



## Introduction

### Aux “Mariannes noires”, la France afropéenne

*“Malè an Fanm, sé Malè tout’ fanm”*

*Je n’ai plus envie d’accepter d’entendre “black” au lieu de noir, dans ce pays qui ignore l’approche sociale et sociologique de la race, et a même honte de nous nommer, veut décider pour nous de la façon de nous nommer, et arrive parfois à le faire accepter par nos esprits asservis, conditionnés et meurtris. Je n’ai plus envie d’accepter d’être acceptée tant que je renie une partie de moi-même, que je ne contredis pas les blanches-dans leur vision des questions raciales, que je n’assieds pas ma légitimité en tant que personne concernée et conscientisée. J’en ai assez de tolérer que mes expériences, que mon vécu du racisme, soit ignoré, diminué, comparé à ce qui n’est pas comparable, silencé.<sup>2</sup>*

En 2003, pour clôturer et célébrer à Paris la *Marche des femmes des quartiers contre les ghettos et pour l’égalité* organisée par l’association *Ni Putes, Ni Soumises*, l’Assemblée nationale organisa une exposition-événement. Elle érigea sur ses colonnes 14 photographies géantes de jeunes femmes des cités. Selon Jean-Louis Debré, le Président de l’Assemblée nationale de l’époque: “Ces 14 portraits photographiques constituent des instantanés de femmes modernes débordant de chaleur et de générosité. Ils illustrent tout autant la force et la pérennité de la devise de la République: ‘Liberté, Egalité, Fraternité’”.<sup>3</sup>

Parmi ces portraits se trouvaient plusieurs Afrodescendantes. Intitulée “Mariannes d’aujourd’hui”, la galerie affichait l’exemple

parfait de l'intégration à la République française de toutes les femmes, quelle que soit leur origine. Les femmes ont toutes bonne *mine*: belles, jeunes, minces, pleines de vie. Or, le documentaire de Mame-Fatou Niang et de Kaytie Nielsen *Mariannes noires* (2016) indique une réalité tout autre: loin du plaisir des yeux et des portraits idylliques, le docufilm met en scène la difficulté de sept Afrodescendantes à construire leurs identités en France et à se sentir "appartenir à la France".

Les questionnements autour de notions d'intégration et de construction, de navigation entre les différentes exigences socio-culturelles et politiques en "métropole", cette France qu'ont choisie leurs parents et grands-parents comme pays "d'accueil", ne sont pas nouveaux. Dès les années trente, les sœurs Nardal, femmes de lettres martiniquaises, se sont penchées sur la question épineuse de la représentation et de la place de la femme de couleur (plus précisément de l'étudiante en provenance des colonies), dans la République française. Si les Nardal revendiquent leur citoyenneté française, elles ont conscience que l'héritage africain et créole estampille leur francité, chose qui résonne dans le terme "afro-latin" qu'utilise Paulette Nardal, puisque pour elle, la "race" ne peut pas être effacée de l'identité française, mais elle ne peut faire obstruction non plus à la citoyenneté française des Antillais et des Guyanais, voire de nombreux Africains et autres "enfants des colonies" nés sur le sol français. Malgré l'optimisme de Jean-Louis Debré, l'exposition "Mariannes d'aujourd'hui" manifeste l'aveuglement étatique face à "l'afropéanité" ou "afropéennité", c'est-à-dire la présence d'Afropéens, individus dont les (arrière-)(grands-) parents sont d'origine africaine, *de* et *dans* la République. De ce fait, l'exposition incarnait aussi une utopie déconnectée de toute réalité socio-politique et culturelle (Winter, 2009, 232). *Mine de rien*, les questions autour de l'appartenance et de la reconnaissance restent d'actualité.

C'est ce que souligne en 2015 l'altercation entre deux femmes âgées de 28 ans et membres de *Mvasi: collectif afroféministe* (groupe constitué en 2014) et Maya Surduts, âgée de 78 ans et représentante

de la deuxième vague du féminisme français—de l’après Mai-68.<sup>4</sup> A Paris 8, lors du séminaire “Défaire l’empire” organisé par le CNRS, bien plus qu’un affrontement intergénérationnel entre deux types de féminismes, leur dispute révèle les limites d’une République française insensible et aveugle aux conséquences socio-politiques de la couleur de la peau et de fait, d’un féminisme dominant, tout aussi aveugle (Larcher, 2018, 70).

