

MASTER DE SPÉCIALISATION EN ÉTUDES DE GENRE

Plumier Laurence

S'écrire pour se rendre sujet

Les pratiques auto-narratives à l'œuvre dans
Terres frontalières/La frontera : La nouvelle mestiza de Gloria Anzaldúa, et
Zami. une nouvelle façon d'écrire mon nom d'Audre Lorde

Année académique 2023-2024

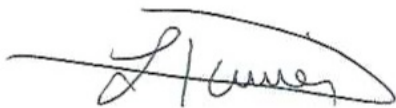
Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel et que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance. Je suis conscient-e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement constitue un plagiat et que le plagiat est considéré comme une faute grave au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions administratives et disciplinaires encourues en cas de plagiat comme prévues dans le *Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain* au Chapitre 4, Section 7, article 107 à 114.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude.

Nom, Prénom : Plumier, Laurence

Date : 12/08/2024

Signature de l'étudiant-e :

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'L. Plumier', written over a horizontal line.

Remerciements

Mon premier élan de reconnaissance va vers ma promotrice, Nathalie Grandjean. Par ses retours bienveillants et sa curiosité enthousiaste, elle m'a insufflé la confiance nécessaire à prendre le risque, dans le cadre universitaire de ce travail, d'explorer la démarche non académique qui consiste à brouiller la frontière entre le sujet et l'objet de son étude. J'ai ainsi pu me permettre de vivre cet exercice comme un passionnant voyage intime qui, ainsi que le veulent les autrices de mon corpus, m'a transformée.

Je remercie également ma lectrice, Audrey Lasserre, qui a pris largement de son temps pour me guider et me conseiller à l'étape épineuse de la clarification de ma thématique.

Merci à la personne qui partage ma vie, d'avoir patiemment supporté mon anxiété et ma mauvaise humeur durant ce marathon passionnant mais éprouvant.

Merci à Laura, mon binôme de master, ma complice de rédaction sur les tables des cafés de Liège. Merci d'avoir allégé la solitude de ces moments. Merci d'être mon Jiminy Cricket, la lampe torche qui n'hésite jamais à m'aider à traquer l'opresseur tapi en moi.

Merci aux plumes du Mot qui Délivre. Merci d'être ce collectif de femmes aimantes au sein duquel s'écrire pour se rendre sujet se charge de sens.

Merci enfin, aux amies qui me rendent tangible la puissance de l'amour des femmes : celles qui *me remettent en mémoire qui je suis quand j'oublie d'exister*, celles qui dessinent l'exigence *à la mesure de l'admiration qu'elles me portent*, mes Châtaignes bien sûr. Ainsi que mes plus vieilles amies, celles qui m'ont extirpée du déterminisme en voyant en moi toujours plus que je ne m'autorisais à vivre.

Table des matières

<i>Introduction</i>	6
<i>M'écrire pour me rendre sujet : exercice d'ego-histoire</i>	9
<i>Du « je » au « nous » : le(s) sujet(s) du/des féminisme(s)</i>	11
Les théories féministes du positionnement.....	11
L'intime est politique.....	12
Ce que se situer « en tant que femme » peut vouloir dire.....	12
Politics of location : Retour à soi et décentrement.....	15
Existences on the Edge : « la différence s'installe au cœur même de l'être-femme »	18
<i>Gestures of the body : les pratiques auto-narratives des US women of color</i>	22
Black feminists? US Women of color? Third World Women ? Féministes décoloniales?	22
Women of Color : un sujet politique stratégique.....	25
Les pratiques discursives des Third World Women : émergence d'une conscience autodéfinie ..	27
Les pratiques discursives narratives, un mode de théorisation légitime	31
<i>Écrire en subalternes : une pratique subversive</i>	34
Écrire en dominant : le canon littéraire eurocentrique.....	34
Writing as « Re-vision » : où s'arrête l'écriture, où commence la critique ?.....	35
Une critique radicale de la notion occidentale d'individu	37
Un sujet inextricablement social.....	40
Un sujet et un récit éclatés	41
<i>Un au-delà du réel : des récits performatifs</i>	43
S'écrire dans un langage volé.....	43
De nouveaux langages pour de nouveaux récits.....	45
Écrire en terres frontalières	47
Perdre le Nord : une écriture qui déroute	52
<i>Conclusion</i>	55
<i>Bibliographie</i>	60

Introduction

Il a toujours été très clair, dès avant mon inscription au master, que le sujet de mon TFE porterait sur l'auto-narration comme processus d'affirmation de soi. Il y a une bonne part de hasard dans le fait d'avoir choisi d'ancrer ma réflexion dans l'analyse d'œuvres littéraires post- et décoloniales. J'ai en effet découvert le féminisme décolonial à la faveur du master et me suis passionnée pour ces épistémologies. Ne voulant pas lâcher mon sujet initial, j'ai décidé un peu arbitrairement de lier les deux. L'idée d'analyser en parallèle les écrits d'Audre Lorde et Gloria Anzaldúa est apparue ensuite exactement dans le même mouvement, affinitaire et non réfléchi.

C'est pourquoi j'ai été très décontenancée, lorsque j'ai commencé à tirer sur les fils de mon sujet, de me trouver face à une telle abondance de ressources bibliographiques. Certainement cette sensation d'être submergée tient en partie à la difficulté qui a été la mienne de préciser mon angle d'analyse, ce qui m'a amenée à lancer mes recherches dans de nombreuses directions qui ne se verront pas toutes exploitées. Cela dit, cela a été un étonnement pour moi de réaliser dans quelles proportions le mouvement littéraire des *US women of color* avait été commenté dans la littérature anglo-saxonne dès le courant des années 1980, singulièrement leur démarche d'exploiter la forme de l'auto-narration pour construire un savoir à partir de leurs expériences vécues (Collins, Stanley, Keating, Rich, Christian, Mohanty, Trin-t-Minh Ha, Allison, Bird-Soto, Moraga, Alarcón, Torres, Bambara, Sandoval, etc., sans oublier Lorde et Anzaldúa elles-mêmes). C'est ainsi que l'analyse de mes autrices, grandes figures inspiratrices du féminisme décolonial, m'a emmenée plonger dans les plantureuses sources de la critique féministe postcoloniale.

Peut-être mon étonnement face au foisonnant corpus consacré par la critique féministe anglo-saxonne à la littérature des femmes écrivaines, singulièrement les femmes issues du *Third World*, tient-il aussi à l'absence relative d'une telle critique féministe – autrement dit, genrée – dans la littérature francophone. Les *gender studies* ne semblent en effet pas avoir infusé le champ des études littéraires à la manière du champ des sciences sociales. L'interminable débat entre les matérialistes et les essentialistes a longuement court-circuité la possibilité d'appliquer le critère du genre à la métacritique de l'histoire de la littérature européenne francophone, ce qui a pu entraver dans un premier temps la possibilité de constater l'invisibilisation des femmes auteures dans le panthéon des « classiques » dignes d'être transmis et commentés (Lasserre, 2010 ; Reid, 2016 ; Collin, 1990 ; Fayolle 2023). Reid et Collin s'entendent pour dire que s'il n'est pas question d'essentialiser une écriture dite féminine, se saisir de la catégorie du genre en tant que « agir qui opère » (Collin, 1990) relève de la stratégie féministe (Collin, 1990), de la tactique (Reid, 2016).

Bien sûr, lorsque l'on se penche sur l'auto-narration comme processus d'autodétermination dans une perspective féministe se pose très rapidement la question du sujet. Qui écrit ? En tant que et au nom de qui ? Est-il légitime d'envisager des récits intimes, éminemment individuels peu importe à quel point ils sont banals, comme préalables à la construction d'un sujet politique ? À quelles conditions ? J'aurais pu aborder ma thématique à partir de bien des angles, mais au moment pénible de faire un choix j'en suis restée au premier qui s'est imposé, que je formule de la sorte : « Qu'est-ce que les pratiques auto-narratives des *US women of color* font aux sujets du

féminisme ? » et, dans un second temps : « quelle est l'originalité des apports d'Audre Lorde et Gloria Anzaldúa dans ce paysage littéraire ? »

Pour ce faire, il me faudra déplier le concept de pratiques auto-narratives et, dans l'intention de légitimer la place centrale des expériences vécues dans la construction d'un savoir politique, de les situer dans le mouvement des féminismes du positionnement. Il me faudra justifier l'utilisation des catégories *US women of color* et encore, des *Third World women writers* comme identité collective tactique dans laquelle se reconnaît un ensemble non homogène d'individues aux expériences multiples. Ce faisant, nous prendrons un malin plaisir à compliquer le sujet du féminisme (Puig de la Bellacasa, Montanaro), dont je pressens déjà qu'il est prudent de le requalifier en « sujet.s du/des féminisme.s ».

Je m'attaquerai ensuite aux pratiques discursives auto-narratives des *women of color*, pour en dégager les spécificités et comprendre en quoi elles sont politiques. Enfin, je plongerai dans l'analyse des deux œuvres auto-narratives de Lorde et Anzaldúa et tâcherai de mettre en lumière quelques-uns de leurs héritages originaux dans le champ de l'épistémologie.

Audre Lorde reste certes relativement confidentielle côté francophone, considérée comme l'une des principales références de la sous-catégorie du féminisme que constitue à nos yeux d'Européen.ne.s le *Black Feminsism*. J'étais néanmoins suffisamment avertie pour être capable de me représenter son rayonnement outre-Atlantique. Gloria Anzaldúa par contre, reste une *outsider* dans l'état actuel de nos connaissances en terres post-impériales et francophones. Son œuvre principale publiée en 1987, *Borderlands*¹, n'a en effet été traduite et diffusée en Francophonie qu'en 2022. Elle est pourtant à l'origine, avec Cherríe Moraga, de l'anthologie *This bridge called my back* publiée en 1981, qui fait date dans l'avènement d'une conscience féministe chicana. Au moment de démarrer mes recherches, je n'avais aucune idée de l'ampleur de son œuvre et du rayonnement de son héritage.

Bien plus, j'ai rapidement réalisé que l'analyse conjointe des œuvres d'Audre Lorde et Gloria Anzaldúa, qui n'avait dans mon chef rien de prémédité ni de réfléchi, était récurrente et que les spécificités de leurs pensées présentaient des affinités qui les avaient bien souvent associées dans de nombreux commentaires (Carbonara, Keating, Sandoval, etc.).

Partie d'un sujet que je croyais confidentiel, peut-être trop, je me suis rapidement trouvée face à une abondante littérature anglophone qui avait largement traité aussi bien mon matériau que mon angle d'étude. J'ai donc entrepris un travail de bénédictine qui a consisté à exhumer des sources pour la plupart éditées dans les 1980/1990 en anglais, jamais traduites, peu rééditées et à court d'impression. Je me suis même fait livrer depuis les USA des éditions *vintage* d'ouvrages qui n'avaient peut-être jamais passé la frontière de l'Atlantique. À partir notamment des ressources citées dans ces œuvres, j'ai entrepris de constituer une bibliographie qui ne semble pas connaître de limite. J'ai dû me faire à l'idée que je ne pourrais pas prétendre à l'exhaustivité, que mes sources allaient forcément présenter d'impardonnables lacunes, et que je n'aurais pas la possibilité de les mobiliser toutes. J'ai dû également admettre humblement ne pas réaliser un

¹ Tout au long de mon travail et pour en simplifier la lecture, j'userai du raccourci « *Borderlands* » pour désigner l'œuvre d'Anzaldúa analysée ici, d'après son titre original : *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*

travail d'une grande originalité, mais plutôt un état des lieux de la question, ainsi qu'une actualisation de ces réflexions dans un environnement académique européen et francophone qui y est resté jusqu'ici relativement hermétique.

Je ne saurais dire à ce stade de ma recherche si un tel sujet d'analyse est d'une quelconque façon pertinent au regard de notre paradigme francophone post-impérial. Le mieux que je puisse faire, est de me rendre perméable à mon matériau. Si je prends mon sujet au sérieux, je dois pouvoir exprimer en « je » ce qu'il me fait à moi, femme blanche plus ou moins hétérosexuelle en milieu post-impérial à l'expérience à nulle autre pareille. C'est pourquoi je ne craindrai pas d'engager ma subjectivité aux différentes étapes du travail. Pour ce faire, je me permettrai çà et là de reprendre à mon compte la pratique de Lorde et Anzaldúa qui consiste à entremêler les styles et à passer de l'essai à l'anecdote personnelle, sortant ainsi des canons de l'écriture académique pour y insérer l'écriture personnelle et poétique.

M'écrire pour me rendre sujet : exercice d'ego-histoire

Me rendre sujet... parce que ce ne m'est pas donné d'emblée. J'aimerais comprendre d'où vient que pour la petite fille et la jeune femme que j'ai été, pour la femme que je suis même encore, tant de scrupules, de retenue et de réticences aient contraint mon être-au-monde, me repoussant dans les gradins de ma propre existence. Devenir l'autrice de ma vie, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Utiliser le médium de l'écriture pour mettre de l'intention dans cette lutte, inconstante mais tenace, qui consiste à gagner et regagner la maîtrise du gouvernail de mon bateau.

« Pourquoi est-ce que je me sens obligée d'écrire ? (...) Parce que je dois nous garder en vie, moi et mon esprit de révolte. » (Anzaldúa, 1983 [1981])

Parce que je dois me garder en vie. Parce que ma vie doit être plus qu'une succession de crises de douleurs, qu'un tâtonnement migraineux dans un univers de contraintes. Parce que je ne veux pas traverser cette existence dans une traînée d'amertume et de frustration. Parce que ça doit être plus.

Je n'ai pas bien appris. Là d'où je viens, les enfants se taisent. Comme je suis une femme, je ne suis jamais devenue vraiment adulte. Mon père et mon frère ont le monopole de la parole d'autorité. Moi, je suis trop sensible. Je dois arrêter de pleurnicher si je veux me faire entendre. Regarde-toi dans la glace, c'est si vilain une petite fille qui pleure ! Me mettre en colère ? Oh ne j'oserais pas ! Il faut se lisser. Alors que je commence à travailler, mon patron me dit qu'il est content de moi parce que je « passe bien ». À force de me lisser, je passe partout. C'est mon super pouvoir. L'esprit de révolte ? Je n'y ai pas accès, pas du tout. La seule passion qui m'habite est celle de la chair, mais là d'où je viens, le corps est sale alors j'ai honte. J'apprends toute seule qu'avec ce corps sale j'ai le pouvoir de me donner du plaisir, mais c'est un secret terrible qui me rend misérable.

Comme je ne sais pas comment exister, je délègue le sens de ma vie à l'idée du mariage. Je trouve un mari sur un site de rencontre chrétien et je m'apprête à m'accomplir enfin à travers lui, à travers nous. Il vit loin et il me téléphone tous les soirs. J'en suis venue à appréhender ses coups de fil. Je m'ennuie à l'écouter s'écouter parler, interminablement. Qu'est-ce qui a pu me laisser penser que ces soirées hautement soporifiques auguraient une vie commune radieuse ? Comment ai-je pu ignorer ses éclats de colère ? Sa possessivité ? Ses incohérences ? Faut-il que j'aie développé bien peu d'intérêt pour moi-même et ma destinée, pour sauter à pieds joints dans une chausse-trappe qui ne cherchait même pas à se dissimuler ?

Pour paraphraser Audre Lorde, écrire, c'est une question de survie. Parce que je suis le genre de personne qui ne pense pas mériter mieux qu'un peigne-cul colérique pour partager sa vie. Parce que je suis le genre de personne qui ne cesse de se laisser dévier de son centre par la peur, la peur d'être abandonnée, d'être seule, de manquer. Mon instinct de survie me tue à petit feu. Écrire, c'est me battre pour aller à rebours de mon instinct.

« Lorsque nous considérons, avec des yeux européens, le fait de vivre exclusivement comme un problème à résoudre, nous ne comptons que sur nos idées pour nous libérer, car les Pères blancs nous ont enseigné que c'était ce qui était le plus précieux. Mais au fur et à mesure que nous entrons en contact avec notre propre conscience ensevelie, conscience non-européenne qui envisage l'existence comme une expérience à vivre, nous apprenons à chérir de plus en plus nos émotions, à respecter ces sources cachées de pouvoir d'où jaillit la connaissance véritable, celle qui donne naissance à des actions durables. » Lorde, A. (2003 [1994])

Écrire, c'est explorer la joie, la colère, la tristesse. C'est aviver le sentiment de révolte. À l'encontre de mon instinct de survie, qui m'a appris à me faire toute lisse. À me distancier de ma propre existence comme s'il s'agissait d'un objet d'études. Écrire, c'est me connecter à mon savoir chaud, mon savoir expérientiel. Accepter dès lors de vivre. D'incarner le sujet légitime d'une existence légitime.

Du « je » au « nous » : le(s) sujet(s) du/des féminisme(s)

Les théories féministes du positionnement

Ce travail se situe dans la lignée du féminisme du positionnement (Harding). Cette perspective légitime en effet la notion de savoir expérientiel, autrement dit la position privilégiée de l'expérience vécue comme lieu de construction – en constante négociation – d'un savoir politique. La portée principale des théories féministes du positionnement aura été de mettre l'accent sur « la reconnaissance des femmes comme sujets connaissant » et ce faisant, la déstabilisation de la position hégémonique du savoir dit « légitime »². (Brack et Puig de la Bellacasa, 2013) Ces théories se sont développées en de multiples variantes qui ont en commun de considérer les savoirs constitués à partir de vécus opprimés/à la marge comme privilégiés pour rendre compte de la réalité du monde³. D'après le positionnement féministe, « la vie des femmes constitue une position privilégiée, d'un point de vue épistémologique, pour observer le fonctionnement de la suprématie masculine et son interaction avec les relations sociales du capitalisme. » (Brack & Puig de la Bellacasa, 2013)

La pensée féministe noire se déploie naturellement dans cette perspective de « privilège épistémique » des vies à la marge, les expériences des femmes africaines-américaines faisant l'objet, à l'intérieur des théories féministes aussi bien que des mouvements pour les droits civiques, d'une double invisibilisation. C'est pourquoi Hill Collins voit dans « le positionnement féministe noir (...) un outil pour accéder à un savoir plus fiable. » (Brack & Puig de la Bellacasa, 2013) bell hooks⁴ et Hill Collins⁵ mettent en avant la portée transformative de ce savoir, qui poursuit un objectif d'amélioration des conditions sociales des femmes Noires, visée d'amélioration qui veut s'étendre à l'ensemble de la société.

Les théories féministes du positionnement ont permis l'élaboration de la notion d' « objectivité forte ». C'est à cet endroit qu'en tant que femme blanche européenne plus ou moins hétérosexuelle, je situe l'enjeu qu'il y a pour moi à plonger dans l'étude des savoirs expérientiels de « ceux qui ne sont pas "chez eux" dans les positions dominantes » (Harding 1991 in Brack & Puig de la Bellacasa, 2013): celui de me situer moi-même comme altérité vis-à-vis de savoirs autres

² « (...) dans le féminisme contemporain, la contestation du savoir légitime est historiquement liée à un geste politique : récupérer les voix et les expériences (de femmes) jusque-là réduites au silence. Un geste qui est loin d'aller de soi. » (Brack & Puig de la Bellacasa, 2013)

³ Cette assertion a fait l'objet de multiples commentaires qui en relativisent le risque d'essentialisation, notamment dans les travaux de Donna Haraway : « Les positionnements des assujettis ne sont pas dispensés de réexamen critique, de décodage, de déconstruction et d'interprétation (...) ». (Haraway, 2017, p. 119)

⁴ « Bien que l'attention soit plus spécifiquement portée sur la femme noire, notre lutte pour la libération n'a de sens que si elle a lieu au sein d'un mouvement féministe qui a pour but fondamental la libération de toutes et tous. » (hooks, 2015 [1981], p. 53)

⁵ « Ainsi, le sens de l'épistémologie féministe noire réside dans sa capacité de nous amener à mieux comprendre comment les groupes dominés créent du savoir qui peut servir à la fois à leur *empowerment* et à la justice sociale. » (Collins, 2021 [1990], p. 550)

qui relativisent ma position de sujet connaissant, et me permettent de mettre au jour et de prendre responsabilité des rapports de domination qui s’y jouent⁶.

L’intime est politique

Les théories du positionnement ont émergé dans la mouvance du féminisme de la seconde vague et des mouvements de femmes entre 1970 et 1980. Souvent associée à la fameuse sentence : « l’intime est politique », cette seconde vague a vu se développer la pratique des *consciousness raising groups*. Ces groupes collectifs de parole en non-mixité ont permis la réappropriation par les femmes d’une position de sujet connaissant, sur base de la légitimation de leurs vécus d’oppression comme sources de savoir. Leur mise en commun a révélé l’incapacité des récits hégémoniques à rendre justice à la pluriversité de leurs expériences et dès lors, a démystifié la posture universaliste d’une objectivité désincarnée. (Puig de la Bellacasa, 2012)

Du fait du confinement des femmes à la sphère privée, le lieu de leurs oppressions se confond pour une large part avec l’intime. Lieu par excellence de leur assujettissement, le corps occupe une place privilégiée dans l’élaboration de cette conscience politique de leur oppression – et de leur résistance à celle-ci. (Védie, 2020) S’opposant résolument à l’idéologie qualifiée de « masculiniste » qui consiste à purifier le savoir de tout affect et à le vouloir aussi abstrait et rationnel que possible, les mouvements féministes de politisation des savoirs assument et valorisent la médiation des sens et l’ancrage du sujet connaissant dans la tangibilité de son expérience. (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 181)

Ces processus empiriques propres aux théories féministes de savoirs situés ont permis aux féministes de rendre collectivement compte de leur multiplicité, et d’élargir la conscience politique du sujet « femme » à la mesure de leurs divergences et de la nécessité de faire alliances. (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 66)

Ce que se situer « en tant que femme » peut vouloir dire

« Il est fondamental », écrit Mara Montanaro, « de partir de la situation concrète à laquelle nous sommes assignées, car chaque identité est aux confins de son assignation et de sa liberté. » (Montanaro, 2023, p. 28). Il devient évident que le féminisme du positionnement, en tant que « pratique de construction de savoir » (Puig de la Bellacasa, 2012, p.24), n’est pas compatible avec une théorie qui se donnerait *a priori*. Au contraire, il se découvre comme un processus en

⁶ Ainsi, c’est en se plongeant très concrètement dans la matérialité de son expérience incorporée qu’Adrienne Rich peut y déceler les marques de la ségrégation raciale qui la constituent en tant que « blanche » avant même de la constituer « femme » : « Je suis née dans la section blanche d’un hôpital qui séparait les parturientes blanches des parturientes Noires et les bébés Noirs et les bébés blancs dans la nurserie. J’ai été définie comme blanche avant d’être définie comme femelle. » (Rich, 1986, ma traduction)

constante mutation, une « pratique intelligible à travers ses effectuations concrètes et spécifiques ». (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 24)

Les féministes Noires ont abondamment incarné cette pratique de théorisation sur base des récits de l'expérience. Elles ont toujours eu à faire appel à leurs vécus spécifiques d'oppression pour relativiser le positionnement féministe repris sous le fameux « Nous, les femmes ». Elles mirent ainsi en lumière les oppressions et les résistances qui constituaient leurs propres enjeux politiques, pas toujours congruents avec les préoccupations des féministes blanches aux prises avec d'autres combats qui n'avaient dès lors pas valeur d'universalité⁷. Cette pratique d'un féminisme empirique est la principale caractéristique du féminisme des femmes Noires⁸, qui sera conceptualisée notamment par Patricia Hill Collins dans sa fameuse somme *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*.

