

fr

« Performe ton genre, performe ta race ! » :
Re-penser l’articulation entre sexisme et racisme
à l’ère de la postcolonie

nl

“Geef uiting aan je gender, geef uiting aan je ras!”:
Een andere kijk op het samengaan van seksisme en racisme
in het postkoloniale tijdperk

vertaling: [ε]ξις & [α]ν[θ]ρω[π]ο[σ]ς

Elsa Dorlin

Elsa Dorlin is docente Filosofie aan de Université de Panthéon Sorbonne. Ze is de auteur van *La Matrice de la race, généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* (2006) en is co-redactrice van *Le Corps, entre sexe et genre* (2005). Haar interesse op het vlak van onderwijs en onderzoek gaat vooral uit naar feminisme, geschiedenis van de geneeskunde, geschiedenis van racisme en post-koloniale studies. Momenteel bereidt ze een boek voor over ‘zwarte filosofie’ (*Black Thoughts*, verschijnt in 2007).

Elsa Dorlin est Maître de conférences en philosophie à l’Université de Panthéon Sorbonne. Elle est l’auteure de La Matrice de la race, généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française (2006), et a co-dirigé Le Corps, entre sexe et genre (2005). Ses enseignements et recherches portent sur la théorie féministe, l’histoire et la philosophie de la médecine, l’histoire du racisme et les études post-coloniales. Enfin, elle prépare actuellement un livre sur les ‘philosophies noires’ (Black Thoughts: à paraître en 2007).

Van het concept van de performativiteit van gender naar de koloniale nabootsing

In 1990 publiceerde Judith Butler *Gender Trouble*. In het laatste hoofdstuk werkt de filosofe haar hoofdconcept van de performativiteit van gender uit. Ze gaat hierbij uit van de gedachte dat “het lichaam vorm krijgt door politieke krachten die er strategisch belang bij hebben dat het lichaam afgewerkt is en geslachtskenmerken vertoont.”¹ Het lichaam, het geslachtelijke lichaam is met andere woorden niet de onwankelbare grond, het natuurlijke voetstuk van de sociale hiërarchieën en verdeeldheid, maar daarentegen het effect ervan. Het geslachtelijke lichaam is dus niet de oorzaak van - of zelfs de aanleiding voor - een machtsverhouding, maar eerder het effect van een machtsverhouding, in die zin dat het door die verhouding, die verwijst naar een overheersingssysteem dat samengaat met op voortplanting gerichte heteroseksualiteit, vorm krijgt en in bedwang gehouden wordt. Zo richt deze *genderdiscipline*, waarin gender als historische machtsverhouding wordt gezien, zich niet alleen op het lichaam, maar maakt er ook een geslachtelijk lichaam van. Het lichaam heeft dus geen oorspronkelijke betekenis, puur stoffelijk, “vrij” van om het even welke macht en gaat

dus niet verder dan de productie van een wetenschap die er vorm aan geeft. Dit wil daarom niet zeggen dat we ons niet conditioneren om te geloven in onze “werkelijke identiteit”, in onze “verborgen verlangens”, in ons “ware ik”,... Dit is bedoeld om alle strategieën om deze discipline te belichamen, alle sociale mechanismen om de genderverhouding te verinnerlijken, onzichtbaar te maken. “Met andere woorden, de uitgedrukte en uitgevoerde handelingen, gebaren en verlangens creëren de illusie van een interne kern waarrond gender georganiseerd is, een illusie die door het discours in stand wordt gehouden om de seksualiteit te reguleren.”²

Judith Butler werd vaak verweten dat ze het geweld van de overheersing heeft vervreemd door meteen te stellen dat alles discours is. Dat is haar ten onrechte beschuldigen, voor zover de handelingen van discours waarnaar ze hier verwijst, “performatieve” handelingen zijn. Butler volgt het voorbeeld van de taal filosoof John Austin³ en zijn onderscheid tussen beschrijvende, verklarende en performatieve uitingen en definieert de genderwetenschap als “performatieve” handelingen, gebaren, verwezenlijkingen, in die zin dat ze voortbrengen wat ze zeggen. En wat zeggen/brengen ze dan voort? Ze brengen “gegenderde subjecten” voort,

“Le corps n’a pas de signification originelle, de matérialité pure, ‘vierge’ de

Du concept de performativité du genre à l’imitation coloniale

En 1990, Judith Butler publie *Gender Trouble*. Dans son dernier chapitre, la philosophe élabore son concept majeur de performativité du genre. Il s’agit de partir de l’idée selon laquelle « le corps est façonné par des forces politiques ayant stratégiquement intérêt à faire en sorte qu’il reste fini et constitué par les marqueurs du sexe. »¹ Autrement dit, le corps, le corps sexué, n’est pas le fondement inébranlable, le socle naturel des hiérarchies et divisions sociales. Le corps sexué n’est pas la cause - ou même l’occasion - d’un rapport de pouvoir, mais plutôt l’effet d’un rapport de pouvoir, au sens où il est façonné, discipliné par ce rapport, qui renvoie à un système de domination articulé à l’hétérosexualité reproductive. Ainsi, cette discipline du *genre*, défini comme rapport de pouvoir historique, cible le corps en même temps qu’elle le produit comme un corps sexué. Par conséquent, le corps n’a pas de signification originelle, de matérialité pure, « vierge » de tout pouvoir, en deçà de cette production disciplinaire qui le constitue. Ce qui ne veut pas dire pour autant que l’on ne nous conditionne pas à croire à notre « véritable identité », à nos « désirs enfouis », à notre « authentique moi » ... ce qui a pour fonction d’invisibiliser toutes les stratégies d’incorporation de cette discipline, tous les mécanismes sociaux d’intériorisation du rapport de genre. « En d’autres termes, les actes,

les gestes, les désirs exprimés et réalisés créent l’illusion d’un noyau interne et organisateur du genre, une illusion maintenue par le discours afin de réguler la sexualité. »²

S’inspirant du philosophe du langage John Austin³ et de sa distinction entre les énoncés descriptifs, les énoncés déclaratifs et les énoncés performatifs, Butler définit la discipline du genre comme des actes, des gestes, des accomplissements « performatifs », au sens où ils font ce qu’ils disent. Et que disent ? *Que font-ils ?* Ils font des « sujets genrés », au sens où ils font ce qui est précisément censé les préférer. Les actes produisent leurs propres agents, leurs créateurs/locuteurs : les actes genrés, produisent des sujets genrés pour les effectuer. L’ensemble de ces pratiques, qui sont autant de rituels sociaux coercitifs que nous accomplissons pour nous signaler, pour nous marquer, pour nous comporter comme « homme » ou « femme », sont autant d’énoncés performatifs qui font ce qu’ils disent : *je suis une femme* ou *je suis un homme* (regardez d’ailleurs comment je marche, comment je m’habille, comment je parle, comment je souris, comment je penche ma tête, comment je mange, comment je cours, comment je me bats - ou ne me bats pas - comment je pleure, comment je baise...). Ici, je n’exprime pas mon identité, je la produis au moment où je l’exécute, je ne cesse de la jouer, de l’incarner littéralement. Sur l’exemple des performatifs classiques que sont les énoncés suivants :

in die zin dat ze datgene voortbrengen wat precies geacht wordt er uiting aan te geven. De handelingen brengen hun eigen handelende personen voort, hun makers/sprekers: de 'gegenderde' handelingen brengen 'gegenderde' subjecten voort om ze uit te voeren. Het geheel van deze praktijken, die evengoed dwingende sociale rituelen zijn die we uitvoeren om ons als "man" of "vrouw" te onderscheiden, om ons als dusdanig kenbaar te maken en te gedragen, zijn evenzeer performatieve uitingen die voortbrengen wat ze zeggen: *ik ben een vrouw* of *ik ben een man* (kijk maar hoe ik loop, hoe ik me kleed, hoe ik praat, hoe ik glimlach, hoe ik mijn hoofd buig, hoe ik eet, hoe ik ren, hoe ik vecht - of niet vecht, hoe ik huil, hoe ik kus...). Hier druk ik mijn identiteit niet uit, ik breng ze voort op het moment dat ik ze uitvoer, ik *perform* ze, ik speel ze voortdurend en geef ze letterlijk gestalte. Met als voorbeeld klassieke performatieve uitingen als de volgende: "ik trouw met u" of "ik veroordeel u"... zouden we kunnen aantonen dat de uiting van de handelende persoon van de burgerlijke stand of meer nog van de echografist in de vijfde maand van een zwangerschap, "het is een meisje!" of "het is een jongen!", een performatieve uiting is.

Gender is dus geen feit, geen gegeven, het is een geheel van (wetenschappelijke) praktijken, handelingen (van gebod, verzoek), die in werking zijn, die tot stand komen. Gender is een *verhouding in act*, maar die zich net maskeert als verhouding. Getuige hiervan is het feit dat gender als performatieve uiting voortdurend opnieuw moet uitgesproken en herhaald worden en absoluut niet doeltreffend is zonder haar eigen reïteratie: gender openbaart zich niet eens en voor altijd, het moet zich voortdurend herhalen. Het wordt onophoudelijk opnieuw opgevoerd: het is een ritueel dat we moeten uitvoeren en het is net in deze herhaling van hetzelfde dat de genderverhouding erin slaagt zich als *sociale verhouding* te vermommen (m.a.w. als constructie en als overheersing). Zo ontwikkelt Judith Butler daarentegen, in plaats van "alleen" discours te bieden, of de door en door gewelddadige dimensie van de genderverhouding los te laten, het concept van performativiteit van gender om de stoffelijkheid van gender als sociale constructie te benaderen. Dit concept laat haar dus toe de eigen logica van de genderoverheersing te begrijpen, en ook de zwakke plekken ervan: het is in de herhaling, de ontoereikende reïteratie, die afstand neemt van de performatieve uiting, dat de ondermijning er-

tout pouvoir, en deçà de cette production disciplinaire qui Le constitue.”

« je vous marie » ou « je vous condamne »... on pourrait montrer que l'énoncé de l'agent de l'état civil ou plus encore celui de l'échographe au cinquième mois de la grossesse, « c'est une fille ! » ou « c'est un garçon ! », est un performatif.

Le genre n'est donc pas un fait, un donné, c'est un ensemble de pratiques (disciplinaires), d'actes (d'injonction, d'interpellation), qui fonctionnent, qui s'effectuent. Le genre est un *rapport en acte*, mais qui précisément se masque comme rapport. En témoigne le fait que le genre comme performatif doit constamment se redire, se répéter, il n'a aucune efficacité sans sa propre réitération : le genre ne se déclare pas une fois pour toute, il doit se répéter sans cesse. Il est en permanence rejoué : il s'agit d'un rituel que nous sommes joints d'effectuer et c'est précisément dans cette répétition du même que le rapport de genre parvient à se masquer comme *rapport social* (c'est-à-dire comme construction et comme domination). Ainsi, loin d'être « seulement » du discours, ou loin de déréaliser la dimension foncièrement violente du rapport de genre, Judith Butler développe au contraire le concept de performativité du genre pour penser la matérialité du genre comme construction sociale. Ce concept lui permet donc de saisir la logique même de la domination de genre, mais aussi ses failles : c'est dans la répétition, la réitération inadéquate, décalée du performatif que réside sa possible subversion. « La construction nous force à croire en sa nécessité

et en sa naturalité [...]. Si ces styles sont produits par des actes et s'ils produisent des sujets genrés avec cohérence se faisant passer pour leurs propres créateurs, quelle sorte de performance serait en mesure de révéler que cette 'cause' apparente est un 'effet' ? »⁴ La question posée par Judith Butler ici renvoie à ce que John Austin appelle les « énoncés malheureux ». Autrement dit, à quelles conditions un énoncé performatif ne fonctionne pas ? Comment rendre les performatifs de genre malheureux, c'est-à-dire improductifs en matière de normes de genre ? Ce sera le cas emblématique des performances *drag* : leur performance n'est pas subversive en soi⁵, mais elle permet de comprendre comment mettre à mal la performativité du genre. Il s'agit de montrer que le sujet genré n'est pas la cause de ses discours et de ses actes, mais bien leur *effet*.