Notre numéro spécial vise à mettre en avant la complexité et la différence des expériences des femmes noires qui s’entrecroisent à plusieurs niveaux. Contrairement à la nouvelle mode tendancieuse du *blackfishing*, où sur les réseaux sociaux des jeunes Européennes blanches se maquillent et se “bronzent” pour ressembler à des Afrodescendantes à peau claire, la condition noire ne se réduit pas à la couleur.<sup>5</sup> Pourtant, ses *influenceuses*, assoiffées de reconnaissance médiatique et de sponsoring, instrumentalisent la sexualisation exotisante de la femme noire, tout ce qui est supposé positif, pour mieux vendre leur blancheur. La dénonciation de cette tendance en tant que version moderne et européenne du *black face* américain, rappelle qu’être une femme noire est plus qu’une apparence, c’est une diversité d’expériences. Loin de tout amalgame et réification, c’est ce que souligne chacune des contributrices qui participent à ce numéro. Leurs essais couvrent différents espaces et périodes faisant des allers-retours entre les Amériques, l’Afrique (Martinique, Guadeloupe, Guyane) et la *métropole*, pour mettre en exergue l’influence des contextes transatlantiques en milieu français et francophones. Ces essais “voyagent” aussi entre le dix-neuvième siècle et le vingt-et-unième. Par exemple, Johanna Montlouis-Gabriel, à travers son étude du documentaire d’Amandine Gay *Ouvrir la voix* (2017), souligne l’existence d’expériences multiformes des Afrodescendantes en France continentale. Montlouis-Gabriel expose une construction identitaire difficile de par la modernisation d’un racisme insidieux mais tout aussi dévastateur dans une France censée être multiculturelle et/ou “a-raciale”, et ce, au quotidien.

Selon les périodes, le milieu ou/et l’origine des termes tels

que “noir”, “black”, “afropéen” ou “afrodescendant” sont utilisés ou rejetés pour qualifier la condition noire. Quels sont les enjeux de l’emploi d’un terme par rapport à un autre? Les Antillais ont du mal à s’y reconnaître, vu leur statut de “domiens” ou “ultramarins”; or, c’est l’origine commune (colonisation française, condition de post-migrant – Hogart, dans ce numéro) qui les rapproche. Les Afrodescendants ne se définissent pas de façon monolithique. C’est ce que l’esprit curieux remarque lorsqu’il s’attache à établir une contextualisation socio-historique et culturelle juste. Ainsi, les nouvelles générations d’Africains et les Afrodescendants en France ont tendance à intégrer sans discrimination la culture africaine-américaine dans leur définition de soi (Miano, 2012, 75). De plus, les jeunes générations d’Africaines ou d’Afrodescendantes dans leur vision du féminisme noir aiment à se définir en utilisant des modèles en provenance des Etats-Unis. Bien des membres des associations d’afroféministes et leurs allié.e.s se nourrissent d’Audre Lorde (Larcher, 2018, 74) ou Kimberly Crenshaw ou des idées du *Combabebe River Collective*. Qu’est-ce que ces nouvelles vagues de féministes noires en France connaissent du travail de penseurs de langues françaises comme les sœurs Nardal ou Suzanne Césaire ? Les afroféministes d’aujourd’hui ont-elles conscience de l’héritage et des outils théoriques que leur ont laissés Paulette Nardal ? Que savent-elles des relations entre Léon-Gontran Damas et Lorde ? Savent-elles que Damas, quant à lui, donna tôt la voix à Lorde ?

Paulette Nardal remarqua que la question noire ne pouvait s’étudier et se concevoir qu’“au point de vue historique, culturel et social” (Nardal, 2012, 344). Elle a tout particulièrement averti que la relation à la race chez les Antillais diffère de celle des Africains Américains de par un héritage esclavagiste et une politique d’émancipation distincts (Nardal, 2012, 343). Jacqueline Conti met en exergue l’influence des contextes socio-historiques et socio-culturels dans la construction identitaire (genre et race) aux Amériques avec sa discussion sur la figure rebelle de Lumina Sophie, dite “Surprise” dont la récente popularisation à la Martinique politise l’insurrection

du Sud de 1870 et ne relève pas d'un simple "complexe de Solitude".

Il faut donc éviter d'appliquer de façon aveugle toute théorie sur la condition noire sans prendre en compte les caractéristiques socio-historiques et culturelles de chaque groupe d'Afrodescendants. Ces particularités, telles que l'abolition définitive de l'esclavage en 1848 en France au lieu de 1865 aux Etats-Unis, ont déterminé les relations entre Afrodescendants envers/avec l'identité dominante, leur condition d'être racisés et le degré d'appartenance à cette Amérique. Une approche critique rigoureuse se doit de ne pas gommer ces différences. Par exemple, si pendant les années folles bien des Africains Américains ont perçu Paris comme un havre de paix raciale, ce n'était pas toujours le cas pour tous les Martiniquais. Paulette Nardal remarque que ce sont les femmes de couleur des Antilles vivant seules en métropole qui ont ressenti les premières "le besoin d'une solidarité raciale" et qui "se sont éveillées à la conscience de race" (Nardal, 2012, 347). La question de la conscience de la race est donc, d'après les faits historiques, également sexuée. Ce désir d'unir aussi bien le racial que le féminin indique subtilement, la misogynie et la *misogynoir* dont souffrent ces femmes noires à Paris.<sup>6</sup> En milieu transatlantique, elles sont traitées moins bien que les hommes noirs et sont moins susceptibles d'obtenir une reconnaissance sociale (Nardal, 2012, 347). Bien que *misogynoir* soit un terme conceptualisé par l'afroféministe *queer* Moya Bailey en 2010, cela ne veut pas dire que le type de misogynie qu'il dénote ne se faisait pas sentir avant. Il s'agit donc de la misogynie que la femme de couleur subit, non seulement de la part des Blancs mais aussi et particulièrement des Noirs. Dans un entretien en 1949 avec Léo Largier, Mayotte Capécia, tout comme Nardal souligne avant l'heure le problème de *misogynoir* lorsqu'elle explique qu'elle avait voulu montrer que "la vie est difficile pour une femme, et surtout pour une femme de couleur" (cité dans Cottias & Dobie, 2012, 56).