Les épistémologies empiriques des féministes Noires sont une invitation à relativiser la binarité du rapport homme/femme comme seule catégorie d'analyse des systèmes d'oppression⁹. En se permettant d'envisager un au-delà de la mise en opposition symétrique des rapports de domination, elles inventent pour nos luttes des langages qui nous affranchissent de la dépendance aux épistémologies hégémoniques. Elles contribuent largement à faire du sujet féministe un « véritable champ de tension, une production, une construction historique, toujours mouvant et jamais figé. » (Montanaro, 2023, p. 37)

Le sujet du féminisme ainsi indissociable des conditions concrètes dans lesquelles il se renégocie sans cesse, devient un « devenir permanent », un « processus », un acte politique¹⁰. Le sujet « Nous, les femmes » à juste titre questionné par les féministes Noires prend ici un sens nouveau, celui d'un « appel performatif » à faire alliance politique (Montanaro, 2023, p.41). Le sujet ainsi compris comme « devenir minoritaire » (Puig de la Bellacasa, 2012, p.51) permet de résoudre ou

⁷ « L'on peut dire que si le féminisme s'oppose au masculin comme étalon de mesure de l'existence humaine, le féminisme noir démultiplie les interrogations du féminisme. » (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 60)

⁸ « (...) ce qui caractérise le féminisme des femmes noires ou, en tous cas, des femmes qui ont toujours été marginalisées, c'est qu'il est ancré dans une pratique féministe en lien avec leurs milieux sociaux. Par exemple, quand les femmes blanches revendiquaient le droit au travail hors de la maison, nous, les femmes noires, nous venions du régime de l'esclavage et nous travaillions déjà à l'extérieur pour faire vivre nos familles. » (Védie & al., 2021)

⁹ « On ne saurait identifier d'origine unique à notre oppression. Quand les féministes blanches mettent en évidence uniquement le patriarcat, nous voulons préciser le terme et le complexifier. Le racisme a pour conséquence que les hommes noirs n'entretiennent pas les mêmes relations aux hiérarchies patriarcales/capitalistes que les hommes blancs. Ce n'est que dans les écrits des féministes noires que nous trouvons des tentatives de théoriser les interconnexions de classe, de genre, et de race comme elles se matérialisent dans nos vies et ce n'est jamais qu'au sein des organisation autonomes de féministes noires que nous avons été en mesure d'exprimer et d'agir sur les expériences résultant de ces déterminants. » (Carby, 1982, ma traduction)

¹⁰ « Les endroits dans lesquels j'ai vécu ont eu un impact sur ma psyché, il ont laissé une marque dans chaque cellule de mon corps. En tant que Chicana queer vivant à New-York City au sein d'un quartier portoricain, entourée de Russes, de Juifs, et autres communautés "racialement" différentes, j'ai porté ma "différentivité" ["differentness"] et négocié mon identité. Comme d'autres, j'ai dû choisir entre des définitions et des catégorisations concurrentes de l'altérité. Accompagnée du grondement du train N fonçant de Brooklyn à Manhattan et de l'odeur d'urine dans les métros, j'ai emporté les processus et les expériences négociés par mon moi urbain lorsque j'ai déménagé. » (Anzaldúa, 2015)

plutôt, d'habiter la tension entre la nécessité d'un « sujet politique femme » et la nécessité de déconstruire « le présupposé essentialiste » (Montanaro, 2023, p. 36) de la catégorie « femme ». (Thebaud in Puig de la Bellacasa, 2012, p. 54)

« C'est drôle, tu as vu ? C'est plein de petites noiraudes. »

Ces mots viennent de sortir de la bouche de ma mère.

Elle me glisse cela sur le ton de l'observation complice, tandis que nous croisons une classe d'adolescent.e.s en sortie scolaire qui remontent la plage de Wissant, sur la Côte d'Opale.

Simultanément des images en surimpression s'imposent à moi. Des femmes Noires aux lignes courbes dévêtues dans les paysages exotiques de Paul Gauguin. Des amulettes de déesses callipyges. Mon professeur d'arts « primitifs » en première licence à Louvain-la-Neuve devant ses diapositives de jeunes femmes africaines dont il souligne avidement « les belles fesses ». Mon oncle et l'épouse ivoirienne mineure qu'il se vante avoir achetée à son père.

« Toutes ces petites noiraudes. » Des adolescentes en sortie scolaire qui gloussent comme gloussent les adolescent.e.s en sortie scolaire.

Les oreilles m'en tombent.

« Mais maman quand même ! Tu ne peux pas parler comme ça ! C'est si offensant ! »

Peut-on éduquer sa mère ?

« Oh vraiment, il n'y a que toi que ça offense. »

« Mais, tu ne parlerais pas comme ça devant elles, si ? C'est si... post-impérial ! Tu parles comme un vieux colon. Pourquoi n'essaies-tu pas de parler d'elles comme elles aimeraient que tu le fasses ? Avec les termes qu'elles utilisent elles, pour se définir ? »

« Olala, et comment devrais-je dire alors, hein ? C'est quoi le "bon" mot ? »

« Je ne sais pas moi, tu pourrais essayer "afro-descendantes" ? C'est un terme qui semble rencontrer une certaine unanimité chez les militant.e.s concerné.e.s. »

« C'est bien compliqué. Et moi alors, comment dois-je me qualifier ? Européano-descendante ? »

« Mais maman, tu n'as pas besoin de te qualifier, toi. Tu n'es pas racialisée. »

Est-ce si difficile à comprendre ? Que le vécu racialisé des un.e.s ne te renvoie pas au tien. Parce qu'il ne s'agit pas d'opposition symétrique binaire entre les Noir.e.s et les blanc.he.s, mais bien d'une relation de hiérarchisation qui t'autorise à décréter quels mots sont adéquats pour définir le différent. Que c'est depuis ta position hégémonique de blanche que tu peux te permettre de qualifier de « petites noiraudes » des adolescentes rieuses en sortie scolaire.

Politics of location : Retour à soi et décentrement

« Dans le féminisme anglo-américain », écrit Maria Puig de la Bellacasa, « le féminisme “black” a fortement compliqué et réinventé ce que *se situer* “en tant que femmes” peut vouloir dire. » (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 57) Adrienne Rich le reconnaît :

« *C’est dans les écrits, mais aussi dans les actions, les paroles et les discours des Black United States citizens que j’ai commencé à expérimenter la signification de ma blancheur comme point de vue situé [point of location] pour lequel il me fallait prendre responsabilité.* » (Rich, 1986, ma traduction)

Adrienne Rich, en tant qu’auteurice féministe blanche, qui plus est contemporaine et amie d’Audre Lorde, représente un point de vue situé précieux pour explorer la manière dont les récits expérientiels des féministes Noires ont élargi sa perception de sa propre « localisation ». Témoin de la réception globalement défensive des féministes blanches face aux anthologies des féministes Noires et aux interpellations émises à l’encontre d’un féminisme blanc aveugle à sa position hégémonique, elle plaide non pour une intégration cosmétique des revendications politiques des féministes Noires à l’agenda féministe¹¹, mais pour une déstabilisation profonde et intime de ce que *se situer en tant que femme peut vouloir dire*, depuis sa propre position incorporée et en relation avec la pluriversité des expériences de chacune. Pour ce faire, il y a lieu d’opérer un décentrement : si chacune est invitée à rester au centre de ses sensations, il lui faut également développer la conscience du fait que ses sensations ne sont pas « le centre du féminisme »¹².

Elle met ainsi en évidence le risque pour le féminisme blanc, à s’accrocher à sa position d’hégémonie, de finalement s’isoler des mouvements vivifiants et porteurs de sens que sont les autres mouvements féministes d’auto-détermination, et de finalement se vider de signification¹³.

En écho à cette nécessité pour les féministes blanches de se décentrer pour sortir absolument de leur position de sujets hégémoniques, Anzaldúa appelle les *Third World Feminists* à demeurer dans un rapport d’ouverture. Il n’est pas question en effet de construire du savoir pour rester dans l’entre-soi, sous peine de « refermer le pont » (référence à l’ouvrage collectif *This bridge called my back*, dirigé par Anzaldúa et Moraga). Il y a lieu d’œuvrer ensemble au changement social, en

¹¹ « Et lorsque nous lisons Audre Lorde ou Gloria Joseph ou Barbara Smith, comprenons-nous (...) que le *Black feminism* ne peut pas être marginalisé et circonscrit comme une simple réponse au racisme des féministes blanches ni un apport au féminisme blanc; qu’il s’agit d’un développement organique des mouvements et des philosophies noirs du passé, de leur pratique et de leurs écrits. » (Rich, 1986, ma traduction)

¹² « Des féministes blanches ont lu et enseigné à partir de l’anthologie *This bridge called my back : writings by radical women of color*, et pourtant elles se sont souvent arrêtées à la percevoir tout au plus comme une attaque acrimonieuse contre le mouvement des femmes blanches. Ainsi, les sentiments des blanches restent au centre. Et, oui, il me faut avancer à partir du centre que sont mes sensations, mais en ayant conscience que mes sensations ne sont pas le centre du féminisme. » (Rich, 1986, ma traduction)

¹³ « Se soustraire à ce défi ou l’écartier ne peut qu’isoler le féminisme blanc d’autres grands mouvements pour l’auto-détermination et la justice, au sein desquels ou contre lesquels les femmes se définissent elles-mêmes. » (Rich, 1986, ma traduction)

créant des solidarités avec les personnes prêtes à interroger et à prendre responsabilité de leurs privilèges¹⁴. (Anzaldúa, 1983 [1981])

Héritière de la *pédagogie des opprimés* de Paulo Freire, Lorde en appelle également à dépasser les luttes clivées, et à reconnaître la nature intime des processus d'oppression. Elle argue que chacun.e a besoin de traquer jusque dans ses fonctionnements les plus primaires les « tactiques et modes de relation des oppresseurs », en s'armant du courage nécessaire à la plus grande honnêteté. C'est à ce prix qu'advient le changement social désiré¹⁵. (Lorde in Carbonara éd., 2022, p. 59)

C'est au risque d'une conscience aigüe de son propre positionnement, de ses privilèges et de la manière dont se sont enracinées subrepticement en soi les tactiques des oppresseurs qu'une réelle solidarité entre femmes est possible, une solidarité qui ne se contente pas de l'évidence arrogante d'un « Nous, les femmes » aveugle aux hiérarchies qui l'animent. Cela passe par une discipline rigoureuse : passer toute théorie par le filtre de son corps. Adrienne Rich affirme que se positionner à partir de son propre corps est la seule façon de se garder de la « tentation des affirmations grandiloquentes »¹⁶ (ma traduction), d'une abstraction creuse et déconnectée de toute réalité empirique. Anzaldúa nous invite avec radicalité à rejeter « l'abstraction et l'apprentissage scolaire, les règles, la carte et la boussole », et à « évoquer les réalités personnelles et le social – pas à travers la rhétorique, mais avec du sang, du pus et de la sueur. » (Anzaldúa, 1983 [1981])

Il y a quelques années, j'assistais aux journées d'études de la Ligue Communiste Révolutionnaire à Molenbeek. Le programme comportait une rencontre avec un groupe local de jeunes militant·e-s racisé·e-s en non-mixité politique. Il s'agissait pour une fois que les militant·e-s blanc·he-s ferment leurs mouilles et écoutent. C'était un moment particulièrement inconfortable. Toute animée d'un désir de rencontre, j'ai été bien refroidie par ce que j'ai perçu comme un ton revanchard et culpabilisant. Je n'entrevois pas de dialogue possible, obnubilée que j'étais par l'inconfort dans lequel me mettait l'expression de leur colère.

« Mais la force des femmes réside dans le fait de reconnaître que les différences qui existent entre nous sont constructives, de faire face à ces idées reçues dont nous avons hérité, malgré nous, et

¹⁴ « Le premier conseil nous rappelle que *Bridge* possède des racines multiculturelles et qu'il n'est pas "possédé" uniquement par les *mujeres de color*, ni même par les femmes. Comme la connaissance, *Bridge* ne peut pas être possédé par une unique personne ou groupe. Il est public ; il est commun [communal]. Exclure reviendrait à fermer le pont, à convier le séparatisme et l'hostilité. À la place, nous (*Third World feminists*) devons inviter d'autres groupes à nous rejoindre et ensemble, apporter le changement social. Nous devons nous allier et soutenir ceux qui challengent leurs propres privilèges, hérités ou acquis, interrogent leurs positions sociales, et prennent responsabilité de leurs hypothèses. » (Anzaldúa, 1983 [1981], p. xxxvi, ma traduction)

¹⁵ « Comme Paulo Freire le montre si bien dans *La pédagogie des opprimés*, pour provoquer un véritable changement révolutionnaire, nous ne devons jamais nous intéresser exclusivement aux situations d'oppression dont nous cherchons à nous libérer, nous devons nous concentrer sur cette partie de l'oppressé enfouie au plus profond de chacune de nous, et qui ne connaît que les tactiques des oppresseurs, les modes de relation des oppresseurs. Le changement signifie croissance, et la croissance peut être douloureuse. » (Lorde in Carbonara éd., 2022, p. 59)

¹⁶ « Quand j'écris "le corps", je ne vois rien en particulier. Écrire "mon corps" me plonge au cœur d'expériences vécues, de ma singularité. (...) Dire "le corps" m'éloigne de ce qui a suscité une première perspective. Dire "mon corps" réduit la tentation des déclarations grandiloquentes. » (Rich, 1986, ma traduction)

que nous devons changer maintenant. Les colères des femmes peuvent métamorphoser les différences en puissance. Parce que la colère entre personnes égales donne naissance au changement, pas à la destruction, et le malaise ou le sentiment de perte qu'elle provoque souvent n'est pas une fatalité, mais un signe de croissance. » (Lorde, 2003 [1984], p. 141)

Aujourd'hui, je comprends mieux. Je comprends que cet inconfort généré par une parole flamboyante de colère n'était rien du tout par rapport à la menace réelle et constante qui pèse sur la vie des personnes racisées. Je comprends que l'expression de cette colère était une manière d'ouvrir le dialogue avec une sincérité qui prenait au sérieux le désir de se parler d'égal à égal. Je comprends que ma culpabilité était une lampe torche à saisir pour débusquer les traces de l'opresseur en moi, pas un état de mauvaise conscience stérile dans lequel me vautrer. Que c'était la première étape pour faire alliance en passant par l'intégration des vécus au plus près des corps. De ce que cela fait aux corps racisés de vivre dans un monde post-impérial. Concrètement.

Mes amies féministes racisé-e-s ne comprennent pas bien le choix de mon sujet de mémoire. « Pourquoi choisir une thématique qui ne te concerne pas ? Pourquoi te hisser sur les épaules des femmes racisées pour asseoir ta légitimité académique ? N'avons-nous pas été suffisamment spoliées ? » J'écoute. C'est inconfortable. « Pourquoi ne pas prendre alors le sujet sous l'angle de la blancheur ? De ton propre positionnement hégémonique ? » J'écoute. Elles ont raison.

Je ne veux pas étudier les œuvres des féministes décoloniales comme des appendices à ma culture générale, comme un exotisme qui a le vent en poupe dans le milieu des études de genre. Je veux que les récits des femmes, toutes les femmes, me transforment et m'intiment de renégocier encore et encore mon positionnement de « moi, en tant que femme ».

« Les colères entre femmes ne nous tueront pas si nous savons les formuler avec précision, si nous écoutons le contenu de ce qui est dit avec au moins autant d'intensité que nous mettons à nous protéger de la façon dont cela est dit. Quand nous nous détournons de la colère, nous nous détournons de perceptions nouvelles, affirmant ainsi que nous acceptons les schémas préétablis, des schémas dont la familiarité nous est mortelle et sécurisante. J'ai essayé d'apprendre en quoi ma colère m'est utile, autant que ses limites. » (Lorde, 2003 [1994], p. 140)

Une culpabilité qui se mue en attitude défensive, ça ne sert à rien, ça ne fait pas avancer. Si la colère à l'encontre des femmes blanches, (plus ou moins) valides, (plus ou moins) hétérosexuelles, génère chez moi de l'inconfort, c'est le signe que ma conscience est en train de s'élargir, et c'est une bonne chose. (Tiens, c'est en interrogeant mes attitudes oppressives vis-à-vis des personnes handicapées que je réalise mon hésitation à m'extraire de ce groupe. Je souffre de handicap invisible : des douleurs et une fatigue chroniques inexplicables regroupées sous le diagnostic frustrant de fibromyalgie qui m'invalide au quotidien. Je n'avais pourtant jamais pensé à embrasser l'identité de « femme handicapée ». Je subis bien des oppressions du fait de mon état. Mais je n'en ai pas encore développé de conscience politique. Je mesure à quel point la notion d'identité est complexe. Il me semble que la notion de sujet politique, comme processus en constante renégociation, rend mieux justice à sa complexité. Je suis invalidée par ma condition physique, mais cela ne m'empêche pas d'être oppressive vis-à-vis de femmes souffrant elles aussi de handicaps. Et il n'y aura pas de conscience politique de « moi en tant que femme handicapée » tant que je n'aurai pas fait récit collectif de mon vécu avec celui d'autres et que nous n'aurons

réfléchi ensemble à ce que cela peut vouloir dire.) Il n'y a pas de croissance possible si l'on refuse de traverser des états d'inconfort. Ce travail aura été creux et superficiel s'il ne génère pas chez moi de l'inconfort, s'il ne change pas quelque chose en moi en profondeur.

« Quelle femme ici est si amoureuse de sa propre oppression au point qu'elle n'est plus capable de voir l'empreinte de son propre talon sur le visage d'une autre femme ? Quelle femme ici utilise sa propre oppression comme ticket d'entrée au rang des justes, loin des vents glacials de l'examen de conscience ? » (Lorde, 2003 [1984], p. 142)

Audre, tu y vas fort. Mais c'est juste. J'écoute. C'est inconfortable. Ma conscience s'agrandit.

Existences on the Edge : « la différence s'installe au cœur même de l'être-femme »

Il nous fallut un moment avant de comprendre que notre espace à nous était le lieu même de notre différence, et non la sécurité illusoire qu'offrait telle ou telle différence spécifique. (On fit souvent preuve d'une certaine lâcheté dans cet apprentissage.) Il nous fallut des années avant d'apprendre à utiliser la force que confère la pratique quotidienne de la survie, des années avant de comprendre que la peur n'a pas forcément à vous priver de vos moyens, et que nous pouvions nous apprécier les unes les autres dans des termes qui n'étaient pas forcément les nôtres.

(Zami, 2021 [1982] pp. 298-299)

L'exposé peut sembler manquer de cohérence : la diversité des sujets du féminisme était un prérequis à toutes les explications qui ont précédé car bien entendu, il faut de la différence pour interroger le positionnement à partir duquel je parle, moi, en tant que femme blanche. Mais il n'y a incohérence que dans une perspective linéaire, qui supporte mal les allers-retours. Les autrices décoloniales nous ont appris la valeur du récit organique, qui se gonfle de sens au gré de mouvements de va-et-vient. (Luste Boulbina, 2018)

La pensée décoloniale, dans son travail de déconstruction de la rationalité moderne, expose la notion de différence comme processus de hiérarchisation qui s'articule symétriquement à une soi-disant norme, que Lorde qualifie de « norme mythique »¹⁷. Cette hiérarchisation organise norme et différence selon une logique binaire : « De larges pans de l'histoire européenne nous conditionnent à envisager les différences humaines en termes d'oppositions simplistes : dominant/dominé, bon/mauvais, haut/bas, supérieur/inférieur » (Lorde in Carbonara, éd., 2022, p. 49). Dépassant l'idée d'inverser la perspective du sujet connaissant selon le même axe symétrique, les féministes décoloniales créent une tierce voie : elles se reconnaissent « soi

¹⁷ « Quelque part dans notre conscience, il existe ce que j'appelle une norme mythique, et chacune de nous sait, au plus profond d'elle-même, que cette norme "ce n'est pas moi". En Amérique, en règle générale, cette norme prend le visage d'un homme blanc, mince, jeune, hétérosexuel, chrétien et à l'aise financièrement. Les signes du pouvoir se manifestent avec cette norme. » (Lorde in Carbonara, éd., 2022, p. 51)

multiples, non-unifiés » (Lugones, 2011), « somme de contradictions qui s'assume » (Mestiri 2020, p. 17), et revendiquent « plusieurs registres d'existence » (Alarcón, 2011). Elles opèrent ce faisant une « rupture dialectique, épistémologique et symbolique avec la prison *épistémologico-existentielle* imposée par le système-monde moderne/colonial ». (S. Adlbi Sibai in Mestiri 2020, p. 25)

Audre Lorde et Gloria Anzaldúa notamment, ont largement théorisé la notion de différence, sur base des marginalisations multiples qu'elles subissent dans tous leurs lieux d'assignation. Elles en appellent à une solidarité basée non pas sur ce qui nous rassemble (un soi-disant vécu uniforme de l'oppression patriarcale, comme cela a été développé plus haut), mais sur base de vécus multiples marqués par des processus de différenciation qui relèguent une immense variété d'individus à la marge ¹⁸ (*on the Edge*). La pensée décoloniale dans laquelle s'intègrent Lorde et Anzaldúa va même plus loin : il n'y a pas de solidarité possible sans « prise de conscience d'une différence essentielle. »¹⁹ (Mestiri 2020, p. 19)

Nous touchons ici à l'originalité de la pensée féministe décoloniale : nous reconnaître différentes et divisées ne consiste pas à traverser les frontières de nos identités multiples pour converger alternativement d'un bord à l'autre, mais bien à habiter les frontières. Ne pas chercher à les dépasser, mais les assumer et les investir. Élaborer non pas un féminisme « à la frontière », mais « de la frontière », qui intègre « cette instabilité qui nous caractérise toutes ». (Mestiri 2020, p. 17)

Kimberley Crenshaw, en formalisant le concept d'« intersectionnalité », a souhaité prendre en charge la complexité des oppressions vécues à la marge de la race et du genre. À la lumière de la pensée décoloniale, on réalise que cette théorie, en reproduisant les « opérations logiques ou cognitives » (Dorlin, 2005) de la domination, échoue à s'affranchir de la matrice conceptuelle rationnelle moderne²⁰. En effet le raisonnement de Crenshaw, en cherchant à recréer de l'homogénéité sur base des catégories auxquelles relèguent les processus de marginalisation, tend à « sectoriser » les types d'oppression, à en essentialiser les points-nœuds. En d'autres termes, si le concept d'intersectionnalité de Crenshaw multiplie au sein de chaque sujet les identités (d'assignation ou électives), il persiste à les organiser sur la base des mêmes processus

¹⁸ « Dans une société qui détermine le bien en termes de profit, plutôt qu'en termes de besoins humains, il existe toujours un groupe donné de personnes qui, sous le joug d'une oppression systématique, peut se vivre comme surplus, occuper la place de l'inférieur déshumanisé. Dans cette société, ce groupe est composé de personnes Noires, de celles du Tiers-Monde, de la classe ouvrière, des personnes âgées et des femmes. » (Lorde in Carbonara éd., 2022, p. 49)

¹⁹ « Ce n'est pas simplement l'idée somme toute classique, selon laquelle l'identité n'est pas la condition première et *sine qua non* de la possibilité d'un projet commun avec l'Autre, qui est importante ici, mais bien plutôt le fait que c'est la prise de conscience d'une différence essentielle qui devient le préalable à la solidarité. Il n'y a en effet pas de sens à être solidaire d'un autre moi-même ; nous ne pouvons nous dire solidaires uniquement de ce qui présente un minimum de différence d'avec ce que nous sommes. » (Mestiri 2020, p. 19)

²⁰ « (...) l'intersectionnalité est un outil d'analyse qui stabilise des relations en des positions fixes, qui sectorise les mobilisations, exactement de la même façon que le discours dominant naturalise et enferme les sujets dans des identités altérisées toujours déjà-là. À quelles conditions est-il acceptable de penser avec des opérations logiques ou cognitives qui sont les mêmes que celles de la domination ? » (Dorlin, 2005)

et syntaxe que ceux de la domination²¹ et surtout, il présuppose une homogénéité abstraite des sujets aux prises avec les mêmes types d'oppression. Ce faisant, il est insuffisant pour « saisir le caractère multiple, singulier et dynamique de l'identité personnelle ». (Mestiri 2020, p. 10)

À l'inverse, Gloria Anzaldúa remet radicalement en cause la validité des catégories, d'assignation ou électives, avec lesquelles elle est supposée négocier dans ce paradigme de l'identité, invalidant du même coup le langage de l'oppression, secouant la matrice cognitive rationnelle moderne :

Pour moi, être Chicana ne suffit pas – ni être queer, ou autrice, ou peu importe quelle étiquette que je choisisse ou que d'autres m'imposent. Les étiquettes conventionnelles, traditionnelles, sont coincées dans les binarités, piégées dans des jaulas (pièges) qui limitent la croissance de nos vies individuelles et collectives. Nous avons besoin de nouveaux termes, et de balises ouvertes qui nous décrivent dans toutes nos complexités et potentialités. (Anzaldúa, 2015, ma traduction)

Il est ainsi établi, sous l'angle décolonial, que la recherche d'analogie dans les catégories auxquelles nous relèguent les processus de marginalisation est nulle et non avenue, d'abord parce que cela n'a pas de sens (il ne peut y avoir de solidarité qu'avec du différent), ensuite parce que ce ne serait possible qu'au prix d'une homogénéisation abstraite de sujets essentiellement divisés.

