



Plus dans un ciel futur. Nationalisme, genre et race

No Longer in a Future Heaven. Nationalism, Gender and Race

Anne McClintock

Professeure en études de genre et de sexualité à l'Université de Princeton



Résumé :

« Tous les nationalismes sont genrés, tous sont inventés et tous sont dangereux — dangereux non pas dans le sens d’Eric Hobsbawm pour qui il conviendrait de s’y opposer, mais dans le sens où ils représentent des relations au pouvoir politique et aux technologies de la violence. Le nationalisme, comme le note Ernest Gellner, invente des nations là où elles n’existent pas et la plupart des nations modernes, en dépit de leur renvoi à un passé auguste et immémorial, sont en effet des inventions récentes. Benedict Anderson souligne cependant à raison que Gellner a tendance à associer l’invention à la fausseté plutôt qu’à l’imagination et à la création. Anderson considère les nations, selon sa trop célèbre expression, comme des “communautés imaginaires, et imaginées” [*imagined community*] — au sens où elles sont des systèmes de représentations culturelles par lesquels les gens en viennent à imaginer une expérience partagée d’identification à une communauté étendue. En tant que telles, les nations ne sont pas uniquement des fantasmagories de l’esprit, mais bien des pratiques historiques par lesquelles la différence sociale est à la fois inventée et réalisée [*performed*]. »

Mots-clés : nationalisme ; genre ; féminisme ; race ; colonialisme.

Summary:

« All nationalisms are gendered, all are invented and all are dangerous-dangerous not in Eric Hobsbawm's sense of having to be opposed, but in the sense that they represent relations to political power and to the technologies of violence. Nationalism, as Ernest Gellner notes, invents nations where they do not exist and most modern nations, despite their appeal to an august and immemorial past, are of recent invention. Benedict Anderson warns, however, that Gellner tends to associate invention with falsity rather than with imagining and creation. Anderson views nations, in his all too famous phrase, as “imagined communities” – in the sense that they are systems of cultural representation whereby people come to imagine a shared experience of identification with an extended community. As such, nations are not simply phantasmagoria of the mind but are historical practices through which social difference is both invented and performed. »

Keywords: nationalism ; gender ; feminism ; race ; colonialism.



Les tribus de la confédération des Pieds-Noirs, vivant le long de ce qui est maintenant la frontière entre les États-Unis et le Canada, fuyant vers le nord après une série de raids, ont avec une stupéfaction croissante observé les soldats de l'armée américaine soudainement s'arrêter, comme par magie. Fuyant vers le sud, ils ont vu le même phénomène se reproduire, la police montée canadienne s'arrêtant tout aussi brusquement. Ils en sont venus à appeler cette démarcation invisible la « ligne de médecine ».

Sharon O'Brien

Tous les nationalismes sont genrés¹, tous sont inventés et tous sont dangereux — dangereux non pas dans le sens d'Eric Hobsbawm pour qui il conviendrait de s'y opposer, mais dans le sens où ils représentent des relations au pouvoir politique et aux technologies de la violence². Le nationalisme, comme le note Ernest Gellner, invente des nations là où elles n'existent pas et la plupart des nations modernes, en dépit de leur renvoi à un passé auguste et immémorial, sont en effet des inventions récentes³. Benedict Anderson souligne cependant à raison que Gellner a tendance à associer l'invention à la fausseté plutôt qu'à l'imagination et à la création. Anderson considère les nations, selon sa trop célèbre expression, comme des « communautés imaginées » [*imagined community*] — au sens où elles sont des systèmes de représentations culturelles par lesquels les gens en viennent à imaginer une expérience partagée d'identification à une communauté étendue⁴. En tant que telles, les nations ne sont pas uniquement des fantasmagories de l'esprit, mais bien des pratiques historiques par lesquelles la différence sociale est à la fois inventée et mise en

1 Ce texte a été préalablement publié en 1995 dans l'ouvrage d'Anne McClintock, *Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, New York, Routledge. Il s'agit du chapitre intitulé « No Longer in a Future Heaven. Nationalism, Gender and Race » (p. 352-389) qui a été traduit et reproduit ici grâce à l'accord d'Anne McClintock que nous remercions. Celui-ci comportait des images qui, pour des raisons juridiques, n'ont pas été reproduites ici.

2 Voir la critique du nationalisme par Eric Hobsbawm (2001) dans *Nations et Nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, trad. de l'anglais par Dominique Peters, Paris, Gallimard.

3 Cf. Gellner Ernest (1964), *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicholson ; Gellner Ernest (1989), *Nations et nationalismes*, trad. de l'anglais par Bénédicte Pineau, Paris, Payot.

4 Anderson Benedict (2006), *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte Poche, n° 128, p. 19-20 : « je proposerai donc de la nation la définition suivante : une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. »



pratique [*performed*]. Le nationalisme devient, par conséquent, radicalement constitutif des identités des personnes à travers des contestations sociales souvent violentes et toujours genrées. Pourtant, si la nature inventée du nationalisme a trouvé un large écho théorique, les explorations de la dimension genrée de l’imaginaire national ont été de manière frappante bien trop rares, ce qui ne manque d’interroger.

Toutes les nations dépendent en effet de puissantes constructions du genre. Malgré l’engagement idéologique de nombreux nationalistes dans l’idée d’*unité* populaire, les nations ont historiquement représenté l’institutionnalisation sanctionnée de la *différence* de genre. Aucune nation au monde ne donne aux femmes et aux hommes le même accès aux droits et aux ressources de l’État-nation. Plutôt que de constituer l’épanouissement dans la durée de l’essence organique d’un peuple intemporel, les nations sont des systèmes contestés de représentations culturelles qui limitent et légitiment l’accès des peuples aux ressources de l’État-nation. Pourtant, à l’exception notable de Frantz Fanon, les théoriciens masculins ont rarement ressenti la nécessité d’explorer la manière dont le nationalisme intervient dans le pouvoir de genre. Les nationalismes, comme le fait remarquer Cynthia Enloe, ont par conséquent « généralement jailli de la mémoire masculinisée, de l’humiliation masculinisée et de l’espoir masculinisé⁵ ».

George Santayana se fait ainsi le porte-voix d’une opinion masculine bien établie : « Notre nationalisme ressemble à notre relation aux femmes : trop ancrée dans notre nature morale pour être changée honorablement, et trop accidentelle pour mériter d’être changée⁶. » La phrase de Santayana ne pourrait pas être dite par une femme, car la façon dont il se représente « notre » agentivité est masculine, et son citoyen masculin est positionné dans la même relation symbolique à la nation qu’un homme à une femme. Non seulement les besoins de la nation sont ici identifiés aux frustrations et aux aspirations des

5 Enloe Cynthia (1989), *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley, University of California Press, p. 44. Sauf indication contraire, nous traduisons [NdT].

