vise à la constitution d'une stratégie politique globale pour l'émancipation. Pour Anzaldúa alors, « la prise de conscience de notre situation doit avoir lieu avant les changements intérieurs, qui à leur tour précèdent les changements dans la société. Rien n'advient dans le monde "réel", qui ne se produit avant sous forme d'images mentales »<sup>11</sup>.

Par ailleurs, une des contributions majeures des féministes chicanas et *queer* pour un féminisme contemporain d'émancipation, est la distinction politique fondamentale entre la tactique et la stratégie. C'est pourquoi, quand elles appellent à l'unité, à l'amour, aux alliances et au dépassement des différences, elles

sont aussi conscientes que cela ne pourra se faire qu'à partir du respect de ces différences. Comme l'affirme Anzaldúa, « la culture dominante blanche [en] nous ôtant notre auto-détermination, [...] nous a affaiblies et vidées. En tant que peuple, nous avons résisté et nous nous sommes campé sur des positions de survie, mais nous n'avons jamais été autorisé à nous développer sans obstacle – nous n'avons jamais été autorisé à être pleinement nous-même »<sup>12</sup>. L'affirmation des identités et des différences doit alors se penser comme stratégiquement dépassable, mais elle est toujours tactiquement indispensable.

L'article de Chela Sandoval qui termine ce recueil, donne des pistes importantes en ce sens. La cartographie du féminisme du Tiers-Monde états-unien, qu'elle présente dans cet article, permet en effet de penser ce féminisme comme « un modèle de l'activité politique »<sup>13</sup> pour le « sujet-citoyen [qui] peut apprendre à reconnaître, à développer et à contrôler les moyens de l'idéologie, autrement dit à canaliser le savoir nécessaire pour “rompre avec l'idéologie” tout en parlant *aussi*, à l'intérieur et de l'intérieur, le langage de l'idéologie »<sup>14</sup>. Pour ce faire, le féminisme du Tiers-Monde états-unien demeurerait dans une position excentrique par rapport aux autres moyens de transformation des rapports de pouvoir que Sandoval identifie en quatre autres formes de consciences oppositionnelles : « égalité des droits » (libéral), « révolutionnaire » (marxiste ou socialiste), « suprémaciste » (radical ou nationaliste) et « séparatiste » (différentialiste). Le féminisme du Tiers-Monde états-unien est ici appelé « différentiel ». Et il est différentiel car il « reconnaît les autres modes de conscience en opposition et elle les travaille pour en transfigurer les significations »<sup>15</sup> et parce qu'il « dépend de la capacité de celles et ceux qui le pratiquent à lire la situation de pouvoir qui existe, et à choisir et à adopter consciemment la position idéologique la mieux à même d'en repousser les configurations – technique de survie bien connue

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>9</sup> Norma Alarcón, « Le(s) sujet(s) théorique(s) de This Bridge Called My Back et le féminisme anglo-américain », in Paola Bacchetta, Jules Falquet, Norma Alarcón (dir.), *op. cit.*, p. 108.

<sup>10</sup> Gloria Anzaldúa, « La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience », in Paola Bacchetta, Jules Falquet, Norma Alarcón (dir.), *op. cit.*, p. 79.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>13</sup> Chela Sandoval, « Féminisme du tiers-monde états-unis : mouvement social différentiel », in Paola Bacchetta, Jules Falquet, Norma Alarcón (dir.), *op. cit.*, p. 146.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 182.

des peuples opprimés »<sup>16</sup>. Mais « dans le champs où se déploie le mouvement social différentiel, les différences idéologiques et leurs formes oppositionnelles de conscience sont appréhendées non comme des stratégies – ce qui est le cas de leurs incarnations dans l'interprétation féministes hégémoniques – mais comme des tactiques »<sup>17</sup>.