Ce long détour épistémique nous permet d'atterrir en douceur dans le cœur de notre sujet. Si se posait d'emblée la question du sens qu'il y a d'en appeler à des récits intimes pour créer de la conscience politique, autrement dit pour élucider ce que *être sujet féministe* peut vouloir dire, on peut conclure que non seulement la démarche est légitime, mais bien plus, elle est la condition *sine qua non* préalable à toute volonté de projet commun. Ou, comme le formule Mestiri, « (...) comment penser un projet commun s'il n'y a, en dernière instance, que du multiple ? » devient : « comment pourrait-il y avoir de projet réellement viable en dehors de cette multiplicité essentielle ? » (Mestiri, 2020, p. 12)

Vivre en terres frontalières veut dire que tu

*n'es ni hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, sang-mêlé
prise entre les feux croisés des camps
que tu portes les cinq races toutes sur ton dos
sans savoir quel côté rejoindre, ou fuir ;*

²¹ « La critique que l'on peut adresser au raisonnement de Crenshaw vise sa définition des rapports sociaux en termes de secteurs d'intervention, définition qui implique que celles d'entre nous qui subissent plusieurs discriminations se retrouvent dans des secteurs isolés. Or, cette définition non seulement isole, mais uniformise des positions socialement antagoniques et tend à confondre les identités stigmatisées, imposées et les identités politiques des groupes minorisés. » (Dorlin, 2005)

*Vivre en terres frontalières veut dire savoir
que l'india en toi, trahie depuis 500 ans
ne te parle plus,
que les mexicanas t'appellent rajetas,
que renier l'Anglo qui est en toi
ne vaut pas mieux que d'avoir renié l'Indienne ou la Noire ;*

*Quando vives en la frontera
on te passe au travers, le vent vole ta voix,
tu es une burrra, buey, bouc-émissaire,
précurseuse d'une race nouvelle,
moitié-moitié – femme et homme à la fois, aucun des deux –
un nouveau genre ;*

*Vivre en Terre frontalières veut dire
mettre du chile dans le bortsch,
manger des tortillas à la farine de blé
parler tex-mex avec un accent de Brooklyn
être arrêtée à la frontière par la migra ;*

*Que tu vives en Terres frontalières veut dire que tu te bats
pour résister à l'appel de l'élixir doré dans la bouteille,
à la tentation de la gachette
à la corde qui te serre la gorge ;*

*Dans les Terres frontalières
tu es le champ de bataille
où les ennemis sont de la même famille ;
tu es chez toi, étrangère,
les conflits frontaliers sont tranchés
une rafale de tirs a brisé la trêve
tu es blessée, tuée au combat
morte, résistante ;*

*Vivre en Terre frontalières veut dire
que le moulin aux dents blanches acérées veut déchirer
ta peau rouge olive, en écraser le noyau, ton cœur
te marteler te pincer te broyer
une odeur de pain blanc mais mort ;*

*Pour survivre aux Terres frontalières
tu dois vivre sin fronteras
être une croisée de chemins.*

Borderlands, 2022 [1987], p. 276

Gestures of the body : les pratiques auto-narratives des *US women of color*

Black feminists? US Women of color? Third World Women ? Féministes décoloniales?

« Le monde nouveau que nous luttons pour créer doit détruire les oppressions de toutes sortes. La Valeur de ce nouveau système sera déterminée par le statut de ces personnes qui se trouvent actuellement les plus opprimées. »

(*Black's Women Manifesto, 1970, ma traduction*)

En avançant dans la rédaction de mon travail, il me frappe soudain que, lorsque je désigne le collectif d'autrices auxquelles je m'intéresse, je n'interroge pas suffisamment les nuances de ces expressions ni les raisons pour lesquelles je choisis d'utiliser l'une ou l'autre dans un contexte donné.

À l'encontre de ma tendance à l'éparpillement, il convient d'en revenir aux fondamentaux : mon travail prend appui sur les ouvrages d'Audre Lorde et de Gloria Anzaldúa, deux autrices féministes lesbiennes de couleur qui produisent leur pensée depuis les USA, dans une chronologie contemporaine (1982 pour *Zami*, 1987 pour *Borderlands*). Elles passeront d'ailleurs par les mêmes maisons d'édition pour leurs premières publications (Aunt Lute Books et Kitchen Table, voir plus bas le sous-chapitre « *Les pratiques discursives narratives, un mode de théorisation légitime* »).

De longs développements se chargent, tout au long de ce travail, de mettre en garde contre les limites des catégories, pour une bonne part sur base des écrits de ces deux autrices. C'est la raison pour laquelle j'ai cru pouvoir me dispenser de cette réflexion épistémologique. Pour autant, il faut bien se mettre d'accord sur les contextes dans lesquels se sont forgées ces expressions, ne serait-ce qu'afin d'explicitier ce que l'on *ne veut pas* leur faire dire.

Audre Lorde est considérée comme l'une des figures de proue du *Black Feminism*, ce mouvement né aux USA en réaction à l'invisibilisation des femmes Africaines-Américaines dans le Mouvement de Libération des Femmes, très majoritairement blanc et dévolu à lutter contre le sexisme d'une part, et d'autre part dans les mouvements pour les droits civiques, très majoritairement masculins et qui se concentrent sur la lutte contre le racisme. Le *Black Women's Manifesto*, texte fondamental publié en 1970 par la *Third World Women's Alliance*, souligne l'imbrication des oppressions sexistes, racistes et classistes au sein du système capitaliste, et affirme qu'un mouvement féministe réellement révolutionnaire doit intégrer toutes les luttes qui concernent les femmes de la classe laborieuse et celles issues de la communauté des femmes du Tiers-Monde.²²

²² « La libération des femmes doit s'attaquer à ces problèmes. Ce qui l'entrave aujourd'hui, ce n'est pas le fait qu'elle soit encore composée principalement de femmes blanches de la classe moyenne, mais plutôt le fait qu'elle ne s'engage pas suffisamment dans le type d'actions qui attireraient et relieraient les masses de femmes qui ne font pas encore partie du mouvement, y compris les travailleuses et les femmes du Tiers-Monde. La libération des femmes ne doit pas s'isoler des masses de femmes du tiers-monde. En même temps, les femmes blanches ne peuvent pas parler au nom des femmes noires. » (Third World Women's Alliance, (1970), traduction *Deeple.com*)

Très tôt, une ligne inclusive se dessine : si le *Black Feminism* prend origine dans la longue histoire états-unienne de la résistance à l'esclavage, et dans les luttes des abolitionnistes africaines-américaines et militantes Noires pour les droits des femmes, ce mouvement n'entend pas s'enfermer dans une catégorie ethnique. Elsa Dorlin explicite que « par Black Feminism, il ne faut pas entendre les féministes "noires" » (Dorlin, 2010). Elle souligne que dès les années 1970, cette communauté incluait des féministes « "chicanas", "natives américaines", "sino-américaines", ou du "tiersmonde" », qu'elle reprend sous le terme *colored women*. (Dorlin, 2010) D'ailleurs, le *Black Women's Liberation Committee* créé en 1968, collectif à l'origine du manifeste mentionné plus haut, prendra dès 1970 le nom plus inclusif de *Third World Women's Alliance*.

Chela Sandoval inclut dans la même définition le « féminisme du Tiers-Monde états-unien », le « *womanism* » et les « pratiques des féministes de couleur états-uniennes », qu'elle qualifie d'« alliance politique réalisée au cours des années 1960 et 1970 entre une génération de féministes de couleur qui étaient séparées par des identifications de culture, de race, de classe, de sexe ou de genre, mais qui sont devenues alliées à travers leur positionnement similaire par rapport aux subordinations liées à la race, au genre, au sexe et à la culture. » (Sandoval, 2011) Chandra Mohanty contextualise avec plus de précision le choix du terme « Tiers-Monde », en référence « aux pays colonisés, néocolonisés ou décolonisés (d'Asie, d'Afrique et d'Amérique Latine) dont les structures économiques et politiques ont été déformées par le processus colonial, et aux black (*sic*), Asian, Latino, et Indigenous People en Amérique du Nord, Europe et Australie ». (Mohanty éd., 1991, p.x, ma traduction) Cette définition très ouverte, qui dépasse le territoire US, se rapproche à cet égard de celle du féminisme décolonial : celui-ci reconnaît volontiers l'héritage du *Black Feminism* américain et du mouvement des *colored women*, en tant qu'ils ont ouvert la voie à un mode de théorisation empirique et à la contestation d'une lecture des oppressions qui se limiterait aux rapports de genre. (Rougier, 2021) Maria Lugones, figure de proue argentine du féminisme décolonial latino-américain sur le sol étatsunien, qualifiait de « *Mujer de color* », sujets du « *feminismo de color* », les « femmes ciblées par la colonialité, Noires comme Indiennes ». (Rougier, 2021)

Anzaldúa faisant usage de la catégorie « Chicana » pour se qualifier, il convient de terminer ce chapitre épistémologique par une dernière clarification sur la communauté des *U.S. Latina*. Ce terme fait aussi bien référence aux femmes nées aux USA dont les racines sont en Amérique Latine, qu'à celles qui y ont émigré. Les deux communautés Latina les plus représentées aux USA sont les communautés portoricaine et Chicana, toutes deux marquées par la colonisation que leur ont imposée les USA. *Chicanajo* est le terme par lequel les personnes d'ascendance mexicaine établies aux USA se qualifient. Il s'agit donc d'un terme de *self-identification* qui inclut, outre les personnes nées aux USA qui situent leurs racines au Mexique, celles dont les familles proviennent d'États historiquement mexicains annexés par les USA en 1848, comme c'est le cas d'Anzaldúa. (Torres, 1991, p.285)

Tous ces termes ont un commun qu'ils font référence à une alliance politique qui se sait multiple, qui se structure de manière empirique à partir de ses oppressions, de ses résistances et de ses luttes, en vue d'un changement social révolutionnaire qui ne hiérarchise pas ses combats, mais se bat pour une société juste et inclusive pour toutes. Si cette alliance se structure sur le territoire

US autour du *Black Feminism*, il se définit rapidement par son rapport à l'histoire de la colonisation, qui se marque d'une manière particulièrement violente sur les corps des *US women of color* comme de toutes les *Third World women*. L'analyse qui suit s'en tiendra néanmoins aux *Third World women writers* qui produisent depuis le territoire des États-Unis.

Toute empreinte de scrupules, je ne me résous pas à traduire ces expressions. Mon intuition ne m'y portait pas, et celle-ci a été confortée par la lecture de l'ouvrage de Noémie Grunenwald (*Sur les bouts de la langue. Traduire en féministe/s*), qui y met en lumière des enjeux de traduction dont je ne soupçonnais même pas la complexité. Elle met notamment l'accent sur le « tiraillement entre source et cible » (Grunenwald, 2021, p. 87) qui anime tout·e traducteurice consciencieux/se²³. Faut-il privilégier la traduction au plus proche du contexte de réception, en tenant compte des connotations dont se parent les termes dans le contexte militant francophone et en tâchant de coller au plus près des évolutions sémantiques qui sont propres à celui-ci ? Ou au contraire, opter pour la traduction la plus littérale, pour honorer le contexte particulier de leur émergence et « favoriser la proximité avec le contexte d'écriture où l'expression a sa propre histoire militante » ? (Grunenwald, 2021, p. 87) Je me sens d'autant moins les épaules de trancher, que ma culture occidentale porte une longue tradition d'oppression par l'hégémonie de son langage. Je me refuse à prendre le risque de reproduire le mécanisme oppressif de « mal nommer », « mal interpréter », « mal transmettre » (Grunenwald, 2021, p. 87). Car « même lorsque les mots sont communs, les connotations sont radicalement différentes. C'est ainsi que de nombreux mots ont pour l'opresseur une connotation-jouissance, et pour l'opprimé une connotation-souffrance ». (Rochefort in Grunenwald, 2021, p.85) Je ne traduirai donc pas ces termes, sauf lorsque dans le contexte particulier de la citation d'un texte traduit en français, un·e autre auteurice aura pris cette responsabilité.

Tu sais que tu vis dans un monde postcolonial quand tes pas suivent incidemment ceux d'une jeune fille noire athlétique en vêtements de sport, voyant s'avancer en sens inverse un couple de personnes d'âge mûr, la bouche du vieux type blanc lâche à portée de tes oreilles « J'ai envie de retourner à Kinshasa. »

²³ Grunenwald consacre également un chapitre à l'écriture « démasculinisée » (terme qu'elle préfère à celui d'"inclusive"). Elle y fait l'apologie de la créativité et de l'expérimentation à l'encontre de la recherche d'une nouvelle normalisation. « Je cherche des solutions au cas par cas. Je me laisse la liberté de changer de règle selon les moments (dans un texte donné) ou selon les contextes (en fonction du genre littéraire, du cadre éditorial, etc.). C'est parfois plus simple, plus pertinent, plus fluide, plus joli comme ci ou comme ça. Mais les correcteurices et les éditrice-eurs n'aiment pas quand, dans un même texte, je réponds de façons différentes à des problèmes apparemment similaires. Ils et elles, elles et ils, ils/elles, elles/ils, els, iels ou illes ne comprennent pas que ma réponse est pourtant toujours la même et qu'elle est des plus banales pour une traductrice: je m'adapte au contexte de la phrase, du mot et du sens. » (p. 105) Et, plus loin: « La vérité, c'est que je m'amuse. Je tente des choses, au risque souvent de me planter et de faire des choix plus ou moins cohérents et contradictoires. Je trouve l'expérimentation plus intéressante que la normalisation, et j'ai peur qu'une mise en règle précipitée nuise à l'incroyable créativité des mouvements de libération en général - féministes et lesbiens en particulier. » (p. 107) Je m'autorise à faire mienne cette liberté.

Women of Color : un sujet politique stratégique

« L'idée du féminisme du Tiers-Monde s'est avérée beaucoup plus facile entre les pages d'un livre qu'entre des femmes de la vie réelle. » (Moraga in Mestiri 2020, p. 7)

« *Who are women of color?* » C'est avec cette question, qui a abondamment animé les débats au sein de la pensée féministe noire américaine, que Sandra Kumamoto Stanley introduit l'anthologie *Other Sisterhoods. Literary theory and U.S. Women of color* en 1998.

Historiquement, le *Black Feminism* ne se structure pas très différemment des autres mouvements féministes de la seconde vague : autour de *consciousness raising groups*, qui s'accompagnent de la prise de conscience d'une histoire partagée de vécus d'oppression et de la nécessaire appropriation des moyens de la lutte²⁴. Cette adéquation entre sujet et objet de la lutte constitue ce que Léa Védie qualifie « d'appropriation subjective de l'action politique ». (Védie, 2020).

Certes le geste d'ajouter la catégorie de « race » à celle du « genre » a eu le grand mérite d'interroger l'hégémonie d'un féminisme soi-disant universel, mais il ne permet pas de faire le tour de la question. S'il est établi que partager un ou plusieurs vécus d'oppression ne suffit pas à faire sujet politique, quelle légitimité peut-on accorder à ce geste de création d'une nouvelle catégorie ? Une catégorie de femmes à la marge de la catégorie « femme », au risque de reproduire et cristalliser l'opposition centre/*outsider* qu'elle cherche à dénoncer ?

L'« appropriation subjective » du vécu racisé pose en effet la question de l'essentialisation ou de la naturalisation de la race. De quelles « femmes de couleur » parle-t-on ? Certaines autrices en viennent à les circonscrire en sous-catégories d'identification (afro-américaines, afro-asiatiques, *latina*, *natives*, femmes arabes, etc.). Si cette classification interne apparaît d'emblée artificiellement exclusive, elle porte aussi le risque d'homogénéiser les vécus racisés au détriment des variations qu'ils subissent en fonction de leurs localisations particulières. (Stanley, 1998) Comme le formule Chandra Mohanty, « (...) l'utilisation non problématisée d'un terme comme "femmes du tiers-monde" pourrait suggérer l'équivalence des luttes et des expériences de différents groupes de femmes, et donc lisser et dépolitiser toutes les hiérarchies internes. » (Mohanty, 1991, ma traduction)

Comme en témoigne la déclaration du collectif *Combahee River* en 1977, l'enjeu pour les féministes Noires est alors de s'approprier les objets et les moyens de leur propre émancipation :

Nous nous rendons compte que les seules personnes qui s'intéressent suffisamment à nous [les femmes noires] pour travailler de manière consistante pour notre libération, c'est nous-mêmes. (...) C'est dans le concept de politiques de l'identité [identity politics] que s'incarne notre décision de nous concentrer sur notre propre oppression. (Combahee River Collective, 2006 [1977])

²⁴ « (...) les questions qui fédèrent ce groupe varié : une histoire d'oppression et d'exclusion et une volonté commune de lutter contre la domination raciste et sexiste. » (Stanley, 1998, p.2, ma traduction)

Cependant il apparaît globalement, à travers les écrits des autrices *self identified US women of color*, que cette posture relève davantage d'un choix stratégique que d'une revendication essentialiste.

De nombreuses autrices (Mohanty, Spivak, hooks, Sandoval, Collins, Lorde, Bambara, Christians, etc.) ont en effet rapidement intégré à leurs critiques la conscience de la diversité au sein du sujet « *women of color* ». Stanley parle, concernant cette catégorie, de « site de représentation complexe, multiple et problématique ». (Stanley, 1998, p. 2, ma traduction) Chela Sandoval, tout en théorisant le concept de « conscience oppositionnelle » en tant que principe d'« unité politique » autour de laquelle se fédèrent les « féministes de couleur états-uniennes », le nuance dans un même mouvement à l'aide de celui de « conscience différentielle ». Si l'alliance politique des féministes de couleur dans les années 1970 s'est réalisée sur base de « leur positionnement similaire par rapport aux subordinations liées à la race, au genre, au sexe et à la culture », elle s'est manifestée au travers des différences « d'identifications de culture, de race, de classe, de sexe ou de genre », différences qui loin d'être anecdotiques, constituent le « point nodal » d'une « unité mutante ». (Sandoval, 2011) Chandra Mohanty, dans son anthologie *Third World Women and the Politics of Feminism*, évoque une *imagined community*, une communauté stratégique basée non pas sur des bases « naturelles ni culturelles », mais bien politiques, liée par le *choix* de faire alliance pour résister à des formes de domination systémiques²⁵. Gayatri Spivak quant à elle, développe le concept d'« essentialisme stratégique ». Cette alliance consciemment identitaire constitue pour elle une « erreur temporaire nécessaire »²⁶.