6 [NdT] La citation est une des trois épigraphes de l’ouvrage d’Ernst Gellner (1989), *Nations et nationalismes*, trad. de l’anglais par Bénédicte Pineau, Paris, Payot, p. 9.



hommes, mais la représentation du pouvoir *national* masculin dépend de la construction préalable de la différence de *genre*.

Pour Gellner, la définition même de la nation repose sur la reconnaissance *masculine* de l'identité : « Deux hommes sont de la même nation si et seulement s'ils se *reconnaissent* comme appartenant à la même nation⁷. » Pour Étienne Balibar une telle reconnaissance s'aligne inévitablement sur la notion de « race » structurée autour de la transmission du pouvoir et de la propriété masculine : « Et par conséquent, c'est autour de la race qu'elle [la nation] doit se rassembler, c'est à la race, "*patrimoine*" [je souligne] à préserver de toute dégradation, qu'elle doit s'identifier aussi bien spirituellement que "physiquement" ou charnellement⁸. » Même Fanon, qui pourtant se montrait parfois bien plus lucide, en arrive à écrire : « Le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie [...] s'asseoir à la table du colon, coucher sur le lit du colon, avec sa femme si possible. Le colonisé est un envieux⁹. » Pour Fanon, le colonisateur et le colonisé sont tous deux inconsciemment masculins, et l'*agôn* manichéiste de la décolonisation se joue sur le terrain de l'espace domestique féminin.

Trop souvent, dans les nationalismes masculins, la différence de genre entre les femmes et les hommes sert à définir symboliquement les limites de la différence nationale et du pouvoir entre les hommes. Exclues de l'action directe en tant que citoyennes nationales, les femmes sont subsumées symboliquement dans la politique du corps national en tant que frontière et limite métaphorique : « Singapore girl, you're a great way to fly¹⁰ ». Les femmes sont typiquement construites comme les porteuses symboliques de la nation, mais on leur dénie toute relation directe avec l'agentivité nationale. Comme le note Elleke

7 Gellner Ernest (1989), *Nations et nationalismes*, trad. de l'anglais par Bénédicte Pineau, Paris, Payot, p. 19.

8 Balibar Étienne et Wallerstein Immanuel (1990), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, p. 86.

9 Fanon Frantz (1991), *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, p. 70.

10 [NdT] Il s'agit du slogan d'une célèbre publicité des années 1980 et 1990 pour Singapore Airlines. On y voyait nombre de jeunes et belles hôtesses de l'air en sarong, servant le thé et prenant soin des passagers, dans un geste indéniablement genré d'exotisation des femmes extrême-orientales, qui est du reste une des marques de fabrique de la compagnie aérienne singapourienne.



Boehmer dans son excellent essai, la « mère patrie » [*motherland*] du nationalisme masculin en arrive donc à « ne pas signifier “foyer” [*home*] et “source” pour les femmes¹¹ ». Boehmer souligne que le rôle masculin dans le scénario nationaliste est typiquement « métonymique », c'est-à-dire que les hommes sont contigus les uns aux autres et à l'ensemble national. Les femmes en revanche apparaissent « dans un rôle métaphorique ou symbolique¹² » — même s'il est également important de préciser que tous les hommes ne jouissent pas du privilège de la contiguïté politique les uns avec les autres au sein de la communauté nationale.

Dans une contribution importante, Nira Yuval-Davis et Floya Anthias identifient cinq manières principales dont les femmes ont été impliquées dans le nationalisme :

- en tant que reproductrices biologiques des membres de la communauté nationale ;
- en tant que reproductrices des frontières des groupes nationaux (par le biais des restrictions dans les relations sexuelles ou conjugales) ;
- en tant que médiatrices et productrices actives de la culture nationale ;
- en tant que signifiantes symboliques de la différence nationale ;
- en tant que participantes actives dans les luttes nationales¹³.

Le nationalisme est donc constitué dès le départ comme un discours genré et ne peut être compris sans une théorie du pouvoir de genre. Néanmoins, les théories du nationalisme révèlent un double désaveu. Si les théoriciens masculins sont généralement indifférents à la dimension genrée des nations, les analyses féministes du nationalisme ont été tout aussi rares et dispersées. Les féministes blanches, en particulier, ont mis du temps à prendre conscience que le nationalisme était une problématique féministe. Comme le soulignent

11 Boehmer Elleke (1991), « Stories of Women and Mothers : Gender and Nationalism in the Early Fiction of Flora Nwapa », in Nasta Susheila (dir.), *Motherlands: Black Women's Writing from Africa, the Caribbean and South Asia*, Londres, The Women's Press, p. 5.

12 *Ibid.*, p. 6.

13 Yuval-Davis Nira et Anthias Floya (dir.) (1989), *Women-Nation-State*, Londres, Macmillan, p. 7.



Yuval-Davis et Anthias, « les questions d’ethnicité et de nationalité ont eu tendance à être ignorées¹⁴ » dans une grande partie du féminisme occidental socialiste.

L’enjeu est donc multiple et une théorie féministe du nationalisme devrait s’intéresser à au moins quatre volets : 1/ étudier la formation genrée des théories masculines légitimées ; 2/ visibiliser le rôle culturel et politique actif des femmes dans les formations nationales d’un point de vue historique ; 3/ mettre les institutions nationalistes en relation critique avec d’autres structures et institutions sociales ; et 4/ en même temps, être particulièrement attentive aux structures de pouvoir de race, d’ethnie et de classe qui continuent à entraver les formes privilégiées de féminisme.

La famille nationale de l’homme. Une généalogie domestique

Il y a un paradoxe au cœur de la plupart des récits nationaux. Les nations sont souvent représentées à travers l’iconographie de l’espace familial et domestique. Le terme nation dérive de *natio* : naître. Nous parlons des nations comme des « patries » [*fatherlands*] et « mères patries » [*motherlands*]. Les étrangers « adoptent » des pays qui ne sont pas leurs foyers d’origine et sont naturalisés dans la « famille » nationale. On parle de la « famille des nations », de « patries » [*homelands*] et de terres « natales ». En Grande-Bretagne, les questions d’immigration sont traitées par le *Home Office* ; aux États-Unis, le président et son épouse sont appelés la « première famille » [*First Family*]. Winnie Mandela était, jusqu’à sa récente disgrâce, honorée comme la « mère de la nation » sud-africaine. On voit donc que les nations, en dépit de leurs nombreuses différences, sont bien symboliquement représentées comme des généalogies domestiques. Pourtant, comme je l’ai montré dans les premiers chapitres de ce livre, depuis le milieu du XIX^e siècle, en Occident du moins, la famille elle-même a été présentée comme l’antithèse de l’histoire.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1.