En 1993, Judith Butler revient sur son concept de performance/performativité du genre dans *Bodies that matter* en prenant notamment en compte un certain nombre de critiques qui lui avaient été adressées. Or, dès l'ouverture du chapitre « Critically Queer », elle évoque sous forme d'interrogation, les possibilités de transposition de son analyse au racisme.⁶ Butler laisse la question en suspens dans ce texte et y reviendra longuement dans *Le Pouvoir des mots*, mais en traitant des discours de haine (sexisme, lesbophobie/homophobie, racisme). Pour ma part, je voudrais tenter d'appliquer directement le concept de per-

van ligt. “De constructie dwingt ons ertoe in de noodzaak en natuurlijkheid ervan te geloven [...]. Als deze manieren door handelingen voortgebracht worden en als ze ‘gegenderde’ subjecten voortbrengen die zich coherent uitvegen voor hun eigen makers, welke soort performance zou dan in staat zijn om te onthullen dat deze schijnbare ‘oorzaak’ een ‘effect’ is?”⁴ De vraag die Judith Butler hier stelt verwijst naar wat John Austin “ongelukkige uitingen” noemt. Met andere woorden: onder welke voorwaarden werkt een performatieve uiting niet? Hoe kunnen we performatieve genderuitingen ongelukkig maken, d.w.z. onvruchtbaar op het vlak van gendernormen? Daarvan zijn de *drag* performances symbool: hun performance is niet subversief op zich⁵, maar laat ons toe te begrijpen hoe we de performativiteit van gender kunnen kapotmaken. Het gaat erom aan te tonen dat het ‘gegenderd’ subject niet de oorzaak is van zijn discours en zijn handelingen, maar eerder het *effect* ervan.

In 1993 kwam Judith Butler terug op haar concept van de performance/performativiteit van gender in *Bodies that matter* en hield daarbij speciaal rekening met een aantal kritieken die ze kreeg. Vanaf de opening van het hoofdstuk “Critically Queer”, vermeldt ze echter in vraagvorm de moge-

lijkheden om haar analyse over te brengen naar het racisme.⁶ Butler laat de vraag in deze tekst open en komt er uitgebreid op terug in *Opgefokte taal*, waarin het echter gaat over de discours van de haat (seksisme, lesbofobie/homofobie, racisme). Persoonlijk zou ik het concept van performativiteit rechtstreeks willen proberen toe te passen op de kwestie van racisme. Een dergelijke benadering laat toe het samengaan van seksisme en racisme te herzien door het ontstaan van deze twee overheersingsverhoudingen te onderzoeken.

Naar het voorbeeld van Frantz Fanon⁷, ontwikkelt Homi Bhabha het concept “koloniale nabootsing” [*colonial mimicry*], dat een interessante omzetting/vertaling van de problematiek van performativiteit naar de kwestie van racisme en het postkoloniale tijdperk zou kunnen zijn. De koloniale nabootsing wordt gedefinieerd als “een van de moeilijkst te begrijpen strategieën, maar ook de meest doeltreffende van de koloniale macht en kennis”.⁸ De nabootsing is een van de typische uitingen van het koloniale discours. Ze kan worden gezien als een machtstechniek die erop gericht is de gekoloniseerde op te sluiten in de beledigende identiteit die hem kenmerkt: de uitgesloten identiteit weergegeven in het cliché wordt dan de identiteit die de gekoloniseerde ge-

“L’imitation signale sa présence par métonymie : il imite, donc il est,

formativité à la question du racisme. Une telle lecture pourrait permettre de repenser l’articulation du sexisme et du racisme, en proposant une analyse de l’engendrement de ces deux rapports de domination.

S’inspirant de Frantz Fanon⁷, Homi Bhabha, l’une des figures actuelles les plus importantes des *post-colonial studies*, développe le concept d’« imitation coloniale » [*colonial mimicry*] qui pourrait être une transposition/traduction intéressante de la problématique de la performativité à la question du racisme et de la postcolonie. L’imitation coloniale est définie comme « l’une des stratégies les plus difficilement saisissables mais aussi les plus efficaces du pouvoir et du savoir colonial. »⁸ L’imitation est un des modes typiques du discours colonial. Elle peut être comprise comme une technique de pouvoir qui vise à enfermer le colonisé dans l’identité infâmante qui le caractérise : l’identité forclosée que représente le stéréotype devient alors l’identité que le colonisé est contraint d’imiter pour exister, de performer pour être reconnu. Fanon l’avait parfaitement montré, le stéréotype devient alors la scène sur laquelle se joue la subjectivation du colonisé, son accès au statut ou à la position de sujet, mais aussi du colon lui-même : c’est le Blanc qui fait le Noir et c’est le Noir ainsi réifié qui fait le Blanc. Le stéréotype n’est pas tant une simplification, qu’une ossification du Sujet dans cette typologie raciale fantasmée au sommet de laquelle domine

l’homme blanc. C’est ce que l’on pourrait appeler la « dialectique du racisme ».

C’est à partir de ce point qu’il faut relire Frantz Fanon, pour qui il y a plusieurs identités à imiter, à jouer, plusieurs masques blancs. *Peau noire, masques blancs*. Que signifie ce titre ? Dans l’introduction, Fanon oppose deux personnages : « L’homme de couleur et la Blanche » et l’homme de « L’expérience vécue du Noir ».

Le premier est celui qui aspire à l’égalité en imitant le langage du Blanc, en plongeant dans le monde du Blanc, en couchant avec la femme du Blanc⁹ : « Je ne veux pas être reconnu comme Noir, mais comme Blanc. Or - et c’est là une reconnaissance que Hegel n’a pas décrite - qui peut le faire, sinon la Blanche ? En m’aimant, elle me prouve que je suis digne d’un amour blanc. On m’aime comme un Blanc. Je suis un Blanc. »¹⁰ On retiendra ici l’importance de la sexualité et l’enjeu qu’elle recouvre dans le contexte du racisme : la subjectivation passe nécessairement par le rapport sexuel, ultime étape de la reconnaissance.

L’imitation ici est imitation du Blanc, parce que le Blanc c’est l’Homme,¹¹ c’est le Sujet. Toutefois, comme l’analyse Bhabha, cette imitation est toujours défailante, c’est une imitation qui ne parvient jamais à se faire oublier comme imitation et qui renvoie l’imitateur à ce qu’il n’est pas. C’est un processus qui permet non seulement de maintenir l’autre à l’extérieur du monde des dominants - toujours dans une performance impar-

dwongen wordt na te bootsen om te bestaan, te performen om erkend te worden. Fanon had het al perfect aangetoond, het cliché wordt dan het toneel waarop de subjectivering van de gekoloniseerde zich afspeelt, zijn toegang tot het statuut of de positie van subject, maar ook die van de kolonist zelf: het is de Blanke die zich voordoet als Zwarte en het is de op die manier tot object gemaakte Zwarte die zich voordoet als Blanke. Het cliché is niet zozeer een vereenvoudiging, maar eerder een verbening van het Subject in deze ingebeelde raciale typologie waarin de blanke man aan de top overheerst. Dit is wat we de “dialectiek van het racisme” zouden kunnen noemen.

En het is vanaf hier dat we Frantz Fanon opnieuw moeten lezen, voor wie er verschillende identiteiten zijn om na te bootsen, te spelen, verschillende witte maskers. *Zwarte huid, witte maskers*. Wat betekent deze titel? In de inleiding stelt Fanon twee personages tegenover elkaar: “De gekleurde man en de Blanke vrouw” en de man van de “door de Zwarte beleefde ervaring”. De eerste is diegene die naar gelijkheid streeft door de taal van de Blanke na te bootsen, door in de wereld van de Blanke te duiken, door met de vrouw van de Blanke te slapen⁹: “Ik wil niet als Zwarte, maar als Blanke

erkend worden. Wie - en dat is een erkenning die Hegel niet beschreven heeft - kan dit nu beter bewerkstelligen dan de Blanke? Door van mij te houden bewijst ze dat ik een blanke liefde waard ben. Ik word geliefd als een Blanke. Ik ben een Blanke.”¹⁰ Hier moeten we het belang van de seksualiteit onthouden en de uitdaging die ze voorstelt in de context van het racisme: de subjectivering gebeurt onvermijdelijk via de seksuele omgang, als laatste fase in de erkenning.

De nabootsing is hier de nabootsing van de Blanke, want de Blanke is de Mens¹¹, is het Subject. Zoals Bhabha het samenvat, faalt deze nabootsing echter altijd, want het is een nabootsing die als nabootsing nooit kan vergeten worden en die de nabootser herinnert aan wat hij niet is. Het is een proces dat niet alleen toelaat de ander buiten de wereld van de overheersers te houden - steeds in een gebrekkige, ongelukkige performance van de norm - en hem dus als een bedrieger uit te sluiten door hem volledig te controleren, want ook al slooft hij zich uit om te kopiëren, hij vindt geen originele vormen van verzet uit. Deze koloniale tactiek wordt gekenmerkt door wat Bhabha de tweeslachtigheid van de nabootsing noemt: “*bijna hetzelfde, maar toch niet helemaal*” [“almost the same, but not quite”]¹². Om doeltreffend

mais puisqu’il imite, il ne sera jamais véritablement.”

faite, malheureuse, de la norme - et donc de l’exclure comme un imposteur, tout en le contrôlant absolument, car pendant qu’il s’évertue à copier, il n’invente pas de modes inédits de résistance. Cette tactique coloniale se caractérise par ce que Bhabha appelle l’ambivalence de l’imitation : « *presque le même, mais pas tout à fait* » [« almost the same, but not quite »¹²]. Car pour être efficace, l’imitation doit toujours « en rajouter », elle est par définition dans l’excès. Et c’est grâce à cet excès impossible à masquer tout à fait que le dominé peut être tenu en respect. Le masque ici n’est pas ce qui cache ou ce qui dissimule, le masque est précisément ce qui *marque* le dominé, ce qui le désigne et le fixe dans la mascarade. Le « sujet colonial » - ici le sujet colonisé, dominé - est défini par cette « présence partielle »¹³ (elle est doublement partielle pourrait-on dire : sa propre identité est toujours cachée, recouverte, incomplète, tout comme l’identité du colon à imiter, toujours virtuelle) qui le caractérise en propre. L’imitation signale sa présence par métonymie : il imite, donc il est, mais puisqu’il imite, il ne sera jamais véritablement. Ainsi, en imitant l’identité dominante, ce n’est jamais moi que je produis comme Sujet (de mes actes, de mes discours, de mes *mimiques*), car je suis toujours démasqué comme un imitateur. En revanche, ce que je produis, ce que je réalise, c’est le Blanc comme original, le Blanc comme Sujet authentique.

Dans le texte de Fanon, on trouve une seconde figure : celle du Nègre.

« - Regarde, il est beau, ce nègre...

- Le beau nègre vous emmerde, madame !

