

PEUT-ON FAIRE DE L'INTERSECTIONNALITÉ SANS LES EX-COLONISÉ-E-S ?

Fatima Ait Ben Lmadani et Nasima Moujoud

La Découverte | *Mouvements*

2012/4 - n° 72
pages 11 à 21

ISSN 1291-6412

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-mouvements-2012-4-page-11.htm>

Pour citer cet article :

Ait Ben Lmadani Fatima et Moujoud Nasima, « Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? », *Mouvements*, 2012/4 n° 72, p. 11-21. DOI : 10.3917/mouv.072.0011

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

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

FÉMINISMES

PAR FATIMA AIT
BEN LMADANI*
ET NASIMA
MOUJOU**

* Professeure assistante à l'Institut d'Études africaines, université Mohammed V-Soussi, Rabat. Elle a publié l'article « Dynamiques du mépris et tactiques des "faibles". Migrantes âgées marocaines face à l'action sociale en France ». *Sociétés contemporaines*, n° 70, 2008.

** Maitresse de conférence à l'université Pierre Mendès France (Grenoble II), et membre de l'équipe LARHRA. Elle a notamment publié « El harén y el género en el Magreb. Desmontar el mito » dans *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n° 43, 2010.

1. F. AIT BEN LMADANI, *La vieillesse illégitime ? Migrantes marocaines âgées en quête de reconnaissance sociale*, thèse de sociologie, université Paris VII, 2007 ; N. MOUJOU, *Migrantes, seules et sans droits, au Maroc et en France. Dominations imbriquées et résistances individuelles*, thèse d'anthropologie, EHESS, 2007.

2. Parmi les publications françaises qui se réfèrent au *Black feminism* à partir du début des années 2000, nous pouvons citer *Les Cahiers du Genre*, n° 39, 2006 ; *Nouvelles questions féministes* (« Sexisme, racisme et postcolonialisme »), 2006 ; E. DORLIN (dir.), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, l'Harmattan, Paris, 2008.

Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ?

La réception en France du *Black feminism*, accompagné des études de l'intersectionnalité et de l'imbrication des rapports de pouvoir, a créé un nouvel espace critique de référence dans la recherche universitaire française mais on y reproduit souvent une forte coupure entre théorie et action, puisque les travaux français ou francophones sur le racisme, les migrations, la colonisation, et les luttes de minoritaires, y sont marginalisés. Cette coupure inhibe la déconstruction des discours et pratiques ethnocentristes, masculines, hétéronormatives et élitistes locales, et invisibilise les savoirs des minoritaires ex-colonisé-e-s.

La réflexion autour de la question de l'intersectionnalité des rapports sociaux de pouvoir et partant de là de la décolonisation des savoirs académiques dans le contexte français est le fruit d'un regard réflexif et distancié que nous avons été amenées à entamer dans nos travaux respectifs¹. Dans cette réflexion, le point de vue situé défendu par le *Black feminism* nous a été d'un grand secours pour interroger notre rapport à nos objets de recherche. Toutefois, si ce courant de pensée s'est révélé salutaire en tant que théorie critique du regard porté par le majoritaire et une remise en cause de sa supposée neutralité, nous avons été très étonnées de la manière dont s'est effectuée sa réception majoritaire en France.

En effet, le *Black feminism* a fait une entrée remarquée en France il y a quelques années². Ses questionnements résonnent tout particulièrement avec le travail engagé par la pensée féministe de croiser sexe, classe et race pour produire des analyses moins réductrices de l'oppression des femmes. Le *Black feminism* présente l'intérêt de soumettre la science, les luttes sociales et le féminisme au regard critique de la théorie de l'intersectionnalité des rapports sociaux de

pouvoir³. Cette théorie est un outil méthodologique pour analyser les sociétés ou plus spécifiquement les positions des groupes sociaux traversés par différents rapports de domination. Elle est également à considérer comme un processus d'objectivation permettant un regard réflexif sur la position de chercheur-e au sein des structures de production du savoir. Ces dernières années, l'outil a fini par convaincre de nombreux universitaires et différents domaines de recherche mais sa réception le réduit généralement à un outil d'analyse « objectif ». Celles/ceux qui l'ont finalement adopté ne s'intéressent pas à l'adapter au contexte postcolonial français et de fait font rarement référence aux travaux de féministes qui, sans forcément se revendiquer du féminisme post-colonial, traitent leur objet d'étude dans cette perspective.