De nos jours Serena Williams est un bon exemple de la force tenace de *misogynoir* dans le monde. En France, Christiane Taubira en est un autre. Il n'est pas étonnant qu'une discussion sur

L'ancienne ministre de la justice ait sa place parmi les essais réunis ici. Kathleen Gyssels peint Christiane Taubira comme l'héritière de Damas. Pour ce faire, elle s'appuie sur les citations du poète incluses dans les discours de la députée pour démontrer l'intersectionnalité en jeu dans un espace transatlantique et postcolonial.<sup>7</sup> L'Assemblée nationale devient un lieu de bataille où les corrélations entre sexisme, racisme et homophobie, se rencontrent, s'affrontent, et se renforcent. Il est intéressant de noter que Taubira puise d'ailleurs dans des auteures africaines américaines telles que Toni Morrison, Alice Walker, Angela Davis, Gayl Jones, qui, parmi d'autres, en plus de dénoncer les méfaits du racisme et de la suprématie blanche, se sont concentrées sur la relation périlleuse, parfois aigrie et brutale entre hommes et femmes noirs. Cette expansion des préoccupations des auteures noires quant à l'oppression vécue par les femmes dans leur vie personnelle aux mains des hommes a eu de graves conséquences, et qui perdurent, dans un espace transatlantique. Par exemple, bien avant Frantz Fanon en 1952, le compte rendu de lecture que Jenny Alpha fait de *Je suis Martiniquaise* en 1948 a tout bonnement condamné Mayotte Capécia (de son vrai nom Lucette Céranus Combette).<sup>8</sup> Dans sa critique en forme de défense de la négritude césairienne, Alpha trahit un subtil "mépris de classe" (Makward, 1999, 42) qui flirte par moments avec un sexisme certain ou une misogynie encore plus subtile. Dans sa critique, Alpha, lorsqu'elle attribue les propos de Suzanne Césaire à son mari Aimé, *silencie* une théoricienne qui gagne, elle aussi, à être plus connue. Ainsi en défendant un certain patriarcat noir, une femme peut en *silencier* une autre.

Beaucoup de chercheurs (souvent des États-Unis) ont travaillé sur les sœurs Nardal et Suzanne Césaire pour montrer, de façon souvent conflictuelle, leur importance dans la définition d'un activisme féminin et féministe noir.<sup>9</sup> De fait, l'identité féminine, la culture noire, et le regard défiant sur le féminisme et l'orientation sexuelle forment un faisceau qui complique pour l'Afrodescendante son appartenance à cette France prétendument multiculturelle et

multi-ethnique, exemplaire en matière des Droits de l'homme. Il est aussi utile d'examiner le rôle de théoriciens noirs tels que Damas qui soutient à la cause féminine. Une telle approche montre comment l'étude des représentations de la femme noire peut enrichir une définition ou une discussion sur le féminisme et le traitement de la femme en France ou en milieu transatlantique francophone de façon plus large.

Etant donné les débats récents sur les féminismes, les manifestations de misogynie et de sexisme à l'égard de la femme de couleur tant aux Antilles qu'en France, tant pour les Afropéennes que pour les Antillaises, il est pertinent d'étudier les différents modes par lesquels Afropéennes et Antillaises ont réagi à des attitudes masculines forgées dans un contexte colonial et postcolonial. Il s'agit d'évaluer leurs "mines", et leurs "airs" façonnés dans le regard de l'Autre, le Noir et le Blanc. Comment ont-elles réagi à la fois dans la vie privée et publique, dans la sphère domestique, politique, voire universitaire ? Essayer de répondre à ces questions, c'est se pencher sur d'autres modèles de discussion qui intègrent une vision large du monde en pleine globalisation. Alessia Vignoli s'attèle à cette tâche dans son article sur la déconstruction de la stéréotypie de l'Haïtienne par Gisèle Pineau dans un espace transatlantique et caribéen. Pineau exemplifie en quoi "Malè an Fanm, sé Malè tout' fanm" et appelle une solidarité féminine qui devrait dépasser les frontières quelles qu'elles soient.