[...]. Puisque l’autre hésitait à me reconnaître, il ne restait qu’une solution : me faire connaître. »¹⁴

C’est ici que Fanon décide « de pousser son cri nègre »¹⁵ : c’est alors une plongée dans le primitivisme, dans la « culture nègre », dans l’histoire de son peuple : « C’est la période où les intellectuels chantent les moindres déterminations du panorama indigène. Le boubou se trouve sacralisé, les chaussures parisiennes ou italiennes délaissées au profit de babouches. Le langage du dominateur écorche soudain les lèvres. Retrouver son peuple c’est quelque fois dans cette période vouloir être nègre, non pas un nègre comme les autres mais un véritable nègre, un chien de nègre, tel que le veut le Blanc. Retrouver son peuple, c’est se faire bicot, se faire le plus indigène possible, *le plus méconnaissable*. »¹⁶ Même la négritude de Césaire, Senghor et Damas, est une déformation qui fonctionne comme une « fiction régulatrice », selon Fanon.¹⁷ La négritude s’apparente finalement à une incorporation du stéréotype, même inversé : « faire le nègre », c’est à la fois le jouer et le fabriquer. Si les traits infâmant sont re-signifiés, re-valorisés, il n’en demeure pas moins que les contours de cette identité ont été tracés par les dominants. *Le masque n’est pas tombé*. Plus en-

te zijn moet de nabootsing immers altijd “overdrijven”, ze is per definitie buitensporig. En het is dankzij het feit dat deze overmaat onmogelijk volledig kan verhuld worden dat de overheerste in bedwang kan gehouden worden. Het masker is hier niet iets dat verbergt of verhult, het masker is net wat de overheerste *markeert*, wat hem identificeert en definieert in de maskerade. Het “koloniale subject” - hier het gekoloniseerde, overheerste subject - wordt door deze “onvolledige aanwezigheid”¹³ bepaald (we zouden kunnen zeggen dat ze op twee manieren onvolledig is: haar eigen identiteit is altijd verborgen, versluierd, onvolledig, net als de identiteit van de kolonist die nagebootst wordt, die altijd virtueel is), als een geheel eigen kenmerk. De nabootsing kondigt op metonymische wijze zijn aanwezigheid aan: hij bootst na, dus hij bestaat, maar aangezien hij nabootst, zal hij nooit echt bestaan. Door de overheersende identiteit na te bootsen zal ik nooit mezelf als Subject voortbrengen (uit mijn handelingen, mijn discours, mijn *mimiek*), want ik zal altijd als nabootser ontmaskerd worden. Wat ik daarentegen voortbreng, wat ik bewerkstellig, is de Blanke als origineel, de Blanke als authentiek Subject.

In de tekst van Fanon vinden we een tweede figuur: de Zwarte.

“- Kijk hoe mooi die zwarte is...

- U hebt lak aan die mooie zwarte, mevrouw!

[...]. Aangezien de ander aarzelt om me te erkennen, was er maar één oplossing: me doen gelden.”¹⁴

Hier besluit Fanon “voor het eerst van zich te laten horen als zwarte”:¹⁵ hij duikt in de primitiviteit, in de “zwarte cultuur”, in de geschiedenis van zijn volk: “Het is de periode waarin de intellectuelen de lof zingen van de kleinste kenmerken van het inheemse panorama. De lange tunica wordt als heilig vereerd, de Parijse of Italiaanse schoenen worden opgegeven ten gunste van de pantoffels. De taal van de overheerser is plots iets waaraan je je tong verbrandt. Zijn volk terugvinden is in die periode soms zwart willen zijn, geen zwarte als de anderen, maar een echte zwarte, een negerhond, zoals de Blanke wil. Zijn volk terugvinden, dat is Arabier worden, zo inheems mogelijk worden, *zo onherkenbaar mogelijk*”.¹⁶ Zelfs het neger-zijn van Césaire, Senghor en Damas is een vervorming die als een “regulerende fictie” werkt, aldus Fanon.¹⁷ Het neger-zijn heeft uiteindelijk veel weg van een opname van het cliché, ook al wordt het omgedraaid.

“mon hypothèse est que Les concepts de performance-tivité/imitation

core, le masque n’est pas noir sur une peau noire : le masque demeure blanc, car il renvoie précisément à une identité noire fantasmée par le Blanc que ce dernier projette sur le Noir. Sous couverts de retrouver une identité noire précoloniale, une identité enfouie, ancestrale ou encore authentique qui serait en dessous du stéréotype que l’on a été contraint de mimer, il est question d’une identité éminemment coloniale, moderne¹⁸ : elle est un nouveau masque. Ici, nous retrouvons le concept de performativité/performance, dans la mesure où tout est fait pour donner à voir - et laisser croire à - l’existence d’une identité noire fondamentale, d’un sujet, d’un agent qui serait la cause, le point focal de cette culture « différente. »¹⁹ L’imitation, ou plutôt la performance, produit de toutes pièces un *sujet racisé* qu’elle prétend retrouver, nettoyer des injures du dominant, mais ce sujet vient corroborer l’idéologie raciste, il participe de la racialisation du monde.

Femmes noires, regards blancs : le mythe du matriarcat

Il y a un relation analogique entre les analyses de Butler sur le rapport de genre et celles de Fanon et de Bhabha sur le rapport colonial. Mon hypothèse est que les concepts de performance-tivité/imitation peuvent nous permettre de comprendre ensemble sexisme et racisme. Sans rabattre l’un sur l’autre, il s’agit ici de penser leur logique commune. Pour ce faire, je travaillerai d’abord un

exemple historique, puis je tenterai d’éprouver cette hypothèse à partir de la situation française actuelle.

Aux Etats-Unis, au cours de la période esclavagiste et ségrégationniste s’est développée une conception du « matriarcat noir », que l’on retrouve aujourd’hui à la fois dans les discours néoconservateurs de la droite américaine,²⁰ mais aussi dans certaines recherches anthropologiques sur la *matrifocalité* prétendument caractéristique des sociétés antillaise ou africaine. Je vais me concentrer sur les Etats-Unis.

Dès la période esclavagiste s’est construit ce mythe du « matriarcat noir »: une forme d’organisation sociale littéralement monstrueuse, dans laquelle l’ordre « naturel » des sexes est inversé. Une organisation sociale où les femmes sont présentées comme de « mauvaises » mères, des femmes abusives et castratrices. Dans la littérature raciste, la figure de la femme noire au pouvoir castrateur fonctionne alors comme l’externalisation d’une modalité paradigmatique du pouvoir colonial : l’une des pratiques caractéristiques des systèmes plantocratiques ou esclavagistes comme des gouvernements coloniaux étant l’émasculation - symbolique et effective - de l’esclave et du colonisé.²¹ Dans sa version contemporaine, le mythe du « matriarcat noir » est largement diffusé par le rapport *The Negro Family* rédigé par Moynihan en 1965, pour qui le matriarcat qui règne dans la famille noire constitue un « nœud de pa-

Ook al kregen de beledigende trekken een nieuwe betekenis, een nieuwe waarde, dit neemt niet weg dat de contouren van deze identiteit door de overheersers geschetst werden. *Het masker is niet gevallen*. Meer nog, het masker is niet zwart op een zwarte huid: het masker blijft blank, want het verwijst precies naar een zwarte identiteit die de Blanke zich inbeeldt en op de Zwarte projecteert. Onder het mom van de zoektocht naar een prekoloniale zwarte identiteit, een verborgen, voorouderlijke of zelfs authentieke identiteit die onder het cliché dat men heeft moeten nabootsen ligt, is sprake van een bij uitstek koloniale, moderne identiteit:¹⁸ het is een nieuw masker. Hier botsen we op het concept van performativiteit/performance, voor zover er alles wordt aan gedaan om het bestaan van een fundamentele zwarte identiteit aan te tonen en erin te doen geloven, een identiteit van een subject, een handelende persoon die de oorzaak, het middelpunt van die “andere” cultuur zou zijn.¹⁹ De nabootsing, of veeleer de performance, brengt een volkomen *aan zijn ras onderworpen subject* voort dat die identiteit wil terugvinden, van de beledigingen van de overheerser wil zuiveren, maar dit subject bevestigt net de racistische ideologie en spruit voort uit de racialisering van de wereld.

Zwarte vrouwen, blanke blikken: de mythe van het matriarchaat

Er is een analoog verband tussen de analyses van Butler over de genderverhouding en die van Fanon en Bhabha over de koloniale verhouding. Mijn hypothese is dat de concepten van performance-performativiteit/nabootsing ons kunnen helpen om seksisme en racisme samen te begrijpen. Ook al is niet de bedoeling het ene concept in hetzelfde latje te stoppen als het andere, het gaat er hier om na te denken over hun gemeenschappelijke logica. Hiervoor zal ik eerst met een historisch voorbeeld werken en daarna deze hypothese proberen op de proef te stellen in functie van de huidige Franse situatie.

In de Verenigde Staten ontstond tijdens de periode van slavernij en segregatie een opvatting van “zwart matriarchaat”, die we vandaag terugvinden in zowel het neoconservatieve discours van Amerikaans rechts²⁰ als in bepaalde antropologische studies naar de *matrifocaliteit* die zogenaamd typisch is voor de Antilliaanse of Afrikaanse maatschappij. Ik richt me hier op de Verenigde Staten. Deze mythe van “zwart matriarchaat” werd opgebouwd sinds de periode van slavernij: een letterlijk monsterlijke maatschappelijke or-

peuvent nous permettre de comprendre ensemble sexisme et racisme.”

thologies » morales, sociales et politiques : taux élevé de divorces, d’unions « illégitimes », « cycle de la pauvreté » et de la délinquance et, du fait de la dépendance envers les l’Etat social, ruine de ce dernier.²² Le matriarcat noir s’articule autour d’une figure emblématique : celle de la *welfare mother* ou *welfare Queen* (que je traduis par « la diva des allocs »). Cette figure est éminemment sexuelle, à la fois surérotisée et survirilisée - ce qui permet d’assurer la pérennité de son effet castrateur sur les hommes noirs, à qui elle interdit de devenir de « vrais » patriarches, c’est-à-dire de « vrais » dominants. Sa sexualité est aussi ramenée à sa fertilité : « la mère assistée [*welfare mother*] représente une femme qui n’a pas de morale, à la sexualité débridée, facteurs identifiés comme la cause de sa condition précaire. [...] »²³

Ce qui rend ce matriarcat des plus monstrueux est le fait qu’il synthétise les deux faces antinomiques d’une féminité normative: *la maman* et *la putain*. Comme le souligne parfaitement Patricia Hill Collins, la *BBM*²⁴ est aujourd’hui une représentation omniprésente des discours racistes et sexistes, largement relayée par des figures emblématiques de la culture africaine américaine contemporaine. La *BBM* est une synthèse « monstrueuse », comme en témoigne les deux sens principaux du terme *bitch*, par lequel elle est communément *interpellée*, c’est-à-dire par lequel on la fait advenir à la réalité/matérialité. Le terme *bitch* (ou *ho*) désigne d’abord la jeune

femme sexuellement insatiable et entrepreneante. Cette prétendue immoralité des femmes noires est une conception rémanente des idéologies racistes esclavagiste et ségrégationniste. Dans les plantations du Sud des Etats-Unis, comme sur les habitations des colonies françaises d’ailleurs, elle a largement permis de disculper, de *blanchir* les Blancs des viols systématiques perpétrés sur les femmes noires, au nom de la lubricité et de l’immoralité de ces dernières. Or, le terme *bitch* tel qu’il est notamment promu par le *gangsta rap*²⁵ ou même par le rap « bling bling »²⁶, fait aussi référence à l’animalité et compare les femmes noires à des chiennes, leurs enfants à une portée. Cette représentation infâmante tour à tour *BBM* et *bitch* est extrêmement pernicieuse dans la mesure où elle fait disparaître le stéréotype *en tant que stéréotype*. Autrement dit, pour être reconnue dans sa féminité « noire » - féminité racisée qui répond à la féminité dominante, tout aussi racisée, des Blanches ou des bourgeoises -, il faut l’incarner totalement.

Le mythe du « matriarcat noir » fonctionne enfin comme une idéologie incapacitante, car il neutralise en la déformant tout ce qui s’apparente à une affirmation des femmes noires²⁷, l’autonomie et le pouvoir étant l’apanage des hommes, se saisir de ces attributs typiquement « masculins » implique nécessairement l’effémination des hommes noirs et la virilisation des femmes noires. Autrement dit, les stéréotypes qui pèsent sur les

organisatievorm, waarin de “natuurlijke” orde van de geslachten omgekeerd wordt. Een maatschappelijke organisatie waar vrouwen worden voorgesteld als “slechte” moeders, overdreven dominerende en castrerende vrouwen. In de racistische literatuur komt de figuur van de zwarte vrouw met castrerende macht dus naar voren als de belichaming van een paradigma van de koloniale macht: een van de kenmerkende praktijken van zowel de systemen gebaseerd op plantersheerschappij of negerslavernij als van de koloniale overheden was immers de - symbolische en daadwerkelijke - castratie van slaven en gekoloniseerden.²¹ De hedendaagse versie van de mythe van het “zwarte matriarchaat” werd ruim verspreid door het rapport *The Negro Family* dat in 1965 door Moynihan werd opgesteld. Hij beschouwde het matriarchaat dat in zwarte families heerste als een “haard van morele, maatschappelijke en politieke ziekten”: een hoog scheidingsgehalte, “buitenechtelijke” relaties, “armoedecyclus” en criminaliteitscyclus tengevolge van de afhankelijkheid van de welvaartstaat en de ineenstorting ervan.²² Het zwarte matriarchaat is georganiseerd rond een emblematische figuur: de *welfare queen* (wat ik vertaal door “de bijstandsdiva”) of *welfare mother*. Deze figuur is bij uitstek

seksueel, tegelijkertijd overdreven geërotiseerd en vermanelijkt - dit zorgt voor een eeuwig castrerend effect op de zwarte mannen, die zij verbiedt “echte” patriarchen te worden, m.a.w. “echte” overheersers. Haar seksualiteit wordt ook gereduceerd tot haar vruchtbaarheid: “de bijstandsmoeder [*welfare mother*] is een zedeloze vrouw, met een ongebreidelde geslachtsdrift en haar precaire toestand zou aan deze factoren te wijten zijn. [...]”²³.