Ainsi, les travaux auxquels nous faisons référence dans cet article ont en commun d'occulter l'histoire coloniale française⁴. Ces travaux sont principalement écrits par des féministes majoritaires et académiques, se référant au *Black feminism* et se définissant parfois comme la « troisième vague du féminisme ». Leur production se construit aujourd'hui en France « en dialogue critique » avec des problématiques anglo-saxonnes et en rupture avec les champs de recherche sur l'histoire coloniale et migratoire française. À partir de ces constats et de leur lien avec la théorie de l'intersectionnalité, il est possible de poser deux questions : 1) comment une approche en termes d'intersectionnalité des rapports sociaux de pouvoir peut-elle s'appliquer à « l'autre » en tant qu'objet d'étude en restant aveugle à la position du sujet écrivant ou pensant ? 2) quelles sont les implications du contexte migratoire, postcolonial et transnational sur la question de l'intersectionnalité ? La réponse à ces questions nous permettra de poser la problématique de la décolonisation du savoir féministe en la situant dans le contexte français.

Le Black feminism présente l'intérêt de soumettre la science, les luttes sociales et le féminisme au regard critique de la théorie de l'intersectionnalité des rapports sociaux de pouvoir.

● **Quand les un-e-s découvrent le *Black feminism*...**

À la fin des années 1980, dans « Can the Subaltern Speak ? », Gayatri Chakravorty Spivak s'interrogeait sur la place des populations représentant les ex-colonisé-e-s dans un monde de suprématie occidentale⁵. Cette philosophe indienne issue des *Subaltern Studies* évoquait la tendance qu'ont certaines personnes (antiracistes, anticolonialistes...) représentant les ex-colons à s'exprimer au nom et à la place des ex-colonisé-e-s. Spivak évoquait le contexte académique occidental dans lequel l'homme blanc de classe supérieure serait la voix privilégiée pour « étudier » les subalternes. Or, en dépit de sa « féminisation » et de son histoire théorique et politique, le féminisme universitaire français majoritaire présente un exemple notable de cette tendance du monopole de la légitimité de la

3. Voir, K. W. CRENSHAW, « Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 1241, 1991, p. 93-118.

4. Notons l'absence d'entrée colonisation ou ethnocentrisme dans le *Dictionnaire critique du féminisme*, H. HIRATA, F. LABORIE, H. LE DOARÉ, D. SENOTIER (dir.), PUF, Paris, 2000.

5. G. CHAKRAVORTY SPIVAK, « Can the Subaltern Speak ? », in C. NELSON et L. GROSSBERG, *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.

science. L'une des manières d'appréhender cette tendance est de se pencher sur la façon dont le *Black feminism* a été reçu en France et dont des chercheur-e-s majoritaires (au moins du point de vue de leur position au sein de l'académie) s'en sont saisi.

Les « nouveaux » travaux se référant à la « colonialité » ou aux études postcoloniales occultent l'intersectionnalité des rapports sociaux de pouvoir ainsi que son inscription dans l'histoire coloniale.

6. Avec les exceptions de textes ou manifestations qui incluent un-e (seul-e) chercheur-e issu-e des groupes ex-colonisés par la France.

7. *Mouvements*, hors série, « La France en situation postcoloniale ? », 2011.

8. Parmi les groupes qui insistent sur l'actualité de la pensée coloniale en France, La Coordination des femmes noires (A. THIAM, *La Parole aux négresses*, Denoël, Paris, 1976) et, à plus de vingt ans d'écart, le Groupe du 6 novembre (Groupe du 6 novembre. *Warriors/ Guerrières*. Nomades' langues, Paris, 2001) et Le Collectif féministe des Indigènes de la République (<http://www.indigenes-republique.fr>).