Parler de l'Afrodéscendante ou de l'Afropéenne ne se réduit pas à une ghettoïsation ou à un communautarisme socio-culturel, si ce n'est ethnique. C'est parler de la France et de ses anciennes colonies, et de l'Europe ainsi que de la place de la femme dans un monde global. Dans l'article de Laura McGinnis, les effets cachés et pervers de cette mondialisation à caractère politique et allégorique se nichent dans la sphère patrimoniale antillaise. En effet, certaines statues aux Antilles représentent la femme noire en rebelle ou figure maternelle: des artistes masculins tombent dans une sexualisation gênante. Cette globalisation commença d'ailleurs par les grandes

découvertes, par la colonisation et le colonialisme, et elle est inséparable de l'impérialisme qui a généré, à son tour, une dynamique de pouvoir transatlantique entre les sexes. Dans ce numéro, Julianna Watson rappelle la complexité de cette dynamique sexuée et genrée en étudiant *La polyandre* (1998) du Congolais Baenga Bolya. Examinant la façon dont Bolya entrecroise sexualité et violence sans entrer dans un érotisme complaisant et aguicheur, Watson met au jour la persistance des effets délétères d'un système colonial dans un espace postcolonial et /ou transatlantique. C'est une façon de faire la pleine lumière sur les nombreuses subordinations pérennes dans les sociétés antillo-guyanaise et française, tant en République qu'en diaspora.

Ces imparités contrairement à ce que l'on penserait sont même détectables dans les milieux universitaires: c'est dire que, malgré les apparences, d'anciens préjugés à l'égard de la femme en tant que chercheuse et comme partenaire intellectuelle, demeurent, que ce soit aux Antilles, en Afrique, ou en France. Ces biais se nichent, *mine de rien*, dans les milieux académiques et littéraires où ils génèrent, tel un virus, des répartitions de pouvoir et de détention du "savoir": de vives luttes de pouvoir et des questions pour savoir qui est approprié ou bien positionné pour parler de quel sujet illustrent cette misogynie à l'égard de la Noire, comme à l'égard de la Blanche. Aucune femme n'est à l'abri. Qui s'est interrogé.e, voire indigné.e de la façon dont Lilyan Kesteloot (1931-2018) a été traitée par certains critiques antillais ? Deux exemples sont à ce titre parlants: dans *Tracées. Identité, négritude, esthétique aux Antilles*, René Ménil critique vertement la pionnière de l'histoire littéraire afro-antillaise. Le Martiniquais doute que la thèse de cette dernière, *Les écrivains noirs de langue française* (1963), ouvrage plusieurs fois traduit et réédité depuis, soit un essai digne de ce nom. Somme monumentale, fruit de rencontres et d'entretiens avec les coryphées de l'époque (poètes et romanciers, haïtiens et antillais, africains et malgaches), Kesteloot est à ses yeux "subjective", voire "obscurantiste" (Ménil, 1981, 169-177). Blanche et non française, l'historienne de la littérature franco-



africaine est détronée par Ménil, père et fils. En effet, Alain Ménil s'efforce de consolider le sous-champ martiniquais, sans intégrer le travail pionnier de Kesteloot, ni les femmes-écrivains. Dans *Les voies de la créolisation*, Alain Ménil ne creuse pas le rapport pour le moins suspect qu'entretiennent les forgerons de la créolisation et de la créolité avec les consœurs ès lettres (Alain Ménil, 2011). Dans cette République de lettres insulaires, un comportement discriminant selon le sexe et la nationalité voire la race se transmet de père en fils. "Ceux qui se laissèrent prendre à ce jeu de famille" (Damas, 1956, 17), sont légion encore jusque dans les nombreux efforts de théorisation de la créolisation... La parole de la femme, quelle que soit son origine (ou sa couleur) ne semble pas bienvenue; *mine de rien*, elle doit être tue d'une façon ou d'une autre.

Tout autre est l'approche de Damas qui, sensible à la condition féminine et à la condition de l'exclu par excellence (l'homme ou la femme de couleur, à plus forte raison celui et celle qui dévient de l'hétéronormativité), se dépêche de leur réserver une place dans ses deux *Anthologies*. Damas s'est retrouvé plutôt seul à promouvoir l'émancipation féminine ; sa position en marge des mouvements (surréalisme/ négritude) tient en partie à sa "latitude" (c'est le titre de sa première anthologie) à l'égard de la "sœur de solitude". Tout cela pour rappeler que la notion de féminisme ou la notion d'égalité des droits de la femme intéressent aussi les hommes, que tous les "alliés" ou "complices" sont les bienvenus. Parler de Damas, c'est aussi nouer des connexions transatlantiques, car il a promu des auteures Africaines Américaines comme Kathleen Dunham et Anglo-Caribéennes comme Audre Lorde et Merle Hodge. L'œuvre de Damas nous défie dans la mesure où il s'interrogeait sur l'intersectionnalité, puisqu'il parlait des penseurs et des voix francophones et anglophones sur la question du féminin noir en les reliant entre eux. Il ne faut pas chercher à définir l'Afropéenne à travers la simple grille de l'Africaine Américaine mais il faut prendre en compte tous les types de dialogue ayant existé et qui restent à découvrir.