Wat dit matriarchaat zo monsterlijk maakt is het feit dat het de twee tegenstrijdige aspecten van de normatieve vrouwelijkheid versmelt: *de mama* en *de hoer*. Zoals Patricia Hill Collins het zeer goed uitdrukt, is de *BBM*²⁴ vandaag de dag een alomtegenwoordige uiting van het racistische en seksistische discours, ruim overgenomen door emblematische figuren uit de hedendaagse Afro-Amerikaanse cultuur. De *BBM* is een “monsterlijke” samensmelting, zoals blijkt uit de twee hoofdbetekeningen van de term *bitch*, waarmee ze doorgaans wordt *aangesproken*, d.w.z. waarmee ze dichter bij de materialiteit wordt gebracht. De term *bitch* (of *ho*) verwijst in de eerste plaats naar de seksueel onverzadigbare en ondernemende jonge vrouw. Deze zogenaamde zedeloosheid van zwarte vrouwen is een opvatting die overgenomen werd

“Le combat pour L’avortement Libre et gratuit et contre Les stéréo-

femmes noires sont des stéréotypes qui mettent en scène des mutations de genre (des femmes qui deviennent des hommes, des hommes qui deviennent des femmes) : l’imitation de ces stéréotypes à laquelle sont contraintes les femmes noires fonctionne de façon complexe car elle articule sexisme et racisme. L’imitation est d’abord celle des normes de genre, mais en tant que ces normes sont inversées : les femmes performant des traits typiquement masculins (le pouvoir économique, l’autorité sur les enfants, l’indépendance, mais aussi l’initiative sexuelle), alors que les hommes sont efféminés (dépendants, passifs, inactifs). Cette scène imitative ne peut donc jamais se faire oublier comme imitation, non pas tant par son caractère exagéré, que par sa nature grotesque du fait même de ces mutations de genre, de cette inversion de l’ordre sexuel.

Les normes de la féminité et de la masculinité ont historiquement contribué à engendrer des stéréotypes racistes. La féminité dominante, racisée, s’est construite autour d’un certain nombre de traits, autour d’un *motif idéologique* (la moralité, la maternité et, si ce n’est la pureté et l’innocence, du moins l’ignorance de la sexualité). C’est pour cette raison qu’elle va devenir une ressource politique, un enjeu majeur dans le procès d’émancipation des femmes noires. Devenir libre, accéder à l’égalité, c’est aussi devenir mère, c’est-à-dire se battre pour être reconnue dans son rôle de femme et de mère, de « bonne mère ». « Alors qu’il

est vrai que les images et les institutions qui sont décrites comme sexistes affectent à la fois les femmes blanches et les femmes noires, elles sont pourtant affectées différemment selon la façon dont elles sont touchées par d’autres formes d’oppression. Ainsi [...], il serait faux de dire que *toutes* les femmes sont opprimées par l’image de la femme « féminine », communément décrite comme honnête, délicate et ayant besoin du soutien et de la protection des hommes. »²⁸ Cela signifie que cette représentation peut historiquement constituer une représentation enviable. On comprend dès lors que les femmes Africaines Américaines n’aient pas participé en masse aux mouvements des femmes des années soixante et soixante dix aux Etats-Unis. Cela s’explique par une certaine indifférence, voire un racisme, des féministes blanches alors majoritaires dans le mouvement, mais aussi par le fait que l’agenda politique du mouvement s’est quasi exclusivement concentré sur la condition des femmes blanches hétérosexuelles des classes moyennes et supérieures, c’est-à-dire sur une modalité particulière de la domination de genre. Le combat pour l’avortement libre et gratuit et contre les stéréotypes sexistes qui identifient *féminité* et *maternité*, *sexualité* et *reproduction*, ont été prioritaires pour les femmes blanches et hétérosexuelles, mais qu’en était-il pour les femmes de couleur à qui on a historiquement dénié l’accès à la maternité ou qui ont été victimes des campagnes de stérilisation forcée ?

van de racistische ideologieën van slavernij en segregatie. Op de plantages in het Zuiden van de Verenigde Staten, net als in de woningen in de Franse kolonies trouwens, liet deze opvatting makkelijk toe de Blanken te verontschuldigen, *vrij te pleiten* van de systematische verkrachtingen die tegen zwarte vrouwen gepleegd werden, in naam van de geilheid en zedeloosheid van deze vrouwen. De term *bitch* zoals hij met name door de *gangsta rap*²⁵ of zelfs door de “bling bling”²⁶ rap wordt gepromoot, verwijst echter ook naar de dierlijkheid en vergelijkt zwarte vrouwen met teven, en haar kinderen met een worp. Deze beledigende voorstelling, beurtelings *BBM* en *bitch*, is uiterst schadelijk voor zover ze het cliché *als cliché* doet verdwijnen. Met andere woorden: om in je “zwarte” vrouwelijkheid erkend te worden - een aan je ras onderworpen vrouwelijkheid die beantwoordt aan de overheersende vrouwelijkheid van de Blanken of middenklassevrouwen, al evenzeer rasbepaald - moet je deze volledig belichamen.

De mythe van het “zwarte matriarchaat” werkt ten slotte als een verlamdende ideologie, want door middel van verforming neutraliseert ze alles wat lijkt op een bevestiging van zwarte vrouwen.²⁷ Zelfstandigheid en macht zijn im-

mers het voorrecht van mannen en zich meester maken van deze typisch “mannelijke” attributen houdt noodzakelijkerwijs de vervrouwelijking van zwarte mannen en de vermannelijking van zwarte vrouwen in. Met andere woorden: de clichés waaronder zwarte vrouwen gebukt gaan, brengen genderverschuivingen naar voren (vrouwen worden mannen en mannen worden vrouwen): de nabootsing van deze stereotypen waartoe zwarte vrouwen verplicht zijn, heeft een ingewikkelde werking, want het is een samengaan van seksisme en racisme. De nabootsing is in de eerste plaats een nabootsing van gendernormen, maar met dien verstande dat deze normen omgekeerd worden: de vrouwen vertonen typisch mannelijke trekken (economische macht, gezag over de kinderen, onafhankelijkheid, maar ook seksueel initiatief), terwijl de mannen vervrouwelijkt zijn (afhankelijk, passief, gelaten). Dit nabootsingsschouwspel kan nooit als nabootsing vergeten worden, niet noodzakelijk door het overdreven karakter, maar veeleer door het groteske karakter ervan als gevolg van deze genderverschuivingen, de omkering van de seksuele orde.

De normen van vrouwelijkheid en mannelijkheid hebben historisch bijgedragen aan het ontstaan van racistische cli-

types sexistes qui identifient féminité et maternité, sexualité et

Le sexisme et le racisme déforment le monde commun dans lequel nous avons lutté : « Certaines de nos préoccupations nous sont communes à nous femmes, d'autres pas. Vous avez peur que vos enfants grandissent pour se rallier au patriarcat, et vous désavouent, nous avons peur qu'on arrache de force nos enfants d'une voiture et qu'on les tue à bout portant dans la rue, comme nous craignons que vous tourniez le dos aux raisons d'un tel meurtre. »²⁹ Plus encore, comme le rappelle Michele Wallace, toujours au nom du matriarcat noir, d'aucun-e-s ont prétendu que les femmes Africaines Américaines n'avaient plus besoin du féminisme car elles bénéficiaient de certains privilèges de genre refusés aux femmes WASP.³⁰

Du fait de cette dévaluation systématique de la maternité noire (matriarcat monstrueux, lubrique, castrateur, parasite), de l'exclusion des bénéfices sociaux et symboliques de la féminité, la féminité/maternité deviennent un enjeu : pour accéder à la reconnaissance, il faut cesser de performer ce stéréotype, et imiter - au sens où je l'ai défini plus haut - la norme dominante, norme genrée et racisée. Il s'agit d'imiter l'identité sexuelle blanche pour accéder à ses privilèges. *Il faut donc remettre le patriarcat à l'endroit. C'est ainsi que dans les 60' et 70', les leaders Noirs ont clairement revendiqué une certaine identité viriliste faisant la promotion de leur rôle de dominant au sein du patriarcat : la virilité sexiste - sur*

le modèle de la société américaine - étant le signe indéniable de leur accession à l'égalité (égalité des hommes entre eux). D'immenses figures féminines du mouvement pour les droits civiques ont ainsi accepté de s'en tenir à une division sexuelle extrêmement traditionnelle et conservatrice des rôles, comme en témoignent les propos de cette militante : « Je pense que la femme doit se tenir derrière l'homme. L'homme doit être devant la femme car la femme noire a été historiquement au dessus de l'homme noir dans ce pays. Bien que ce ne soit pas de leur faute, les femmes noires ont acquis de meilleurs boulots et de meilleurs statuts. Elles n'ont pas été égales aux hommes blancs ni même aux femmes blanches, mais elles ont été au dessus des hommes noirs. Et maintenant que la révolution est socialement en place, je pense que les femmes noires ne doivent pas être mises en avant dans la vie. Je pense que ce devrait être les hommes noirs, parce que les hommes représentent le symbole des races »³¹.

Plus généralement, des femmes noires, jeunes, éduquées, issues de la classe moyenne ont idéalisé cette norme victorienne de la féminité et ont consenti, pour la première fois dans l'histoire du mouvement noir, de ne pas se battre sur un pied d'égalité aux côtés des hommes noirs. Comme le rappelle bell hooks : « Les femmes noires d'aujourd'hui qui soutiennent la domination patriarcale ont maintenu le statu quo sur la question de leur soumission compte tenu du contex-

chés. De overheersende, aan het ras onderworpen vrouwelijkheid werd opgebouwd rond een aantal kenmerken, rond een *ideologisch patroon* (de zedelijkheid, het moederschap en, misschien niet de zuiverheid en onschuldigheid, maar toch wel de onwetendheid over seksualiteit). Om deze reden werd het een politiek hulpmiddel, een belangrijke uitdaging in het emancipatieproces van zwarte vrouwen. Vrij worden, toegang hebben tot gelijkheid, dat is ook moeder worden, d.w.z. vechten om in de rol van vrouw en moeder, "goede moeder", erkend te worden. "Alhoewel het waar is dat voorstellingen en instellingen die als seksistisch beschreven worden zowel blanke als zwarte vrouwen negatief beïnvloeden, worden zwarte vrouwen toch anders beïnvloed volgens de manier waarop ze door andere vormen van onderdrukking getroffen worden. Zo [...], zou het fout zijn te beweren dat *alle* vrouwen gebukt gaan onder het beeld van de "vrouwelijke" vrouw, doorgaans beschreven als eerlijk, zacht en nood hebbend aan de steun en bescherming van mannen."²⁸ Dit betekent dat deze voorstelling historisch gezien een benijdenswaardige voorstelling kan zijn. Het is dus begrijpelijk dat Afro-Amerikaanse vrouwen niet massaal hebben deelgenomen aan de vrouwenbewegingen van de jaren zes-

tig en zeventig in de Verenigde Staten. Dit is verklaarbaar door een zekere onverschilligheid, ja zelfs racisme, van de blanke feministes die toen de meerderheid uitmaakten in de beweging, maar ook door het feit dat de politieke agenda van de beweging zich bijna uitsluitend richtte op de situatie van de heteroseksuele blanke vrouwen uit de midden- en hogere klasse, anders gezegd op een bepaalde vorm van genderoverheersing. De strijd voor vrije en gratis abortus en tegen de seksistische clichés die *vrouwelijkheid* met *moederschap* en *seksualiteit* met *voortplanting* gelijkstellen, was prioritair voor de blanke en heteroseksuele vrouwen, maar hoe stond het met de gekleurde vrouwen aan wie historisch gezien de toegang tot het moederschap werd ontzegd en die het slachtoffer werden van de verplichte sterilisatiecampagnes? Seksisme en racisme vervormen de gemeenschappelijke wereld waarin we moeten vechten: "Sommige van onze zorgen hebben we als vrouwen gemeen, andere niet. Jullie zijn bang dat je kinderen zullen opgroeien en zich achter het patriërchaat scharen en jullie in de steek laten, wij zijn bang dat onze kinderen met geweld uit een auto worden gerukt en voor onze neus gedood worden, zoals wij ook bang zijn dat jullie doen alsof jullie neus bloedt over de redenen van zo'n moord."²⁹

reproduction, ont été prioritaires pour Les femmes blanches et hété-

te de la politique raciale et ont soutenu qu'elles étaient prêtes à accepter un rôle subordonné dans leur rapports avec les hommes noirs pour le bien de la race »³². Le compromis est historiquement coûteux. Pour bell hooks, comme pour nombre de féministes africaines américaines, une telle configuration des rapports de domination est un véritable piège politique.