Le *Black feminism* et le féminisme postcolonial constituent des champs de recherche et de réflexion qui se sont imposés depuis le début des années 2000. Le féminisme français majoritaire reprend et traduit les principaux apports de ces courants. Or, cette réception a deux principales particularités. D'abord, ces deux courants ne sont pas conjointement analysés dans les travaux majoritaires. Ainsi, les références/traductions du *Black*

feminism font l'économie d'une analyse historique de l'intersectionnalité dans le contexte français. De même, les « nouveaux » travaux se référant à la « colonialité » ou aux études postcoloniales occultent l'intersectionnalité des rapports sociaux de pouvoir ainsi que son inscription dans l'histoire coloniale. Ensuite, la réception de ces deux courants s'inscrit dans le prolongement du traitement hégémonique des « subalternes ». Elle se développe sous le joug de l'invisibilisation des savoirs de minoritaires ex-colonisé-e-s par la France, qui ont très peu de places dans les listes d'auteur-e-s, références, citations, comités scientifiques, colloques, correspondant-e-s à l'étranger... mis-es en évidence dans les revues, colloques et « nouveaux » travaux français se référant au *Black feminism*, au féminisme postcolonial, féminisme au pluriel, intersectionnalité, imbrication des rapports sociaux de pouvoir ou genre en contexte (post)colonial⁶.

La séparation entre les deux champs de recherche (*Black feminism* et féminisme post-colonial) ainsi que l'invisibilisation des savoirs de minoritaires de l'intérieur rend invisibles les luttes et les recherches de la part des ex-colonisé-e-s aussi bien en migration que dans les anciennes colonies françaises. Pourtant, les travaux scientifiques, philosophiques, littéraires francophones ont marqué l'histoire de la philosophie, de la science sociale et de la littérature française (A. Khatibi, A. Sayad, A. Djebbar, etc.). En parallèle, plus on s'éloigne dans le temps de la période coloniale, plus les populations et les auteurs issus de l'immigration post-coloniale semblent s'y référer⁷. Du coup, actuellement en France, les champs musicaux, littéraires, artistiques et militants, notamment « de banlieue », disent la manière dont le sort réservé aux populations assimilées à l'immigration prolonge le traitement des indigènes pendant la colonisation⁸. Ces champs et ces modes d'expression sont ignorés dans les travaux auxquels nous nous référons ici.

Aussi, étant donné que les références sont nécessairement reprises des États-Unis (ou d'ailleurs), ce féminisme reconduit une marginalisation des

travaux français ou francophones sur racisme, migration, colonisation, luttes de minoritaires de France... Par exemple, alors qu'en France, comme dans d'autres pays d'immigration, ainsi que le souligne Catherine Quiminal, les recherches sur genre et migration sont souvent initiées par des femmes d'origine étrangère⁹, nous ne trouvons pas mention des travaux de ces auteures dans la recherche féministe française majoritaire qui se penche récemment sur la question migratoire et l'intersectionnalité. Par exemple, Danièle Kergoat, l'une des principales théoriciennes de la division sexuelle du travail, se penche aujourd'hui sur la division raciale du travail mais ne cite pas les spécialistes du sujet, comme Sabah Chaib, une des fondatrices de la recherche sur genre, travail et migration en France¹⁰. Abdelmalek Sayad ne trouve également pas de place dans ce travail comme dans les « nouveaux » travaux féministes se penchant sur l'intersectionnalité ou sur l'immigration en oubliant l'histoire de la migration, la dimension post-coloniale du contexte français ainsi que l'histoire des savoirs de minoritaires dans ce contexte.

Pourtant, le *Postcolonial feminism* et le *Black feminism*, courants de pensée certes hétérogènes, ont défendu avec force l'idée que le savoir se fabrique à partir de la position sociale, raciale et sexuelle de chaque groupe et chaque sujet. En effet, l'un des apports principaux de l'intersectionnalité est le point de vue situé, à savoir : la particularité de celle/ celui qui produit des connaissances, ses conditions, son histoire, ses références littéraires, sa position dans le système universitaire et dans les hiérarchies sociales...