Le trope de la famille est important pour le nationalisme à deux égards au moins. Premièrement, il offre une figure « naturelle » pour sanctionner la *hiérarchie* nationale au sein d'une présumée *unité* organique d'intérêts. Deuxièmement, il offre un trope « naturel » pour représenter le temps national. Après 1859 et l'avènement du darwinisme social, le récit national émergent de la Grande-Bretagne a pris de plus en plus forme autour de l'image de la « Famille de l'Homme » [*Family of Man*] évolutive. La famille constituait une figure métaphorique indispensable grâce à laquelle la différence nationale pouvait être façonnée en un seul récit de genèse historique. Pourtant, cela a produit un curieux paradoxe. La famille en tant que *métaphore* offrait un récit de genèse unique à l'histoire nationale alors que, dans le même temps, la famille en tant qu'*institution* était vidée de son historicité et exclue du pouvoir national. La famille est donc devenue, tout à la fois, la *figure organisatrice* de l'histoire nationale et son *antithèse*.

Au cours du XIX^e siècle, la fonction sociale des grandes familles de service a été déplacée vers les bureaucraties nationales, tandis que l'image de la famille était projetée sur le nationalisme comme son envers naturalisé. Puisque la subordination de la femme à l'homme et de l'enfant à l'adulte était considérée comme un fait naturel, les hiérarchies au sein de la nation pouvaient être représentées en termes familiaux pour garantir que la différence sociale apparaisse comme une catégorie naturelle. La représentation métaphorique de la hiérarchie sociale comme naturelle et familiale — la « famille nationale », la « famille des nations » mondiale, la colonie comme « un père blanc régnant sur une famille d'enfants noirs » — dépendait ainsi de la naturalisation préalable de la subordination sociale des femmes et des enfants au sein de la sphère domestique.

Dans l'Europe moderne, la citoyenneté est la traduction juridique de la relation d'une personne aux droits et ressources de l'État-nation. Mais dès qu'on examine le concept supposément universaliste de citoyenneté nationale du point de vue des femmes, il s'avère très instable. Dans l'Europe de l'après-Révolution française, les femmes ont été incorporées directement à l'État-nation non pas en tant que citoyennes, mais seulement indirectement, par l'intermédiaire des hommes, en tant que membres dépendants de la famille dans le droit privé et public. Le Code Napoléon a été la première loi moderne à décréter que la



nationalité de l'épouse devait suivre celle de son mari, un exemple que les autres pays européens se sont empressés de suivre. La relation *politique* de la femme à la nation a donc été subsumée à sa relation *sociale* à un homme dans le cadre du mariage. Pour les femmes, la citoyenneté nationale était arbitrée par la relation de mariage au sein de la famille. Ce chapitre s'intéresse directement aux conséquences de cette dissymétrie genrée en termes de citoyenneté nationale pour les femmes.

Genrer le temps de la nation

Un certain nombre de critiques ont suivi Tom Nairn en qualifiant la nation de « Janus moderne¹⁵ ». Pour Nairn, la nation prend forme comme une figure contradictoire du temps : un visage qui regarde en arrière dans les brumes primordiales du passé, alors que l'autre est tourné vers un futur infini. Deniz Kandiyoti exprime la contradiction temporelle avec clarté : « [Le nationalisme] se présente à la fois comme un projet moderne qui fait fondre et transforme les attachements traditionnels en faveur de nouvelles identités, et comme le reflet de valeurs culturelles authentiques puisées dans les profondeurs d'un passé présumé commun¹⁶. » Bhabha, à la suite de Nairn et Anderson, écrit : « Les nations, comme les récits, perdent leurs origines dans les mythes du temps et ne réalisent pleinement leurs horizons que dans la vue de l'esprit¹⁷. » Bhabha et Anderson empruntent ici tous deux à Walter Benjamin et à son intuition cruciale du paradoxe temporel de la modernité. Pour Benjamin, une caractéristique centrale du capitalisme industriel du XIX^e siècle était, dans la formulation de Susan Buck-Morss, « l'utilisation d'images archaïques pour identifier ce qui était historiquement nouveau dans la "nature" des marchandises¹⁸. » Suivant la thèse de Benjamin, la cartographie du progrès dépend de l'invention systématique d'images du temps archaïque pour identifier ce qui est historiquement nouveau dans le progrès éclairé

15 Nairn Tom (1977), *The Break-up of Britain*, Londres, New Left Books.

16 Kandiyoti Deniz (1991), « Identity and Its Discontents : Women and the Nation », *Millennium : Journal of International Studies*, vol. 20, n° 3, p. 431.

17 Bhabha Homi K. (dir.) (1991), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, p. 1.

18 Buck-Morss Susan (1990), *The Dialectics of Seeing : Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge (Mass.), MIT Press, p. 67.



national. Anderson peut donc à raison demander : « Supposons que l’“Antiquité” soit, à une certaine jonction de l’histoire, la *conséquence nécessaire* de la “nouveauité” ?¹⁹. »

Ce que l’on remarque cependant moins fréquemment, c’est que l’anomalie temporelle au sein du nationalisme — oscillant entre la nostalgie du passé et le fait de vouloir impatientement se dépouiller de ce passé au nom du progrès — est typiquement résolue par la représentation du *temps* comme une division naturelle de *genre*. Les femmes sont représentées comme le corps atavique, ancestral et authentique de la tradition nationale (inerte, tourné vers le passé et naturel), incarnant le principe conservateur de continuité du nationalisme. Les hommes en revanche représentent les acteurs progressistes de la modernité nationale (allant de l’avant, puissants et historiques), incarnant le principe progressiste, ou révolutionnaire, de discontinuité du nationalisme. La relation anormale du nationalisme au temps est donc gérée comme une relation naturelle au genre.

Au XIX^e siècle, les théoriciens de l’évolution sociale ont sécularisé le temps et l’ont de la sorte mis à la disposition du projet national et impérial. L’axe du *temps*, comme je l’ai montré en détail au chapitre 1, a été projeté sur l’axe de l’*espace* et l’histoire est devenue globale. Non seulement l’espace naturel mais aussi le temps historique a désormais été collecté, mesuré et cartographié dans une science mondiale de la surface. Dans ce processus, l’histoire, en particulier l’histoire nationale et impériale, est devenue un spectacle.