Aux Antilles et dans les Guyanes, sociétés issues de l'esclavagisme et de la colonisation française, le rapport entre homme et femme reste biaisé et la guerre des sexes très prononcée. Ainsi, tout en prétendant remplir la déficience coloniale par la mémoire antillaise, toute l'œuvre glissantienne réserve des rôles moindres à la femme et s'il découvre tardivement une figure aussi rebelle que Surprise (voir Conti dans ce numéro), notamment la marronne Flore Gaillard de Sainte-Lucie, sa reconstruction fictive est tout sauf convaincante. Sur la même lancée, Tina Harpin se confronte à ce problème en offrant un survol de la littérature guyanaise sous forme d'historiographie littéraire qui met initialement en lumière une compulsion de mythification ou d'effacement du féminin dans les discussions sur l'amour, la colère et la nausée. Elle démontre que les romans de femmes révisent ces *topoi* pour peindre de façon plus inclusive le malaise d'une société à la dérive. Dès lors, il s'agit de *miner* la construction de l'Antillaise et de la Guyanaise, tantôt *poteau mitan*, tantôt "doudou", d'un côté, et les mythologies masculinistes du "fier à bras" (Confiant, 1993) et de l'homme à la Bodule Balthazar (Chamoiseau, 2012) de l'autre.

La querelle entre les créolistes martiniquais et Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et la Guadeloupéenne Maryse Condé a fait couler bien plus d'encre. "Fils de Glissant" qui conçoit "sa grammaire familiale" comme hétéronormative (Loichot, 2007, 74; Tinsley 2000, 24), Chamoiseau critiqua Maryse Condé pour sa *Traversée de la mangrove* (Chamoiseau, 1991, 389-95), tandis que Simone Schwarz-Bart était louée, certes, mais en tant que co-auteure d'André Schwarz-Bart. Le Prix Carbet, présidé par Glissant, en est un dernier exemple: en 2008, le prix a été décerné à André Schwarz-Bart et à sa coauteure, Simone Schwarz-Bart: le jury hésite à reconnaître la *moitié d'un couple d'auteurs* et à homologuer l'œuvre co-écrite, bien que d'autres exemples soient à signaler (pensons aux Césaire, aux Thésée, voire aux Toumson ayant livré par ailleurs une rare interview à deux couples, restée inégalée, pour l'histoire des lettres guadeloupéennes ...) (Gyssels, 2014, 402-12).<sup>10</sup> Ailleurs, dans *Lettres*

*créoles*, Confiant et Chamoiseau minimalisent l'apport féminin à la vie littéraire *intra-muros*, d'autant qu'auparavant, la revue avait réservé peu de place à leurs consœurs. Sans aller jusqu'à *silencier* Lacrosil, Manicom, Capécia, dans l'ordre croissant, les auteures retiennent peu leur attention (Paravisini-Gebert, 1992), et manquent à l'index (il en va de même pour Damas). S'ils présentent l'incontournable Maryse Condé (lauréate du Prix Nobel de littérature alternatif en 2018), c'est moins comme une Antillaise que comme une Africaine de la diaspora (Confiant et Chamoiseau, 1991, 152-153).

Ces réceptions biaisées sans doute s'expliquent par la guerre universelle des sexes et par le combat de pouvoir pour la reconnaissance de la métropole ou la "mère-trop-pôle". Un passé esclavagiste et un milieu polarisé tant ethniquement que sexuellement alimentent ces réactions. Lorsque les auteurs antillais font le silence sur leurs consœurs par un sentiment de menace et d'insécurité ontologique, ils exportent cette perspective réductrice au lieu de s'interroger en profondeur sur les séquelles psychologiques de l'esclavage et de la colonisation, et de s'intéresser à ce qui, bien avant l'antillanité et la créolité, était déjà problématisé dans les Amériques noires. Enfin, la double dissociation genrée et géo-culturelle (Antillais contre Afropéens) ne facilite pas un véritable travail de déminage de tous les enjeux à l'œuvre.

Cette attitude, vieille de plusieurs siècles, et dont indirectement Fanon fait l'analyse tout en esquivant également l'inégalité genrée et la *misogynoir*, estampille toute une tradition minoritaire et marginalisée d'œuvres féminines passées à la trappe ou presque. Cet ombrage fait aux femmes dans la société antillo-guyanaise, et qui se reproduit fâcheusement dans la diaspora métropolitaine, touche à des carrières de pionnières dans les arts et les lettres, ainsi que dans les sphères juridique (Gerty Archimède, première bâtonnière de couleur) et folklorique (Thérèse Léotin et Suzanne Sylvain, pour les contes créoles). Qui se souvient de Jenny Alpha, d'Ida Faubert (qui tint un salon littéraire dans la France de Vichy), de tant d'autres "émancpatrices" de couleur dont les efforts et les