À l'heure où en France, dans le champ académique et aussi militant, la mode est à un usage plutôt banalisé de l'intersectionnalité qui tend à raidir les modalités de l'activité politique, le féminisme *queer* décolonial nous rappelle sans cesse la nécessité d'une stratégie globale d'émancipation à travers une pensée de la totalité (le « nouveau monde » de Anzaldúa). Mais ce projet ne pourra se réaliser qu'à partir d'une position d'autonomie, politique et cognitive, du monde blanc. La solidarité et l'amour à venir entre les différentes positionnalités ne peuvent que se construire sur la base de cette autonomie. On pourrait finalement dire que c'est à un certain internationalisme radical auquel elles appellent : un internationalisme avec toutes les femmes du Tiers-Monde qu'elles vivent dans les pays colonisés où à l'intérieur des pays colonisateurs.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 175-176.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 178.



Keivan Djavadzadeh,  
Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism*,  
New York, Vintage Books,  
1999,

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne], n°1 |  
2015. En ligne depuis le 20 mai 2015.  
URL : [https://commentssortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_djavadzadeh\\_recension\\_angela-davis-blues-legacies-black-feminism.pdf](https://commentssortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_djavadzadeh_recension_angela-davis-blues-legacies-black-feminism.pdf)

<sup>1</sup> Les *race records* ou *race series* désignent les enregistrements des années vingt et trente réalisés par des artistes africains-américains à destination d'un public noir. Jusqu'au milieu des années vingt, les femmes dominent de manière quasi exclusive ce marché et contribuent à populariser le blues dans tout le pays.

<sup>2</sup> «Ma» Rainey, la «Mère du blues», est née en 1886, soit une vingtaine d'années après l'adoption du XIII<sup>ème</sup> amendement de la Constitution des États-Unis qui acte l'abolition de l'esclavage aux États-Unis.

<sup>3</sup> Angela Davis rappelle deux exceptions : Zora Neale Hurston et Langston Hughes, qui tous les deux ont célébré le blues et ne partageaient pas l'opinion selon laquelle la culture des masses noires était une basse culture primitive qui demandait à être transcendée par l'Art noir avec un grand «A».

<sup>4</sup> Bessie SMITH, «Yes, Indeed He Do», *The Complete Recordings, Vol. 1*, Columbia, 1991. Les traductions des paroles sont les miennes.

<sup>5</sup> Pour des raisons déjà expliquées par Angela Davis dans *Femmes, race et classe* : «À cause de leur travail à l'extérieur, les femmes noires n'ont jamais accordé la priorité au travail domestique, avant ou après leur "émancipation". Elles ont largement échappé aux méfaits psychologiques du capitalisme industriel sur les femmes blanches des classes moyennes, dont les vertus résidaient soi-disant dans la

En étudiant de manière exhaustive l'œuvre de trois chanteuses ayant défini ou redéfini la tradition du blues – «Ma» Rainey, Bessie Smith et Billie Holiday –, Angela Davis entend montrer que le blues a constitué une des traditions orales sur lesquelles s'est appuyée la pensée féministe noire. Poursuivant le travail pionnier de l'historienne Daphne Duval Harrison, l'auteure rappelle que les femmes noires sont les premières (et quasiment les seules, jusqu'au milieu des années vingt) à avoir enregistré le blues, gravant des milliers de titres pour les *race series*<sup>1</sup> des maisons de disques. En se concentrant sur les années vingt et trente, Angela Davis s'intéresse à la génération de l'après-esclavage<sup>2</sup> et retrace la construction d'une communauté de femmes noires prolétaires grâce à la tradition de blues. Si l'époque est également celle de la «Renaissance de Harlem», Angela Davis insiste sur la spécificité du blues face à ce mouvement noir bourgeois souvent déconnecté des aspirations et de la vie des classes populaires. Le blues, en raison de ses politiques sexuelles et de son traitement réaliste de la vie des masses noires, était ainsi considéré par les représentants de ce mouvement comme une «basse culture»<sup>3</sup>. Il a donc fallu attendre un demi-siècle pour que l'on traite sérieusement du blues féminin, lorsque des féministes noires s'emparèrent du sujet, recherchant les implications féministes derrière les blues des chanteuses. Plus subtil qu'il pourrait paraître, il ne s'agit pas pour Angela Davis d'affirmer que «Ma» Rainey, Bessie Smith et Billie Holiday *étaient* féministes mais plutôt que l'on peut trouver, dans les chansons qu'elles nous ont

laissées, des politiques sexuelles noires qui contestent souvent l'hégémonie culturelle et les normes de féminité racisées traditionnelles.