Le terme *women of color*, loin d'être investi comme un « sujet monolithique », est ainsi mobilisé en tant que collectif provisoire hétérogène, « position tactique de résistance » (Sandoval in Stanley, 1998, p.3). Produit du « système moderne-colonial »²⁷ (Curiel, 2021), ce lieu d'assignation issu des catégories binaires hiérarchisées de la domination est réapproprié dans un geste d'agentivité politique :

²⁵ « L'idée de "*imagined community*" est utile parce qu'elle nous éloigne des notions essentialistes des luttes féministes du tiers monde, en suggérant des bases politiques plutôt que biologiques ou culturelles pour l'alliance. Ainsi, ce n'est pas la couleur ou le sexe qui construit le terrain de ces luttes. C'est plutôt la façon dont nous pensons à la race, à la classe et au genre - les liens politiques que nous choisissons d'établir entre et parmi les luttes. Ainsi, potentiellement, les femmes de toutes les couleurs (y compris les femmes blanches) peuvent s'aligner sur ces communautés imaginées et y participer. Cependant, il est clair que notre relation et notre rôle central dans des luttes particulières dépendent de nos différents lieux et histoires, souvent conflictuels. » (Mohanty, 1991, traduction *Deeple.com*)

²⁶ « Tout en portant un regard critique sur les identités essentialisées, qu'elle considère normatives et excluantes dans la mesure où elles nient une variété d'expériences vécues par la race, le sexe, la classe et la sexualité, elle signale la nécessité d'une alliance temporaire entre des groupes qui partagent une certaine subalternité pour éviter la dispersion de l'action politique. Pour Spivak, une position essentialiste sur l'identité est une question temporaire, une erreur nécessaire. » (Curiel, 2021)

²⁷ « Dans cet ordre d'idées, nous les féministes décoloniales, comprenons que les identités que nous mobilisons pour l'action politique (femmes, lesbiennes, trans, noir-e-s, autochtones, etc.) sont des produits du système moderne-colonial. Cependant, ces catégories permettent une reconnaissance de l'oppression dont nous avons été l'objet, tout en permettant la coalition politique. Néanmoins, nous ne les confondons pas avec nos objectifs politiques eux-mêmes. » (Curiel, 2021)

Pour Trinh [T-Minh-Ha], l'acte de nommer peut devenir un acte de résistance - pour défaire les "modèles et codes établis" dans lesquels "la pluralité s'additionne sans former de totalité" [adds up to not total]. (Stanley, 1998, p.3, ma traduction)

Ainsi donc, le collectif politique des *self identified women of color* se reconnaît lieu de résistance bâti sur la conscience de sa diversité, et sur la reconnaissance de son héritage historique et social en tant que produit discursif de la matrice du pouvoir. En réinvestissant le sens, les *self identified women of color* opèrent un déplacement qui challenge le pouvoir des idéologies de la domination²⁸. (Stanley, 1998, p.2)

Les pratiques discursives des Third World Women : émergence d'une conscience autodéfinie

*« Je suis le miroir de la poésie secrète de ma mère autant que de ses colères cachées. »
(Zami, 2021 [1982], p. 51)*

Au vu de l'invisibilisation de l'histoire des Noir·e·s dans les récits hégémoniques états-uniens, on peut s'interroger sur ce qui a rendu possible l'émergence de ce positionnement politique, de cette conscience de soi en tant que groupe minorisé, dans le contexte d'une absence apparente de toute représentation. Lorde par exemple, relate dans *Zami* l'invisibilisation de l'histoire des Noir·e·s tout au long de son cursus scolaire. Elle écrit, à propos de l'enseignement reçu dans l'enfance²⁹ :

Tous nos livres d'histoire parlaient de gens très différents de nous. Ils étaient blonds, avec la peau blanche, et vivaient dans des maisons entourées d'arbres avec des chiens qui s'appelaient Spot. (Zami, 2021 [1982], p. 35)

Pour que les femmes noires, doublement invisibilisées, aient eu la possibilité d'élaborer une forme de conscience de soi ou, comme la nomme Patricia Hill Collins, de « conscience autodéfinie », c'est pourtant qu'elles ont eu accès à des « espaces sécuritaires » qui l'ont rendue possible. (Collins, 2021 [1990], p. 255) De fait, il a toujours existé, à la périphérie des récits dominants, des figures identificatoires positives³⁰, les « rapports des femmes noires entre elles » (Collins, 2021 [1990], p. 255), à commencer par les relations intergénérationnelles. Les récits d'autodéfinition comportent en effet bien souvent une mise en lumière de la transmission de la conscience de soi, via une

²⁸ « *Other Sisterhoods* reconnaît à la fois la diversité et les hypothèses communes qui définissent les groupes associés au nom de femmes de couleur américaines, en reconnaissant qu'il s'agit à la fois d'un terme imposé, construit à partir de matrices historiques, sociales et discursives de pouvoir, et d'un terme de resignification, investi par les femmes de couleur comme un moyen de remettre en question et de déplacer les idéologies oppressives de la domination. » (Stanley, 1998, ma traduction)

²⁹ Cette absence de représentation se confirmera tout au long de son parcours académique : « J'avais suivi les cours d'historiens qui comptaient parmi les plus renommés du pays. Pourtant, je n'avais jamais entendu prononcer le nom du premier combattant tombé dans la révolution américaine ni même jamais su qu'il s'agissait d'un Noir. Cela en disait long sur l'histoire qu'on m'avait enseignée. » (*Zami*, p. 180).

³⁰ Dans *Zami*, Audre Lorde raconte comme un fait marquant de son enfance la visite dans son école de la danseuse Pearl Primus : « (...) en l'écoutant, je me disais, voilà à quoi la mère de dieu devait ressembler et moi aussi je veux ressembler à ça » (*Zami*, p. 242)

grand-mère, une mère, une tante³¹, même si elle se renégocie à chaque génération. Ainsi, Audre Lorde dans *Zami* aborde abondamment sa relation ambivalente avec sa mère, dont elle parle pourtant avec une sorte de dévotion. Celle-ci constitue pour elle un premier lieu de questionnement de sa propre différence, et un premier ancrage dans un collectif culturel idéalisé³² auquel elle ne s'identifiera que plus tard. Cette transmission et cette renégociation à la faveur de nouvelles relations affinitaires se trouvent très bien condensées dans cette courte citation :

Je m'engageai - vœu d'adolescente, fort et fou à la fois - à combattre dans mes propres termes, selon mes propres forces qui n'étaient, après tout, pas si différentes de celles de ma mère. Et là je rencontrais d'autres femmes qui surent me soutenir et m'apprirent d'autres façons d'aimer. (Zami, 2021 [1982], p. 146)

Ces espaces propices à l'élaboration d'une conscience autodéfinie prennent également la forme de pratiques discursives. On peut ainsi identifier comme lieu d'élaboration d'une culture « divergente » le répertoire des chanteuses de *blues* (Collins, 2021 [1990], p. 255), ainsi que les œuvres littéraires des auteur·ices·s noir·e·s³³, dont les plus connus restent les récits autobiographiques des ancien·ne·s esclaves (comme l'autobiographie de Hannah Crafts, *The Bondwoman's Narrative*, publiée en 1850 et redécouverte en 2002, ou encore celle de Harriet Jacobs, autrice de *Incidents in the Life of a Slave Girl*, publié en 1861).

Les pratiques discursives des féministes noires se structurent et gagnent en visibilité à partir des années 1970, sous l'effet de « l'alphabétisation croissante des Afro-Américain·e·s. » (Collins, 2021 [1990], p. 251) Leur littérature se revendique alors lieu de résistance, et elle fédère une communauté d'autrices qui, en explorant tous les registres de leur existence, co-construisent un savoir et une conscience de soi politiques. Plus récemment, Djamila Ribeiro et Joice Berth, féministes noires brésiliennes, témoignent de la place prépondérante de l'écriture dans le féminisme noir, en l'absence d'accès à la culture hégémonique. Si le féminisme noir s'est progressivement formalisé à partir de la mise en place, sous le gouvernement de Lula, de politiques de discrimination positive visant à favoriser l'accès des filles noires à l'université, il n'a jamais cessé de chercher à « conceptualiser un féminisme empirique », au travers de récits prenant en compte les milieux sociaux dans lesquels ils s'élaborent. (Védie et al., 2020)

Loin d'être une pratique anecdotique individuelle, l'écriture de récits personnels est absolument constitutive de la théorisation collective du féminisme des *Third World women*.

Dans l'histoire de cette épistémologie empirique élaborée à la marge des pratiques discursives hégémoniques, écrire, c'est « passer du silence à la parole ». (Collins, 2021 [1990], p. 272) Audre

³¹ « (...) Dans ma rêverie, les silhouettes de ces femmes rejoignent celles de Linda, de Gran'Ma Liz et de Gran'Aunt Anni et elles y dansent une épée à la main, leurs pas lents et majestueux rappellent l'époque où elles étaient toutes guerrières. Je mouille le sol de mes libations en hommage à mes anciennes. » (Zami, p. 146)

³² « En quoi était-elle différente ? Petite, je n'ai jamais su trouver de réponse. Mais c'est pourquoi aujourd'hui encore, je pense qu'il y a toujours eu des gouines noires dans nos communautés - au sens de femmes fortes se définissant par rapport aux autres femmes - qui auraient préféré mourir plutôt que de se faire appeler par ce nom. Et ma maman en faisait partie. » (Zami pp 31-32)

³³ Barbara Christian consacre un ouvrage à l'analyse critique détaillée de la tradition littéraire séculaire des nouvellistes noires à travers les œuvres d'une dizaine d'autrices, de Frances Harper à Alice Walker: Christian, B. (1980). *Black women novelists: The development of a tradition, 1892 - 1976*. Bloomsbury Academic.

Lorde incarne à travers le récit d'une anecdote cette association indéfectible entre la prise de parole et l'écriture. Dans *Zami*, elle relate comment, n'ayant pas parlé avant l'âge de quatre ans, elle prononce ses premiers mots simultanément à son premier contact avec la lecture, comme si l'écrit lui offrait la sécurité nécessaire à pouvoir (se) dire :

(...) encore aujourd'hui j'ignore si je ne parlais pas parce que je ne savais pas le faire, ou bien parce que je n'avais rien à dire que j'aurais pu exprimer sans risquer d'être punie. L'instinct de conservation s'installe très tôt dans les familles antillaises. (Zami, 2021 [1982], pp 39-40)

Les *women of color* ont ce rapport radical à l'écriture : elles l'investissent comme un lieu de résistance aux idéologies dominantes, que ce soit par le fond ou la forme de leurs récits. Elles s'y expriment en particulier dans un genre parmi les plus dévalués et sous-étudiés de la critique littéraire, celui des autobiographies et récits personnels. Pour celles auxquelles la société (post)coloniale dénie l'accès à la parole, se raconter à travers les récits auto-narratifs est une manière puissante de renommer la vérité des femmes de couleur, à travers un processus collaboratif et fédérateur. (Player, 2018) AnaLouise Keating, critique de l'œuvre et amie de Gloria Anzaldúa (avec qui notamment elle co-dirigera l'anthologie *This bridge we call home : radical visions for transformation*), le verbalise ainsi :

(...) un certain nombre d'autrices féministes contemporaines ont démontré la connexion vitale entre le contrôle de la narration et la formation d'une identité en tant que femme [female identity formation]. Dans leurs travaux, seules les protagonistes qui peuvent raconter leur propre histoire ont le pouvoir [authority] de se redéfinir elles-mêmes. (Keating, 1996, p. 18, ma traduction)

Les productions cinématographiques des années 1980/1990 avec lesquelles j'ai grandi sont pleines de figures féminines blanches auxquelles je peux m'identifier. En fait de figures, il serait plus juste de parler de corps. Une avalanche de morceaux de chair blanche. Des femmes en mini bikini au bord des piscines des vieux mecs riches. Des nichons et des culs autour des barres de pole dance dans les bars louches que fréquentent les héros torturés. C'était si intériorisé que je ne l'avais jamais réalisé, pas à ce point. C'est en montrant récemment quelques classiques de notre jeunesse à mon beau-fils adolescent que cela me saute au visage. Ces hits de mon enfance qui ne laissent aux femmes que des rôles de potiches sans agentivité.

Je suis particulièrement choquée a posteriori par une méchante (Brigitte Nielsen) dans Le flic de Beverly Hills 2, qui ne prononce quasi pas un mot. Elle se contente de surplomber le héros Axel Foley (Eddie Murphy) de tout son 1,85 mètre et de ses jambes kilométriques. Elle n'a pas de nom mais il la rebaptise "La grande salope" (il s'agit ici de la version doublée en français, doublages qui sont connus pour avoir mis de l'huile sur le feu du sexisme et du racisme). Je me rends compte que sans avoir dit un mot, juste parce qu'avec mon 1,80m je surplombe une bonne partie d'entre eux, je suis une grande salope dans les yeux des hommes qui m'ont sexualisée avant de m'avoir laissée exister. J'avais six ans lorsque le film est sorti. Avais-je envie de devenir une grande femme au corps puissant qui surplombe les hommes ?

La lignée des femmes de ma famille est congrue et m'a offert elle aussi peu de modèles désirables auxquels m'identifier. Je n'ai pas de tantes. Je n'étais pas proche de mes grand-mères. L'une

absorbée par son deuil et l'autre, aux prises avec une jalousie qui s'est muée en démence dans sa vieillesse. Tout cela tournait beaucoup autour de leurs maris. Tout cela sentait beaucoup la solitude et l'isolement.

Il se disait de ma grand-mère maternelle qu'elle n'avait vécu que pour son époux. Ils étaient si amoureux que leurs enfants se sentaient presque de trop. Lorsqu'elle s'est mariée, elle a abandonné son piano dans sa maison de jeune-fille. Du jour au lendemain, elle a renoncé à la musique, elle n'en avait plus besoin. Je ne l'ai jamais vue poser les doigts sur un clavier. Mon grand-père est mort jeune. Un matin il a pris le chemin de l'hôpital plutôt que le chemin du travail. Et la vie de ma grand-mère s'est arrêtée en même temps que la sienne. 25 ans de mariage. 40 ans de veuvage. À ne jamais plus sortir de chez elle. À craindre les courants d'air. À laisser se consumer ses cigarettes sans les fumer. Sa vie n'aura été qu'une parenthèse de 25 années dans une existence de 85.

Que m'a-t-elle transmis ? Un certain désintérêt pour les enfants, peut-être. Et une aversion viscérale pour les grandes histoires d'amour.

Les femmes puissantes de mon enfance ont des épaulettes carrées et elles dirigent des entreprises comme des hommes. Au mieux elles ont atteint une égalité bien peu enviable avec les hommes blancs privilégiés. Cela aussi, sent la solitude et l'isolement. De cela non plus, je n'en ai pas envie.

Il m'en aura fallu du temps, pour me construire un idéal de femme qui vaille la peine de vouloir vivre. Il m'en aura fallu du temps, et des déconvenues, et du chagrin à batailler contre mes tripes pour incarner un stéréotype desséché. Et des amitiés féminines pour me révéler qui je suis, et de la solidarité pour me le remettre en mémoire quand j'oublie de vouloir exister. Et de l'amour sorore, à désirer très fort les unes pour les autres des existences à la mesure de l'admiration que nous nous portons. Il aura fallu tout inventer et surtout, beaucoup déconstruire. Tant de choses dont il a fallu me débarrasser, que je ne saurais par où commencer.

Les pratiques discursives narratives, un mode de théorisation légitime

« Nous ne pouvons pas nous permettre d'être tokenisées. Nous devons fabriquer nos propres récits et cela doit être la top priorité des Third World women. Nous ne pouvons pas éduquer les femmes blanches et les prendre par la main. La plupart d'entre nous veulent aider mais nous ne pouvons pas faire les devoirs des femmes blanches à leur place. C'est une débauche d'énergie. »
(Anzaldúa, 1983 [1981], ma traduction)

Parallèlement à la lutte que mènent ces autrices pour sortir de leur relégation aux marges de la pensée hégémonique, elles se battent pour imposer la légitimité d'un mode de « théorisation » (Christians, 1988) qui ne se laisse pas soumettre aux attendus rigides du monde académique occidental-centré. Comme le formule Gloria Anzaldúa:

Necessitamos teorías qui réécrivent l'histoire en utilisant les catégories d'analyse de la race, la classe, le genre et l'ethnicité, des théories qui croisent les frontières, qui brouillent les limites – de nouvelles sortes de théories avec de nouveaux modes de théorisation. (Anzaldúa, 1990, xxv, ma traduction)³⁴

Les initiatives seront nombreuses dès le courant des années 1970 pour structurer la pensée féministe noire et tracer l'accès à sa reconnaissance. D'après Patricia Hill Collins, trois ouvrages majeurs sont aux fondements de cette pensée : la déclaration du *Combahee River Collective*³⁵ en 1979, *Women, Race and Class* d'Angela Davis publié en 1981 et *Sister Outsider*, le recueil d'essais bien connu d'Audre Lorde sorti en 1984. (Raynaud, 2021) De nombreuses anthologies de *US women of color* verront le jour dès le début des années 1980³⁶, ainsi que des maisons d'édition comme *Kitchen Table : Women of Color Press*, co-crée par Audre Lorde, ou encore *Aunt Lute Books*, encore active aujourd'hui³⁷. Créées par et pour les *self-identified women of color*, ces maisons d'édition sont nées de la persistance de l'invisibilisation de leurs ouvrages et de leur difficulté à être publiées. Comme le souligne Patricia Hill Collins, la lutte menée par les *Third World women* pour imposer leurs voix se trace avec une persévérance et un courage que seule « la conviction que le fait d'être femme et noire a de la valeur et doit être respecté » peut expliquer. (Collins, 2021 [1990], p. 272)

³⁴ En choisissant de ne pas traduire les passages en espagnol, je me range à l'avis des traducteurices de « Terres frontalières/La Frontera », Ninos Dufour et Alejandra Soto Chacon, en cherchant à « en faire ressortir l'altérité », « dans une perspective décoloniale », et ce faisant à honorer les « multiples voix » de l'autrice, « irréductibles au monolinguisme ». (Dufour et Soto Chacon in Anzaldúa [note de traduction], 2022, p. 38).

³⁵ Le *Combahee River Collective* est créé en 1974 par Barbara Smith, avec Audre Lorde.

³⁶ Parmi d'autres : Moraga, C., & Anzaldúa, G. (1981). *This Bridge called my back : Writings by radical women of color*. Kitchen table. ; Bambara, T. C., Fisher, D., & Brown, L. W. (1982). *Women Writers of the Third World*. *Phylon* (1960-), 43(1), 88. <https://doi.org/10.2307/274602>; Smith, B. (Éd.). (1983). *Home girls : A black feminist anthology*. Kitchen table. ; Anzaldúa, G. (Éd.). (1990). *Making face, making soul: Creative and critical perspectives by feminists of color = Haciendo caras* (1. ed). Aunt Lute Books. ; Mohanty, C. T. (Éd.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana Univ. Pr. ; Stanley, S. K. (1998). *Other Sisterhoods : Literary Theory and U.S. Women of Color*. University of Illinois Press ; etc.

³⁷ <https://www.auntlute.com/>

Malgré tous leurs efforts, ces autrices et leurs ouvrages peinent à quitter la périphérie des *gender studies*: les « féministes de couleur » ont certes été abordées par les féministes universitaires occidentales, mais comme des objets d'études, « en déniaient leur position de sujet et leur agentivité » (Curiel, 2021), les utilisant pour leur propre avancement académique. Comme le formule Norma Alarcón, « la question essentielle est de savoir comment les femmes de couleur peuvent réellement être sujets et non seulement objets de la théorisation féministe. » (Alarcón, 2011) Une illustration particulièrement parlante de cet état de fait résulte d'une expérience vécue par Gloria Anzaldúa qui, bien que *Borderlands* soit étudié comme ouvrage de référence au sein du programme d'études supérieures d'histoire de la conscience de l'Université de Californie à Santa Cruz (UCSC), s'est vu rejeter sa candidature d'enseignante au sein de ce même programme. (Bach, 2023) La raison invoquée aurait été qu'Anzaldúa « n'était pas suffisamment exigeante sur le plan théorique. » (González in Bach, 2023)

La philosophe féministe Alison Jaggar, dans sa somme « *Feminist Politics and Human Nature* » parue en 1983, identifie et caractérise ce qu'elle considère comme les quatre principaux positionnements féministes, sortes d'idéotypes qui intègrent à la marge certaines caractéristiques du féminisme noir sans lui reconnaître de statut à part entière. D'après Jaggar citée par Sandoval dans l'article *Féminisme du tiers-monde états-uniens : mouvement social différentiel*³⁸, « il n'existe pas de théorie, de méthode, de critiques propres au féminisme du Tiers-Monde états-unien ». (Sandoval, 2011) Pour affirmer l'absence de théorisation des féministes noires, Jaggar se base sur la prépondérance de la forme narrative dans les ouvrages produits dans les années 1970 et 1980 par des autrices aussi déterminantes que Paula Gunn Allen, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Toni Morrison, bell hooks, etc., qui agiraient « principalement au niveau descriptif » (Jaggar in Sandoval, 2011) et n'auraient dès lors aucune prétention théorique.

Barbara Christian défend vigoureusement la prétention des femmes de couleur à la théorisation, bien que la pensée hégémonique la leur dénie au prétexte qu'elle diffère fortement de la « forme occidentale de logique abstraite »³⁹. (Christian, 1988) Elle affirme que ce processus de théorisation advient non pas en sus ou malgré les formes narratives de leurs pratiques discursives, mais à travers elles.

C'est à dessein que ces récits adoptent des formes poétiques, qu'ils se jouent du langage, qu'ils parlent en énigmes. C'est à dessein que la théorisation des femmes noires n'avance pas à découvert à coups d'assertions évidentes. C'est que les féministes de couleur théorisant à partir de leurs conditions concrètes d'existence, ont toujours eu conscience de leur multiplicité, du fait que l'expérience de l'une ne peut être réduite à celle d'une autre. (Christian, 1988) Échaudées par la déshumanisation à laquelle les condamnent les stéréotypes construits par les théories

³⁸ Sandoval, C. (2011). *Féminisme du tiers-monde états-uniens : Mouvement social différentiel* (O. Bonis & J. Coussieu, Trad.). *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 18, Article 18. <https://doi.org/10.4000/cedref.686>

³⁹ « Dans la littérature, j'ai perçu la possibilité de concilier connaissance et ressenti, plutôt que le clivage entre l'abstrait et l'émotionnel dans lequel la philosophie occidentale se complaît inévitablement. » (Christian, 1988, ma traduction)

hégémoniques, elles se méfient des évidences monolithiques qui dénie aux individus leur variété et leur complexité⁴⁰, et préfèrent parler « en hiéroglyphes ». (Christian, 1988)

D'où vient cette difficulté des académiques blanches à sortir de leur position hégémonique, et à reconnaître les modes de théorisation empiriques des *Third World women*, à travers notamment leurs pratiques discursives narratives, comme valides et légitimes ? Audre Lorde ose cette explication :

« C'est une question très complexe, mais je crois qu'une des raisons pour lesquelles les femmes blanches éprouvent tant de difficultés à lire le travail des femmes Noires, c'est qu'elles ont du mal à considérer les femmes Noires comme des femmes à part entière et, qui plus est, différentes d'elles. Étudier la littérature des femmes Noires implique effectivement que l'on nous considère comme un peuple dans toute sa complexité – en tant qu'individues, en tant que femmes, en tant qu'humains -, que l'on s'intéresse aux vrais visages des femmes Noires et non plus aux stéréotypes discutables mais familiers produits par cette société. Et je pense que tout ceci est vrai pour la littérature des femmes de Couleur qui ne sont pas Noires. » (Lorde in Loredana, éd., 2022, p. 53)

⁴⁰ « Beaucoup d'entre nous sont particulièrement sensibles au monolithisme car l'un des mécanismes majeurs des idéologies de domination, telles que le sexisme et le racisme, consiste à déshumaniser les gens en les stéréotypant, en niant leur diversité et leur complexité. » (Christian, 1988, ma traduction)

Écrire en subalternes : une pratique subversive

« Écrire est dangereux parce que nous avons peur de ce que l'écriture révèle : les peurs, les colères, les forces d'une femme soumise à une triple ou quadruple oppression. Pourtant dans cet acte même réside notre survie, parce qu'une femme qui écrit a du pouvoir. » (Anzaldúa, 1983 [1981], ma traduction)

Écrire en dominant : le canon littéraire eurocentrique

Les pages précédentes ont exposé le rôle prépondérant joué par les pratiques discursives dans l'élaboration d'une conscience autodéfinie chez les *US women of color*, collectif politique à plus d'un titre invisibilisé et minorisé. Je me propose dans ce chapitre d'approfondir les caractéristiques de leurs pratiques auto-narratives, et les raisons pour lesquelles elles recèlent une telle force d'empuissancement pour la communauté de leurs autrices et de leurs lectrices, ainsi qu'un tel potentiel révolutionnaire pour la société, sous réserve d'être reçues et lues "en féministes".