missions ont été minimalisés si ce n'est oubliés ? Fanon peut être désigné comme co-responsable de cette subalternité féminine, avec sa critique assassine de Mayotte Capécia.<sup>11</sup> Le fait est que cet état de choses se pérennise en milieu afropéen et diasporique. Dans les belles lettres, les confrères sont trop souvent déloyaux à l'égard de leurs consœurs: un seul exemple, incisif et insidieux, dans *Congo*, Alain Mabanckou se désole devant l'écriture programmatique imposée aux Afrodescendants. L'élue du Collège de France se réfère à une tierce personne qui lui aurait dit: "J'en ai marre parce que vous autres, avec les Léonora Miano et les Fatou Diome, vous ne parlez jamais de vos pays!" (Mabanckou, 2016, 7). L'exemple n'est pas neutre: l'énoncé laisse à penser que les auteures privilégieraient davantage l'agenda féminin, délaissant d'autres questions épineuses. Or, elles sont loin de s'intéresser exclusivement aux "affaires de femme", et ce, au détriment de leurs pays. Bref, Afropéennes et Antillo-Guyanaises telles que Léonora Miano et Fatou Diome n'ont cessé de combattre la condescendance de la part des hommes, blancs et noirs et de déminer les faux airs qu'on leur inflige... Un survol rapide des tensions dans le monde des belles lettres signale déjà la complexité des entrelacs entre race, genre, nationalité et ethnicité dans les constructions des identités en France et en milieu transatlantique. La complexité de ces entrelacs pour les femmes se décèle aussi dans les sphères politiques ; en effet, des politiciennes de couleur encourent plus vite le risque d'être taxées d'insolentes (Rama Yade en est un bon exemple), et pire, une ministre originaire des Départements d'Outre-Mer comme Christiane Taubira, a vu son nom terni plus d'une fois. Traitée de "guenon" par une gamine de dix ans et vilipendée pour sa loi du mariage pour tous, Taubira incarne ces frictions et porte à son corps défendant l'héritage de tout un Occident racialement et sexuellement biaisé. Les controverses provoquées par sa fonction et son action, au-delà de critiques qu'on peut avoir sur tel ou tel décret de son ministère, trop souvent démontrent les liens intriqués et innocemment rendus invisibles, entre sexisme, racisme, misogynie, homosexualité et identité *queer*

(voir l'article de Kathleen Gyssels à ce propos).

Nos contributrices minent d'abord les discours masculinistes et elles révisent les discussions anciennes et actuelles sur le féminisme en corrélation avec l'anticolonialisme et la condition de la femme noire, respectant la diversité des expériences des Africaines, Antillaises, Afropéennes, Afrodescendantes, etc.

Ce numéro spécial ne prétend pas offrir une discussion exhaustive, bien au contraire, mais entame le travail de dépistage et de déminage de ces apparences fausses et de ces nombreux défauts dont on incrimine les Afropéennes et leurs "sœurs de solitude", les Antillo-Guyanaises. Le but ici est de bien démontrer la richesse d'un dialogue lorsqu'on ne se contente plus de traiter d'un seul point de vue de questions de genre, de race, d'ethnicité, de classe dans les textes ou le tissu social. Il faut une approche croisée, avec des angles multiples pour arriver au plus près d'une représentation et discussion décoloniale, abolissant la frontière entre sphère afro-caribéenne et afropéenne, africaine-américaine et afropéenne. Parler des expériences de la femme noire, c'est parler d'intersectionnalité, c'est considérer différents éléments pour nous permettre de mieux comprendre le monde dans lequel on vit. Parler de la femme de couleur, c'est, enfin, exiger une discussion inclusive non sur les questions de construction identitaire et culturelle, qui fait de l'Afropéenne un sujet exotico-érotique et subordonné aux appétits d'un regard masculin réifiant, mais c'est exiger une discussion qui va nous permettre de mieux nous comprendre, nous, dans une sorte de philosophie féministe et ouverte à tous qui serait un afroféminisme en devenir.

Tant que ne seront pas entendues toutes les voix de femme (de la plus humble à la plus en vue lorsqu'investie d'une mission politique), aucune ne recevra vraiment un traitement égalitaire et inclusif. Tant que la femme noire ou de milieu défavorisé ne sera pas incluse et ne sera pas célébrée, toutes les femmes n'auront acquis leur vraie *mine*. Pour cela, il ne suffit pas simplement de parler des femmes de lettres, mais aussi de toutes celles qui ne paient pas de

mine parce qu'on les musela et qu'elles ne savent parfois ni lire ni écrire. L'expression *mine de rien* sera donc dédiée à ces femmes *silencieuses* qui ont pourtant tant de choses à dire.

Université d'Anvers & Rice University

---

<sup>1</sup> “Le malheur d'une femme est le malheur de toutes les femmes”.

<sup>2</sup> Silyane Larcher nous a signalé ce blog d'Amélie Koulanda, <https://feelingontheperiph.wixsite.com/periphery/post-unique/2015/08/14/Être-ou-ne-pas-être-soimême-dans-une-société-blanche>, consulté le 16 février 2019.

<sup>3</sup> Site de l'Assemblée, <http://www.assemblee-nationale.fr/evenements/mariannes.asp>, consulté le 22 novembre 2018.

<sup>4</sup> Consulter <https://mwasicollectif.com/>; voir aussi Christine Bard (dir.), *Les Féministes de la deuxième vague* (Reens PUR, 2012).

<sup>5</sup> Voir la controverse autour de la Suédoise Ema Hallberg, [https://www.youtube.com/watch?v=TPV\\_ncC2SzA](https://www.youtube.com/watch?v=TPV_ncC2SzA), consulté le 10 décembre 2018.