Il peut paraître paradoxal de rechercher des traces d'une conscience féministe dans des chansons qui furent, pour un certain nombre d'entre elles, écrites par des hommes. Mais comme Harrison avant elle, Angela Davis met en garde contre une analyse purement textuelle du blues féminin. « Ma » Rainey et Bessie Smith, comme beaucoup des chanteuses de blues des années vingt, avaient fait leur apprentissage de la scène dans les théâtres et les *minstrel shows* et ce sont leurs performances, empruntées de théâtralité, qui recèlent le message. En accentuant certains mots, en improvisant ou en mettant à distance les paroles par l'interprétation, les chanteuses de blues étaient capables d'infléchir la signification des morceaux qui leur étaient proposés. Il suffit d'écouter « Yes, Indeed He Do » de Bessie Smith pour s'en convaincre. Alors qu'elle chante à propos d'une femme trompée et battue par son mari, Bessie Smith offre une interprétation sarcastique qui, tout en proclamant que « oui, son cher amour l'aime », condamne en réalité la violence domestique. De même, on ressent parfaitement le second degré lorsqu'elle chante : « Il ne me donne pas de travail, à part laver ses vêtements Et reprendre ses chaussettes, et repasser son pantalon, et laver le sol de la cuisine »<sup>4</sup>.

Ici, on comprend que le modèle de féminité de la classe moyenne blanche n'est pas enviable<sup>5</sup>, ce qu'elle explicite d'ailleurs dans « Washwoman's Blues » : « Désolé, je ne fais le ménage que pour gagner ma vie »<sup>6</sup>. Contrairement à un lieu commun qui affirme que le blues n'est pas une musique « protestataire », nous voyons que cette musique est éminemment politique et qu'en politisant le privé, elle a constitué un important vecteur de conscientisation pour les femmes noires.

faiblesse et la soumission propres à leur sexe. Les femmes noires pouvaient difficilement envier cette faiblesse ; elles étaient appelées à devenir fortes, car la survie de leur famille et de leur communauté dépendait d'elles ». Angela DAVIS, *Femmes, race et classe*, Paris, Éditions des femmes, 1983 (1981), p. 290-291. Voir aussi Frances Beal, « Être Noire et femme, un double péril », publié dans ce numéro.

<sup>6</sup> Bessie SMITH, « Washwoman's Blues », *The Complete Recordings, Vol. 4*, Columbia, 1993.

La sexualité et la domesticité sont deux des thèmes récurrents dans le blues féminin et à chaque fois, les artistes s'éloignent des discours dominants et offrent un point de vue de femmes noires prolétaires que l'on ne retrouve pour ainsi dire nulle part ailleurs à l'époque. Loin des discours puritains émanant de la bourgeoisie noire, des clubs de femmes noires de la classe moyenne et de l'église, les chanteuses de blues parlent sans détour de sexualité, affirment leur indépendance et leur puissance d'agir, comme dans « Tain't Nobody's Bizness If I Do » de Bessie Smith : « Que j'aïlle à la messe le samedi, puis que je me trémousse le lundi — ça r'garde personne, personne »<sup>7</sup>.

Dans un article paru plusieurs années avant *Blues Legacies and Black Feminism*, Ann Ducille questionnait la validité de certaines des analyses du blues féminin en estimant que les chanteuses de blues, tout en affirmant leur indépendance sexuelle, se conformaient également à l'iconographie sexuelle de l'Amérique blanche raciste des années vingt. En effet, Ducille voit dans l'hypersexualisation du blues féminin une survivance de la pratique du *blackface*. Plutôt qu'une subversion des normes de genre racisées, les chanteuses auraient performé l'image hypersexuelle qui était attendue d'elles. Ducille pose ainsi la question d'un regard blanc sur les corps noirs des chanteuses<sup>8</sup>. Angela Davis fournit plusieurs éléments de réponses à cette critique. Pour commencer, elle rappelle que, contrairement aux *minstrel shows* dans lesquels des comédiens – blancs et noirs – se grimaient pour jouer devant un public blanc, les chanteuses de blues, en raison des politiques ségrégationnistes des maisons de disques, avaient un public quasiment exclusivement noir et que, par conséquent, elles n'avaient pas vocation à plaire aux Blancs. Ce serait même tout le contraire : « Durant les années 1920, lorsque le blues est devenu la base des *race records* des maisons de disques naissantes, cette musique n'était pas seulement identifiée et culturellement représentée comme une musique produite par des Noirs, mais comme une