Finalement, beaucoup de travaux français qui s'intéressent au *Black feminism* occultent l'un des principaux fondements et enseignements de cette pensée : le lien étroit entre la praxis et la théorie. En s'intéressant uniquement à la théorie sans l'historiciser et la contextualiser, et en laissant de côté les théories et les luttes périphériques « locales », ainsi que les pratiques militantes de chercheuses qui se revendiquent de ce mouvement, les théoriciennes « françaises » mettent le voile sur les savoirs minoritaires et les pratiques militantes en France, y compris peut-être les leurs. Elles prônent une intersectionnalité appliquée à l'autre en tant qu'objet mais restent pour la plupart aveugles à leur propre position en tant que producteur de savoir sur l'intersectionnalité ou la colonialité. Très souvent, la norme d'écriture consiste à ne donner aucune précision et à ne faire aucune analyse permettant de situer son point de vue et de se voir et voir que ce point de vue est particulier, probablement réducteur, ethnocentriste, hétérocentriste, culturaliste, masculin ou lié à une position de classe sociale.

9. C. QUIMINAL, « Migrations », in *Dictionnaire critique du féminisme*, op. cit., p. 111-116.

Beaucoup de travaux français qui s'intéressent au Black feminism occultent l'un des principaux fondements et enseignements de cette pensée : le lien étroit entre la praxis et la théorie.

● Une réception/reproduction des outils du maître ?

Le processus d'invisibilisation des savoirs et des luttes de minoritaires ne se limite pas au féminisme académique. En effet, en France, ce processus touche divers domaines de production artistique, scientifique, médiatique ou littéraire. Par exemple, les romanciers « dits de "banlieue" qui essayent à leur tour d'alerter la nation sur les injustices qui la touchent, ont le sentiment de subir un processus d'invisibilisation ¹¹ ». Or, si le féminisme offre des outils critiques qui ont historiquement relativisé la vision androcentriste de la science et qui peuvent être mobilisés pour déconstruire le point de vue ethnocentriste, il fournit encore des impensés ethnocentristes qui se manifestent dans la réception du *Black feminism* et empêche de décoloniser le savoir.

Le principal impensé est l'hégémonie d'une pensée républicaine ou « occidentale » qui nie les « différences » au sein de la société française. Ainsi, si la dimension minoritaire est prise en compte dans le féminisme américain, à travers le *Black feminism*, « le féminisme français » est envisagé de façon homogénéisante et naturellement blanche, comme nous pouvons le lire à travers les identifications, les hétéro-désignations et la conception du féminisme. Par exemple, deux numéros des *Cahiers du genre* se veulent centrés sur *le féminisme au pluriel* alors qu'il s'agit d'une « rencontre » entre le *Black feminism* américain et le féminisme académique, majoritaire français¹². L'occultation de l'histoire plurielle et de l'hétérogénéité contemporaine du féminisme français se manifeste dans les analyses des mutations du féminisme français, qui prolongent les normes majoritaires concevant la société française de façon globalisante. Ainsi, « Nous la troisième vague » ignore, entre autre, l'histoire coloniale de l'intersectionnalité en contexte français, et ne fait aucune référence au rapport entre colonisation et féminisme français. Par exemple, ce livre qui s'introduit comme « le fruit d'une rencontre, riche en discussions, entre des générations de féministes, héritières des cultures marxistes et post-marxistes » mais ignore les apports des générations de féministes françaises et francophones africaines, haïtiennes, antillaises... ainsi que les travaux sur l'histoire coloniale française, alors qu'il souligne la nécessaire décolonisation des « consciences collectives¹³ ».