Tous les récits personnels n'ont pas de portée politique. La littérature occidentale connaît une grande tradition d'autobiographies, qui ne produisent pas forcément les mêmes effets. On s'en sera rapidement rendu compte, la forme auto-narrative du récit ne suffit pas à en garantir la dimension politique. En effet, le canon occidental masculin du genre littéraire autobiographique tend à glorifier la geste héroïque d'un individu, dont l'histoire mérite d'être racontée en ce qu'elle se *distingue* de celle du commun des mortels. L'emphase est mise sur son statut d'individu *unique* (au sens d'unicité et d'exceptionnalité) (Torres, 1991).

Le concept de « voyage du héros » établi par Joseph Campbell dans son fameux ouvrage « Le héros aux mille visages » paru en 1949, popularise cette grille de lecture : celle-ci met en exergue le caractère exceptionnel du personnage central, et sa quête qui consiste, selon une succession chronologique linéaire d'étapes établies, à prendre conscience de son individualité et de son exceptionnalité *déjà là*.

Ceci dessine la trame selon laquelle je me propose de faire dialoguer le genre littéraire de l'(auto)biographie selon le canon occidental, avec celui des productions narratives des *women of color*: la notion occidentale d'individu, l'exceptionnalité du sujet, l'unicité du sujet, et les conséquences de leurs différences conceptuelles fondamentales sur la forme et la construction des récits.

Writing as « Re-vision » : où s'arrête l'écriture, où commence la critique ?

Je me propose dans ce chapitre d'approfondir les caractéristiques de leurs pratiques auto-narratives, et les raisons pour lesquelles elles recèlent une telle force d'empuissancement pour la communauté de leurs autrices et de leurs lectrices, ainsi qu'un tel potentiel révolutionnaire pour la société, sous réserve d'être reçues et lues « en féministes ».

En peinant sur la formulation poussive de cette dernière phrase, je réalise que je suis tombée sur un os. Lorsque je le lui verbalise ainsi, ma promotrice me reprend : en recherche, il n'y a pas d'os. Il y a des fils à tirer, des perspectives d'analyse, de nouvelles portes qui s'ouvrent sur de nouveaux sujets de mémoires. Au point où j'en suis, je dois avoir déterré du potentiel pour plusieurs thèses je crois. Et à avancer ainsi précautionneusement, à installer tous les prérequis qui s'invitent au débotté à mesure que je tente de déployer ma thématique (qui consistait, à l'origine, en une analyse textuelle de deux ouvrages), je commence à la voir dériver à l'horizon d'un prochain mémoire qui ne sera selon toute vraisemblance pas rédigé par moi. Quoiqu'il en soit, je vais suivre le conseil de ma promotrice et me contenter d'une courte présentation du sujet de mes scrupules, en lui souhaitant bon vent pour des recherches futures.

Tandis que je tâche d'introduire la spécificité que représente la portée politique des récits auto-narratifs des *women of color*, je suis confrontée à la difficulté de la circonscrire. Pour commencer, j'ai formalisé ma pensée en annonçant la « force d'empuissancement » de ces récits « pour leurs autrices ». Quelque chose me chiffonne : j'ai l'impression de limiter leur geste d'écriture à une pratique thérapeutique. Parler des autrices ne suffit pas, je tente autre chose : « pour leurs autrices et leurs lectrices ». Non, toujours pas. L'image mentale d'un *book club* de fans de littérature s'impose à moi. La portée politique manque encore. J'atterris alors sur « communauté d'autrices et de leurs lectrices », et je ne suis toujours pas satisfaite, mais je ne sais pas comment dire mieux. Il y a là quelque chose d'important je, crois.

Ce que ces atermoiements rédactionnels révèlent, c'est qu'il est en réalité très difficile, dans ce contexte, de distinguer les autrices des lectrices, l'acte d'écrire de celui de lire, tant ces récits participent d'une démarche collective. Ils dialoguent entre eux, s'enrichissent mutuellement au gré des lectures critiques qui les décryptent, pour co-construire un nouveau savoir, une nouvelle conscience politique partagée. L'acte de (ré)écrire et celui de (re)lire produisent les mêmes effets : se remémorer une histoire commune à travers des récits particuliers, mettre la lumière sur l'imbrication des oppressions à travers lesquelles toutes et chacune cherchent des chemins vers plus de liberté et manifestent leur résistance individuelle et collective. Les deux gestes sont également politiques.

Adrienne Rich m'a mise sur la voie, avec son texte « Writing as Re-vision », qui assume cette ambigüité. Son titre identifie en effet écriture et « re-vision » tandis que, dans son développement, elle définit celle-ci comme « une critique féministe radicale de la littérature », une manière de la lire qui produise du savoir sur les conditions de vie concrètes des femmes, sur

le langage avec lequel elles ont été amenées à se définir, et sur la manière dont elles peuvent « commencer à voir – et dès lors, vivre – d'une manière nouvelle. »⁴¹

Barbara Christian, critique littéraire Noire, met en exergue le statut collectif de la littérature des *women of color*, présent aussi bien dans sa production que dans sa rédaction. La lecture de ces œuvres à partir de la multiplicité des points de vue qui les reçoivent contribue à cette entreprise de production de savoir. Et s'il y a lieu de se méfier comme de la peste des théories qui simplifieraient et figeraient un processus qu'il est si vital de garder en constante reformulation et ancré dans la multiplicité des vécus particuliers, celui-ci n'en est pas moins un projet politique qui s'élabore collectivement :

Nous devons lire les œuvres de nos écrivain-e-s de différentes manières et rester ouvert-e-s aux complexités de l'intersection de la langue, de la classe, de la race et du genre dans la littérature. Et il serait utile que nous partagions notre processus, c'est-à-dire notre pratique, autant que possible parce que, finalement, notre travail est une entreprise collective. (Christian, 1988, ma traduction)

Gloria Anzaldúa, dans une lettre qu'elle publie à destination de ses compagnes d'écriture, va jusqu'à décrire les femmes, les autrices, auxquelles elle s'adresse, dans les détails très concrets de leurs conditions matérielles d'existence. C'est une écriture « pour », une écriture « adressée », qui ne se comprend pas en dehors de ses conditions de réception :

Chères mujeres de color, compagnes d'écriture,

Je suis assise nue sous le soleil, la machine à écrire calée contre mes genoux, essayant de vous visualiser. Femme Noire en discussion autour d'un bureau du 5^{ème} étage de quelque immeuble new-yorkais. Assise sur un porche dans le Sud Texas, Chicana chassant à coups d'éventail les moustiques dans l'air moite, tâchant de raviver les braises fumantes de l'écriture. Femme indienne marchant vers l'école ou le travail en déplorant le manque de temps pour intégrer l'écriture dans ta vie. Mère célibataire Asiatique-Américaine lesbienne, écartelée entre enfants, amoureux/se, ex-mari, et l'écriture. (Anzaldúa, 1983 [1981], ma traduction)

Cette complexité est là pour nous démontrer une chose : c'est bien un objectif de changement social révolutionnaire que poursuivent les pratiques narratives des *Third World women writers*⁴², et c'est une lecture critique radicale et révolutionnaire que leurs récits appellent en retour.

⁴¹ « Re-vision- l'acte de regarder en arrière, de voir avec des yeux neufs, d'aborder un vieux texte à partir d'une nouvelle direction critique - est pour nous plus qu'un chapitre de l'histoire culturelle : c'est un acte de survie. Tant que nous ne comprenons pas les présupposés dans lesquels nous sommes immergées, nous ne pouvons pas nous connaître nous-mêmes. Et cette volonté de se connaître, pour les femmes, est plus qu'une recherche d'identité : elle fait partie de son refus de l'autodestruction de la société dominée par les hommes. Une critique radicale de la littérature, féministe dans son élan, prendrait l'œuvre avant tout comme un indice de la façon dont nous vivons, dont nous avons vécu, dont nous avons été amenées à nous imaginer, dont notre langage nous a piégées aussi bien que libérées ; et comment nous pouvons commencer à voir - et donc à vivre - d'une façon nouvelle. » (Rich, 1972, traduction *Deeple.com*)

⁴² « Comme l'affirme Doris Sommer, les témoignages sont rédigés de manière à créer une complicité chez le lecteur. Il s'agit donc fondamentalement de construire des relations entre le soi et le lecteur, afin d'inviter et de précipiter le changement (revolution). » (Mohanty ed., 1991, p. 37, traduction *Deeple.com*)

Une critique radicale de la notion occidentale d'individu

“Écrire, c’est devenir. Non pas devenir écrivain-e (ou poétesse), mais : devenir, à l’intransitif.”
(Trinh, 2022 [1989], p. 37)

Comme cela a brièvement été évoqué dans le chapitre précédent, la conscience autodéfinie, prérequis à la notion occidentale d'*individu*, est loin d’aller de soi pour les personnes expérimentant un vécu d’oppression qui se charge, à travers les processus de socialisation dans lesquels elles sont construites, de les définir d’emblée comme « autres ». Dès lors, une telle grille de lecture centrée sur la suprématie de l’individu, aveugle aux effets d’hétérogénéisation que produisent les caractères sexiste et raciste de la culture occidentale sur les corps minorisés, exclut du genre littéraire canonique tous les récits des subalternes⁴³. (Torres, 1991)

Ainsi, loin des récits (auto)biographiques canoniques, ceux-ci « approchent l’autobiographie depuis leur position de narrateurice aux marges du discours ». (Simon in Torres, 1991, ma traduction) Depuis cette posture décentrée, iels réécrivent l’histoire de laquelle iels ont été effacé-e-s, ou dans laquelle iels ont été mal écrit-e-s par d’autres. Les récits personnels, comme lieux de réécriture et de mémoire de l’histoire racontée depuis les marges, ont toujours été envisagés par les critiques féministes comme « processus significatif, non seulement en tant que correction des lacunes, des effacements et des erreurs de l’histoire hégémonique masculine, mais parce que la pratique même de la remémoration et de la réécriture mène à la formation d’une conscience politique et d’une identité propre. » (Mohanty ed., 1991, pp 34-35, ma traduction)

La sociologue Patricia Hill Collins évoque elle aussi ce travail de réécriture comme un « processus de définition de soi » (Collins, 2021 [1990], p. 256). Il est frappant à cet égard, de constater que la plupart des œuvres narratives des autrices noires mettent en exergue leur cheminement depuis un vécu soumis à l’oppression internalisée, vers une prise de conscience de celle-ci et une accession à « l’esprit libre d’une conscience autodéfinie féministe inclusive ». (Collins, 2021 [1990], p. 256) Comme la théoricienne de la littérature noire Barbara Christian le souligne, la pratique de l’écriture pour « les gens qui parlent dans des tonalités assourdies [the folk who speak in muted tones] » (ma traduction) est une manière privilégiée de se comprendre mieux (Christian, 1988). En effet, elle contribue à rendre un peu plus transparent un monde dont l’organisation hiérarchisée et les règles restent opaques à ceux qui les subissent (Mohanty, 1991) et qui, faute de mots partagés pour les nommer, ne peuvent s’en dissocier, les comprendre ou les analyser. Audre Lorde, dans *Zami*, témoigne de sa désorientation dans cette société ségréguée dont elle ne comprend pas les codes, en l’absence de termes pour les penser :

Mais parfois je devenais presque folle à force de penser que quelque chose n’allait pas chez moi et formait comme une barrière invisible entre moi et le reste de mes amies qui étaient blanches. (...) Quelque chose m’échappait. Et comme le seul endroit que je ne pouvais pas apercevoir clairement était cet espace situé derrière mes yeux, le problème

⁴³ « L’accent mis sur l’individualisme comme condition préalable à l’autobiographie est donc le reflet d’un privilège, qui exclut des canons de l’autobiographie ceux à qui l’histoire a refusé l’illusion de l’individualisme. » (Friedman in Torres, 1991, ma traduction)

devait forcément venir de moi. Je n'avais pas de mots pour appréhender le racisme.
(Zami, 2021 [1982], p. 118)

Pour les *colored women*, et plus généralement, pour les femmes et tous les subalternes, l'écriture en tant que *re-vision* (Rich, 1972), parce qu'elle permet de nommer et de comprendre « la manière dont [leurs] vies personnelles ont été profondément façonnées par les oppressions enchevêtrées de race, de sexe, de sexualité et de classe » (Collins, 2021 [1990], p. 259), dépasse largement la question de la recherche de l'identité, et est porteuse d'un enjeu de survie. En effet, ce n'est qu'en comprenant « les présupposés dans lesquels [elles sont] immergées » (Rich, 1972), ces stéréotypes internalisés forgés par leurs oppresseurs, qu'elles pourront refuser « l'autodestruction » à laquelle ils les vouent, et commencer à s'écrire selon leurs propres termes⁴⁴. (Rich, 1972) C'est ce qui rend la pratique narrative féminine si subversive : en s'arrogeant la liberté de se réapproprier la narration de leurs propres histoires, et en réinvestissant à neuf un langage qui les « enferme autant qu'il les libère » (Rich, 1972), les femmes, à travers les récits auto-narratifs, remettent radicalement en question « la construction de leur identité imposée par les hommes ». (Torres, 1991, ma traduction) Assignées à des présupposés externes qui contredisent leurs ressentis intimes, écrire consiste, pour les *colored women*, en une affirmation de leur vécu sensible comme valide, comme source légitime de connaissance :

Je ne peux parler que pour moi-même. Mais ce que j'écris et comment je l'écris, est fait dans le but de sauver ma propre vie. Je veux dire, littéralement. Pour moi, la littérature est une manière de savoir que je n'hallucine pas, que quoi que je sente/sache, est. C'est une affirmation que la sensualité est une forme d'intelligence, que le langage des sens est un langage qui fait sens. (Christian, 1988, ma traduction)

Petite, j'étais une lectrice affamée. J'ai commencé à dévorer les bouquins à l'instant où j'ai appris à lire. Je les lisais, par séries entières. Les Bibliothèques Roses, les J'aime lire, les Comtesse de Ségur. Un jour à la bourse aux livres de Redu, mon père a mis la main sur une bibliothèque entière de "Sylvie".

Les "Sylvie", c'est une collection kilométrique de romans écrits par un homme qui relate les aventures d'une jeune femme dans les années 1950 à 1970. Elle est hôtesse de l'air à la Sabena. Elle tombe amoureuse d'un pilote viril à la mâchoire carrée. Il va sans dire que sa vie d'hôtesse de l'air appartient au passé dès qu'elle accepte sa demande en mariage. Juste avant de convoler, elle a l'opportunité de se lancer dans une grande carrière d'actrice, car elle est bien entendu charmante et douée. Mais son fiancé, c'est légitime, ne peut supporter l'idée de la voir exposée aux regards concupiscent de ses admirateurs, alors elle doit choisir. Choisir entre la perspective d'un brillant avenir de star de cinéma, et celle d'une vie sous la tutelle d'un homme possessif – pardon,

⁴⁴ « Tant que nous ne comprenons pas les hypothèses dans lesquelles nous sommes immergés, nous ne pouvons pas nous connaître nous-mêmes. Et cette volonté de se connaître, pour la femme, est plus qu'une recherche d'identité : elle fait partie de son refus de l'autodestruction de la société dominée par les hommes. Une critique radicale de la littérature, féministe dans son élan, prendrait l'œuvre avant tout comme un indice de la façon dont nous vivons, dont nous avons vécu, dont nous avons été amenées à nous imaginer, dont notre langage nous a piégés aussi bien que libérées ; et comment nous pouvons commencer à voir - et donc à vivre - d'une façon nouvelle. » (Rich, 1972, traduction *Deeple.com*)

amoureux. Sans surprise elle choisit le mariage, car qu'y a-t-il de plus exaltant que d'être femme au foyer ?

À l'occasion de leur mariage, le frère de son mari qui est missionnaire ou médecin enfin, colon quelque part sur le vaste continent noir, leur fait cadeau d'un nègre pour aider Sylvie à s'occuper du ménage. Le mot "esclave" n'est pas prononcé mais le mot "nègre", il est là en toutes lettres très décomplexées. Alphonse est un géant très doux, il roule des yeux et il ne prononce pas toutes les lettres. Il appelle Sylvie "Ma'ame". Il aime tant sa maîtresse qu'être à son service suffit à combler son existence de joie (et à lui faire oublier la terre et la communauté auxquelles il a été arraché, manifestement. Mais de cela, il n'est pas question).

Sylvie, c'est ce modèle féminin que mon père était si enthousiaste à me mettre entre les mains. Un concentré de colonialisme décomplexé et de patriarcat. La garantie de la reproduction des privilèges des hommes et des blanc·he·s. Le maintien sous tutelle des femmes et de la mainmise sur les corps des Noir·e·s. La normalité des oppressions. L'inimaginable de la solidarité.

Je le relis comme l'une des représentations déterminantes de mon identification à un stéréotype « femme » dans lequel j'ai été longtemps enfermée, et je fulmine contre mon histoire qui aurait pu s'écrire autrement, dans un environnement différent. Un environnement qui m'aurait donné accès à davantage de modèles subversifs.

Et puis, cette petite anecdote au détour de la lecture d'Anzaldúa. Dans Borderlands, elle relate son rapport précoce à la lecture, et à l'invention d'histoires qu'elle testait sur sa petite sœur à l'heure du coucher. Elle aussi, c'est son papa qui lui met ses premiers livres entre les mains. Ce sont des westerns, le genre par excellence qui a façonné dans l'inconscient collectif le mythe colonial de l'Amérique blanche. Le genre dans lequel ce qu'elle représente, c'est l'autre, la menace, ce qui doit être exterminé. Et pourtant, elle affirme que ce sont ces westerns qui lui ont donné le goût des livres, et qu'in fine ce sont les livres qui lui ont sauvé la vie...

C'est tout le sens, je crois, de la relecture politique de son histoire. Pouvoir en faire un récit qui mette en lumière les chemins tordus qu'a pris notre émancipation. Habiter l'ambivalence, jusqu'à traquer la vie têtue dans les arcanes les plus intimes de nos oppressions. Un pied de nez au déterminisme, une prise de judo infligée à la domination.

Un sujet inextricablement social

« L'usage de la fiction ne dispense pas les lectrices et les critiques de prendre en compte les conditions extratextuelles qui ont produit le texte – c'est-à-dire les forces sociales et politiques qui ont forgé le "soi" qui a produit le texte – peu importe que cette pratique de lecture ne soit pas à la mode dans la critique littéraire actuelle. » (Torres, 1991, ma traduction)

On l'a vu, la trame narrative privilégiée des (auto)biographies mâles occidentales consiste en l'élévation progressive de l'individu au rang de héros, par ses victoires successives sur des épreuves initiatiques. Celles-ci visent à l'extraire de sa condition initiale, et à lui permettre de s'individualiser par rapport à sa communauté.

À l'inverse, les récits des *women of color* mettent en scène l'élaboration d'une conscience de soi inextricable de ses conditions sociales d'existence, en tant que membre de groupes d'oppressions multiples, révélant ainsi la création d'un sujet « à la fois individuel et collectif ». (Torres, 1991) Car c'est bien en vertu de leur assignation à une catégorie minorisée et subordonnée que les femmes de couleur ont été effacées et écrites par d'autres selon des stéréotypes simplificateurs.

Leur stratégie est de « parler de l'intérieur d'un collectif », plutôt qu'au nom de ce collectif. Elles s'expriment « en tant que partie prenantes de luttes révolutionnaires, et (...) parle[nt] avec l'objectif explicite de mener à un changement politique et social. » (Mohanty ed., 1991, p. 37, ma traduction) C'est pourquoi elles ne se contentent pas d'exposer factuellement les oppressions auxquelles elles sont exposées. Ce qu'elles mettent en scène, ce sont des corps en résistance, des stratégies de survie, des images laissant entrevoir des voies d'émancipation collective. Si elles sont parvenues à transformer leurs catégories d'assignation en collectifs politiques tactiques, c'est en prenant appui sur « le matériau politique de [leur] vie de tous les jours, en particulier les luttes quotidiennes pour [leur] survie (...). » (Mohanty ed., 1991, p. 11, ma traduction)

Les voix de ces Africaines-Américaines [Lorde, Surrey, Stewart, etc.] ne sont pas celles de victimes, mais de survivantes. Leurs idées et leurs actions laissent croire que non seulement il existe un point de vue situé prenant naissance dans l'expérience collective et autodéfinie des femmes noires, mais que son existence a été essentielle à la survie des Noires étatsuniennes. (Collins, 2021 [1990], p. 228)

Cet ancrage social est tout aussi vrai pour les autrices que pour les sujets des récits des *Third World women writers*. Leur écriture est absolument indissociable des conditions matérielles dans lesquelles elles s'y adonnent, des réalités sociales et économiques dans lesquelles elles évoluent.

Le danger dans l'écriture est de ne pas fusionner notre expérience personnelle et notre point de vue sur le monde avec la réalité sociale dans laquelle nous vivons, avec notre vie intérieure, notre histoire, notre réalité économique, et notre vision. (...) Aucun sujet n'est trop trivial. Le danger est d'être trop universel et humaniste [humanitarian], et de sacrifier à l'absolu [the eternal] le particulier et le féminin et le moment historique spécifique. (Anzaldúa, 1983 [1981], ma traduction)

Il n'est pas question pour elles de faire « de l'art pour l'art », de s'abstraire de leurs conditions matérielles d'existence pour accéder à l'exceptionnalité de l'artiste génial, tel que valorisé par les littérateurs mâles occidentaux. Leur réalité de femmes, *a fortiori* de femmes de couleur, ne leur en laisse pas le luxe. Ne serait-ce que parce que leurs conditions concrètes d'écriture les y ramènent irrémédiablement. Comme le formule Anzaldúa : « qui a l'énergie d'écrire après avoir nourri un mari, un.e amoureux/se, des enfants, en plus bien souvent d'un travail à l'extérieur ? » (Anzaldúa, 1983 [1981], ma traduction) D'après cette dernière, s'il n'est souvent pas question pour elles d'accéder à un « espace à soi » comme le préconisait Virginia Woolf, alors il faut écrire dans la salle de bains, dans la cuisine, dans « la file d'attente de l'aide sociale ». Jusque sur les toilettes (*sitting on the john*). La figure romantique de l'écrivain solitaire est bien loin.

Pour les *Third World women writers*, il est difficile d'oublier qu'elles n'étaient pas attendues dans cette tâche d'écrivaines, de théoriciennes ou d'universitaires. Kristie Dotson le formule parfaitement dans le titre de son article : « Moi, féministe Noire : Pour qui je me prends ? », dans lequel elle entreprend d'explicitier son rapport ambigu à l'exercice de la philosophie au regard de son inscription socioculturelle. Anzaldúa le verbalise avec beaucoup de poésie :

Comment osai-je même envisager devenir écrivaine, alors que je me penchais sur les champs de tomates, sous le soleil brûlant, les mains épaissies et calleuses, incapable de tenir la plume, comme engourdie dans un stupeur animale par la chaleur. (Anzaldúa, 1983 [1981], ma traduction).