La sécularisation du temps a une triple signification pour le nationalisme. Tout d’abord, dans l’arbre généalogique mondial des évolutionnistes, les nations discontinues du monde semblent être regroupées au sein d’un seul récit européen premier [*Ur-narrative*]. Deuxièmement, l’histoire nationale est comprise comme naturellement téléologique, un processus organique de croissance ascendante, la nation européenne constituant l’apogée

19 [NdT] Anderson Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, p. xiv. Il s’agit d’un extrait de la préface à la deuxième édition anglaise, qui n’est pas traduite dans l’édition française ; la publication française bénéficie de sa propre introduction.



du progrès mondial. Troisièmement, les discontinuités gênantes sont classées et subordonnées dans une structure hiérarchique de temps ramifié — les progrès des nations « racialement » différentes sont cartographiés par rapport aux branches les plus visibles de l'arbre, les « nations inférieures » étant destinées, par nature, à se percher sur les branches inférieures.

Le temps national n'est ainsi pas uniquement *sécularisé* ; il est aussi *domestiqué*. Les théories de l'évolution et de l'anthropologie sociales ont donné à la politique nationale une conception du temps naturel comme familial. Dans l'image de l'arbre généalogique, le progrès de l'évolution est représenté comme une série de types familiaux anatomiquement distincts, organisés en une procession linéaire, de l'« enfance » des races « primitives » à l'« âge adulte » éclairé du nationalisme impérial européen. Le changement national violent prend l'apparence d'un spectacle évolutif structuré par la catégorie organisatrice de la famille. La fusion de l'arbre évolutif racial et de la famille genrée dans l'arbre généalogique de l'humanité a fourni au racisme scientifique une image qui est tout à la fois genrée et raciale, grâce à laquelle il a pu populariser l'idée d'un progrès national linéaire.

Le récit national naissant de la Grande-Bretagne a genré le temps en présentant les femmes (ainsi que les colonisés et la classe ouvrière) comme intrinsèquement ataviques — les dépositaires conservateurs de l'archaïque national. Les femmes n'étaient pas considérées comme habitant l'histoire proprement dite, mais comme existant, à l'instar des peuples colonisés, dans un temps définitivement antérieur au sein de la nation moderne. Les hommes blancs de la classe moyenne en revanche étaient considérés comme incarnant l'agentivité du progrès national, résolument tournée vers l'avenir. Ainsi, la figure de la « Famille de l'Homme » [*Family of Man*] nationale révèle un paradoxe persistant. Le progrès national (conventionnellement le domaine inventé de l'espace public masculin) était représenté comme familial, tandis que la famille elle-même (conventionnellement le domaine de l'espace privé féminin) était représentée comme étant par-delà l'histoire.

On peut sans risque de se tromper affirmer qu'il n'existe pas de récit unique de la nation. Les différents groupes (genres, classes, ethnies, générations, etc.) ne font pas



l'expérience de la myriade de formations nationales de la même manière. Les nationalismes sont inventés, interprétés [*performed*] et consommés d'une manière qui ne suit pas un schéma universel. À tout le moins, l'eurocentrisme proprement stupéfiant avec lequel Hobsbawm rejette les nationalismes du tiers monde mérite d'être vivement critiqué. Dans un geste d'une grande condescendance, Hobsbawm désigne l'Europe comme le « berceau » [*original home*] du nationalisme, tandis que « tous les mouvements anti-impériaux de quelque importance » sont sans distinction versés en trois catégories : le mimétisme de l'Europe, la xénophobie anti-occidentale et « l'exaltation naturelle des tribus guerrières »²⁰. À l'opposé, il est éclairant de nous pencher sur l'analyse bien différente, bien que non dénuée de problèmes, que Frantz Fanon consacre à la dimension genrée de la formation nationale.

Fanon et l'agentivité genrée

Au sein du groupe des théoriciens masculins du nationalisme, Frantz Fanon est exemplaire, non seulement parce qu'il a reconnu le genre comme une dimension formative du nationalisme, mais aussi parce qu'il a reconnu — et rejeté sans hésitation — la métaphore occidentale de la nation comme famille. « La structure familiale et la structure nationale entretiennent des rapports étroits », observe-t-il dans *Peau noire, masques blancs*²¹. Refusant toutefois de considérer la métaphore familiale comme naturelle et normative, Fanon la comprend plutôt comme une projection culturelle (« il y a projection sur le milieu social des caractères du milieu familial ») qui a des conséquences très différentes pour les familles placées de manière discordante au sein la hiérarchie coloniale²². « Un enfant noir normal, ayant grandi au sein d'une famille normale, s'anormalisera au moindre contact avec le monde blanc²³. »

20 Hobsbawm Eric (2001), *Nations et Nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, trad. de l'anglais par Dominique Peters, Paris, Gallimard, p. 193-194.

21 Fanon Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, p. 115.

22 *Ibid.*, p. 116.

23 *Ibid.*, p. 117.



La perspective de Fanon est triplement intéressante. Il remet radicalement en question le caractère naturel du nationalisme en tant que généalogie domestique. En même temps, il lit la normalité familiale comme un produit du pouvoir social — en fait, de la violence sociale. Fanon a le mérite d'avoir mis en lumière, dans ce texte précoce, comment la violence militaire et l'autorité d'un État centralisé empruntent et élargissent la domestication du pouvoir de genre au sein de la famille : « La militarisation et la centralisation de l'autorité dans un pays entraînent automatiquement une recrudescence de l'autorité paternelle²⁴. »

C'est en mettant en question l'idée qu'il n'y a pas de relation simple entre la psychodynamique de l'inconscient et la psychodynamique de la vie politique, lorsqu'il est question d'identité, que Fanon se montre le plus provocateur. Son intuition est audacieuse en ce qu'elle conduit à se demander s'il n'est pas possible d'interpréter la psychodynamique du pouvoir colonial et de la subversion anticoloniale en déployant (sans médiation) les mêmes concepts et techniques que ceux utilisés pour interpréter la psychodynamique de l'inconscient. Si la famille n'est pas « une nation en miniature », les projections métaphoriques de la vie familiale (le « Loi du Père » de Lacan par exemple) sont-elles vraiment adéquates pour comprendre le pouvoir colonial ou anticolonial ? Fanon semble répondre par la négative. Or les relations entre l'inconscient individuel et la vie politique sont, selon moi, inséparables et ne peuvent être réduites l'une à l'autre. Au contraire, elles me semblent comprendre des médiations croisées et dynamiques, qui se transforment réciproquement et de façon désordonnée, plutôt que de reproduire une relation d'analogie structurelle.