Le second principal impensé de cette réception concerne la place marginale accordée à la question de la place des racialisées de l'intérieur. La plupart des travaux précités (note de bas de page 2) ne l'abordent pas ou la soulignent en y apportant des réponses réductrices. Ainsi, dans son introduction du *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, Elsa Dorlin se limite à « marquer l'absence d'une pensée et d'un mouvement comparables en France », en soulignant qu'il « n'y a pas eu de "féminisme noir" en France » et en se demandant « Que pourrait signifier un "féminisme noir" : un féminisme africain ? Un féminisme antillais ? »¹⁴. Elle a lancé l'idée d'absence d'un *Black feminism* « à la française », oubliant que ce féminisme ne se rattache pas à « une couleur » et que des générations de féministes françaises, francophones et du « tiers monde » marquent l'Histoire de la France. Pourtant, un peu plus loin,

11. A. G. HARGREAVES, « Traces littéraires des minorités postcoloniales en France », in *Mouvements*, hors série, « La France en situation postcoloniale ? », 2011, p. 36-44.

12. Voir, *Les Cahiers du Genre*, n° 39, 2005 et *Les Cahiers du genre*, n° hors-série, 2006. Par ailleurs, citer des références de préférence anglo-saxonnes et non françaises est une principale critique que Nicole-Claude Mathieu (1999) a déjà adressée à *La Domination masculine*, de Pierre Bourdieu, qui éclipe les travaux de collègues et de féministes françaises.

13. E. DORLIN, « Introduction », in E. DORLIN (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF, Paris, 2009, p. 6.

14. E. DORLIN (dir.), *Black feminism...*, op. cit., 2008, p. 12.

Dorlin écrit que : « Par *Black feminism*, il ne faut pas entendre les “féministes noires”, mais un courant de pensée politique qui, au sein du féminisme, a défini la domination de genre sans jamais l'isoler des autres rapports de pouvoir, à commencer par le racisme ou le rapport de classe, et qui pouvait comprendre, dans les années 1970, des féministes “*chicanas*”, “natives américaines”, “sino-américaines”, ou du “tiers monde”¹⁵ ». Il est possible dans ce cadre de reformuler la question posée pour insister sur les mécanismes d'invisibilisation des travaux des minoritaires. Que fait le majoritaire pour donner la parole au minoritaire et, surtout, que fait-il pour *délégitimer cette parole* ?

15. *Ibid.*, p. 21.

La réponse à cette question amène à se pencher sur la particularité historique du racisme et de la domination dans le contexte français et au sein de ses divers espaces, féministe, universitaire, militant et professionnel. Elle pose la question de la particularité de la réception française majoritaire du *Black feminism* : ne sommes-nous pas en train de reproduire des logiques racistes, classistes et sexistes, tout en disqualifiant les racialisées d'ici et en instrumentalisant les racialisées de là-bas ?

En effet, le féminisme comme la recherche française se situent dans un contexte national, politique, historique et universitaire qui a ses particularités par rapport au monde anglo-saxon. Il n'est d'ailleurs pas rare de voir des chercheur-e-s ou des féministes françaises/francophones africaines, antillaises ou descendant-e-s de l'immigration se faire reconnaître dans le monde anglo-saxon/anglophone alors qu'elles/ils sont peu visibilisé-e-s en France, ou avant d'être sollicité-e en France. Le silence sur les particularités du contexte français décontextualise la réception des théories anglo-saxonnes et ne permet pas de reconnaître leurs combats et leurs acquis, ce qui risquerait d'être compris comme une forme d'instrumentalisation de ces derniers. Aussi, il ne suffit pas de se référer à des théories d'ailleurs pour décoloniser le savoir d'ici.

La décolonisation du savoir ne peut se construire en dehors de la critique de son « propre » contexte historique, politique et théorique. La prise en compte de ce contexte permet pour les Français-es majoritaires comme pour les minoritaires de reconnaître l'héritage théorique et politique *local*. En effet, des pans entiers de l'histoire et de l'actualité sont passés sous silence dans les « nouveaux » travaux majoritaires se référant à différents courants de pensée anglo-saxons ou supposés tels, comme le *Black feminism* ou le *Postcolonialism*. Par exemple, des historiennes critiques comme c'est le cas de C. Taraud reprennent à leur compte des préjugés orientalistes alors même que l'objet de leur travail s'inscrit dans une déconstruction de l'orientalisme. Taraud tombe dans les travers d'une reproduction d'une vision orientaliste pourtant critiquée dans tout son ouvrage lorsqu'il était question du harem et de la sexualité précoloniale. Elle explique ainsi comment « la sexualité Nord-africaine précoloniale ne peut se concevoir sans l'intercession de l'esclave » et comment « le Maghrébin musulman peut (...) multiplier sans risques et sans restrictions (sauf pécuniaires) le nombre de ses esclaves (concubines et domestiques) »¹⁶. Taraud cite le premier roman de Mernissi (1997), *Rêves de femmes. Contes*