Trinh T. Minh-Ha parle longuement de l'inconfortable posture des écrivaines du tiers-monde dans son ouvrage *Femme, indigène, autre*, et met en exergue l'inévitable sentiment de culpabilité propre à ces transfuges de classe :

Rappeler que la condition des femmes est, de façon générale, peu propice à la productivité littéraire signifie aussi qu'il leur est quasiment impossible (surtout pour les femmes du tiers-monde) de s'impliquer dans l'écriture de façon professionnelle sans être envahies par une culpabilité aussi profonde que dévorante. (Trinh, 2022 [1989], p. 23)

Cette culpabilité vis-à-vis de leur communauté les enjoint à honorer la responsabilité qu'elles endossent à l'égard de ses membres. Cela participe à expliquer l'importance qu'elles accordent à « la fonction sociale de l'écriture ». (Trinh, 2022 [1989], p.23)

Un sujet et un récit éclatés

« L'acte d'écrire est l'acte de spiritualiser [making soul], d'alchimiser. C'est la quête de soi [the self], du centre de soi, que nous les femmes de couleur avons été amenées à penser comme "autre" – l'obscur, le féminin. N'avons-nous pas commencé à écrire pour réconcilier cet autre à l'intérieur de nous ? »

(Anzaldúa, 1983 [1981], ma traduction)

Peut-être parce qu'elles se cherchent à tâtons, peut-être parce qu'elles n'ont d'elles-mêmes qu'une vision fragmentée, et que tout leur travail de mise en récit n'est qu'une tentative de composition d'une image de soi lisible, les récits des *colored women* ne sont pas construits à la

manière linéaire et transparente des autobiographies mâles occidentales. Si celles-ci se présentent selon une succession chronologique d'évènements, il n'en est pas de même pour les récits autobiographiques des *Third World women* qui adoptent volontiers une narration à la chronologie éclatée, à l'image de leur sujet :

(...) "JE" n'est ni un sujet unifié, ni une identité fixe, ni cette masse solide recouverte de couches de superficialité qu'il faudrait progressivement peler avant de voir enfin son vrai visage. "JE", en soi, n'est que strates infinies. (Trinh, 2022 [1989], p. 126)

On comprend, à cette lecture, qu'une présentation chronologique d'évènements factuels serait bien loin de pouvoir appréhender la complexité du sujet « JE ».

Ces pages l'ont démontré : les *Third World women writers* revendiquent cette complexité de leurs identités, à l'encontre de la conception simpliste d'un « soi unifié ». Ne pas se réinscrire elles-mêmes, à travers des instantanés figés, dans les structures dominantes hégémoniques, les préoccupe au premier chef. Si la conscience du sujet est une source légitime de savoir, comme le posent les théories féministes du positionnement, il importe de résister à sa simplification. En effet, comme le souligne Norma Alarcón dans son commentaire de l'anthologie d'Anzaldúa et Moraga, « le besoin que certaines personnes manifestent de mettre en évidence plusieurs registres d'existence vient de l'idée qu'il est impossible de connaître sa propre subjectivité à travers un "thème" discursif unique. » Ainsi, elle qualifie la valorisation d'une « subjectivité aux voix multiples », de « processus de désidentification ». Désidentification d'avec les formulations univoques d'un sujet théorique, comme résistance à toute forme d'assignation. (Alarcón, 2011)

Éclaté également, est le style qu'adoptent les récits des *Third World women writers*. Sans hiérarchisation des genres, elles mixent volontiers dans leurs histoires, dès la fin des années 1970⁴⁵, des « détails biographiques à des récits fictifs, des mythes et des fantasmes ». (Torres, 1991) Ce mélange des genres est à recontextualiser dans le projet des *Third World women writers*, exposé plus haut, de théoriser sur base de récits. Les œuvres d'Anzaldúa et Lorde, qui servent de toile de fond à ce travail, en donnent de parfaits exemples.

Cette liberté totale à l'égard des canons littéraires hégémoniques constitue une prise de pouvoir des *colored women*. En s'affranchissant des codes hiérarchisés édictés par une hégémonie autoproclamée, en refusant de se soumettre au langage normatif de la culture mâle occidentale, elles sortent du rapport « hégémonie/marge » et imposent leur déclaration d'indépendance, se « saisissent du podium » [seize the podium]. (Torres, 1991)

⁴⁵ Lourdes Torres cite notamment, en illustration de son propos, *The Woman Warrior* écrit en 1979 par Maxine Hong Kingston, trois ans avant la sortie de *Zami*. (Torres, 1991)

Un au-delà du réel : des récits performatifs

S'écrire dans un langage volé

*Je manque d'imagination, dites-vous
Non. Je manque de langage.
Le langage pour élucider
ma résistance aux lettrés.
Les mots sont une guerre pour moi.
Ils menacent ma famille.
Pour gagner le mot
pour décrire la perte
je risque de tout perdre.
Je peux créer un monstre
L'étendue et le corps du mot
enflant coloré et palpitant
qui surplombe ma mère, stéréotypée.
Sa voix au loin
inintelligible analphabète.
Ce sont les mots du monstre.*

*I lack imagination you say
No. I lack language.
The language to clarify
my resistance to the literate.
Words are a war to me.
They threaten my family.
To gain the word
to describe the loss
I risk losing everything.
I may create a monster
the word's length and body
swelling up colorful and thrilling
looming over my mother, characterized.
Her voice in the distance
unintelligible illiterate.
These are the monster's words.*

*(Morraga in Anzaldúa, 1983 [1981], ma
traduction)*

Si les *Third World women* investissent le récit d'une telle portée politique, c'est qu'elles sont convaincues du pouvoir du langage à agir sur le réel. Leur rapport au langage est ambigu : elles s'expriment en effet dans la langue du colonisateur, au sein de laquelle ont été inventés les termes de la domination qui les ont stéréotypées et minorisées. « Les mots sont une guerre pour moi », témoigne Cherríe Moraga. Ils sont un marqueur d'exclusion pour qui ne les maîtrise pas. Ils ont le pouvoir de « créer des monstres ». Au-delà de la colonialité de leurs langues d'expression, toutes les femmes⁴⁶ pensent, écrivent et parlent dans le langage de la domination masculine, et parce qu'elles en subissent la violence au quotidien, aucune d'elles ne peut en ignorer le caractère performatif. En effet, les femmes sont amenées à s'exprimer dans ce que Trinh T. Minh-Ha qualifie de « langage volé » : un langage qui « restera à jamais le langage de l'autre. » (Trinh, 2022 [1989], p. 39)

Cette dualité se fonde sur une série de présupposés communs aux épistémologies issues de la rationalité des Lumières, qui se trouvent rarement questionnés. AnaLouise Keating les résume en cinq principes : l'existence d'une vérité une et universelle ; une distinction stricte entre le sujet

⁴⁶ J'ignore s'il existe (encore) des langues construites en dehors du système binaire de genre. Je pense ici au langage au sens large, comme système d'élaboration de la pensée.

connaissant et l'objet de son savoir, faute de quoi la connaissance est biaisée et ne donne pas à voir cette soi-disant « vérité universelle » ; un langage neutre pour rendre compte des objets de la connaissance ; une conception objective et scientifique du savoir et enfin, l'élaboration de l'objet de la connaissance par la catégorisation et par l'exclusion de ce qu'il n'est pas, processus qui consacre l'organisation binaire de la pensée. Dans ce système binaire qui construit le savoir sur base de l'exclusion, ce qui est « différent » est aussi infériorisé. (Keating, 1996, p. 6)

C'est ainsi que ce « langage volé », qui se pense universel, inscrit les femmes en tant qu'altérité, une altérité *a priori* dévaluée, à laquelle est associée l'idée d'une « voix personnelle et genrée ». (Trinh, 2022 [1989], p. 44) S'accommoder du langage hégémonique, qui oppose la rationalité, l'abstraction et l'universalité d'une part, à la sensibilité, au particulier, au féminin d'autre part, place les femmes dans un dilemme qu'elles ne peuvent pas gagner.

Elles ont le choix, comme beaucoup l'ont fait, d'élaborer des stratégies, de se censurer, d'apprendre à « teindre [leur] voix pour [leur] donner une dimension universelle », de mettre « autant de distance que possible avec [leur] propre voix ». (Trinh, 2022 [1989], p. 44) Le risque est grand alors, de se perdre en chemin, et de se voir « profondément coupée[s] d'[elles-mêmes]. Réduite[s] au silence avant même d'avoir pu trouver les mots pour se dire. » (Trinh, 2022 [1989], p. 45) Audre Lorde témoigne du poids de ces stratagèmes :

Les mots de ma mère m'enseignèrent toutes sortes d'astuces et de manœuvres de diversion pour me défendre, qu'elle avait apprises de la bouche de l'homme blanc, de celle de son père. Elle aussi avait dû recourir à ces stratagèmes qui lui avaient permis de survivre et qui, en même temps, avaient tué une partie d'elle-même. (Zami, 2021 [1982], p. 87)

L'autre terme de ce dilemme consiste à surinvestir les caractéristiques de l'écriture féminine telles que le langage de la domination les a délimitées et, dès lors, s'y enfermer. Or se contenter de « [f]aire "à la façon des femmes" », c'est prendre le risque de « se limiter à certaines attitudes réactives » plutôt que de « poursuivre notre route ». (Trinh, 2022 [1989], p. 49)

Une tierce voie, tracée notamment⁴⁷ par certain·e·s auteurices postcoloniales, consiste à déstabiliser le carcan analytique « universel – autre » du langage, à « fragmenter pour décentraliser » (Trinh, 2022 [1989], p. 62), à déconstruire les hiérarchies, en se le réappropriant de manière inventive, en « cré[ant] la surprise »⁴⁸ (Trinh, 2022 [1989], p. 40). *Borderlands* et *Zami* illustrent parfaitement cette possible prise de pouvoir sur le langage dans lequel de nouveaux récits émergent, libérés de la contrainte de la dualité réductrice propre à la rationalité moderne européenne.

⁴⁷ Ce « notamment » prudent n'inclut rien de moins que des autrices poststructuralistes telles que Wittig ou Haraway. J'ai choisi de faire ressentir cette résonance en distillant dans la conclusion de ce travail quelques extraits des « Guérillères » de Monique Wittig.

⁴⁸ Ce chapitre mériterait d'être contextualisé dans le cadre des études post-coloniales, en particulier leur mouvance sémiotico-culturaliste qui met l'accent sur la déconstruction du discours colonial. Mais tirer sur ce fil m'emmènerait un peu loin, dans les origines de la French Theory et du poststructuralisme, en passant par les concepts d'orientalisme d'Edward Saïd ou d'hybridité culturelle d'Homi Bahbah. Je fais le choix d'effleurer ce sujet sans l'approfondir davantage.

De nouveaux langages pour de nouveaux récits

Je n'ai pas de culture car en tant que féministe, je me dresse contre les croyances collectives des Indo-Hispaniques et des Anglos, ces croyances attachées au masculin ; mais je suis pleine de culture car je participe à la création d'une autre culture encore, une nouvelle histoire pour expliquer le monde et notre contribution à ce monde, un nouveau système de valeurs fait d'images et de symboles qui nous relie les uns aux autres et à la planète. (Borderlands, 2022 [1987], p. 156)

Lorde et Anzaldúa, dans *Zami* et *Borderlands*, expérimentent des manières inédites de se mettre en récit, qui challengent la hiérarchie des cultures, entrecroisent les genres, mettent sur le même plan spiritualité et théorie, intègrent la lecture renouvelée de mythes précoloniaux, engagent dans l'écriture la totalité de leur être, âme, corps et esprit. Elles participent à « déplacer de façon permanente le système de division binaire ». (Trinh, 2022 [1989], p. 62) Et ce faisant, par la puissance du langage, elles transforment autant qu'elles se transforment.

Dans *Terres frontalières/La frontera. La nouvelle mestiza* – couramment appelée *Borderlands*, d'après son titre original –, Anzaldúa met un œuvre de manière très personnelle la pratique discursive de l'auto-narration, au travers de ce qu'elle appelle le concept d'*autohistoría*, qu'elle a abondamment théorisé :

J'ai créé un genre hybride, un nouveau modèle discursif, que j'ai appelé "autohistoría" et "autohistoría teoría". Conectando experiencias personales con realidades sociales resulta en l'autohistoria, et l'autohistoria teoría consiste à théoriser sur cette activité. C'est une manière d'inventer et de créer du savoir, du sens, et de l'identité à partir d'auto-inscriptions [self inscriptions]⁴⁹. (Anzaldúa, 2015, ma traduction)

Le préfixe « auto » désigne ici l'écriture comme « écriture de soi », tandis que « *historía* » fait référence aussi bien à l'histoire au sens « collectif, personnel, culturel et racial », qu'au sens de fiction. Anzaldúa soutient que l'histoire, peu importe le degré d'historicité qu'elle prétend revêtir, est toujours fictionnelle. En effet, elle est « construite [made up], généralement par les personnes en position de domination [people who rule] ». (Anzaldúa, 2000, ma traduction) Pour Anzaldúa, toutes les inscriptions sociales qui conditionnent le sujet sont des fictions, des « récits sociaux » : « féminisme, race, ethnicité, *queerness*, genre et pratique artistique ». Dès lors, si notre culture conditionne notre « récit identitaire », libre à chacun·e d'écrire une histoire identitaire alternative, « *en un buscado rompimiento con la tradición* » [dans une rupture recherchée avec la tradition]. Si, en cela, elle fait sienne la pratique des *Third World women writers* de l'autodéfinition et de la désidentification aux stéréotypes d'assignation par la réécriture (*Re-vision*), elle s'y adonne en « transform[ant] [sa] vie personnelle en un récit tissé de mythologie et d'archétypes ». (Anzaldúa, 2015, ma traduction)

⁴⁹ Je ne trouve pas d'équivalent satisfaisant de cette expression en français. Je la traduis comme les manières dont le sujet « soi » est façonné et renégocié sans cesse par ses multiples inscriptions – sociales, culturelles, biologiques, etc.

L'ouvrage *Zami. Une nouvelle façon d'écrire mon nom*, publié en 1982, a été qualifié par Lorde de « biomythographie ». Elle s'y arroe elle aussi la liberté de réinscrire le récit de son existence dans le cadre plus large de l'histoire, sur un arrière-fond de mythologie qui en relativise la dimension descriptive et unidimensionnelle. Fidèle à la pratique des *Third World women writers*, elle revendique ce faisant « un acte radical de se définir » (Hedjerassi, 2017), à l'image de l'initiative assumée dès la petite enfance d'oblitérer le « y » de son prénom. Son récit, bien que construit de manière chronologique (on la suit depuis la petite enfance jusqu'à l'âge adulte), est émaillé d'incises qui en déstabilisent la linéarité. La sociologue Nassira Hedjerassi souligne également la dimension sociale de l'œuvre de Lorde, inscrite dans une lignée intergénérationnelle et dans les histoires de nombreuses femmes noires. Il ne s'agit dès lors pas à strictement parler d'une autobiographie puisqu'à travers son récit, Lorde, dans un geste caractéristique des autrices féministes postcoloniales, rend visible un savoir empirique qui dépasse largement l'anecdotique de son vécu personnel.

En inventant des « modes de connaissance relationnels qui unissent le sujet et l'objet, le corps et l'esprit, et les êtres humains avec la nature et le divin » (Keating, 1996, p. 7, ma traduction), Lorde et Anzaldúa participent à révéler au grand jour le caractère construit des cadres de pensée eurocentriques, et en dévoilent les présupposés pour ce qu'ils sont : des biais. À partir de là, c'est tout le système de pensée bâti sur la rationalité des Lumières qui tremble sur ses bases.

En traduisant leurs vies en mots, elles se réinventent et incarnent de nouvelles formes d'identité, des modes de subjectivité non binaires qui brouillent les frontières entre des communautés [peoples] apparemment distinctes. Cet usage de l'écriture prend appui sur les effets performatifs du langage et déconstruit les dualismes occidentaux conventionnels. (Keating, 1996, pp 4-5, ma traduction)

Déclaration fracassante de résistance et de prise de liberté, proclamation de foi en la performativité du langage, Anzaldúa refuse purement et simplement de se plier à l'hégémonie de l'anglais et au lissage artificiel opéré par cette langue soi-disant universelle. Elle n'hésite pas dans ses écrits à passer de l'anglais, à l'espagnol, au spanglish, au náhuatl, parfois dans une même phrase, explosant du même coup les hiérarchies entre les peuples imposées par la colonisation. Elle donne ainsi à ressentir à son/sa lecteurice l'inconfort de « ne pas être chez soi » si familière aux identités du seuil.

L'identité ethnique va de pair avec l'identité linguistique : ma langue c'est moi. Tant que je ne peux pas être fière de ma langue, je ne peux pas être fière de moi-même. Tant que je ne peux pas considérer comme légitimes l'espagnol chicano du Texas, le tex-mex et toutes les autres langues que je parle, je ne peux me sentir légitime moi-même. Tant que je ne suis pas libre d'écrire en deux langues et d'alterner les codes sans devoir toujours traduire, tant que je dois choisir entre parler anglais ou espagnol alors que je préférerais parler spanglish et tant que c'est moi qui dois m'adapter aux anglophones et non eux qui doivent s'adapter à moi, ma langue sera illégitime. (Borderlands, 2022 [1987], p. 129)

Bien plus : en associant son usage hybride de la langue à sa « voix de femme », elle met en exergue la familiarité des femmes et des colonisé·e·s dans leur pratique du « langage volé ». Par sa voix de

serpente, sa voix sexuelle, elle légitime l'érotisme et la spiritualité comme lieux d'alchimisation d'une politique de l'identité transformationnelle (Keating), un nouveau langage enfin capable de rendre compte de ces identités hybrides sans les amputer :

Je refuse dorénavant qu'on me fasse honte d'exister. J'aurai ma propre voix : indienne, espagnole, blanche. J'aurai ma langue de serpente – ma voix de femme, ma voix sexuelle, ma voix de poète. Je surmonterai la tradition du silence. (Borderlands, 2022 [1987], p. 129)

À l'image de la voix de serpente d'Anzaldúa, Lorde affirme que les pères blancs, métaphore de la rationalité mâle occidentale, ont dévalorisé la féminité au même titre que la négritude, les associant toutes deux à l'obscur, au menaçant chaos (Lorde, 2003 [1994], p. 34). Ce « lieu sombre », siège de nos émotions, abyme sinistre auquel la pensée rationnelle moderne relègue les femmes et, *a fortiori*, les femmes Noires, Lorde le réhabilite, l'identifiant comme la source de sa créativité et de sa vitalité :

« J'étais noire, noire comme mon désir de vie, d'affirmation, d'amour, de partage, empruntant ainsi à ma mère ce qui se trouvait en elle, inaccompli. » (Zami, 2021 [1982], p. 87).

Écrire en terres frontalières

Dans *Women Reading Women Writing* publié en 1996, AnaLouise Keating entreprend une analyse comparative poussée des œuvres d'Audre Lorde, Gloria Anzaldúa et Paula Gunn Allen, sous l'angle de « l'invention de soi » (self-invention)⁵⁰. D'après elle, l'originalité de leurs récits tient en leur capacité, non seulement à transformer leurs autrices, mais aussi à altérer leurs lectrices. Cette portée presque magique de la lecture de ces textes tient, notamment, à la manière dont Lorde et Anzaldúa jouent de la performativité du langage, en inscrivant le vécu de leurs différences multiples au cœur de leurs récits, jusque dans leurs chairs, et en se livrant à l'invention de métaphores et à la relecture de mythes précoloniaux qui « reflètent et à la fois dépassent les détails de [leur] propre culture et identité sexuelle ». Ce faisant, elles « construi[sent] des identités hybrides, transformationnelles ». (Keating, 1996, p. 13)

Comme d'autres penseur·euse·s poststructuralistes, Allen, Anzaldúa et Lorde affirment que le langage ne se contente pas de refléter la réalité, mais la remodèle. Elles poussent encore leur croyance dans le pouvoir performatif du langage plus loin, en l'associant avec les traditions non-occidentales précoloniales. Ce faisant, elles spiritualisent autant qu'elles politisent leurs propos. (Keating, 1996, pp 4-5, ma traduction)

Ainsi, les deux autrices se refusent à composer avec les « notions coloniales simplistes de différence raciale, les catégories excluantes, la binarité » qui ne suffisent pas à contenir l'identité. (Anzaldúa, 2015) Elles brouillent les frontières entre les catégories que la pensée analytique nous apprend à opposer.

⁵⁰ J'omets ici ses apports sur l'œuvre de Paula Gunn Allen, celle-ci ne faisant pas partie de mon corpus.

En rendant visibles leurs inscriptions multiples et en choisissant de ne s'identifier ni à l'une ni à l'autre, Lorde et Anzaldúa assument leurs « identités du seuil ». Dans cette posture « de la frontière », elles mettent au défi « les personnes qui les perçoivent comme des *insiders* – des membres permanents d'un seul groupe unifié » d'interroger l'unicité de leurs propres « positionnements personnels et sociaux. » (Keating, 1996, p. 2, ma traduction).

Tout le propos de leurs deux ouvrages tient dans la manière dont l'une et l'autre y élaborent la résistance à leurs assignations, et ouvrent la voie à de nouveaux modes de subjectivations qui « tolèrent l'ambiguïté » (Anzaldúa, 2022 [1987], p. 153) et « déstabilisent les systèmes de classification qui nous réduisent à des notions statiques d'identité personnelle et collective ». (Keating, 1996, p. 5, ma traduction)

Lorde, à travers le récit de son existence, met en lumière les différentes formes d'aliénation qu'elle a subies en tant que femme noire lesbienne. Dans l'impossibilité de se retrouver pleinement dans l'un de ses groupes d'appartenance, elle se situe à l'intersection de ceux-ci, ni tout à fait dedans, ni tout à fait dehors. Elle met alors en exergue la souffrance intime et la grande solitude dans lesquels la plongent ses identités multiples, ballotée entre racisme, sexisme, homophobie et classisme.

La plupart des lesbiennes noires étaient dans le placard, reconnaissant à juste titre le manque d'intérêt de la communauté noire à notre égard, ainsi que les nombreuses menaces qui mettaient en jeu, de manière plus immédiate, notre survie de Noir-e-s dans une société raciste. (Zami, 2021 [1982], p. 296)

Dans la communauté féministe lesbienne qu'elle constitue peu à peu autour d'elle, ses compagnes n'ont aucune idée de la manière dont son inscription raciale conditionne en des termes radicalement différents sa perception de l'existence.