musique faite pour n'être écoutée *que* par des Noirs. Alors que la musique entrait dans l'âge de la reproduction mécanique, le blues était jugé n'être reproductible que dans les frontières culturelles de son site d'origine. Implicitement, la stratégie de distribution ségrégationniste des maisons de disques instruisait les oreilles blanches à se sentir révoltées par le blues »<sup>9</sup>.

Les chanteuses de blues n'avaient donc pas à se soucier d'un regard blanc puisqu'elles s'adressaient à la communauté noire. Ce qui n'était pas le cas d'autres femmes noires historiques qui, devant les représentations culturelles dominantes héritées de l'esclavage dépeignant les femmes noires comme hypersexuelles, n'ont eu d'autre choix que d'affirmer et de défendre l'intégrité morale des femmes noires et un certain puritanisme sexuel<sup>10</sup>. Aussi efficace qu'ait été cette stratégie historiquement, elle n'en a pas moins nié toute capacité d'agir sexuelle. Or, Angela Davis affirme qu'après l'esclavage, la sexualité était l'un des rares domaines dans lequel les femmes noires prolétaires étaient relativement autonomes. Par conséquent, nier la sexualité des femmes noires, c'était nier leur liberté. Le blues, « idiome qui ne connaît pas de tabous », requiert « une honnêteté absolue dans la représentation de la vie noire »<sup>11</sup>. Les chanteuses de blues ne se sont pas censurées et ont pu donner voix à l'autonomie sexuelle nouvelle des femmes noires. Les relations sexuelles décrites dans les morceaux ne restent d'ailleurs pas confinées à la matrice hétérosexuelle. À une époque où il était subversif de parler de sexualité, même hétérosexuelle, les chanteuses de blues, qui écrivaient à partir de leur propre expérience, sont allées plus loin. « Ma » Rainey comme Bessie Smith ne cachaient pas leur bisexualité, qu'elles mettaient en scène dans leurs chansons, comme dans le classique « Prove It On Me Blues » : « Je suis sortie avec quelques amies hier soir ça devait être des femmes, parce que j'aime pas les hommes »<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Bessie SMITH, « Tain't Nobody's Bizness If I Do », *Vol. 1, op. cit.*

<sup>8</sup> Ann DUCILLE, « Blues Notes on Black Sexuality: Sex and the Texts of Jessie Fauset and Nella Larsen », *Journal of the History of Sexuality, Vol. 3, n° 3, 1993*, p. 418-444.

<sup>9</sup> Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism*, New York, Vintage Books, 1999, p. 141. Mes traductions de l'ouvrage.

<sup>10</sup> Angela Davis énumère ainsi Fannie Barrier Williams, Ida B. Wells ou encore Mary Church Terrell.

<sup>11</sup> p. 107.

<sup>12</sup> « Ma » RAINEY, « Prove It On Me Blues », *Ma Rainey. Mother of the Blues*, Isp Records, 2007.

Tout au long du morceau, le protagoniste féminin laisse ouvertement entendre qu'elle est lesbienne. Mais puisque la police du genre condamne l'amour lesbien, il lui faudra la prendre sur le fait! Réfutant l'idée qu'on puisse mener une existence heureuse en restant cachée, les chanteuses de blues ont représenté dans leurs chansons la sexualité des femmes noires dans leur ensemble: «L'homophobie qui existait dans la communauté noire n'a pas empêché les chanteuses de blues de contester les conceptions stéréotypées de la vie des femmes noires. Elles ont refusé de se conformer au silence imposé par la société dominante [...]. Les chanteuses de blues ont ouvertement défié les politiques genrées implicites des représentations culturelles du mariage et des relations amoureuses hétérosexuelles [...]. Elles ont forgé et commémoré ces images de femmes coriaces, vaillantes et indépendantes qui n'avaient pas peur de leur propre vulnérabilité ni de défendre leur droit à être respectées comme des êtres humains autonomes »<sup>15</sup>.