<sup>6</sup> Ce terme apparut en 2010 dans le blog “The Crunk Feminist” dont les essais ont été publiés dans *the Crunk Feminist* (2016). Ce pamphlet ou manifeste rejoint celui de *Mines de rien*. Chroniques insolentes de trois Québécoises, Isabelle Boisclair, Lucie Joubert et Lori Sainte-Martin, 2015. Il est frappant que ce mouvement vienne de l'arène populaire et médiatique, loin des sphères universitaires. Des auteurs iconiques comme Eldridge Cleaver (*Soul on Ice*, 1978) et Ishmael Reed (*Mumbo Jumbo*, 1972), n'ont pas échappé à ces visions misogynaires (Strombeck, A., “The Conspiracy of Masculinity in Ishmael Reed”, *African American Review*, 40 (2), 2006, 299-311, <http://www.jstor.org/stable/40033717>, consulté le 11 novembre 2018. Du côté franco-caribéen et afropéen, de par la fréquente condescendance à l'égard de la consœur, tout reste à faire.

<sup>7</sup> Pour une critique récente de l'intersectionnalité en France qui montre en quoi se concept est encore mal compris, voir le blog de Gérard Noiriel, <https://noiriel.wordpress.com/2018/10/29/reflexions-sur-la-gauche-identitaire/>. Pour une réponse de sociologues à la controverse que ce texte a généré, consulter le numéro special de la *Revue Mouvements, Intersectionnalité*, avec une introduction par Abdellali Hajjat et Silyane Larcher. <http://mouvements.info/category/intersectionnalite/>.

<sup>8</sup> Le compte rendu de *Je suis Martiniquaise* par Jenny Alpha parut dans

Présence Africaine 5 (1948): 886-889. Republié dans “Chronique de livres”, L’Echo des Antilles, (le 2 février 1949), n.p. En 1993, Christiane Makward avance la première que Mayotte Capécia serait le nom de plume de Lucette Céranus Combette. Christiane Makward, *Mayotte Capécia, ou L’aliénation selon Frantz Fanon* (Paris: Editions Karthala, 1999).

<sup>9</sup> Pour des travaux récents, consulter Shireen K. Lewis, *Race, Culture, and Identity: Francophone West African and Caribbean Literature and Theory from Négritude to Créolité* (Lanham md: Lexington Books, 2006); Tracy Denean Sharpley-Whiting, *Negritude Women* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (Cambridge: Harvard University Press, 2003). Sur des débats à propos de l’activisme des sœurs Nardal, consulter Small Axe 9, no. 1 (2005), “Book Discussion” traitant de Practice of Diaspora, en particulier Brent Hayes Edwards, “Pebbles of Consonance: A Reply to Critics”, 134-49 et Tracy Denean Sharpley-Whiting, “Erasures and the Practice of Diaspora Feminism”, 129-33. Sur Suzanne Césaire, voir Anny-Dominique Curtius, “Tropiques: le dialogue créole et écopoétique d’Aimé et Suzanne Césaire”, *Césaire 2013: ‘parole due’*, dirigé par Romuald Fonkoua et Anne Douaire-Banny, *Présence Africaine* 189 (2014): 141-151, “Cannibalizing Doudouisme, Conceptualizing the Morne: Suzanne Césaire’s Caribbean Eco-poetics”, *South Atlantic Quarterly* (2016) 115 (3): 513-34 et “Suzanne Césaire et la Tropiques-poétique du morne: de Tropiques aux patrimoines immatériels des nœuds de mémoire”, *Revue de littérature comparée* 4, octobre-décembre 2017, 404-21.

<sup>10</sup> Numéro spécial de la revue antillaise *Textes, Etudes et Documents* (1979), consacré à Pluie et vent sur Têlémée Miracle.

<sup>11</sup> Il faut souligner la longue et insidieuse oblitération des femmes écrivaines comme des hommes féminins, et les “imperfections et perversions” que Fanon prétendait détecter pour ensuite mieux les effacer de son investigation (Whiting, 1998, 27). Il importe de contester l’assertion fanonienne que l’Antillo-Guyanais devient parfois débauché au contact de l’homosexuel français (*Peau noire, Masques blancs*, Fanon, 1952, 146 note 44).

### Ouvrages cités

Alpha, J., “Note sur Mayotte Capécia, *Je suis Martiniquaise?*”. *Présence Africaine* 5 (1948): 886-889.