16. C. TARAUD, *La Prostitution coloniale. Algérie, Maroc, Tunisie (1830-1962)*, Payot, Paris, 2003, p. 26-27.

17. N. MOUJOU, « El harén y el género en el Magreb. Desmontar el mito », *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n° 43, 2010, p. 103-114.

18. Parmi les travaux de Mernissi, notons *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Al Saqi Books, London, 1975 ; *Développement capitaliste et perceptions des femmes dans la société arabo-musulmane : une illustration des paysannes du Gharb, Maroc*, Étude préparée pour le Séminaire régional tripartite du BIT pour l'Afrique, 1981 et Le Maroc raconté par ses femmes, Rabat, Maroc, SMER, 1984.

d'une enfance au harem, comme une principale référence sur la vie au « harem maghrébin », sans prendre en considération le fait qu'il s'agit d'un récit littéraire. Elle oublie que, pour Mernissi, le harem est un concept qui implique l'idée de frontières imposées aux femmes et permet d'inclure l'enfermement imposé par la colonisation. L'extrait de Teraud révèle une vision androcentriste, élitiste, orientaliste, colonialiste et hétéronormative de la sexualité de l'autre, dont il convient de saisir les effets matériels ainsi que le processus d'invisibilisation du travail des femmes¹⁷.

● Pour situer l'intersectionnalité en France...

De nombreux chercheur-e-s, notamment issues des sociétés ex-colonisées par la France, ont depuis longtemps étudié les multiples dimensions du contexte pré/post-colonial, comme on peut le voir à travers l'exemple des travaux de Fatema Mernissi pour l'imbrication des « nouveaux » rapports de classe et les rapports femmes/hommes notamment dans le Maroc postcolonial. Mernissi s'est penchée sur cette question très tôt¹⁸. Ses travaux s'inscrivent dans le contexte de la décolonisation, qui a amené de nombreux-es auteur-es et champs (littérature, philosophie, cinéma, théâtre, sociolinguistique,...) à réfléchir sur le pouvoir et ses ambivalences contemporaines. Elle a étudié le patriarcat sans le séparer du précapitalisme, capitalisme, colonialisme, migration (interne), développement, orientalisme et nationalisme. De fait, pratiquement tous les points essentiels de ce que l'on appelle aujourd'hui le féminisme postcolonial ou l'imbrication des rapports de pouvoir sont déjà présents dans les travaux de Mernissi, qui a toujours mis au centre de ces analyses, la position et les paroles de femmes rurales et minoritaires appauvries sous la colonisation. Son travail à l'instar de bien d'autres travaux francophones, permettent de situer l'intersectionnalité dans le contexte français/francophone.

En effet, Mernissi a mis en évidence l'indissociabilité de l'intersectionnalité et de la colonisation, comme d'autres africain-es ou français-es ont démontré l'indissociabilité de la colonisation et de la migration en France, notamment A. Sayad, qui a invité à la fois à ne pas réduire l'étude de la migration à la société d'immigration et à ne pas considérer les sociétés dites « sous-développées », comme précapitalistes. L'indissociabilité de la migration et de la colonisation nous permet de voir l'une des implications importantes de l'histoire coloniale sur la question de l'intersectionnalité en contexte migratoire : celle de donner sa

Le concept de race ne peut prendre sa pertinence qu'au regard de l'histoire (post-) coloniale et l'approche en termes d'intersectionnalité ne peut être féconde qu'au prix d'une lecture historique, transnationale qui reconnaît les conditions matérielles et ce lien entre migration et colonisation.

force et sa pertinence non seulement au concept de race mais à sa difficile séparation avec celui de classe.