Même Muriel semblait croire qu'en tant que lesbiennes, nous étions toutes des marginales, à égalité dans nos marginalités. "On est toutes de nègres", disait-elle, et je détestais l'entendre dire ça. C'était une déclaration d'intention qui reposait sur peu de fondements : les éléments qui abondaient dans le sens d'une telle déclaration végétaient dans l'ombre de toutes les raisons pour lesquelles elle ne serait jamais vraie. (Zami, 2021 [1982], p. 270)

Pour autant, il n'est à aucun moment question pour elle de se refuser à faire collectivement. Au contraire, elle utilise ces différences pour « générer de nouvelles formes de lien ». (Keating, p. 4, ma traduction)

Quoi que très imparfaitement, nous essayions de construire une sorte de communauté où nous pourrions à tout le moins survivre, au sein de ce monde que nous percevions à juste titre comme hostile. (Zami, 2021 [1982], p. 239)

Lorde incarne parfaitement cette posture féministe des *US women of color*, qui prend appui sur une conscience profonde de l'irréductible différence, différence interne aux sujets, différence au sein des communautés qui cherchent à les fédérer. Illustrant l'impossibilité de faire collectif sur base d'une pseudo homogénéité, organisée par le principe occidental de l'analogie, elle ancre son engagement dans ce « lieu sombre » qu'est le centre de ses émotions : son amour très charnel pour les femmes. Ce faisant, elle va bien au-delà du principe d'un collectif basé sur la solidarité :

« En tant que lesbienne Noire féministe, je perçois, je connais et je comprends d'une façon particulière ces sœurs avec lesquelles j'ai dansé passionnément, joué et même lutté. Cet engagement intime a souvent été le départ d'actions collectives concertées qui n'auraient pas été possibles auparavant. » (Lorde, 2003 [1994], p. 57)

Le « chez-elle » auquel elle aspire, que ne peut lui prodiguer pleinement la nostalgie des récits caribéens de ses parents, celui que ses identités du seuil lui refusent, c'est dans l'amour des femmes qu'elle le trouve :

Madivine. Zami. En Grenade, les femmes de Carriacou sont célèbres pour l'amour qu'elles se portent entre elles, ainsi que pour leur force et pour leur beauté. (Zami, 2021 [1982], p. 28, en ital dans le texte)

De la souffrance intime des identités du seuil incluant « la division intérieure, l'isolement, l'incompréhension, le rejet, et l'accusation de déloyauté » (Keating, 1996, p. 2), il est aussi question chez Anzaldúa. Femme lesbienne, texane d'ascendance mexicaine et indienne, les différentes cultures en elle rejouent la hiérarchisation de la domination coloniale, malmenant son équilibre psychique :

Dépossédée de sa culture maternelle, "alien" à la culture dominante, la femme of color n'est pas même en sûreté dans sa propre vie intérieure. Pétrifiée, elle ne peut répondre, le visage coincé dans los intersticios, les espaces séparant les différents mondes qu'elle habite. (Borderlands, 2022 [1987], p. 78)

Le concept privilégié mis en œuvre par Anzaldúa pour mettre à mal les politiques de l'identité traditionnelles, révélé dès le titre de son ouvrage, est celui de la frontière. Non pas la frontière qu'il s'agirait de traverser pour se réinstaller dans l'illusion d'une identité fixe et le fantasme d'un collectif homogène, mais un espace d'entre-deux à habiter :

Chaque accroissement de conscience, chaque pas en avant est une traversía, une traversée. Une fois de plus me voilà étrangère sur un territoire nouveau. Et une autre fois, et une autre encore. Mais si je me dérobe à ma réceptivité consciente, si j'échappe au "savoir", je ne vais pas avancer. La connaissance me rend plus réceptive, plus consciente. "Savoir" est douloureux, une fois que "c'est" arrivé je ne peux pas rester au même endroit et m'y sentir à l'aise. Je ne suis plus la même personne qu'avant. (Borderlands, 2022 [1987], p. 115)

Cet espace de traversée, elle lui donne le nom náhuatl de *nepantla*, un espace « à l'entre-deux de ce qui est et de ce qui advient, dans lequel le sujet expérimente la perte de repères, la rupture violente avec les représentations binaires, mais aussi la créativité et la transformation ». (Mihindou, 2020)

Dans *Borderlands*, Anzaldúa fait de son propre corps la métaphore de la différence. La frontière qui divise la terre de ses ancêtres et trace la limite entre le Texas et le Mexique déchire sa propre chair :

*J'appuie ma main sur le rideau d'acier -
ce grillage couronné de fil barbelé -
qui se déroule depuis la mer, là où Tijuana touche San Diego,*

*se déploie par-dessus les montagnes,
et les plaines
et les déserts,
ce « rideau de tortilla » qui se transforme en el río Grande
coule vers les terres rases
de la Vallée magique du sud du Texas
et vide sa bouche dans le Golfe.*

*Blessure ouverte sur 3100 kilomètres
elle divise un pueblo, une culture,
elle court le long de mon corps,
plante dans ma chair les poquets de la barrière,
me déchire me déchire
me raja me raja*

(Borderlands, 2022 [1987], p. 55)

Divisée dans sa chair par la frontière, Anzaldúa incarne le déchirement de la *mestiza* : « Parce qu'elle est en transition perpétuelle, la *mestiza* se heurte au dilemme de l'hybride : quel groupe la fille d'une femme à la peau sombre écouterait-elle ? » (p. 152) La *mestiza* ne peut s'en sortir qu'en « cultivant la tolérance à l'ambiguïté », voire, en « transformant l'ambivalence en quelque chose d'autre. » (p. 154) Le « travail de la conscience *mestiza* », dont *Borderlands* n'est autre qu'une mise en abyme, consiste à « dissoudre la dualité sujet-objet qui la tient prisonnière et [à] montrer comment transcender la dualité, aussi bien dans sa chair qu'à travers ses images et son travail. » (p. 155)

En prenant appui sur des modes de pensée non-duels, les politiques de l'identité transformationnelles de Lorde et Anzaldúa ouvrent « des espaces psychiques (...) où peuvent se produire des altérations de la conscience ». (Keating, 1996, p. 5, ma traduction) Dans ces espaces où se tolère l'ambiguïté, les différences deviennent le lieu où se tissent de nouvelles formes de communalité. (Keating, 1996)

“Un jour, on évoqua la façon dont les femmes noires s'engagent, sans en avoir le choix, pour mener bataille dans les forteresses de l'ennemi, trop et trop souvent, et comment ces luttes et ces campagnes répétées pillaient et épuisaient nos paysages psychiques. 'Et j'ai des cicatrices pour le prouver', soupira-t-elle. 'Remarque, si tu perds pas pied, ça te rend forte. Et c'est ça que j'aime chez toi : tu es comme moi. On va y arriver toutes les deux, on est trop fortes et trop cinglées pour pas y arriver !' On rit et on pleura dans les bras l'une de l'autre sur ce que cette force nous avait coûté et sur la difficulté qu'il y avait à expliquer, à quiconque ne le savait déjà, que le dur et le doux devaient ne faire qu'un si l'on voulait que l'un et l'autre fonctionnent, tels notre joie et nos pleurs confondus sur l'oreiller, sous nos deux têtes.” (Zami, 2021 [1982], p.327)

J'ai découvert Audre Lorde et Sister Outsider l'été qui a précédé mon inscription au master genre, en 2022. Je pense que ce qui m'a acquise à l'idée de lire ce classique est la série télévisuelle Ginny & Georgia. Ce show grand public met notamment en scène une adolescente Noire, Georgia, en pleine crise existentielle. À son professeur raciste et sexiste, elle suggère de faire lire à sa classe de littérature Sister Outsider, pour élargir son cursus de « classiques » exclusivement blanc et masculin. Mise en abîme bien entendu, de la position marginale de l'héroïne et de son vécu d'oppressions multiples vis-à-vis du savoir académique, soi-disant légitime et hégémonique. Ce détour par la pop culture permet de mesurer la position paradoxale d'Audre Lorde : icône immédiatement identifiable, assimilée à une littérature underground black feminist et donc, « spécialisée ».

Je me suis donc plongée dans la lecture de l'essai d'Audre Lorde, pensant y trouver des « idées » intéressantes, une nourriture pour l'esprit. Je ne m'attendais pas à en être « affectée ». Les mots d'Audre Lorde ont eu sur moi un pouvoir inexprimable, comme sous l'effet d'une force physique, un déplacement vertigineux. « La poésie n'est pas un luxe » et « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance » ne sont pas des textes longs ni abscons. Pourtant, je ne me souviens pas avoir été si longue à parcourir une poignée de pages. Pas que je butais sur la compréhension des mots, ou que l'ennui ait eu raison de ma concentration. Mais chaque phrase me paraissait si essentielle, chacune me rejoignait et me bousculait si profondément que j'avais besoin de m'y arrêter, de la relire, d'y revenir plusieurs fois, pour en saisir l'ampleur, pour l'ingérer, pour la digérer.

Qu'ai-je en commun pourtant, avec une femme Noire américaine lesbienne issue d'une classe sociale précaire, morte il y a plus de trente ans ? Objectivement, pas grand-chose. Nos vécus expérientiels ont conditionné nos rapports à nos corps et à nos environnements de manière tellement différente ! Je sais que les mots d'Audre Lorde n'ont pas été écrits pour moi, femme blanche hétérosexuelle issue du monde post-impérial et d'un milieu socio-économique relativement favorisé. Le lieu d'où je les reçois n'est pas calibré pour les faire résonner à leur mesure, ils voyagent dans une subjectivité qui leur confère une texture différente et néanmoins profonde.

Je n'oublie pas pour autant de rester à ma place, de dézoomer et de laisser de l'espace pour que, une fois que mes tripes ont vibré et que j'ai ressenti, ma raison prenne le relais et intègre à cette nouvelle connaissance ses outils analytiques. Comme l'écrit Audre Lorde, il s'agit de commencer à « vivre du dedans vers l'extérieur », et non l'inverse comme la rationalité blanche et masculine nous l'a appris. Là réside la révolution à laquelle sa lecture m'invite.

Perdre le Nord : une écriture qui dérout

*« En avant, en avant.
lovée dans les anneaux de la serpente,
le souffle froid de la mort sur ma face.
Je l'ai su aussitôt : quelque chose devait changer
ou j'en mourrais.
Algo tenía que cambiar. »
(Borderlands, 2022 [1987], p. 97)*

Qui refermerait ces livres en s'exclamant : « c'était très intéressant ! » ne les aurait pas compris. C'est qu'ils ne s'adressent pas d'abord à la raison : comme des instruments psychomagiques, ils s'impriment dans un au-delà de la conscience, là où s'amorcent les transformations les plus profondes.

Ce qu'opèrent Lorde et Anzaldúa, c'est un renversement de la structure de pensée rationnelle occidentale. La raison y a toujours sa place, mais elle ne domine plus les autres instances de l'intelligence. Le corps, les émotions, la spiritualité sont les lieux d'où émergent les pensées propices au changement. C'est dans la matérialité des expériences vécues qu'elles s'éprouvent. La raison n'intervient que pour les organiser. En effet, pour Lorde, « les idées nouvelles n'existent pas. Il n'y a que de nouvelles façons de les ressentir – et d'analyser ce que valent ces idées, le dimanche à sept heures du matin, après le brunch, en faisant fiévreusement l'amour, en faisant la guerre, en accouchant, en pleurant nos morts (...). » (Lorde, 2003 [1994], p. 36)

Chez Lorde, la pulsion de l'écriture, comme la pulsion de l'agir qui relève de la même volonté de changement social, s'origine dans un mouvement du corps. La nécessité viscérale précède la question du pourquoi et du comment :

J'ignorais comment j'allais m'y prendre pour rapprocher ma vision politique de ma vision personnelle des choses, mais je savais que cela devait être possible parce que je ressentais les deux avec trop d'intensité et que j'avais profondément besoin des deux pour survivre. (Zami, 2021 [1982], pp 260-261)

Lorde, dans *Zami*, mêle les figures mythologiques ouest-africaines à sa théorie de l'érotisme (Keating, 2006), théorie explicitée dans l'article « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance » publié dans le recueil *Sister Outsider*. Chez Lorde, le désir de changement se nourrit de l'expérience de l'amour des femmes, qui impulse la direction de l'action.

La dichotomie entre le spirituel et le politique est aussi fausse, qui découle d'un manque de considération de notre savoir érotique. Car le pont qui les relie, c'est l'érotisme – le sensuel –, ces expressions physiques, émotionnelles, psychiques, de ce qu'il y a de plus profond, de plus intense, de plus riche en chacune de nous, et qui doit être partagé : les passions de l'amour, au sens le plus fort du terme. (Lorde, 2003 [1994], p. 54)

Les dernières pages de *Zami* décrivent une passion charnelle entre l'autrice et une femme Noire appelée Kitty qu'elle rebaptise Afrékété⁵¹, la parant d'une puissante portée métaphorique. Elle se livre à une description très érotique de leurs ébats dont le style contraste avec les précédentes pages. Elle y fait intervenir en guise de godemichets des fruits originaires des Caraïbes, sans omettre de décrire les boutiques antillaises et portoricaines de New York auprès desquelles elles s'en fournissent. Cette scène rassemble tout le récit, qui était jusque-là plutôt descriptif, en une démonstration puissante de l'érotisme comme lieu d'alchimisation des différentes cultures en un métissage amoureux.

Et je me rappelle Afrékété, qui sortait d'un rêve et s'approchait de moi, toujours dure et réelle comme les poils de feu qui poussaient sous la ligne de son nombril. Elle m'apportait des choses vivantes de la brousse et de sa ferme des cocoyams et de la cassave – *ces fruits magiques que Kitty achetait dans les boutiques antillaises de Lenox Avenue et de la 140^e rue, ou dans les bodegas portoricaines du marché animé qui se tenait sur Park Avenue et la 116^e rue, sous les structures métalliques du chemin de fer.* (Zami, 2021 [1982], p. 326)

Pour aborder *Borderlands*, il m'a fallu renoncer à lire avec mon intelligence, et accepter de me laisser faire par les mots, par les images et les sensations qu'ils faisaient naître en moi. En parsemant le corps du texte de césures arbitraires, en passant incessamment d'une langue à l'autre, en voguant sans logique apparente entre prose théorique et poésie, en faisant constamment appel à de mystérieuses figures mythologiques précoloniales, Anzaldúa parvient à semer le mental. Comme en hypnose, elle le court-circuite en créant la confusion. Ainsi, plutôt que de s'adresser à la raison – mâle occidentale – du/de la lecteurice, elle fait directement appel à son intuition, sa part inconsciente, ses émotions. Elle s'imprime à un autre niveau, qui dépasse la simple compréhension intellectuelle.

Si nous la lisons simplement pour comprendre, nous ne l'avons pas entendue ou nous sommes passé·e·s à côté de ce qui est indicible [her unsayables]. Cet échange ne laisse pas indemne [costs]; s'y engager [engaging Anzaldúa] signifie être enrôlé dans la transformation – la nôtre, la sienne. » (Tuana & Scott, 2020, ma traduction)

Pour Anzaldúa, l'écriture est un acte mystique, un travail d'alchimie qui implique le corps, l'âme et l'esprit, dans lequel s'actualise une guérison profonde. Elle opère comme un processus de transcendance des multiples traumatismes liés à ses vécus d'oppression, un processus de réunification de ses « parts éparées » en des termes radicalement nouveaux.

La pure angoisse mentale, émotionnelle et spirituelle me motive à mettre par écrit [write out] mes/nos expériences. Plus que ça, mes aspirations à la plénitude [ward wholeness] sont les garantes de ma santé mentale [sanity], une question de vie ou de mort. (Anzaldúa, 2015, ma traduction)

⁵¹ orisha appartenant à la mythologie yoruba

À la pulsion de l'écriture, comme désir et urgence de « créer de la signification », de « se créer soi-même à travers cet acte de production de savoir », elle donne le nom d'« impératif de Coyolxauhqui », donnant à voir de quelles vertus thérapeutiques et mystiques elle pare son processus d'écriture pour faire sens de ses identités fragmentées :

L'impératif de Coyolxauhqui est l'acte de rappeler toutes ces parts éparses de notre self/de notre âme qui ont été dispersées et égarées, l'acte de faire le deuil des pertes qui nous hantent. (Anzaldúa, 2015, ma traduction)

Davantage qu'un usage purement rhétorique de figures mythologiques, les incantations spirituelles jouent une part importante dans son écriture. Si l'on veut la prendre au sérieux, il ne suffit pas de considérer son recours à la spiritualité comme une métaphore, un mode de théorisation abstrait. Il faut ajouter foi au pouvoir transformationnel des figures supranaturelles qu'elle convoque dans ses écrits :

L'autre mode de conscience fait passer des images provenant de l'âme et de l'inconscient à travers les rêves et l'imagination. On qualifie son travail de "fiction", réalisation du désir. (...) Qu'importe l'usage que mon peuple a fait du monde surnaturel, il est évident pour moi aujourd'hui que le monde des esprits, ce monde que les blancs nient si fermement, existe pour de bon. À cet instant précis je ressens la présence des esprits de mes ancêtres dans ma chambre. (Borderlands, 2022 [1987], pp 100-101)

Il devient évident que l'expression « s'écrire pour se rendre sujet » ne suffit pas à rendre compte des processus à l'œuvre dans les ouvrages de Lorde et Anzaldúa. Il n'est plus ici uniquement question de gestes d'auto-narration qui, dans un certain contexte de production et de réception, seraient à même de produire du savoir politique. Lorde et Anzaldúa semblent démontrer que l'écriture, pour peu que l'on parle d'écriture *de* soi, et non d'écriture *sur* soi, et pour peu que l'on ne néglige pas les émotions et la spiritualité comme lieux légitimes de production de savoir, *façonne* littéralement son auteur/objet, altère les lecteurices, fonde un nouveau langage avec lequel inventer un futur désirable. Car, fidèles à l'inscription politique des *Third Word women writers*, c'est bien un horizon de justice sociale qu'elles travaillent à faire advenir :

Ces récits guérisseurs ne servent pas juste à nourrir notre propre « thérapie », mais changent vraiment la réalité. Nous modifions la réalité en remettant en question nos présupposés à propos de ce qui est réel, de ce qui est juste et équitable. Nous pouvons moduler la réalité en changeant nos perspectives et nos perceptions. En choisissant un futur différent, nous le faisons naître. (Anzaldúa, 2015, ma traduction)

Conclusion

Elsa Brauer dit quelque chose comme, il y a eu un temps où tu n'as pas été esclave, souviens-toi. Tu t'en vas seule, pleine de rire, tu te baignes le ventre nu. Tu dis que tu en as perdu la mémoire, souviens-toi. (...) Tu dis qu'il n'y a pas de mots pour décrire ce temps, tu dis qu'il n'existe pas. Mais souviens-toi. Fais un effort pour te souvenir. Ou, à défaut, invente. (Wittig, 2019, [1969], p. 122)

Déstabiliser la matrice mâle occidentale du langage dans lequel, en tant que femmes aux vécus d'oppressions multiples, nous sommes amenées à nous penser. Ce faisant, renier l'unicité abstraite du sujet. Renoncer à la notion d'identité stable, au fantasme d'une communauté soi-disant homogène construite sur l'analogie plutôt que la solidarité. Rendre justice à cette hétérogénéité constitutive en entremêlant les genres, en déconstruisant la notion de temporalité linéaire, en brouillant les frontières entre le sujet et l'objet de l'écriture, entre le rationnel, le corporel et le spirituel. Renverser le système de pensée rationnelle moderne en relativisant la place de la rationalité, et en situant la naissance des idées dans une nécessité charnelle, un élan du corps, une question très prosaïque de survie. Investir l'écriture du pouvoir de s'autodéfinir, de se désidentifier des stéréotypes internalisés auxquels la colonialité du genre et de la race nous ont assignées. Inventer de nouveaux langages pour de nouveaux récits, qui transforment le réel pour rendre tangible l'émancipation de toutes. Désirer faire collectif parce que *in fine*, c'est une société égalitaire pour toutes qu'il s'agit de faire advenir. Faire jaillir ce désir de notre lieu sombre, la source de nos émotions, rien de moins que l'amour.

Je suis bouleversée et emplie de reconnaissance, pour les autrices croisées à la faveur de ce travail et qui ont tracé sous mes yeux les lignes de ce programme féministe, résolument collectif, chargé d'une ambition si grande pour la pratique de l'écriture que je chéris tant. S'écrire pour se rendre sujet ? *Hell, yes* ! Et même plus : s'écrire pour se rendre sujets. Nous écrire pour réécrire ce que « être sujet » veut dire, selon nos propres termes. Et le faire advenir.

J'ai la sensation d'avoir fait un long chemin, depuis la définition tâtonnante de ma thématique jusqu'à la conclusion de son exploration. Je portais l'intuition d'une quantité de choses qu'il me semblait devoir être dites, et je peinais à trouver le chemin qui me mènerait à les exploiter toutes. Or, à m'octroyer le luxe de me laisser guider par mon sujet sans chercher à le précéder, de m'entourer d'un foisonnant corpus qu'il me fallut défricher patiemment au fur et à mesure de mon imperceptible avancée, les autrices dont je me suis entourée m'ont prêté les mots nécessaires à illuminer ceux qui se tapissaient dans l'ombre de mes intuitions.

Ce que j'ai fait, je ne voyais pas d'autre manière de le faire. Je suppose que comme Lorde, je me suis laissée guider par la nécessité. Planer comme un aigle. M'approcher de la thématique non pas frontalement, mais par tours concentriques. Ne pas *comprendre*. Je me suis engagée dans l'écriture avec mon tempérament anxieux, j'y ai laissé poindre les indices de la dépression. Je ne me suis pas cachée. Et j'ai expérimenté pour la première fois ma fragilité psychique comme une force, un super pouvoir. La posture de celle qui sait qu'elle n'est chez elle nulle part, que la vie est fragile et étouffe quand on cherche à la saisir, que parfois être précautionneux et scrupuleux est

bien plus fructueux que l'enviable efficacité du bulldozer. Mon travail m'a transformée, mon corps m'a transformée. Je suis descendue de mes gradins. J'ai mieux compris, comment nous étions notre propre matériau, comment l'écriture était un processus d'alchimie puissant.

Oui, l'écriture, et l'écriture de soi en particulier, est un puissant vecteur d'émancipation. Un redoutable outil de révolution sociale. À condition de se libérer des présupposés de la pensée rationnelle mâle occidentale, dans laquelle s'est forgé le langage de nos oppressions, et d'inventer de nouvelles langues, de nouveaux systèmes symboliques capables de générer des représentations du futur vers lesquelles orienter nos forces.

À condition d'apprendre à chérir la mère Noire en chacune de nous, la poète qui nous parle le langage de l'émotion, du désir, de l'érotisme, qui nous donne la mesure de notre aspiration à la joie et les forces de lutter pour la faire advenir. (Lorde, 2003 [1994], p. 35)

À condition d'écrire avec et pour des collectifs de femmes qui n'ont pas peur de leurs différences. Des femmes qui renoncent à revendiquer une vérité universelle d'où découlerait une communauté d'individues univoques. Des femmes qui assument leurs ambivalences intérieures et prennent plaisir à se rencontrer dans les espaces *Nepantla*.

Pour moi qui suis blanche, rencontrer *toutes* les femmes dans ces espaces *Nepantla* nécessite un surplus d'amoureuse vigilance. Cela signifie, pour une fois, accueillir l'inconfort du déplacement. Je dois apprendre à devenir « non-intrusive, non-importante, patiente jusqu'aux larmes ». (Lugones citée par Jaggar, in Alarcón, 2011) Je dois être capable d'assumer la colère des femmes que l'opresseur en moi aura blessées. Car prendre au sérieux l'ambition féministe de mettre un terme à *toutes* les oppressions, implique forcément de s'attaquer aussi à celles qui ne me concernent pas.