Blanchard, J.F., “Alain Ménéil: *Les voies de la créolisation*, c. r.”, *Les Revues*,

- <http://lectures.revues.org/10951> [consulté le 16 février 2019].
- Bisanswa, J. K., “Petites sociologies de la déviance et des ‘gradins sociaux’ chez Alain Mabanckou”, *Revue de l’Université de Moncton*, 42, 2011 (1-2), pp. 19-29, <https://www.erudit.org/fr/revues/rum/2011-v42-n1-2-rum01069/1021295ar.pdf> [consulté le 16 février 2019].
- Boisclair, I., Joubert, L., & Lori Saint-Martin, L., éd.s., *Mines de rien, Chroniques insolentes* (Montréal: Ed. du Remue-Ménage, 2015).
- Braidotti, R., *Nomadic Subjects. Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia University Press, 1994).
- Butler, J., *Gender Trouble*. 1993. *Trouble dans le genre*, trad. Cynthia Krauss. (Ed. La Découverte, 2005).
- Chamoiseau, P., & Confiant, R., *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature (1635-1975)* (Paris: Hatier, 1991).
- , “Reflections on Maryse Conde’s *Traversée de la mangrove*” *Callaloo* 14.2, 1991, 389-95.
- Condé, M., “Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer,” *Yale French Studies* 83.2, 2000, 151-65.
- Cottias M., Dobie M., éd.s, *Relire Mayotte Capécia: une femme des Antilles dans l’espace colonial français* (Paris: Colin, 2012).
- Denan Sharpley-Whiting, T., *Négritude Women* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).
- Diome, F., *Marianne porte plainte!* (Paris: Flammarion, 2017).
- Fanon, F., *Peau noire, masques blancs* (Paris: Seuil, 1952).
- Fumagalli, M.C., B. Ledent et R. del Valle Alcala, éd.s., *The Cross-Dressed Caribbean. Writings, Politics, Sexualities* (Charlottesville: Virginia UP, 2013).
- Gyssels, K., “Maryse Condé on Créolité”, in *A Pepper-Pot of Cultures, Aspects of Creolization in the Caribbean*, Fleischmann & Collier, éd.s. (Amsterdam: Rodopi, 2003, 301-320).
- Kesteloot, L., *Les écrivains noirs de langue française. Naissance d’une littérature* (Bruxelles: Université libre de Bruxelles, 1963)



- Koulanda, A., “Être ou ne pas être soi-même dans une société blanche”, *Périphéries* blog, Août 14, 2015, <https://feelingontheperiph.wixsite.com/periphery/post-unique/2015/08/14/Être-ou-ne-pas-être-soimême-dans-une-société-blanche> [consulté le 16 février 2019].
- Larcher S., “The End of Silence: On the Revival of Afrofeminism in Contemporary France”, In Félix Germain and Silyane Larcher, *Black French Women and the Struggle for Equality, 1848-2016* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2018), 69-88.
- Łobodziec, A., “Black Masculinity and Plantation Patriarchy in Margaret Walker’s *Jubilee*”, *Masculinities and Social Change* 4. 2, 2015, 123-143. doi: 10.17583/mcs.2015.1413.
- Loichot, V., *Orphan Narratives: The Postplantation Literature of Faulkner, Glissant, Morrison, and Saint-John* (Charlottesville: Virginia University Press, 2007).
- Mabanckou, A., *Congo* (Montréal: Mémoire d’encrier, coll. Poésie n° 62, 2016)
- Makward, C., *Mayotte Capécia ou L’aliénation selon Fanon* (Paris: Editions Karthala, 1999).
- Ménil, A., *Les voies de la créolisation* (Paris: De l’incidence éditeur, 2011).
- Ménil, R., *Tracées. Identité, négritude, esthétique aux Antilles* (Paris: Laffont, 1981).
- Miano, L., *Habiter la frontière* (Paris: L’Arche, 2012).
- Nardal, P., “Eveil de la conscience de race”, in *La revue du Monde Noir / The Review of the Black World, 1931-1932: collection complète, n° 1 à 6* (Paris: Jean-Michel Place, 2012), 343-329.
- Paravisini-Gebert, L., “Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil and Jacqueline Manicom”, *Callaloo* 15.1, Winter 1992, 66-74. <http://facultysites.vassar.edu/liparavi/article/FeminismRaceDifference.pdf>.
- Rocchi, J. -P., ed. *The Desiring Modes of Being Black* (New York: Rowman & Littlefield International, 2018).
- Schaal, M., *Une troisième vague féministe et littéraire. Les femmes de lettres de*

- la nouvelle génération*. (Amsterdam: Rodopi, 2009).
- Strombeck, A., “The Conspiracy of Masculinity in Ishmael Reed”, *African American Review*, 40 (2) (2006): 299-311. <http://www.jstor.org/stable/40033717>.
- Taubira, C., *Habiter la terre* (Philippe Rey, 2017).
- , *Baroque sarabande* (Philippe Rey, 2018).
- , *Mes météores* (Paris: Flammarion, 2012).
- Tinsley, O. N., *Thieving Sugar. Eroticism Between Women in Caribbean Literature* (Dunham: Duke University Press, 2010).
- Toumson, R. et H., “Sur les pas de Fanotte”, *Textes, Etudes et Documents* (TED): *Pluie et vent sur Téliumée Miracle*, 2, 1979, 18.
- Winter, B., “Marianne Goes Multicultural: ‘Ni putes ni soumises’ and the Republicanisation of Ethnic Minority Women in France”, *French History and Civilization* 2, 2009, 228-240.
- Zahra, A., “Françoise Vergès, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*”, *Lectures*, 201, <http://journals.openedition.org/lectures/23490> [consulté le 16 février 2019].