Prolégomènes pour penser et agir en contexte français

En France, pendant des années, il y a eu très peu de travaux sur l'articulation du sexisme et du racisme³³; et si, d'un point de vue militant, des luttes ont été menées depuis de nombreuses années sur ces questions, ces problématiques ont néanmoins toujours été périphériques. Depuis 2003, les choses ont considérablement changé en raison de ce que l'on peut appeler la « quatrième affaire du voile »³⁴ qui a ébranlé la République. Alors que jusqu'ici les études féministes françaises pensaient le sexisme et le racisme dans une relation analogique (le « sexe » est *comme* la « race », une catégorie politique et non naturelle); désormais, sous l'influence des travaux anglophones notamment, on pense leur articulation. En France, le concept d'« intersectionnalité » du sexisme et du racisme développé par Kimberlé Crenshaw³⁵ n'aura jamais trouvé meilleure illustration que lors des rebondissements de « l'affaire du voile » en 2003-2004. Les très vives polémiques qui éclat-

èrent autour de la loi du 15 mars 2004, interdisant les « signes manifestant ostensiblement l'appartenance à une religion », témoignèrent notamment de tensions entre les combats féministes et anti-racistes. Les lignes de clivage entre celles et ceux qui étaient pour et celles ceux qui étaient contre la loi ont souvent donné lieu à des situations extrêmement problématiques où les arguments féministes ont pu servir une rhétorique raciste, alors que les arguments anti-racistes entretenaient une rhétorique sexiste.³⁶ Christine Delphy reprend précisément cette problématique de l'intersectionnalité et dénonce ce qu'elle appelle le « faux dilemme » entre anti-sexisme et anti-racisme. Elle souligne fort justement combien une partie du féminisme français pro-loi a été pris dans les rets de son propre colonialisme, en *culturalisant*, pour ne pas dire en *racialisant*, le sexisme - laissant croire que les violences faites aux femmes seraient l'apanage culturel des hommes des « banlieues » et autres « quartiers populaires », voire une importation des pays « musulmans », alors que le reste de la société française serait miraculeusement devenue égalitaire. Pour Delphy, le fait de concevoir le sexisme des « quartiers » comme une « violence extraordinaire »³⁷ a eu pour conséquence de réduire les « filles voilées » au seul statut de *victimes* exceptionnelles de la violence patriarcale - le pendant de ce discours étant de leur reprocher une complaisance ou même une complicité vis-à-vis de la

Meer nog, zoals Michele Wallace er nogmaals op wijst, be-
weerden sommigen, nog steeds in naam van het zwarte ma-
triarchaat, dat Afro-Amerikaanse vrouwen het feminisme
niet meer nodig hadden omdat ze al bepaalde gendervoor-
rechten genoten die WASP-vrouwen werden geweigerd.³⁹

Door deze systematische ontwaarding van het zwarte
moederschap (een monsterlijk, wellustig, castrerend, hin-
derlijk matriarchaat) en de uitsluiting van de sociale en sym-
bolische voordelen van de vrouwelijkheid, wordt de vrouwe-
lijkheid/het moederschap een uitdaging: om erkenning te
verkrijgen mag dit cliché niet meer vertoond worden en mag
de overheersende norm, een 'gegenderde' en aan het ras on-
derworpen norm, niet meer nagebootst - in de hierboven ge-
definieerde betekenis - worden. Het komt erop aan de blanke
seksuele identiteit na te bootsen om toegang te krijgen tot
haar voorrechten. *Het patriarchaat moet dus opnieuw op
zijn plaats worden gezet.* Zodoende maakten de zwarte lei-
ders in de jaren 60 en 70 duidelijk aanspraak op een bepaal-
de mannelijke identiteit die hun overheersende rol in het
patriarchaat moest bevorderen: de seksistische mannelijk-
heid - naar het model van de Amerikaanse maatschappij -
was hierbij het onbetwistbare bewijs van hun toegang tot de

gelijkheid (gelijkheid van mannen onder elkaar). Ontelbare
vrouwenfiguren uit de beweging voor burgerrechten hebben
zich zo neergelegd bij een uiterst traditionele en conserva-
tieve seksuele rolverdeling.³¹ Meer in het algemeen hebben
jonge, goed opgeleide zwarte vrouwen uit de middenklasse
deze Victoriaanse norm van vrouwelijkheid geïdealiseerd en
ermee ingestemd, voor de eerste keer in de geschiedenis van
de zwarte beweging, niet op voet van gelijkheid zij aan zij
met de zwarte mannen te vechten. bell hooks stelt het zo:
"De hedendaagse zwarte vrouwen die de patriarchale over-
heersing ondersteunen, handhaafden de status-quo in de
kwestie van hun onderworpenheid, rekening houdend met
de context van de rassenspolitiek, en beweerden dat zij in het
belang van hun ras bereid waren een ondergeschikte rol in
hun verhouding met de zwarte mannen te aanvaarden."³²

Uitgangspunten voor het denken en handelen in de Franse context

In Frankrijk werd jarenlang heel weinig gepubliceerd over
het samengaan van seksisme en racisme³³; en ook al werd
vanuit militant oogpunt al vele jaren gestreden rond deze
kwesties, het bleef een randproblematiek. Sinds 2003 zijn

rosexuelles, mais qu'en était-il pour Les femmes de couleur à qui on a

violence de « leurs » hommes.³⁸ Une telle analyse
demeure des plus pertinentes dans un contexte
où la décolonisation du féministe français est un
enjeu politique majeur ; « décolonisation du fé-
minisme » des plus nécessaires quand une partie
du mouvement, en voulant dévoiler les filles mu-
sulmanes, n'a pas pris la mesure de l'utilisation
électorale que prendrait quelques mois plus tard
ce geste.³⁹

En 2006, dans un entretien donné à la revue
Nouvelles Questions Féministes, Houria Boutelja,
figure du Mouvement des Indigènes de la Répu-
blique et de l'association féministe les Blédardes,
expliquait en quoi « le voile est une affirmation
de loyauté »⁴⁰ envers les hommes arabes et inver-
sement un message aux dominants, « aux hom-
mes Blancs : *vous ne nous aurez pas !* »⁴¹

Ce message s'adresse aux protagonistes ac-
tuels du débat mais aussi aux générations pas-
sées. Selon moi, quatre générations de femmes
sont rappelées/interpellées ; quatre générations
incarnées par quatre figures stéréotypées de la
féminité indigène : la « mauresque prostituée »,
la « fatma illettrée », la « beurette intégrée », la
« fille voilée endoctrinée. »⁴² La première figure
est celle de la femme arabe surérotisée, belle
mauresque voilée, dévoilant ses atours aux mili-
taires français sur des cartes postales diffusées
dans toute la métropole fixant pour des décennies
les traits d'une féminité indigène, calquée sur la
féminité racisée de la femme esclave, sauvage et

lubrique, des colonies sucrières. La mauresque
a été l'un des outils parmi les plus pérennes et
les plus efficaces pour inférioriser les colonisés,
pour déviriliser les Algériens. Plus les images de
la mauresque se font pornographiques, plus le
message des autorités françaises porte atteinte
à l'honneur des hommes arabes : « vous ne tenez
pas vos femmes, que nous sommes contraints de
satisfaire. »⁴³ La seconde figure est celle quasi
asexuée, du moins désérotisée, invisibilisée dans
la France des années soixante et soixante dix, de
la « fatma illettrée ». Epouse soumise, à peine tol-
érée, elle permet d'altérer les travailleurs im-
migrés, de les essentialiser dans des valeurs op-
posées à la France de la libération sexuelle, dans
une modernité qui bien que commune et partagée
- celle des cent trente deux ans de colonisation
française en Algérie - il s'agit d'orientaliser à
outrance, de barbariser. On retrouve ici une figu-
re féminine dont la sexualité réside toute entière
dans la fertilité : elle est l'équivalent de la *wel-
fare mother*, figure repoussoir d'un libéralisme
à la française à l'attaque de l'Etat social. La troi-
sième figure est celle de la « beurette » : modèle
d'intégration, elle est systématiquement donnée
en exemple contre son frère (le « beur », bientôt
le « garçon arabe »), réputé en échec scolaire et
en déshérence, zonant au pied des grands ensem-
bles (cités HLM), contre sa mère et sa famille, ré-
putée « archaïque ». Toute une génération sera
enserrée dans des injonctions contradictoires :

de zaken grondig veranderd naar aanleiding van wat we de “vierde hoofddoekenkwestie”³⁴ kunnen noemen, die Frankrijk op zijn grondvesten deed daveren. Terwijl het Franse feministische onderzoek seksisme en racisme tot nu toe in een analoge verhouding beschouwde (het “geslacht” is, *net als* het “ras”, een politieke en geen natuurlijke categorie), wordt voortaan, in het bijzonder onder invloed van Engels-talige publicaties, nagedacht over het samengaan van beide. In Frankrijk werd het concept van “intersectionaliteit” van Kimberlé Crenshaw³⁵ nooit beter geïllustreerd dan tijdens de heropflakkingen van de “hoofddoekenkwestie” in 2003-2004. De hevige polemiek die uitbarstte rond de wet van 15 maart 2004, die “elk teken dat openlijk blijk geeft van het behoren tot een religie” verbod, getuigt in het bijzonder van spanningen tussen de feministische en antiracistische strijd. De scheidingslijnen tussen de voor- en tegenstanders van de wet gaven vaak aanleiding tot uiterst problematische situaties, waarin feministische argumenten ten dienste stonden van een racistische retoriek en antiracistische argumenten een seksistische retoriek voedden.³⁶ Christine Delphy herneemt precies deze problematiek van intersectionaliteit en kant zich tegen wat zij het “valse dilemma”

tussen antiseksisme en antiracisme noemt. Zij benadrukt terecht hoe een deel van de Franse feministische voorstanders van de wet in de val van hun eigen kolonialisme liepen, door het seksisme te *culturaliseren*, om niet te zeggen te *racialisieren* en hierbij te laten uitschijnen dat het aan vrouwen aangedane geweld het culturele alleenrecht zou zijn van mannen uit de “voorsteden” en andere “volksbuurten”, ja zelfs een overname uit de “moslimlanden”, terwijl de rest van de Franse maatschappij op wonderbaarlijke wijze voorstander van gelijkheid zou geworden zijn. Voor Delphy had het beschouwen van het seksisme uit de “volkswijken” als een “buitengewone gewelddadigheid”³⁷ als gevolg dat de “gesluitende meisjes” werden gereduceerd tot buitengewone *slachtoffers* van het patriarchale geweld, waarbij de tegenhanger van dit discours het verwijt is dat zij zich voegen naar het geweld van “hun” mannen of er zelfs medeplechtig aan zijn.³⁸ Een dergelijke analyse blijft zeer relevant in een context waarin de dekolonisatie van het Franse feminisme een belangrijke politieke uitdaging is; een “dekolonisatie van het feminisme” die des te belangrijker bleek toen een deel van de beweging niet inschatte welk electorale gebruik er enkele maanden later gemaakt zou worden van hun wil

historiquement dénié L'accès à La maternité ou qui ont été victimes des

s'en sortir sans se renier, sans trahir les siens.⁴⁴ Enfin, la « jeune fille voilée » est la petite sœur de la beurette. Réputée « endoctrinée », les jeunes femmes voilées mobilisées sont de fait une réponse politique des subalternes à ces stéréotypes coloniaux et postcoloniaux. Pour autant, et en dépit de la solidarité politique qui m'anime, nous sommes toujours dans l'imitation coloniale - telle que décrite par Fanon et Bhabha.