Dans ce remarquable ouvrage, précis et passionné, Angela Davis montre avec force en quoi la tradition du blues a initié un mouvement important dans l'histoire des femmes africaines-américaines quant à la réappropriation de leurs désirs, de leur corps et de leur sexualité. Mais Angela Davis n'est pas tournée vers le passé. Plutôt, elle cherche à interpréter dans *le présent* l'héritage des chanteuses de blues. Près d'un siècle après les premiers enregistrements de blues féminin, il y a encore des enseignements à tirer dont le premier pourrait être le suivant : *Wild Women Don't Have The Blues*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

la revue  
chez iXe :

Sommaire :

CSS#1 – 2015  
féminismes noirs  
« Les murs ren-  
versés devien-  
nent des  
ponts. »

Introduction

*Du côté obscur: féminismes noirs*  
— Keivan Djavadzadeh  
& Myriam Paris

Rencontre

*Mettre en théorie et en pratique  
le principe de déplacement*  
— Françoise Vergès

Manifeste

*Être Noire et femme: un double  
péril*  
— Frances M. Beal

Traverse

*Les hétérotopies du féminisme noir*  
— Elsa Dorlin & Myriam Paris

Bulletin d'adhésion

À retourner avec un chèque bancaire à :  
Éditions iXe - 28, bd. du Nord  
77520 Donnemarie-Dontilly

Nom : .....

Prénom : .....

Institution : .....

Adresse : .....

Code postal : .....

Ville : .....

Pays : .....

Tél : .....

email : .....

TARIFS: (cocher)

1 numéro 14€: CSS#...

Abonnement annuel (2 numéros) 26€



© Éditions iXe 2015  
ISBN 979-10-90062-25-2  
ISSN : en cours d'attribution  
28, bd. du Nord –  
77520 Donnemarie-Dontilly  
[www.editions-ixe.fr](http://www.editions-ixe.fr)  
<http://commentssensortir.org/>

CSS a reçu le soutien du Labtop  
(UMR CRESPPA-CNRS/Paris 8)

Conception éditoriale & graphique :  
CSS + iXe + Hélène Mourrier  
Composé en : Bery Roman – Fugue



CSS#1 – 2015

la revue sur

<http://commentssortir.org>

## Du côté obscur : féminismes noirs

### Introduction

*Du côté obscur: féminismes noirs*

– Keivan Djavadzadeh & Myriam  
Paris

### Rencontre

*Mettre en théorie et en pratique*

*le principe de déplacement*

– Françoise Vergès

### Frictions

*Vers une conscience radicale: la libération  
féministe mizrahie pour une pensée  
émancipée* – Tal Dor

*Visages noirs, sorcières et racisme  
contre les filles* – Sharon Kinsella

*La Doudou contre-attaque:  
Féminisme noir, sexualisation  
et doudouisme en question dans l'entre-  
deux-guerres* – Jacqueline Couti

*Femmes modernes Et de traditions  
musulmanes. Traduction de la  
modernité coloniale dans les rbéto-  
riques des féministes anticolonialistes*  
– Karima Ramdani

*«Le jeu de qui?» Les politiques sexuelles  
aux Antilles françaises*  
– Vanessa Agard Jones

*Féministes de tous les pays, qui lave vos  
chaussettes?* – Sara Farris

### Arsenal

*Génération Audre Lorde; Autour  
du documentaire Audre Lorde. The  
Berlin years 1984 to 1992, Dag-  
mar Schultz, Allemagne, 2012*  
– Noemi Michel & Eva Rodriguez

*The Birth Of Chinese Feminism. Essential  
Texts in Transnational Theory, Lydia  
H. Liu, Rebecca E. Karl, Dorothy  
Ko, New York Columbia University  
Press, 2013* – Julie Abbou

*Théories féministes et queers décolo-  
niales: interventions Chicanas et  
Latinas états-uniennes, Les cahiers  
du CEDREF, éditions iXe, 2011*  
– Gianfranco Rebutini

*Angela Davis, Blues Legacies and Black  
Feminism, New York, Vintage  
Books, 1999* – Keivan Djavadzadeh