D'une part, la modernité coloniale a modifié la place économique des femmes, porté de nouveaux facteurs d'exploitation et introduit des lectures politiques, scientifiques, littéraires, médiatiques... qui empêchent de voir ces mutations, invisibilisent l'exploitation des femmes/hommes appauvris et participent de la reproduction de la domination aussi bien pendant la colonisation que lors de l'indépendance (Mernissi). D'autre part, les groupes issus des sociétés ex-colonisées sont largement représentés parmi les groupes historiquement amenés à venir en France, subissant le racisme et faisant l'objet des analyses françaises sur l'intersectionnalité. En parallèle, les représentations actuelles sur les immigré-e-s et leurs descendant-e-s s'inscrivent dans la continuité des représentations héritées de la colonisation, ainsi que le montrent les travaux sur la décolonisation des savoirs, comme ceux de Seloua Luste Boulbina, et ceux sur le racisme, comme celui de Faiza Guélamine qui met en évidence la continuité des stéréotypes coloniaux dans la formation des catégorisations racistes sur les hommes et les femmes assimilé-e-s à la migration¹⁹. Aussi, le concept de race ne peut prendre sa pertinence qu'au regard de l'histoire (post-)coloniale et l'approche en termes d'intersectionnalité ne peut être féconde qu'au prix d'une lecture historique, transnationale qui reconnaît les conditions matérielles et ce lien entre migration et colonisation²⁰. Cette prise en compte de l'histoire (post-)coloniale permet non seulement de situer l'intersectionnalité dans le contexte français, mais aussi d'historiciser des questions aujourd'hui centrales dans le féminisme français majoritaire, où « le mariage arrangé » est présenté comme une donnée qui pèse chez les racialisées alors que « le foulard de la dispute » se construit au centre de déchirements féministes.

À ce titre, une question reste posée : pourquoi le voile divise ? Comment expliquer sa construction comme élément central dans l'émergence de l'intérêt de féministes qui abordent récemment la question migratoire comme dans l'émergence d'un débat féministe majoritaire sur sexisme et racisme et/ou multiculturalisme en France depuis notamment 2004 ? Les discriminations raciales et sexuelles ayant historiquement pris différentes formes légales, la dimension juridique du traitement du voile suffit-elle pour expliquer cet intérêt théorique liant racisme et féminisme²¹ ?

Le voile en tant que symbole est construit comme un principal (et seul) axe de la réflexion sur différence et théorie féministe. Il a largement mobilisé, alors même que celles qui le portent et qui subissent différentes discriminations continuent d'être niées et que des féministes ayant développé des théories sur la division sexuelle du travail, abordent et s'élèvent contre le racisme uniquement par le voile, et non par la privation des droits ou par l'exploitation des domestiques et des travailleuses racialisées. Dans ce contexte, le voile comme catégorie du discours du majoritaire ne devient-il pas le symbole mobilisateur et l'instrument qui permet de voiler l'exploitation dans le travail, de ne pas historiciser le racisme à l'intérieur du féminisme et de continuer à renvoyer l'autre à sa différence ?

19. S. LUSTE BOULBINA, *Les Arabes peuvent-ils parler ?*, Blackjack Éditions, Montreuil-sous-Bois, 2011.
F. GUÉLAMINE, *Le travail social face au racisme. Contributions à la lutte contre les discriminations*, Presses de l'EHESP, Rennes, 2006.

20. Sur ce lien, voir, A. BAROUDI *Maroc, Impérialisme et émigration*, Le Syconose, Paris, 1978 ; A. SAYAD, *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1991.

21. La question des droits dérivés des migrantes illustre cette histoire. N. OUALI, « Les droits dérivés des femmes immigrées : d'une dépendance tacite à une dépendance institutionnalisée », *Womens's Studies*, newsletter 5, 1993.