Dans un appel paru en janvier 2007, les « Féministes Indigènes » déclarent « ne plus jamais être le cheval de Troie de la suprématie blanche ou les traîtresses à l'ordre communautaire »⁴⁵. Cet appel est l'expression même d'une injonction à la moralité des jeunes femmes et d'une injonction à la virilité des jeunes hommes, descendant de migrants des ex-colonies : comme si l'identité sexuelle était au centre du procès de subjectivation politique. La féminité incarnée par les jeunes féministes musulmanes militantes est une réponse présente à la persécution passée de nos mères colonisées, stigmatisées comme des femmes lascives, immorales et soumises. Toutefois, c'est une réponse qui demeure prise dans la dialectique du savoir et du pouvoir colonial : la « jeune fille voilée » performe une féminité traditionnelle, vierge, pieuse, et effectivement puissante (comme toutes les figures féminines héroïques, vierges combattantes ou amazones) ; une féminité éminemment « occidentale », n'en déplaise aux Indigènes, car une seule et même modernité

lie les deux rives de la Méditerranée. Comme ces femmes du *Black Panther Party* acceptant une division des rôles conservatrice, signant pour la vie *cosy* de la *middle class* promue par la société de consommation américaine, afin de redonner à leurs hommes leur honneur de mâles, leur capacité d'agir de militants, les signataires de l'appel des « Féministes Indigènes » endossent, en plus d'une situation complexe de domination, une politique du soupçon qui a historiquement servi à diviser, grâce au sexisme, les peuples colonisés. Faire acte de loyauté envers *nos hommes*, en donnant des gages et en rendant des comptes sur *nos sexualités* c'est, toute proportion gardée, entériner l'ensemble des stéréotypes coloniaux - c'est reconnaître que comme hier nous portons la responsabilité de leur persécution (« traîtresses »), nous sommes le point faible du combat antiraciste, femmes « naturellement » immorales, bestiales, qu'il faut « tenir », « civiliser » - qu'importe si on le fait selon les normes anhistoriques et antagoniques de l'Occident ou de l'Orient. Tout cela revient à accepter de fait une norme de la féminité dominante, hétérosexiste et bourgeoise, que nous dénonçons par ailleurs. Renvoyer dos à dos les « féministes occidentales » et le patriarcat, tout en adhérant à un discours qui prône le contrôle de nos corps et la moralisation de nos vies, au nom du combat contre le racisme contribue justement à la réitération des normes racistes. Enfin, dans ce jeu pervers de performance

om de moslimmeisjes te ontsluiëren.³⁹

In 2006 legde Houria Boutelja, figuur uit de Inheemse Beweging van de Republiek en de feministische vereniging 'Les Blédards' (genoemd naar de 'blédards', Franse soldaten die in Noord-Afrika dienden), in een interview in het tijdschrift *Nouvelles Questions Féministes*, uit hoe "de hoofddoek een bevestiging is van trouw"⁴⁰ aan de Arabische mannen en omgekeerd ook een boodschap voor de overheersers, de "blanke mannen": "*Jullie zullen ons niet krijgen!*"⁴¹

Deze boodschap richt zich tot de protagonisten van het huidige debat, maar ook tot vorige generaties. Mijns inziens worden vier generaties vrouwen in herinnering gebracht; vier generaties belichaamd door vier stereotiepe figuren van inheemse vrouwelijkheid: de "Moorse prostituee", het "ongetletterde grietje", de "geïntegreerde jonge Noord-Afrikaanse" of ' beurette', en het "gesluierte geïndoctrineerde meisje".⁴² De eerste figuur is een overgeërotiseerde Arabische vrouw, een mooie, gesluierte Morin, die zich in vol ornaat ontsluiert voor de Franse militairen op postkaarten die in het hele moederland werden verspreid en gedurende tientallen jaren het uiterlijk van de inheemse vrouwelijkheid bepaalden, geïnspireerd op de aan het ras onderworpen vrouwelijk-

heid van de wilde en wulpse slavin uit de suikerkolonies. De Morin was een van de meest duurzame en doeltreffende instrumenten om de kolonies te kleineren en de Algerijnen te vervrouwelijken. Hoe pornografischer de beelden van de Morin, hoe meer de boodschap van de Franse overheden afbreuk doet aan de eer van de Arabische mannen: "jullie hebben jullie vrouwen niet in de hand en wij zijn gedwongen ze te bevredigen".⁴³ De tweede figuur is het "ongetletterde grietje", bijna aseksueel, althans gedeserotiseerd, onzichtbaar gemaakt in het Frankrijk van de jaren zestig en zeventig. Een onderdanige echtgenote, nauwelijks te verdragen, die toelaat de ingeweken arbeiders te 'alteriseren', hen te essentialiseren in waarden die ingaan tegen het Frankrijk van de seksuele bevrijding. Dit in een moderniteit - hoewel ze gemeenschappelijk en gedeeld is, vanwege honderd tweedertig jaar Franse kolonisatie in Algerije - die tot in het overdrevene georiëntaliseerd en gebarbariseerd wordt. We hebben het hier over een vrouwelijke figuur van wie de seksualiteit geheel in de vruchtbaarheid schuilt: ze is het equivalent van de *welfare mother*, een figuur die het liberalisme op zijn Frans, in strijd met de welvaartstaat, beter moet doen uitkomen. De derde figuur is de "jonge Noord-Afrikaanse" of

campagnes de stérilisation forcée ?

et de contre performance, nous nous produisons comme Sujet politique, mais un Sujet qui, parce qu'il identifie la résistance à l'honneur retrouvé des hommes, à la virilité, est un Sujet exclusivement masculin, hétérosexuel. Tant que l'identité sexuelle (de genre et de sexualité) dominante restera au centre du processus de subjectivation politique, tant qu'elle sera en l'état un enjeu de lutte, la virilité et la féminité hétéronormatives constitueront des *masques blancs*, des mimiques sexistes qu'un rapport de force raciste nous enjoint de jouer pour assurer sa pérennité.

Comment sortir de cette dialectique coloniale ? Toute une partie du *Black Feminism* s'est historiquement attelé à façonner des figures inédites de la rébellion pour subvertir le système de domination. « Les vieux schémas, même si on les réaménage astucieusement pour donner l'illusion du progrès, nous condamnent toujours à ressasser, avec de nouveaux masques, les mêmes débats éculés, la même culpabilité, la même haine, les mêmes récriminations, lamentations et la même méfiance. Les structures anciennes de l'oppression, les vieilles recettes de changement, sont ancrées en nous, c'est pourquoi nous devons, tout à la fois révolutionner ces structures et transformer nos conditions de vie, elles-mêmes façonnées par ces structures. *Parce que les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître.* »⁴⁶

'beurette': ze is een schoolvoorbeeld van integratie en wordt systematisch als voorbeeld aangehaald in tegenstelling tot haar broer (de jonge Noord-Afrikaan of 'beur', eerder de "Arabische jongen"), die bekend staat omdat hij altijd moet blijven zitten en in de vergetelheid is geraakt, rondzwerfend in de buurt van grote stadswijken met goedkope huurflats, en in tegenstelling tot haar moeder en haar familie, die bekend staan als "archaïsch". Een volledige generatie zal omkneld worden door tegenstrijdige bevelen: er heelhuids vanaf komen zonder je mening te verloochenen, zonder je familie te verraden.⁴⁴ Het "gesluisde meisje" is het jongere zusje van de jonge Noord-Afrikaanse. De jonge vrouwen met hoofd-doek staan bekend als "geïndocctrineerd" en zijn in feite een politiek antwoord van zij die gebukt gaan onder deze koloniale en postkoloniale clichés. Daarom, en ondanks de politieke solidariteit die ik ervaar, bevinden we ons nog steeds in de koloniale nabootsing, zoals beschreven door Fanon en Bhabha.

In een oproep verschenen in januari 2007 verklaren de "Inheemse Feministes" dat "ze nooit meer het paard van Troje van de blanke suprematie of de verraadsters van de gemeenschapsorde zullen zijn."⁴⁵ Deze oproep is precies

de uitdrukking van een aanmaning tot zedelijkheid voor jonge vrouwen en een aanmaning tot mannelijkheid voor jonge mannen, afstammelingen van de inwijkelingen uit de ex-kolonies: alsof de seksuele identiteit zich in het middelpunt van het proces van politieke subjectivering bevindt. De vrouwelijkheid belichaamd door de jonge militante moslim-feministen is een hedendaags antwoord op de vroegere achtervolging van gekoloniseerde moeders die als wulpse, onzedelijke en onderdanige vrouwen werden gebrandmerkt. Het is echter een antwoord dat gevangen blijft in de dialectiek van de koloniale kennis en macht: het "gesluisde meisje" vertoont een traditionele, maagdelijke, vrome vrouwelijkheid, die zeer sterk is (zoals alle vrouwelijke heldinnen, strijdende maagden of amazones); een buitengewoon "westerse" vrouwelijkheid staat de Inheemsen niet aan, want beide oevers van de Middellandse Zee zijn verbonden in eenzelfde moderniteit. Net als de vrouwen van de *Black Panther Party* een conservatief rollenpatroon aanvaardden, en tekenen voor het *cozy* leven van de *middle class* dat door de Amerikaanse consumptiemaatschappij bevorderd wordt, om hun mannen hun mannelijke eer, hun vermogen als militant te handelen, terug te geven, onderschrijven de ondertekenaars van de

"toute une génération sera enserrée dans des injonctions contradictoi-

oproep van de “Inheemse Feministen”, naast een ingewikkelde overheersings situatie, een politiek van de verdenking die historisch gezien gediend heeft om de gekoloniseerde volkeren te verdelen, dankzij het seksisme. Trouw vertonen opzichte van *onze mannen*, door blij te geven van en rekenschap af te leggen over *onze seksualiteit*, is, relatief gezien, het geheel van koloniale clichés bekrachtigen - het is erkennen dat we net als vroeger verantwoordelijk zijn voor hun verdrukking (“verraadsters”), we zijn de zwakke schakel in de strijd tegen het racisme, “natuurlijk” onzedelijke, beestachtige vrouwen, die “in bedwang moeten gehouden worden”, aan wie “beschaving moet bijgebracht worden” - het doet er niet toe of dit gebeurt volgens de ahistorische en tegenstrijdige normen van het Westen of het Oosten. Dit alles komt neer op het de facto aanvaarden van een norm van overheersende, heteroseksistische en burgerlijke vrouwelijkheid, die we anderzijds aan de kaak stellen. Zowel de “westerse feministes” als het patriarchaat wandelen sturen, maar ons daarbij, in naam van de strijd tegen het racisme, aansluiten bij een discours dat de controle over ons lichaam en de moralisering van ons leven ophemelt, draagt net bij aan de herhaling van racistische normen. Kortom, in dit per-

verse spel van performance en ‘counter performance’ komen wij naar voren als politiek Subject, maar een uitsluitend mannelijk en heteroseksueel Subject, want het vereenzelvigd de weerstand met de teruggevonden eer voor de mannen. Zolang de overheersende geslachtsidentiteit (van gender en van seksualiteit) in het middelpunt van het politieke subjectiveringsproces blijft, zolang ze in haar huidige situatie een uitdaging tot strijd is, zullen de heteronormatieve mannelijkheid en vrouwelijkheid *witte maskers* vormen, een seksistische mimiek die een racistische machtsverhouding ons opdraagt te spelen om het voortbestaan ervan te verzekeren.