Même dans *Peau noire, masques blancs*, le plus psychologique des textes de Fanon, il insiste sur le fait que l'aliénation raciale est un « double processus²⁵ ». Premièrement, elle « implique une prise de conscience abrupte des réalités économiques et sociales ». Ensuite, elle implique l'« internationalisation » de l'infériorité. L'aliénation raciale, en d'autres

²⁴ *Ibid.*, p. 115.

²⁵ *Ibid.*, p. 8.



termes, n'est pas seulement une « question individuelle », mais implique également ce que Fanon appelle un « sociodiagnostic »²⁶. Réduire Fanon à une psychanalyse purement formelle, ou à un marxisme purement structurel, risque d'exclure précisément les tensions suggestives qui animent, à mon avis, les éléments les plus subversifs de son œuvre. Ces tensions ne sont nulle part plus marquées que dans son exploration provisoire de la dimension genrée de l'agentivité nationale.

Le genre traverse l'œuvre de Fanon comme une fissure multiple, divisant et déplaçant le « délire manichéiste » sur lequel il revient de manière répétée. Pour Fanon, l'*agôn* colonial semble, au départ, être fondamentalement manichéiste. Dans *Peau noire, masques blancs*, il voit l'espace colonial divisé en « deux camps : le blanc et le noir »²⁷. Près d'une décennie plus tard, s'exprimant depuis le point de vue de la résistance algérienne dans *Les Damnés de la terre*, Fanon voit à nouveau le nationalisme anticolonial surgir du manichéisme violent d'un monde colonial « coupé en deux », dont les frontières sont murées par des casernes et des postes de police²⁸. L'espace colonial est divisé par une géographie pathologique du pouvoir, séparant la ville du colon, lumineuse et bien nourrie, de la casbah, affamée et recroquevillée : « Ce monde [...] coupé en deux est habité par deux espèces différentes »²⁹. Comme l'écrit Edward Said : « De ce manichéisme paralysant, ancré dans les réalités matérielles, découle toute l'œuvre de Fanon. On pourrait la dire déclenchée par la violence de l'indigène, force destinée à combler l'abîme entre les Blancs et les non-Blancs³⁰. » Pourtant, le clair-obscur funeste de la race est à chaque fois perturbé et traversé par les problématiques de genre.

L'*agôn* manichéiste de Fanon semble d'abord être fondamentalement masculin : « il ne fait pas de doute que le véritable Autrui du Blanc est et demeure le Noir³¹. » Comme l'écrit

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 6.

28 Fanon Frantz (1991), *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, p. 41.

29 *Ibid.*, p. 43.

30 Said Edward (2000), *Culture et Impérialisme*, trad. de l'anglais par Paul Chemla, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, p. 376.

31 Fanon Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, p. 131.



Homi Bhabha : « C'est toujours par rapport à la place de l'Autre que le désir colonial s'articule³². » Mais les réflexions angoissées de Fanon sur la race et la sexualité révèlent que le « désir colonial » n'est pas le même pour les hommes et les femmes : « Le Blanc étant le maître, et plus simplement le mâle, peut se payer le luxe de coucher avec beaucoup de femmes [...] Mais une Blanche qui accepte un Noir, cela prend automatiquement un aspect romantique. Il y a don et non pas viol³³. » Laissons pour le moment de côté la collusion de Fanon avec le stéréotype de la femme comme plus romantique que sexuelle, qui donne plutôt qu'elle ne prend ; il ouvre le champ à une problématisation de la sexualité qui révèle des enchevêtrements bien plus complexes qu'un simple doublement de « l'altérité du moi ». Le manichéisme psychologique de *Peau noire, masques blancs* et le manichéisme plus politique des *Damnés de la terre* sont ainsi constamment traversés et déviés par le genre, qui en arrive à radicalement perturber la dialectique binaire.

Pour Fanon, retravaillé par Bhabha, l'envie de l'homme noir prend la forme d'un fantasme de déplacement territorial : « le fantasme de l'indigène est précisément d'occuper la place du maître³⁴. » Ce fantasme peut être appelé une *politique de substitution*. Fanon sait cependant que la relation à la femme blanche est tout à fait différente : « Dans ces seins blancs que mes mains ubiquitaires caressent, c'est la civilisation et la dignité blanches que je fais miennes³⁵. » La femme blanche est saisie, possédée et prise en charge, non pas comme un acte de *substitution*, mais comme un acte d'*appropriation*. Cependant, Fanon n'apporte pas cette distinction critique entre une politique de substitution et une politique d'*appropriation* dans l'élaboration explicite d'une théorie du pouvoir de genre.

Comme le fait justement remarquer Bhabha, *Peau noire, masques blancs* de Fanon est influencé par une « pression palpable de division et de déplacement » — bien que le genre

32 Bhabha Homi K. (1986), « Remembering Fanon » [Se souvenir de Fanon], introduction à Fanon Frantz (1986), *Black Skin, White Masks*, trad. du français vers l'anglais par Charles Lam Markmann, Londres, Pluto Press, p. ix.

33 Frantz Fanon (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, p. 37.

34 Bhabha Homi K. (2007), *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris, Payot, p. 91.

35 Fanon Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, p. 51.



soit une forme d'autodivision que Bhabha lui-même refuse ostensiblement d'explorer³⁶. Bhabha voudrait nous faire croire que « l'utilisation par Fanon du mot "homme" connote généralement une qualité phénoménologique de l'humanité, incluant l'homme et la femme³⁷ ». Mais cette affirmation n'est en rien confirmée par les textes de Fanon. Des termes potentiellement génériques comme « le nègre », « le Noir » ou « le colonisé » sont syntaxiquement marqués comme masculins : « On s'étonne quelquefois que les colonisés, plutôt que d'offrir une robe à leur femme, achètent un poste à transistors³⁸ » ; « le nègre [...] qui cherche à coucher avec la Blanche³⁹ » : « [le] Noir [...] perçu comme symbole pénien⁴⁰. » La catégorie générique « indigène » ou « colonisé » n'inclut pas les femmes ; les femmes sont simplement possédées par l'indigène (masculin) comme un appendice : « Le colonisé, quand on le torture, qu'on lui tue sa femme ou qu'on la viole, ne va se plaindre à personne⁴¹. »

Pour Fanon, les hommes colonisés habitent « deux endroits à la fois ». Si tel est le cas, combien de lieux les femmes colonisées habitent-elles ? Le texte de Bhabha n'est assurément pas l'un d'entre eux. À l'exception d'une brève mention au détour d'un paragraphe, les femmes hantent l'analyse de Bhabha comme un spectre invisibilisé — différé, déplacé et démembré. Bhabha conclut son éloquente méditation sur Fanon par une question fondamentale : « Comment le monde humain peut-il vivre sa différence ? Comment un être humain peut-il vivre autrement ?⁴² » Cet avant-propos est cependant immédiatement suivi d'une note. Bhabha y annonce, sans s'excuser, que la « question cruciale » de la femme de couleur « dépasse largement le cadre » de son avant-propos.