En effet, la démarche consistant à isoler le voile ou à le traiter uniquement sous l'angle du multiculturalisme, et comme « seul » symbole de ce multiculturalisme, fait courir le risque de reproduire l'un des principaux fondements du racisme qui est celui de ne considérer l'autre que dans sa différence culturelle, immuable et historiquement construite par le majoritaire. La place que le féminisme (et la société) majoritaire accorde au voile est une principale illustration du processus d'invisibilisation des effets matériels du racisme et de l'intersectionnalité. En isolant le voile, de nombreuses féministes, opposées ou favorables à son interdiction, oublient combien ces symboles sont des questions historiquement sociales et ne pouvant être séparées de leur contexte en France comme dans les sociétés ex-colonisées. Memissi n'a-t-elle pas insisté, de différentes façons, sur la manière dont le voile a historiquement été au centre des enjeux de pouvoir entre hommes, notamment au Maroc ? Ne-fait-elle pas partie de celles/ceux qui précisent que les hommes citadins riches ont historiquement considéré que les hommes ruraux (pauvres ou ethniquement minoritaires) n'étaient pas de bons musulmans, car « ils ne voilent pas leurs femmes » ? N'a-t-elle pas déjà démontré le lien entre voile et travail ? Ses principaux textes ne montrent-ils pas que la focalisation sur la culture (folklore, voile, tradition...) est un processus qui sert l'exploitation du travail des femmes, notamment de milieux populaires, et son invisibilisation ?

Certes, à travers le voile, des féministes majoritaires annoncent un intérêt pour l'histoire coloniale. Or elles limitent cette histoire (ainsi que le voile) à des conséquences purement idéologiques ou la mentionnent

rapidement. En même temps, en construisant « le voile » au centre des analyses sur l'intersectionnalité, ces féministes se sont ainsi souvent écartées des apports des théories féministes « générales », qui ont eu le mérite de démontrer la centralité du travail dans l'oppression des femmes. Du coup, le voile a été séparé de ses dimensions historiques et matérielles au même moment où la classe sociale semble être négligée dans les travaux majoritaires qui se réfèrent à l'intersectionnalité, alors que

L'impensé des différences qui existent au sein du féminisme français, et des divers rapports de domination en son sein, se nourrit encore d'un autre impensé qui se manifeste dans le féminisme se référant au Black feminism : l'histoire post-coloniale.

ce registre de pensée suppose la difficulté ou l'impossibilité de mettre de côté un des rapports de pouvoir. En effet, le féminisme académique majoritaire donne peu d'importance aux conditions de production historique et actuelle, c'est-à-dire à tout ce qui relève de conditions d'accès à la citoyenneté, au logement, à l'emploi, à la parole (légitime), à l'égalité dans les divers espaces, à la protection sociale et aux droits sociaux et politiques en général.

Enfin, l'impensé des différences qui existent au sein du féminisme français, et des divers rapports de domination (antisémitisme, racisme...) en son sein se nourrit aujourd'hui encore d'un autre impensé qui se manifeste dans le féminisme se référant au *Black feminism* : l'histoire post-coloniale. Paradoxalement, ce féminisme reconduit le processus d'invisibilisation des savoirs et des luttes des ex-colonisé-e-s. On peut se demander s'il ne s'agit pas d'une omission qui redouble la domination post-coloniale par l'effacement des expériences et des analyses des ex-colonisé-e-s.

Aussi, pour décoloniser le savoir féministe français, il nous semble important de réfléchir sur des grilles d'analyse qui sortent des catégories colonialistes, n'isolent pas des signes de différenciation et ne les séparent pas de leur contexte historique, culturel, juridique et socio-économique. Pour ce faire, il nous semble nécessaire d'historiciser les luttes et les réflexions des féministes parmi les différents groupes et faire ainsi le lien analytique et politique entre les divers mouvements féministes en France et dans les sociétés idéologiquement éloignées, mais historiquement impliquées dans l'histoire française. Il ne s'agit pas de rompre la réception du *Black feminism* américain, mais de reconnaître ses acquis en les situant dans le contexte français et francophone (africain, haïtien, antillais...) pour saisir la particularité de ce contexte et les disgrâces qu'il a historiquement imposé face aux savoirs et aux luttes minoritaires qui traversent son espace transnational. Cette réflexion ne peut faire l'économie de la critique des rapports sociaux de race, de classe et de sexe au sein de l'université et des autres lieux de production des connaissances notamment en France. ●