Hoe kunnen we aan deze koloniale dialectiek ontsnappen? Een stroming binnen het Black Feminism heeft zich historisch gezien gewijd aan het smeden van originele rebelfiguren om het overheersingssysteem te ontwrichten. “De oude schema’s, zelfs al worden ze ingenieus herzien om een illusie van vooruitgang te geven, veroordelen ons altijd tot het herkauwen, *met nieuwe maskers*, van dezelfde oude debatten, dezelfde schuld, dezelfde haat, dezelfde verwijten en jammerklachten, en hetzelfde wantrouwen. De oude structuren van verdrukking, de oude recepten voor verandering,

res : s’en sortir sans se renier, sans trahir Les siens.”

zijn in ons verankerd, en daarom moeten we tegelijkertijd een radicale omwenteling teweegbrengen in deze structuren en onze levensomstandigheden veranderen, die net door deze structuren vorm kregen. *Het gereedschap van de meester zal immers nooit het huis van de meester vernielen*.⁴⁶

Noten

- 1 Judith Butler, *Trouble dans le genre*, 1990, Parijs, La Découverte, 2005, p. 248.
- 2 *Ibid.*, p. 259.
- 3 John Austin, *Quand dire, c'est faire*, Parijs, Seuil, 1991. Zie ook de interpretatie van Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Parijs, Seuil, p. 189-190.
- 4 Judith Butler, *Trouble dans le genre*, 1990, Parijs, La Découverte, 2005, p. 264.
- 5 Wat van belang is voor Butler is aan te tonen dat wat de *drag queen* in overvloed en subversiviteit vertoont, volledig synoniem is met wat we elke dag doen als we "normaal" man of vrouw zijn: ikzelf of de *drag queen*, dat is performance. Het is niet zo dat we aan de ene kant de namaak, make-up, pailletten en parodie hebben en aan de andere kant het echte, ware, authentieke, natuurlijke, anders gezegd het model van de parodie. De kern van Judith Butlers betoog is aantonen dat er op het vlak van gender geen model is, dat er geen authentiek gender bestaat: gender is een parodie zonder model.
- 6 Judith Butler, *Bodies That Matter*, New York, Routledge, 1993, p. 223.
- 7 Frantz Fanon, *Zwarte huid, blanke maskers en De verworpenen der aarde*. Maar ook van Karl Marx, *De Achtste Brumaire van Louis Bonaparte*: "Hegel maakt ergens deze opmerking die alle grote historische gebeurtenissen en personages als het ware twee keer herhalen. Hij is vergeten toe te voegen: de eerste keer als

een tragedie, de tweede keer als een farce", Karl Marx, *De Achtste Brumaire van Louis Bonaparte*, 1852, Parijs, Mille et une nuit (Editions sociales 1969), 1997, p. 13.

- 8 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, 1994, New York, Routledge, 2005, p. 122.
- 9 Het is de man van de afgunst, de gekoloniseerde man uit *De verworpenen der aarde*: "Dromen van bezitten. Alle vormen van bezitten: aan de tafel van de kolonist gaan zitten, in zijn bed slapen, indien mogelijk met zijn vrouw. De gekoloniseerde is een afgunstige. De kolonist, die hem betrapt op een afdwalende blik, is er zich van bewust en stelt bitter, maar steeds op zijn hoede vast: 'Ze willen onze plaats innemen'", Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, 1961, Paris, La Découverte, 2002, p. 43.
- 10 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 51.
- 11 "De Zwarte wil Blank zijn. De Blanke probeert verbeteren mens te zijn.", *ibid.*, p. 9.
- 12 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., p. 123.
- 13 *Ibid.*, p.
- 14 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 92-93.
- 15 *Ibid.*, p. 98.
- 16 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 210. Mijn cursivering.
- 17 "Het neger-zijn komt in feite naar voren als een zwak moment in een dialectische voortgang: de theoretische bevestiging en praktijk van suprematie van de Blank is de these; de positie van het neger-zijn als antithetische waarde is het moment van de negativiteit. Maar dit negatieve moment is op zich niet genoeg, en de Zwartten die er gebruik van maken weten dit maar al te goed; ze weten dat dit moment gericht is op de voorbereiding van de synthese of het bewerkstelligen van het menselijke in een maatschappij zonder rassen.", Jean-Paul Sartre, *Orphée Noir*, inleiding op *L'Anthologie de la poésie nègre et malgache*, geciteerd door Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 107-108.
- 18 Op dezelfde wijze en volgens dezelfde redenering wordt de "cultuur van de inwijkelingen" door deze laatste beschouwd als in overeenstemming met de cultuur van hun geboorteland. Ze laat toe een band te behouden tussen hier en

Notes

- 1 Judith Butler, *Trouble dans le genre*, 1990, Paris, La Découverte, 2005, p. 248.
- 2 *Ibid.*, p. 259.
- 3 John Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991. Voir également la lecture qu'en fait Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, pp. 189-190.
- 4 Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 264.
- 5 Ce qui intéresse Butler c'est de montrer que ce que la *drag queen* performe dans l'exubérance et la subversion est exactement équivalent à ce que nous faisons chaque jour lorsque l'on est « normalement » homme ou femme : moi ou la *drag queen*, c'est de la performance. Il n'y a pas d'un côté le faux, les fards, les paillettes et la parodie et de l'autre, le vrai, l'authentique, le naturel, c'est-à-dire le modèle de la parodie. Le cœur de l'argumentation de Judith Butler est de montrer qu'en matière de genre, il n'y a pas de modèle, il n'y a pas de genre authentique : le genre est une parodie sans modèle.
- 6 Judith Butler, *Bodies That Matter*, New York, Routledge, 1993, p. 223.
- 7 Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc et Les Damnés de la terre*. Mais aussi de Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* : « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce », Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, Paris, Mille et une nuit (Editions sociales 1969), 1997, p. 13.
- 8 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, 1994, New York, Routledge, 2005, p. 122.
- 9 C'est l'homme de l'envie, l'homme colonisé des *Damnés de la terre* : « Rêves de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible. Le colonisé est un envieux. Le colon ne l'ignore pas qui, surprenant son regard à la dérive, constate amèrement mais toujours sur le qui vive : 'Ils veulent prendre notre place' », Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, 1961, Paris, La Découverte, 2002, p. 43.
- 10 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 51.
- 11 « Le Noir veut être Blanc. Le Blanc s'acharne à réaliser une condition d'homme », *ibid.*, p. 9.
- 12 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., p. 123.
- 13 *Ibid.*
- 14 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., pp. 92-93.
- 15 *Ibid.*, p. 98.
- 16 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 210. C'est moi qui souligne.

- 17 « En fait, la négritude apparaît comme le temps faible d'une progression dialectique : l'affirmation théorique et pratique de la suprématie du Blanc est la thèse ; la position de la négritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité. Mais ce moment négatif n'a pas de suffisance par lui-même et les Noirs qui en usent le savent fort bien ; ils savent qu'il vise à préparer la synthèse ou la réalisation de l'humain dans une société sans races », Jean-Paul Sartre, *Orphée Noir*, préface à *L'Anthologie de la poésie nègre et malgache*, cité par Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 107-108.
- 18 De la même façon et selon le même raisonnement, la « culture des immigrés » peut être pensée par ces derniers comme étant conforme à celle du pays natal. Elle permet de maintenir le lien entre ici et là-bas. Mais elle est beaucoup plus figée et partant traditionnelle que la culture du pays d'origine - figée sur l'état de la culture au moment du départ, alors même que cette culture a continué de « vivre » depuis -. Elle est également inédite car elle est une nouvelle version de cette culture, reconstituée, refaçonée ici. Voir Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, 1991, Paris, Raisons d'agir, 2006.
- 19 C'est ici que se situe la rhétorique caractéristique du racisme sans race, du « racisme culturaliste ». Sur ce point, voir Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte, 1988.
- 20 Cf. le fameux rapport de Daniel Patrick Moynihan, professeur à Harvard, intellectuel libéral qui travailla pour les administrations de Kennedy et Johnson, publié en 1965 : *The Negro Family : The Case For National Action*. Moynihan devint par la suite l'un des représentants les plus influents des néoconservateurs et le bras droit de Nixon sur les questions sociales.
- 21 « Le nègre, lui, est castré. Le pénis, symbole de la virilité, est anéanti, c'est-à-dire qu'il est nié », *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 133. On retrouve de telles considérations dans les textes de F. Douglass ou de W.E.B Dubois notamment. Pour un commentaire, voir Myriam Paris, Elsa Dorlin, « Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité », op. cit. Ce procédé d'effémination va paradoxalement de pair avec le « mythe du violeur noir », voir Angela Davis, *Femmes, race et classe*, 1981, Editions des femmes, 1983.
- 22 Cf. Dean E. Robinson, « "The Black Family" and US Social Policy: Moynihan's Unintended Legacy ? », *Revue française d'études américaines*, n°97, 2003, pp. 118-128.
- 23 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, New York, Routledge, 2000, p. 84. Il y a d'autres stéréotypes: la « mammy », la « jazel », l'adolescente dévergondée, la « hoochie » (la fille « chaude » des clips de *gangsta rap*)...
- 24 *La Bad Black Mother*.
- 25 Cf. la polémique autour des textes du groupe 2Live Crew aux Etats-Unis et la réponse de Queen Latifah dans les années 1990. En France, de nombreux groupes sont limités en matière de représentations, de positions ou de discours sexistes comme en témoignent les rappels à l'ordre de certaines rappeuses comme Bams.
- 26 C'est le rap « clinquant », dépolitisé - voire complaisant vis-à-vis de la société de consommation ou les idéaux néoconservateurs - qui n'a plus que