36 Bhabha Homi K. (1986), « Remembering Fanon », [Se souvenir de Fanon], introduction à Fanon Frantz (1986), *Black Skin, White Masks*, trad. du français vers l'anglais par Charles Lam Markmann, Londres, Pluto Press, p. ix.

37 *Ibid.*, p. xxvi.

38 Fanon Frantz (1991), *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, p. 78.

39 Fanon Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, p. 10.

40 *Ibid.*, p. 129.

41 Fanon Frantz (1991), *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, p. 89.

42 Bhabha Homi K. (1986), « Remembering Fanon », [Se souvenir de Fanon], introduction à Fanon Frantz (1986), *Black Skin, White Masks*, trad. du français vers l'anglais par Charles Lam Markmann, Londres, Pluto Press, p. xxv.



Pourtant, son champ d'application, comme il le souligne lui-même, est délimité par rien de moins que la question de *l'humanité* : « Comment le monde humain peut-il vivre sa différence ? Comment un être humain peut-il vivre autrement ? » Apparemment, la question de la femme de couleur échappe à la question de la différence humaine, et Bhabha se contente de « noter l'importance du problème », mais s'en tient là. La note tardive de Bhabha sur le genre apparaît après sa signature d'auteur, après l'heure et la date de son essai. Les femmes sont donc effectivement reléguées dans un pays lointain, au-delà du temps et du lieu, en dehors de la théorie. Si, en effet, « l'état d'urgence est aussi un état d'émergence », reste ouverte la question de savoir si l'état d'urgence national s'avère être un état d'émergence pour les femmes⁴³.

Poser « la question du sujet » (« Que veut un homme ? Que veut l'homme noir ? »), tout en remettant à plus tard une théorisation du genre, revient à postuler que la subjectivité elle-même serait neutre du point de vue du genre⁴⁴. Cependant, depuis les limbes de l'après-pensée masculine, le genre revient défier la question masculine non pas en tant que « manque » des femmes, mais en tant qu'excès que l'« altérité » masculine du Moi ne peut ni admettre ni éluder complètement. Cette supposition n'est peut-être nulle part aussi évidente que dans les remarquables méditations de Fanon sur la dimension genrée de la révolution nationale.

La théorie de Fanon est façonnée par au moins deux conceptions de l'agentivité nationale. Son projet anticolonial est partagé entre une vision hégélienne du colonisateur et du colonisé enfermés dans un conflit de vie et de mort d'une part et une vision beaucoup plus complexe et instable de l'agentivité de l'autre. Tout au long de son œuvre, on glisse subrepticement d'un paradigme à l'autre, ce qui ouvre de nombreuses fissures internes. C'est dans son analyse du genre en tant que catégorie de pouvoir social que ces fissures apparaissent le plus clairement.

43 *Ibid.*, p. xi.

44 *Ibid.*

Fanon s'appuie d'une part sur une métaphysique hégélienne de l'agentivité héritée, dans une large mesure, de Jean-Paul Sartre et de l'Académie française. Dans cette perspective, le nationalisme anticolonial fait violemment et irrévocablement irruption dans l'histoire comme la contrepartie logique du pouvoir colonial. Ce nationalisme est, comme le dit Edward Said, « entièrement sous le signe et dans la tonalité de la libération⁴⁵ ». C'est une libération, en outre, qui est structurellement garantie, puisqu'elle est immanente à la logique binaire de la dialectique manichéiste. Cette métaphysique parle, comme le formule joliment Terry Eagleton, « de l'accès au plein épanouissement d'un rejet unitaire qui s'appelle le peuple⁴⁶ ». Les acteurs nationaux privilégiés y sont cependant citoyens, masculins, avant-gardistes et violents. La nature progressiste de la violence est déterminée et sanctionnée par la logique structurelle du progrès hégélien.

Ce type de nationalisme peut être appelé un *nationalisme d'anticipation*. Eagleton le qualifie de nationalisme au « mode subjonctif » [*in the subjunctive mood*], un utopisme prématuré qui « s'avance aussitôt pour saisir l'avenir par un acte de volonté ou d'imagination au-delà des structures politiques compromises du présent⁴⁷ ». De manière ironique, le nationalisme d'anticipation revendique pourtant souvent sa légitimité en faisant appel précisément à l'auguste figure du progrès inévitable qu'il tire des sociétés occidentales qu'il cherche à démanteler.

À côté de ce nationalisme manichéen et mécanique, on trouve cependant aussi une conception de l'agentivité nationale qui est à la fois bien plus ouverte et stratégiquement plus difficile. Ce nationalisme ne découle pas de la mécanique inexorable de la dialectique hégélienne, mais des circonstances désordonnées et complexes du propre activisme de

45 Said Edward (2000), *Culture et Impérialisme*, trad. de l'anglais par Paul Chemla, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, p. 331.

46 Eagleton Terry (1994), « Nationalisme : ironie et engagement », trad. de l'anglais par Ginette Emprin, in Eagleton Terry, Jameson Fredric et Said Edward, *Nationalisme, colonialisme et littérature*, trad. de l'anglais par Sylviane Troadec, Ginette Emprin, Pierre Lurbe et Jacqueline Genet, introduction de Deane Seamus, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « études irlandaises », p. 31.

47 *Ibid.*, p. 27.



Fanon, ainsi que des leçons souvent décourageantes des révolutions anticoloniales qui l'ont précédé. Dans cette perspective, l'action apparaît comme multiple plutôt qu'unitaire, imprévisible plutôt qu'immanente, dépourvue de garanties dialectiques et animée par une relation instable et non linéaire au temps. Il n'y a pas de rendez-vous préétabli avec la victoire, pas de sujet national unique et indivisible, pas de logique historique immanente. Le projet national doit être laborieusement et parfois catastrophiquement inventé, avec des résultats imprévus. Le temps est dispersé et l'agentivité est hétérogène. C'est ici, dans les interstices instables et glissants entre les récits nationaux conflictuels, que l'agentivité nationale des femmes fait son apparition incertaine.