Et quand les paroles des femmes crient pour être entendues, nous devons, chacune, prendre la responsabilité de chercher ces paroles, de les lire, de les partager et d'en saisir la pertinence pour nos vies. Nous ne devons pas nous cacher derrière les simulacres de division qu'on nous a imposés, et que nous faisons si souvent nôtres. Du genre "Je ne peux vraiment pas enseigner la littérature des femmes Noires, leur expérience est si éloignée de la mienne". Pourtant, depuis combien d'années enseignez-vous Platon, Shakespeare et Proust ? Ou bien : "C'est une femme blanche, que peut-elle avoir à dire ?" (Lorde 2008 in Dorlin, 2010)

Je pense avoir mieux compris le concept d'objectivité forte. Je ne comprenais pas en effet en quoi dresser en début de mes travaux l'affirmation « Je suis une blanche privilégiée » comme un talisman me prémunissait de reproduire les oppressions, de *réinscrire* les objets de mes travaux. Traquer l'opresseur en moi doit être plus exigeant que cela. Car, pour les *women of color*, le risque n'est jamais loin :

Mon dilemme, et c'est le même pour les autres autrices Chicana et de couleur, est double: comment écrire (produire) sans être inscrite (reproduite) dans les structures blanches dominantes et comment écrire sans réinscrire et reproduire ce contre quoi nous nous rebellons. (Anzaldúa, 2015, ma traduction)

Il me semble que l'une des clés se trouve dans le gommage de la démarcation masculiniste entre le sujet et l'objet de l'étude, à l'image de ce que nous apprennent les pratiques discursives des *Third World women writers*. J'ai pris toutes les précautions dans ce travail, en tant que blanche, à

ne pas réinscrire les *women of color*, à ne pas en faire *les objets* de mon étude, depuis mon statut privilégié de sujet. En me faisant moi-même objet, en rendant transparents mon processus, mes doutes, le cheminement parfois alambiqué de mes réflexions, en proposant ces dialogues intimes dans lesquels je laisse voir la résonance de mes autrices sur ma propre vie, j'ai cherché à casser cette distance rigide dans laquelle se rejoue l'hégémonie académique eurocentrée. J'ai pris le risque de m'exposer dans mon texte, de rendre transparent le cheminement de ma pensée, de me cacher le moins possible derrière « la théorie », comme me l'a appris Gloria Anzaldúa :

« Ce n'est pas facile d'écrire cette lettre. Cela commençait comme un poème, un long poème. J'ai essayé de le transformer en un essai mais le résultat était rigide [wooden], froid. Je n'ai pas encore désappris les foutaises ésotériques et pseudo-intellectualisantes dont l'école m'a lavé le cerveau. Comment recommencer. Comment approcher l'intimité et l'immédiateté que je veux. Quelle forme ? Une lettre, bien sûr. »
(Anzaldúa, 1983[1981], ma traduction)

C'est risqué et à la fois, c'est confortable de ne plus avoir à se cacher. Lorsque j'ai bloqué devant une formulation, peinant à en simplifier la complexité pour me rendre lisible, j'ai fait un pas de côté et ai interrogé mon impuissance non pas comme un manque de compétence, mais le signe qu'il était temps de faire preuve d'humilité et d'exposer cette complexité qui tenait en échec ma conception occidentale de l'abstraction. L'abstraction est un processus de simplification. Les *Third World women* la fuient comme la peste pour cette raison. C'est une question de survie. J'ai cherché à faire honneur à cela. C'est à ce prix que l'on tient à distance la simplification mortifère, le monolithisme que génèrent les pourtant indispensables tentatives de théorisations.

Il est évident que, si j'ai pu dire plus encore que je ne l'avais espéré, la frustration est là, d'avoir dû abandonner en chemin tant de choses, à commencer par l'analyse textuelle de mon corpus qu'il m'a fallu réduire à une part assez congrue. Il y aurait tant à faire, tant à en dire, qu'une vie n'y suffirait pas. Les pratiques discursives des autrices Chicana à elles seules sont tout un monde qui nous est encore si peu connu, en terres francophones post-impériales. L'œuvre d'Anzaldúa en particulier, si prolifique, si étrange, si riche, et encore si peu transcrite dans nos corpus académiques francophones, mériterait que des chercheuses, à l'image de Camille Back en France, s'en fassent les porte-voix.

Mon rêve, à l'issue de ce travail, serait d'initier une immense réécriture de l'histoire du féminisme à l'aune de tout ce que j'ai appris. Investir de nouveaux langages, réinventer le récit dont nous avons besoin pour lui donner un souffle nouveau et solidaire – amoureux.

Elles disent que, pour faire un cycle, il faut une série d'actions éclatantes ou d'évènements extraordinaires et funestes. Charlotte Bernard dit qu'elles ne sont pas concernées. Emmanuelle Charte dit qu'il n'est plus de mise de s'émerveiller devant cette sorte de cycle. Marie Serge dit qu'aussi bien le cycle peut se référer à des mythologies et ne pas faire mention d'actes qui aient quelque semblant de réalité. Flaminie Pougens dit que pour qu'elles y soient tout à fait impliquées il faut les inventer. Elles rient alors et tombent à la renverse à force de rire. Toutes sont gagnées. Il monte un bruit pareil au roulement du tambour sous une voûte. (Wittig, 2019, [1969], pp 124-125)

Si j'ai commencé par légitimer les pratiques narratives des *women of color* en les resituant dans les mouvements du féminisme du positionnement, il est toutefois bien clair que le féminisme

décolonial n'a pas besoin d'être légitimé par les théorisations académiques blanches. En l'envisageant ainsi, le risque est de ne le considérer que comme un mouvement parmi d'autres à la marge du féminisme, alors qu'il nous emmène bien plus loin que cela. En effet, à partir de la lecture occidentale de l'histoire des mouvements des femmes, il y a chronologie – première, deuxième, troisième vague. Dans cette histoire, le *Black Feminism* joue le rôle, en faisant exploser le sujet monolithique du féminisme, d'introduire sa troisième phase. Mais si l'on renverse la lecture depuis un point de vue décolonial, si l'on va au bout de la perspective achronologique à laquelle nous invite le renversement de la structure de pensée rationnelle moderne, alors le présent n'est pas une notion hermétique, et le futur est déjà là.

Quelle source de vitalité : ancrées fermement dans les réalités sociales de l'existence, se vivre comme si le changement auquel nous aspirons était *encore déjà-là*.

Il n'y a pas si longtemps que j'apprenais l'existence même de la femme du soldat inconnu. Les femmes peuvent dire qu'elles sont subalternes, à la manière dont elles ont été effacées du récit de l'histoire. L'écriture de la philosophie, de la littérature, des sciences, de l'histoire de l'art, les en a purement et simplement biffées, comme des mentions inutiles.

Le fait que 100% des œuvres étudiées durant mon cursus d'histoire de l'art de 2000 à 2004 étaient attribuées à des hommes – allez, disons 99%, pour la mention des happenings de Nicky de saint Phalle en art contemporain – ne m'a même pas mis la puce à l'oreille. Il était évident pour moi que si pas une femme n'avait atteint le panthéon des artistes, c'était tout simplement qu'aucune n'avait eu de carrière remarquable, même si cela était très certainement moins imputable à leur essence féminine naturellement peu dotée de talents, qu'au fait qu'elles n'aient pas eu également accès aux moyens de les développer. Les recherches croisant le genre et l'histoire de l'art ont fini par démontrer que c'était évidemment faux, et que les femmes artistes avaient été méthodiquement exclues des supports de transmission de la mémoire, évanouies dans l'ombre des grands hommes.

À la lumière de mes recherches pour le présent travail, je réalise le caractère culturel du culte de l'« individu » artiste. Je prends conscience de cette propension de la culture occidentale, de s'écrire en prenant appui sur des personnages saillants. De cette façon, qui n'en est qu'une parmi d'autres, de transmettre la mémoire en catégorisant, comme une séquence d'enchaînements, des époques, des courants, des mouvements, à la proue desquels s'accrochent les noms de quelques figures remarquables. Comment se réécrirait l'histoire de l'art, en dehors du paradigme occidental de l'individu, inscrit dans une chronologie linéaire dont on cherche à faire sens a posteriori ? Une histoire exempte de hiérarchie ?

Que se passerait-il si, abandonnant la chronologie, la succession des vagues dont l'une chasse l'autre, les catégories et les figures de proue de mouvements consécutifs, on se laissait aller à réécrire l'histoire du féminisme comme un grand récit mythologique, collectif, organique, qui soit subversion et force révolutionnaire ? Et si nous réécrivions notre récit de la création ?

Un récit sans « Au commencement... ». Sans prise de pouvoir sur le temps. Comme une dénonciation de la mise en chronologie, de la déclaration d'autorité qui affirme « Le temps est plat ». Un récit de création qui ne se fonde pas sur la binarité, sur la séparation. Séparation de la

terre et de l'eau. Séparation des ténèbres et de la lumière. Mais un récit qui s'accommode du chaos. Qui ne prétende pas l'ordonner. Un récit qui se plaise dans les lueurs crépusculaires, entre chien et loup. Un récit qui s'inscrive quelque part dans l'incertaine génération du vivant, qui ne surgisse pas comme un violent coup de tonnerre dans un geste masculin de création⁵². Un récit qui ne craigne pas de plonger dans l'obscur, au cœur de la vibrante et désirante mère Noire. Un récit au féminin pluriel. Comme une déclaration d'indépendance, « to seize the podium ».

Dans la légende de Sophie Ménade, il est question d'un verger planté d'arbres de toutes les couleurs. Une femme nue y marche. Son beau corps est noir et brillant. Ses cheveux sont des serpents fins et mobiles qui produisent une musique à chacun de ses mouvements. C'est la chevelure conseillère. On l'appelle ainsi parce qu'elle communique par la bouche de ses cent mille serpents avec la femme porteuse de la chevelure. Orphée, le serpent préféré de la femme qui marche dans le jardin, sans cesse lui conseille de manger du fruit de l'arbre au milieu du jardin. La femme goûte du fruit de chacun des arbres en demandant à Orphée le serpent comment reconnaître le bon. Il lui est répondu qu'il est étincelant, qu'à le regarder simplement on a la joie au cœur. Ou bien il lui est répondu que, dès qu'elle aura mangé le fruit, sa taille se développera, elle grandira, ses pieds ne quitteront pas le sol tandis que son front touchera les étoiles. Et lui Orphée et les cent mille serpents de sa chevelure s'étendront de part et d'autre de son visage, ils lui feront une couronne brillante, ses yeux deviendront pâles comme des lunes, elle aura la connaissance. Elles alors pressent Sophie Ménade de questions. Sophie Ménade dit que la femme du verger aura la vraie connaissance du mythe solaire que tous les textes ont à dessein obscurci. Elles alors la pressent de questions. Sophie Ménade dit, soleil qui épouvantes et ravis / insecte multicolore, chatoyant / tu te consumes dans la mémoire nocturne / sexe qui flamboie / le cercle est ton symbole / de toute éternité tu es / de toute éternité tu seras. Elles, à ces paroles, se mettent à danser, en frappant la terre de leurs pieds. Elles commencent une danse circulaire, en battant des mains, en faisant entendre un chant dont il ne sort pas une phrase logique. (Wittig, 2019, [1969], pp 70-71

⁵² Je m'inspire pour cette réflexion du récent ouvrage d'Emilie Hache, *De la génération. Enquête sur sa disparition et son remplacement par la production*, paru aux éditions « la découverte » en 2024.

Bibliographie

Alarcón, N. (2011). Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Back* et le féminisme anglo-américain (C. Laugier, Trad.). *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 18, Article 18. <https://doi.org/10.4000/cedref.682>

Anzaldúa, G. (1983 [1981]). *Speaking in Tongues : A Letter to 3rd World Women Writers*. In *This Bridge called my back : Writings by radical women of color* (2nd ed.). Kitchen table.

Anzaldúa, G. (Éd.). (1990). *Making face, making soul : Creative and critical perspectives by feminists of color = Haciendo caras* (1. ed). Aunt Lute Books.
https://monoskop.org/images/8/89/Anzaldua_Gloria_ed_Making_Face_Making_Soul_Haciendo_Caras_1990.pdf

Anzaldúa, G. (2000). *Interviews/Entrevistas* (A. Keating, Éd.). Routledge.

https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781000086584_A39673261/preview-9781000086584_A39673261.pdf

Anzaldúa, G. (2015). *Light in the dark : Rewriting identity, spirituality, reality/Luz en lo oscuro* (A. Keating, Éd.). Duke University Press.

https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9780822375036_A35675364/preview-9780822375036_A35675364.pdf

Anzaldúa, G. (2022 [1987]). *Terres frontalières-La frontera : La nouvelle mestiza* (N. S. Dufour & A. Soto Chacón, Trad.). Cambourakis.

Anzaldúa, G., Lorde, A., & Gunn Allen, P. (2022). *Femmes, race et décolonisation* (L. Carbonara, Éd.). Eterotopia.

- Back, C. (2023). Gloria Anzaldúa, une lutte de frontières. Une penseuse oubliée aux origines de la théorie queer. *Revue du Crieur*, 22(1), 142-159. <https://doi.org/10.3917/crieu.022.0142>
- Bambara, T. C., Fisher, D., & Brown, L. W. (1982). Women Writers of the Third World. *Phylon* (1960-), 43(1), 88. <https://doi.org/10.2307/274602>
- Black Women's Manifesto—Women's Liberation Movement Print Culture—Duke Digital Collections*. (s. d.). <https://dukelibraries.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15957coll6/id/815>
- Bracke, S., & Puig de la Bellacasa, M. (2013). Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines. *Cahiers du Genre*, 54(1), 45-66. <https://doi.org/10.3917/cdge.054.0045>
- Carby, H. (1997). White woman listen! In H. S. Mirza (Éd.), *Black British feminism : A reader*. Routledge. https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/carby_1997_-_white-women-listen.pdf
- Christian, B. (1985). *Black women novelists : The development of a tradition, 1892 - 1976*. Greenwood Pr.
- Christian, B. (1988). The Race for Theory. *Feminist Studies*, 14(1), 67-79. <https://doi.org/10.2307/3177999>
- Collective, C. R. (2006). Déclaration du Combahee River Collective (J. Falquet, Trad.). *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 14, Article 14. <https://doi.org/10.4000/cedref.415>
- Collin, F. (1990). Le sujet et l'auteur ou lire « l'autre femme ». *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 2, Article 2. <https://doi.org/10.4000/cedref.1376>

- Curiel, O. (2021). Le féminisme décolonial en Abya Yala (P. De Roo, Trad.). *Multitudes*, 84(3), 78-86.
<https://doi.org/10.3917/mult.084.0078>
- Dorlin, E. (2005). De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre. *Cahiers du Genre*, 39(2), 83-105.
<https://doi.org/10.3917/cdge.039.0083>
- Dorlin, E. (2010). « Black Feminism Revolution ! » La Révolution du féminisme noir aux États-Unis. In C. Verschuur (Éd.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes* (p. 263-275). Graduate Institute Publications. <https://doi.org/10.4000/books.iheid.5897>
- Dotson, K. (2011). Moi, féministe noire : Pour qui je me prends ? *Diogène*, 235-236(3-4), 109-129.
<https://doi.org/10.3917/dio.235.0109>
- Fayolle, A. (2023). *Des femmes et du style : Pour un feminist gaze*. Éditions Divergences.
- Grunenwald, N. (2021). *Sur les bouts de la langue. Traduire en féministe/s*. La Contre Allée.
- Hache, É. (2024). *De la génération : Enquête sur sa disparition et son remplacement par la production*. les Empêcheurs de penser rond.
- Haraway, D. (2007). *Manifeste cyborg et autres essais : Sciences, fictions, féminismes* (L. Allard, D. Gardey, & N. Magnan, Éd.). Exils.
https://monoskop.org/images/1/13/Haraway_Donna_Le_Manifeste_cyborg_et_autres_essais_2007.pdf
- Hedjerassi, N. (2017). Audre Lorde, l'outsider. Une poétesse et intellectuelle féministe africaine-américaine. *Travail, genre et sociétés*, 37(1), 111-127. <https://doi.org/10.3917/tgs.037.0111>
- Hill Collins, P. (2021). *La pensée féministe noire : Savoir, conscience et politique de l'empowerment* (Lamoureux, D., Trad.). Payot & Rivages.

- hooks, bell. (2015). *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme* (O. Potot, Trad.). Cambourakis.
- Keating, A. (1996). *Women reading, women writing : Self-invention in Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa and Audre Lorde*. Temple Univ. Press.
- Lasserre, A. (2022). La volonté de savoir. *Fabula-LhT*. <https://www.fabula.org:443/lht/7/lasserre.html>
- Lorde, A. (2003 [1994]). *Sister Outsider. Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...* (M. C. Calise, Trad.). Mamamélis.
- Lorde, A. (2021 [1982]). *Zami. Une nouvelle façon d'écrire mon nom* (F. Pressmann, Trad.). Mamamélis.
- Lugones, M. (2011). Attitude joueuse, voyage d'un « monde » à d'autres et perception aimante (J. Falquet & P. Bacchetta, Trad.). *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 18, Article 18. <https://doi.org/10.4000/cedref.684>
- Luste Boulbina, S. (2018). *Les miroirs vagabonds ou la décolonisation des savoirs (arts, littérature, philosophie)*. Les presses du réel.
- Mestiri, S. (2020). *Élucider l'intersectionnalité : Les raisons du féminisme noir*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Mihindou, M. (2020). La Nouvelle Métisse : Paroles de Gloria Anzaldúa. *Ballast*, 9(1), 142-155. <https://doi.org/10.3917/ball.009.0142>
- Mohanty, C. T. (Éd.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana Univ. Pr. <https://alejandroquinteros.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/10/third-world-women-and-the-politics-of-feminism.-chandra-talpade-mohandy.pdf>

- Montanaro, M. (2023). *Théories féministes voyageuses : Internationalisme et coalitions depuis les luttes latino-américaines*. Éditions Divergences.
- Moraga, C., & Anzaldúa, G. (1983). *This Bridge called my back : Writings by radical women of color* (2nd ed.). Kitchen table. <https://mastersofsexshortcourse.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/cherrc3ade-l-moraga-and-gloria-e-anzaldc3baa-this-bridge-called-my-back-writings-by-radical-women-of-color.pdf>
- Player, G. (2018). *Unnormal Sisterhood : Girls Of Color Writing, Reading, Resisting, And Being Together* [University of Pennsylvania].
<https://repository.upenn.edu/server/api/core/bitstreams/1405493a-a876-4c45-96f0-f603cd73e1a5/content>
- Puig de la Bellacasa, M. (2003). Divergences solidaires. Autour des politiques féministes des savoirs situés. *Multitudes*, 12(2), 39-47. <https://doi.org/10.3917/mult.012.0039>
- Puig de la Bellacasa, M. (2012). *Politiques féministes et construction des savoirs : « penser nous devons »!* L'Harmattan.
- Raynaud, C. (2021). « Ce que je laisse derrière moi a une vie propre » : L'héritage intellectuel et militant d'Audre Lorde. *Études littéraires africaines*, 51, 43-59.
<https://doi.org/10.7202/1079598ar>
- Reid, M. (2016). L'histoire littéraire au prisme du « genre ». *Le français aujourd'hui*, 193(2), 25-32.
<https://doi.org/10.3917/lfa.193.0025>
- Rich, A. (1972). When We Dead Awaken : Writing as Re-Vision. *College English*, 34(1), 18.
<https://doi.org/10.2307/375215>

- Rich, A. (1986). Notes toward a Politics of Location. In *Blood, bread, and poetry : Selected prose 1979—1985*. Norton. <https://openspaceofdemocracy.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/01/adrienne-rich-notes-toward-a-politics-of-location.pdf>
- Rougier, S. la direction de C. B. (2021). *Un dictionnaire décolonial*. Québec : Éditions science et bien commun. <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/>
- Sandoval, C. (2011). Féminisme du tiers-monde états-unien : Mouvement social différentiel (O. Bonis & J. Coussieu, Trad.). *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes, 18*, Article 18. <https://doi.org/10.4000/cedref.686>
- Smith, B. (Éd.). (2000). *Home girls : A black feminist anthology* (Reprinted). Rutgers University Press. https://monoskop.org/images/6/68/Smith_Barbara_ed_Home_Girls_A_Black_Feminist_Anthology_1983.pdf
- Stanley, S. K. (1998). *Other Sisterhoods : Literary Theory and U.S. Women of Color*. University of Illinois Press.
- Torres, L. (1991). The Construction of the Self in U.S. Latina Autobiographies. In C. T. Mohanty (Éd.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana Univ. Pr.
- Trinh, T. M.-H. (2022 [1989]). *Femme, indigène, autre : Écrire le féminisme et la postcolonialité* (J. Burtin Zortea & C. Richard, Trad.). B42.
- Védie, L. (2020). Une lutte à soi. La politique en première personne des féministes des années 1970. *Nouvelles Questions Féministes, 39*(1), 16-32. <https://doi.org/10.3917/nqf.391.0016>
- Védie, L., Knüfer, A., & Cressens, A. (2020). Joice Berth et Djamila Ribeiro, intellectuelles et militantes féministes noires dans le Brésil de Bolsonaro : « Chroniques d'un féminisme noir » (P. Anacaona,

Trad.). *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 39(2), 124-138.

<https://doi.org/10.3917/nqf.392.0124>

Wittig, M. (2019[1969]). *Les Guérillères*. Minuit.

Résumé

Audre Lorde – Gloria Anzaldúa – Third World women writers – Féminisme du positionnement – Autohistoría – Bio-mythographie

L'écriture intime peut-elle participer à faire émerger un sujet, une « conscience auto-définie » ? Bien plus : à quelles conditions cette pratique auto-narrative a-t-elle la capacité de faire émerger un sujet au pluriel : le sujet politique du féminisme ?

Gloria Anzaldúa et Audre Lorde se font les éclaireuses de cette exploration, dans le contexte des théories féministes du positionnement et des pratiques discursives des *Third World women writers*. Le texte, mêlant apports théoriques et incises personnelles, se lit comme une invitation à mettre par-dessus tête le système de pensée binaire rationnel moderne, et à se détourner de la simplification de l'abstraction qui fige les identités. En donnant à voir des *identités du seuil*, sujets multiples conscients de leurs irréductibles différences, les récits composant le corpus font éclater le fantasme abstrait d'un collectif féministe soi-disant homogène. Tout en réhabilitant les dimensions spirituelles et corporelles comme sources légitimes de connaissance, leurs autrices incarnent des sujets féministes hybrides unies non par leurs ressemblances, mais par l'amour. Convaincues de la performativité du langage, elles inventent des récits qui dessinent les contours d'un futur *toujours déjà-là*, libéré de toutes les formes d'oppression.

Can intimate writing contribute to the emergence of a subject, a "self-defined consciousness"? More than that: under what conditions does this self-narrative practice have the capacity to bring forth a subject in the plural: the political subject of feminism?

Gloria Anzaldúa and Audre Lorde shed light on this exploration, in the context of feminist standpoint theories and the discursive practices of Third World women writers. Blending theoretical contributions and personal incisions, the text reads like an invitation to throw the modern rational binary system of thought over its head, and to turn away from the simplification of abstraction that freezes identities. By depicting threshold identities, multiple subjects aware of their irreducible differences, the stories that make up the corpus shatter the abstract fantasy of a supposedly homogeneous feminist collective. While rehabilitating spiritual and bodily dimensions as legitimate sources of knowledge, their authors embody hybrid feminist subjects united not by their similarities, but by love. Convinced of the performativity of language, they invent narratives that outline a future *still already here*, liberated from all forms of oppression.