- daar. Maar ze is veel meer versterkt en derhalve traditioneler dan de cultuur van het land van herkomst - vastgeroest in de staat van de cultuur op het moment van vertrek, terwijl die cultuur later verder is blijven "leven". Ze is ook nog nooit vertoond, want ze is een nieuwe versie van die cultuur, die hier opnieuw wordt samengesteld en vorm krijgt. Zie Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, 1991, Parijs, Raisons d'agir, 2006.
- 19 Hier vinden we de kenmerkende retoriek van het racisme zonder ras, van het "culturalistische racisme". Voor wat dit betreft, zie Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, Parijs, La Découverte, 1988.
- 20 Cf. het beroemde rapport van Daniel Patrick Moynihan, professor in Harvard, een liberale intellectueel die voor de regering-Kennedy en Johnson werkte, verschenen in 1965: *The Negro Family: The Case For National Action*. Moynihan werd nadien een van de meest invloedrijke neoconservatieven en de rechterhand van Nixon in sociale kwesties.
- 21 "De zwarte wordt gecasteerd. De penis, symbool van mannelijkheid, wordt vernietigd, m.a.w. genegeerd", *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 133. Dergelijke overwegingen vinden we in het bijzonder in de teksten van F. Douglass of W.E.B. Dubois. Voor commentaar, zie Myriam Paris, Elsa Dorlin, "Gender, slavernij en racisme: de fabricering van de mannelijkheid", op. cit. Deze vrouwelijkmethode gaat paradoxaal gezien samen met de "mythe van de zwarte verkrachter", zie Angela Davis, *Femmes, race et classe*, 1981, Editions des femmes, 1983.
- 22 Cf. Dean E. Robinson, "The Black Family' and US Social Policy: Moynihan's Unintended Legacy?", *Revue française d'études américaines*, nr. 97, 2003, p. 118-128.
- 23 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, New York, Routledge, 2000, p. 84. Er zijn ook andere clichés: de "mammy", de "jezabel", de losbandige adolescente, de "hoochie" (het "hete" meisje uit de clips van de gangsta rap)...
- 24 *De Bad Black Mother*.
- 25 Cf. het beleid met betrekking tot de teksten van de groep zLive Crew in de Verenigde Staten en het antwoord van Queen Latifah in de jaren 1990. In Frankrijk zijn vele groepen op het randje van het aanvaardbare voor wat betreft hun voorstellingen, meningen of seksistische discours, denk maar aan het tot de orde roepen van rapsters als Bams.
- 26 Dit is de "rinkelende" rap, gedepolitiseerd - ja zelfs gunstig gezind tegenover de consumptiemaatschappij of de neoconservatieve idealen - waarvan de vorm nog op de gangsta lijkt, maar de inhoud niet zoveel radicaliteit en woede uitademt. In Frankrijk wordt hij vertegenwoordigd door Bouba of Doc Gynéco.
- 27 Het gaat hier om het "*black women standpoint*" van Hill Collins: het is de bedoeling aan te tonen dat sinds die bijzondere ervaring op het kruispunt van seksisme en racisme zwarte vrouwen hun macht en autonomie hebben weten te ontwikkelen.
- 28 Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1988, p. 122.
- 29 Audre Lorde, *Sister outsider*, Genève, Editions Mamaméris, 2003, p. 131.
- 30 Michele Wallace, *Black Macho & The Myth of the Superwoman*, Londen, John Calder, 1978.
- 31 De woorden van deze militante getuigen hiervan: "Ik denk dat de vrouw achter de man moet blijven staan. De man moet voor de vrouw staan, want historisch gezien stond de zwarte vrouw boven de zwarte man in dit land. Het is misschien niet hun schuld, maar zwarte vrouwen hebben betere jobs en een betere positie verworven. Ze waren niet gelijk aan blanke mannen noch aan blanke vrouwen, maar ze stonden boven zwarte mannen. En nu de revolutie sociaal gezien ingesteld is, denk ik dat zwarte vrouwen zich niet op de voorgrond moeten plaatsen in het leven. Ik denk dat het de zwarte mannen moeten zijn, omdat de mannen het symbool zijn van hun ras," in Inez Smith Reid, *Together Black Women*, 1972, geciteerd door bell hooks, *Ain't I a Woman*, Boston, South End Press, 1981, p. 182.
- 32 *Ibid.*, p. 183-184.
- 33 Behalve de belangrijke studies van Colette Guillaumin, vermelden we het werk van Rita Thalmann, Claudie Lesselier of Arlette Gautier.
- les atours du gangsta sans en avoir la radicalité et la rage. En France, il est représenté par Booba ou par Doc Gynéco.
- 27 C'est le « *black women standpoint* » de Hill Collins : l'idée est donc de montrer que c'est depuis cette expérience singulière au croisement du sexisme et du racisme que les femmes noires ont su développer leur pouvoir et leur autonomie.
- 28 Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1988, p. 122.
- 29 Audre Lorde, *Sister outsider*, Genève, Editions Mamaméris, 2003, p. 131.
- 30 Michele Wallace, *Black Macho & The Myth of the Superwoman*, Londen, John Calder, 1978.
- 31 In Inez Smith Reid, *Together Black Women*, 1972, cité par bell hooks, *Ain't I a Woman*, Boston, South End Press, 1981, p. 182.
- 32 *Ibid.*, pp. 183-184.
- 33 Excepté les recherches majeures de Colette Guillaumin, on peut citer les travaux de Rita Thalmann, de Claudie Lesselier, ou d'Arlette Gautier.
- 34 La première a lieu en 1958 à Alger (les autorités françaises orchestrant une cérémonie de dévoilement des femmes musulmanes), la seconde en 1989, la troisième en 1994.
- 35 Kimberlé W. Crenshaw, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n°39, 2005.
- 36 Loi protectrice luttant contre le patriarcat intrinsèque aux religions en général, et à l'Islam en particulier, pour les un-e-s v. loi liberticide, néo-colonialiste et raciste pour les autres. Sur tous ces arguments, on peut se reporter à Charlot Nordman (dir.), *Le Foulard islamique en question*, Paris, Editions Amsterdam, 2004, les nombreux numéros de la revue *Prochoix* consacrés à cette question entre 2002 et 2006, Christine Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, n°1, 2006, Françoise Gaspard, « Le Foulard de la dispute », *Les Cahiers du genre*, Hors série, 2006.
- 37 Christine Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », op. cit., p. 68.
- 38 C'est ainsi que le Collectif National pour le Droit des Femmes (CNDF) refusa de laisser entrer des femmes voilées dans ses réunions ou de manifester à leurs côtés. « Ainsi, pour ces féministes, le foulard n'est pas seulement LE symbole de la soumission des femmes : il devient le signe que les femmes qui le portent, et toutes celles et ceux qui refusent leur exclusion, sont indignes de luttés pour les droits des femmes », Christine Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », op. cit., p. 63. Les termes du débat reprennent ici à l'identique ceux sur la prostitution. En 2003, à l'occasion de la loi sur la sécurité intérieure, une partie du mouvement féministe ne considérait les prostituées que dans le cadre d'une alternative infernale : soit elles étaient les victimes paroxystiques du patriarcat, soit elles étaient des traîtresses à la cause des femmes. Aussi, leur redonner une puissance d'action revenait nécessairement à en faire des ennemies du féminisme à la solde des hommes. Sur cette politisation croisée des questions sexuelles et raciales, voir Eric Fassin, « Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations », in E. Fassin, D. Fassin, *De la Question sociale à la question raciale*, Paris, La Découverte, 2006, p. 239 et sq.
- 39 Aujourd'hui, le discours de l'égalité des hommes et des femmes participe de l'émergence d'une rhétorique féministe culturaliste qui est très largement exploitée par le parti d'extrême droite française. Lors de la dernière campagne d'affichage du Front National (automne 2006), on peut notamment voir une jeune « beurette », cheveux lâchés, tee-shirt court, pantalon taille basse, piercing, incarnée le slogan frontiste. Il s'agit d'exhiber une figure féminine de l'assimilation implicitement opposée à celle de la « jeune fille voilée », comme si l'égalité des sexes et la liberté des femmes étaient un trait civilisationnel de « l'Occident », d'une France de « tradition chrétienne ».
- 40 Entretien avec Houria Boutelja, « On vous a tant aimé-e-s », *Nouvelles Questions Féministes*, op. cit., p. 128.
- 41 *Ibid.*, p. 133.
- 42 L'élaboration de ces quatre stéréotypes suit la méthode développée par Patricia Hill Collins. Cf. Elsa Dorlin, « Corps contre nature : stratégies actuelles de la critique féministe », *L'Homme et la société*, n°151/152, 2003-2004. Sur ces représentations, on pourra se reporter aux travaux de Karima Ramdani, notamment « Construction des identités de genre de la colonisation au post-colonialisme : représentations de la femme musulmane », mémoire de maîtrise de science politique sous la direction d'E. Dorlin, Université Paris VIII, 2004-2005, à paraître chez l'Harmattan.
- 43 Processus déjà parfaitement étudié à propos de la virilité chevaleresque des Britanniques en Inde. Cf. Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The Manly Englishman and the Effeminate Bengali in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, 1995; idem en Indochine, comme en témoignent les travaux majeurs d'Ann Laura Stoler et Anne McClintock. Pour un exposé de ces travaux, Elsa Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de sexe et de race dans les études sur le genre », *Cahiers du genre*, n°39, 2005.
- 44 Voir le travail remarquable de Nacira Guénif Souilamas, *Les Beurettes*, Paris, Grasset, 2000.
- 45 « Appel des féministes indigènes », 26 janvier 2007. http://bellaciao.org/fr/article.php?id_article=41759
- 46 Audre Lorde, *Sister Outsider*, op. cit., p. 135. C'est moi qui souligne.

- 34 De eerste vond plaats in 1958 in Algiers (de Franse overheden organiseerden toen een ceremonie waarbij de moslimvrouwen van hun hoofddoek werden ontdaan), de tweede in 1989 en de derde in 1994.
- 35 Kimberlé W. Crenshaw, "Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur", *Cahiers du genre*, nr. 39, 2005.
- 36 Beschermwet die het patriërchaat dat intrinsiek is aan godsdiensten in het algemeen en voor de enen aan de islam in het bijzonder, beschermt tegen een voor de enen neokoloniale wet die de vrijheid doodt en een voor de anderen racistische wet. Voor al deze argumenten verwijs ik naar Charlotte Nordman (dir.), *Le Foulard islamique en question*, Parijs, Editions Amsterdam, 2004, de talrijke nummers van het tijdschrift *Prochoix* gewijd aan deze kwestie tussen 2002 en 2006, Christine Delphy, "Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme", *Nouvelles Questions Féministes*, nr. 1, 2006, Françoise Gaspard, "Le Foulard de la dispute", *Les Cahiers du genre*, Hors série, 2006.
- 37 Christine Delphy, "Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme", *op. cit.*, p. 68.
- 38 Zo verbood het Nationaal Collectief voor Vrouwenrechten (Collectif National pour le Droit des Femmes - CNDF) aan vrouwen met hoofddoeken de toegang tot bijeenkomsten en liet hen niet deelnemen aan hun manifestaties. "Zo is de hoofddoek voor deze feministes niet alleen HET symbool van de onderdrukking van vrouwen: het wordt het teken dat de vrouwen die hem dragen, en allen die de afschaffing ervan weigeren, het niet waard zijn voor vrouwenrechten te strijden," Christine Delphy, "Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme", *op. cit.*, p. 63. Het debat wordt hier in exact dezelfde termen gevoerd als dat van de prostitutie. In 2003 zag een deel van de feministische beweging naar aanleiding van de wet op interne veiligheid de prostituees alleen in het kader van een duivels alternatief: ofwel waren ze paroxismale slachtoffers van het patriërchaat, ofwel waren ze verraadsters van de vrouwenzaak. Hen een vermogen tot handelen teruggeven was dus van hen noodzakelijkerwijs door mannen betaalde vijanden van het feminisme maken. Voor wat betreft deze gemengde politisering van seksuele en raciale kwesties, zie Eric Fassin, "Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations", in E. Fassin, D. Fassin, *De la Question sociale à la question raciale*, Parijs, La Découverte, 2006, p. 239 et sq.
- 39 Vandaag de dag heeft het discours van gelijkheid van mannen en vrouwen iets weg van de opkomst van een culturalistische feministische retoriek die stevig uitgebuit wordt door Frans extreem-rechts. Tijdens de laatste affichecampagne van het Front National (herfst 2006), zien we een jonge "beurette", met slordige haren, een korte T-shirt, heupbroek en piercing, die gestalte geeft aan de slogan van de partij. Het gaat erom een vrouwelijke figuur te laten zien die impliciet tegenovergesteld geassimileerd wordt aan het "jonge meisje met de hoofddoek", alsof de seksuele gelijkheid en vrijheid van vrouwen een beschavingskenmerk van het "Westen" is, van het "traditioneel christelijke" Frankrijk.
- 40 Interview met Houria Boutelja, "On vous a tant aimé-e-s", *Nouvelles Questions Féministes*, *op. cit.*, p. 128.
- 41 *Ibid.*, p. 133.
- 42 De vier clichés zijn uitgewerkt op basis van de methode van Patricia Hill Collins. Deze voorstellingen worden besproken in het werk van Karima Ramdani. Cf. "Construction des identités de genre de la colonisation au post-colonialisme: représentations de la femme musulmane", scriptie Politieke Wetenschappen onder leiding van E. Dorlin, Université Paris VIII, 2004-2005, die zal verschijnen bij l'Harmattan.
- 43 Dit proces werd al grondig onderzocht naar aanleiding van de ridderlijke mannelijkheid van de Britten in India. Cf. Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The Manly Englishman and the Effeminate Bengali in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, 1995. Hetzelfde geldt voor Indo-China, zoals blijkt uit de belangrijkste publicaties van Ann Laura Stoller en Anne McClintock.
- 44 Zie het onvermijdelijke werk van Nacira Guénif Soulamas, *Les Beurettes*, Paris, Grasset, 2000.
- 45 "Appel des féministes indigènes", 26 januari 2007. http://bellaciao.org/fr/article.php?id_article=41759
- 46 Audre Lorde, *Sister Outsider*, *op. cit.*, p. 135. Mijn cursivering.