Dans « L'Algérie se dévoile », Fanon ventriloque – pour mieux le réfuter – le long rêve occidental de conquête coloniale comme érotique du ravissement. Dans les hallucinations de l'Empire, la femme algérienne est vue comme la chair vivante du corps national, dévoilée et mise à nu pour l'emprise lascive des coloniaux, révélant « morceau par morceau, la chair algérienne mise à nu⁴⁸ ». Dans cet essai remarquable, Fanon reconnaît la sexuation coloniale des femmes en tant que médiatrices symboliques, marqueurs de limites d'une opposition fondamentalement masculine. La femme algérienne est « intermédiaire entre les forces obscures et le groupe⁴⁹ ». « La jeune Algérienne [...] établit une liaison », écrit-il⁵⁰.

Fanon comprend brillamment comment le colonialisme s'impose proprement comme une *domestication* de la colonie, une réorganisation de l'économie du travail et de la sexualité du peuple, de manière à détourner le pouvoir féminin vers les mains coloniales et à perturber le pouvoir patriarcal des hommes colonisés. Fanon ventriloque la pensée coloniale : « Si nous voulons frapper la société algérienne dans sa contexture, dans ses facultés de résistance, il nous faut d'abord conquérir les femmes⁵¹. » Son intuition est ici

48 Fanon Frantz (1972), « L'Algérie se dévoile », *Sociologie d'une révolution (L'an V de la Révolution algérienne)*, Paris, François Maspero, p. 24.

49 *Ibid.*, p. 19.

50 *Ibid.*, p. 36.

51 *Ibid.*, p. 19.



que la dynamique du pouvoir colonial est fondamentalement, mais pas uniquement, une dynamique de genre : « C'est la situation de la femme qui sera alors prise comme thème d'action⁵². » En dépit de cette intuition, Fanon ne parvient pas, dans l'ensemble de son œuvre, à formuler ces idées sur un plan théorique.

Bien avant Anderson, Fanon reconnaît le caractère inventé de la communauté nationale. Il reconnaît également le pouvoir du nationalisme en tant que politique *scopique*, qui s'incarne le plus visiblement dans le pouvoir des coutumes somptuaires à fabriquer un sentiment d'unité nationale : « C'est à travers l'habillement que des types de société sont d'abord connus⁵³. » Fanon perçoit, en outre, avec justesse que le nationalisme, en tant que politique de la visibilité, implique les femmes et les hommes de manière différente. Parce que, pour les nationalistes masculins, les femmes sont les marqueurs visibles de l'homogénéité nationale, elles sont soumises à une discipline particulièrement vigilante et violente. D'où l'intense politique émotionnelle de l'habillement.

Pourtant, une curieuse rupture apparaît dans le texte de Fanon lorsqu'il est question de l'agentivité des femmes. Dans un premier temps, Fanon reconnaît la signification historique du voile qui est ouverte aux plus subtils glissements et subversions. Dès le début, les colonisateurs ont essayé d'accorder aux femmes algériennes une agentivité traîtresse, affectant de les sauver de l'emprise sadique des hommes algériens. Mais, comme Fanon le sait fort bien, la mascarade coloniale consistant à donner du pouvoir aux femmes en les dévoilant n'était qu'une ruse pour obtenir « un pouvoir réel sur l'homme⁵⁴ ». Mimant la mascarade coloniale, les femmes algériennes militantes ont délibérément commencé à se dévoiler. Croyant à leur propre ruse, les colonisateurs ont d'abord pris les Algériennes dévoilées pour des pièces de « monnaie forte » circulant entre la casbah et la ville blanche, la monnaie visible de la conversion culturelle⁵⁵. Pour le *Fidaï*, cependant, la femme

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, p. 16.

54 *Ibid.*, p. 20.

55 *Ibid.*, p. 24.



militante était « femme-arsenal », une technique de contre-infiltration, pénétrant durement le corps de l'ennemi avec les armes de la mort.

Fanon est si désireux de refuser le fantasme de sauvetage colonial qu'il refuse d'accorder au voile le moindre rôle préalable dans la dynamique de genre de la société algérienne. Ayant réfuté le désir colonial d'investir le voile d'une signification essentialiste (le signe de la servitude des femmes), il est obligé de se contorsionner rhétoriquement pour insister sur l'innocence sémiotique du voile dans la société algérienne. Le voile, écrit Fanon, n'était qu'un « élément autrefois inerte de la configuration culturelle autochtone⁵⁶ ». D'un seul coup, le voile perd donc sa mutabilité historique et devient un élément fixe, « inerte », de la culture algérienne : « élément indifférencié dans un ensemble homogène⁵⁷. » Fanon nie le « dynamisme historique du voile » et renvoie son histoire complexe à une note de bas de page, d'où, cependant, elle déplace le texte principal avec la force insistante de l'auto-division et de la dénégation⁵⁸.

Les réflexions de Fanon sur l'agentivité des femmes passent par une série de contradictions. Où, pour Fanon, l'agentivité des femmes commence-t-elle ? Il prend la peine de souligner que le militantisme des femmes n'a pas précédé la révolution nationale. Les femmes algériennes ne sont pas des agentes d'auto-motivation, elles n'ont pas d'histoire antérieure ou de conscience de la révolte dans laquelle puiser. Leur initiation à la révolution est apprise, mais elle n'est pas apprise d'autres femmes ou d'autres sociétés, ni transférée de manière analogue à partir de griefs féministes locaux. La mission révolutionnaire est « sans apprentissage, sans récits⁵⁹ ». La femme algérienne apprend « d'instinct [...] sa mission révolutionnaire⁶⁰ ». Cette théorie n'est cependant pas une théorie de la spontanéité féministe, car les femmes n'apprennent leur militantisme qu'à l'invitation des hommes. Leur agentivité est donc une *agentivité désignée* — une agentivité sur

56 *Ibid.*, p. 29.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*, p. 47.

59 *Ibid.*, p. 32-33.

60 *Ibid.*, p. 32.

invitation seulement. Avant l'insurrection nationale, l'agentivité des femmes était nulle et non avenue, aussi inerte que le voile. Ici, Fanon embrasse non seulement le stéréotype des femmes dépourvues de motivation historique, mais il recourt aussi, de manière inhabituelle, à une image reproductive de l'accouchement naturel : « C'est une authentique naissance, à l'état pur⁶¹. »

Pourquoi les femmes ont-elles dès lors été invitées dans la révolution ? Fanon recourt immédiatement à un déterminisme mécaniste. La férocité de la guerre était telle, l'urgence si grande, que la nécessité structurelle pure dictait le mouvement : « Les rouages révolutionnaires avaient pris une telle envergure, la machine marchait à un rythme donné. Il fallait compliquer la machine⁶². » Le militantisme féminin, en somme, n'est qu'un rejeton passif de l'action masculine et de la nécessité structurelle de la guerre. Le problème de l'action des femmes, si brillamment soulevé comme question, est brusquement écarté.

L'agentivité des femmes pour Fanon est donc une agentivité par désignation. Elle apparaît non pas comme une relation politique directe à la révolution, mais comme une relation domestique médiatisée à un homme : « Au début, ce sont des femmes mariées qui sont contactées. [...] Par la suite, furent désignées des veuves ou des divorcées⁶³. » La première relation des femmes à la révolution est constituée comme une relation domestique. Mais la domesticité, ici, constitue aussi une relation de possession. Le militant est, au début, obligé de tenir « sa femme » dans une « ignorance absolue »⁶⁴. En tant qu'actrices désignées, les femmes ne s'engagent d'ailleurs pas : « Il est relativement facile de s'engager soi-même [...] La chose est un peu plus difficile quand il faut désigner quelqu'un⁶⁵. » Fanon n'envisage pas la possibilité que les femmes s'engagent dans l'action. Il gère donc l'agentivité des femmes en recourant à des cadres contradictoires : la naissance authentique et instinctive de la ferveur nationaliste ; la logique mécanique de la nécessité

61 *Ibid.*, p. 33.

62 *Ibid.*, p. 31.

63 *Ibid.*, p. 34.

64 *Ibid.*, p. 30.

65 *Ibid.*, p. 32.



révolutionnaire ; la désignation masculine. De cette façon, la possibilité d'une agentivité féministe propre n'est jamais abordée.

Une fois qu'il a ainsi contenu le militantisme des femmes, Fanon applaudit les femmes pour leur « constance, une maîtrise de soi et un succès incroyables⁶⁶ ». Les simulations et métaphores instrumentales abondent néanmoins dans ses descriptions des femmes : les femmes ne sont pas des femmes, mais des « poissons », « le phare et le baromètre du groupe », les « femmes-arsenal » des *Fidai*⁶⁷. Le plus révélateur est que Fanon emploie une image curieusement érotisée de la sexualité militarisée. En portant sous ses jupes les pistolets, fusils et grenades des hommes, « la femme algérienne s'enfonce un peu plus dans la chair de la Révolution⁶⁸ ». Ici, la femme algérienne n'est pas une victime de viol mais un violeur masculinisé. Comme s'il voulait contenir la menace permanente des femmes armées — et de leurs dangereuses transgressions —, Fanon masculinise la militante, la transformant en substitut phallique, détaché du corps masculin mais demeurant, malgré tout, la « femme-arsenal » de l'homme. Mais ce qui est le plus révélateur, c'est que Fanon décrit la femme phallique comme pénétrant la chair de la « révolution », et non la chair des colonisateurs. Cette image étrange suggère une peur non dissimulée de l'émascation, la crainte que l'armement des femmes n'entraîne un désarmement fatal des hommes algériens. Une curieuse instabilité du pouvoir entre les sexes s'opère ici, puisque les femmes sont présentées comme masculinisées et que la révolution masculine est pénétrée.

La vision de Fanon du rôle politique de la famille algérienne dans le soulèvement national procède également par contradiction. Après avoir brillamment montré comment la famille constitue le premier terrain de l'assaut colonial, Fanon cherche à la réapproprié comme une arène de résistance nationaliste. Les implications plus larges de la politisation de la vie familiale sont pourtant résolument naturalisées après la révolution. Ayant reconnu que les femmes constituent « pendant longtemps la force fondamentale de

66 *Ibid.*, p. 37.

67 *Ibid.*, p. 41 et 37.

68 *Ibid.*, p. 37.



l'occupé », Fanon est réticent à reconnaître un quelconque conflit de genre ou un grief féministe au sein de la famille avant la lutte anticoloniale ou après la révolution nationale⁶⁹. Si, d'un côté, il admet que dans « la famille algérienne, la fille est toujours à un cran derrière le garçon », il insiste rapidement sur le fait qu'elle est assignée à cette position « sans être humiliée ou délaissée »⁷⁰. Bien que les mots des hommes soient « Loi », les femmes « choisissent » de se soumettre volontairement à « une forme d'existence limitée »⁷¹.

La révolution ébranle la « vieille assurance paternelle », de sorte que le père ne sait plus « comment maintenir son équilibre » et que la femme « cesse d'être un complément de l'homme »⁷². Il est d'ailleurs révélateur que dans son analyse de la famille, la catégorie de la mère n'existe pas. La libération des femmes est entièrement mise au crédit de la libération nationale et c'est seulement avec le nationalisme que les femmes accomplissent leur « entrée dans l'histoire ». Avant le nationalisme, les femmes n'ont pas d'histoire, pas de résistance, pas d'agentivité indépendante⁷³. Et puisque la révolution nationale révolutionne automatiquement la famille, le conflit entre les sexes disparaît naturellement après la révolution. L'action féministe est donc contenue et subordonnée à l'action nationale, et la famille hétérosexuelle est préservée comme « vérité » de la société — sa forme organique et authentique. La famille est révolutionnée, portée à un niveau supérieur par une vision hégélienne de la transcendance, mais la force de rupture du genre est fermement exclue : « La famille sort renforcée de cette épreuve⁷⁴. » Le militantisme des femmes est contenu dans le cadre postrévolutionnaire de la famille hétérosexuelle réformée, image naturelle de la vie nationale.

En outre, dans la période postrévolutionnaire, la ténacité de « l'autorité incontestable et massive » du père n'est pas soulevée comme l'un des « pièges » de la conscience

69 *Ibid.*, p. 50.

70 *Ibid.*, p. 90.

71 *Ibid.*, p. 49.

72 *Ibid.*, p. 88 et 94.

73 *Ibid.*, p. 93.

74 *Ibid.*, p. 102.



nationale⁷⁵. La dialectique manichéenne — en ce qu'elle génère une agentivité intrinsèquement résistante — ne s'applique pas, semble-t-il, au genre. Réticent à l'idée de séparer l'action des femmes de l'action nationale, Fanon ne peut pas non plus prévoir à quel point le Front de libération nationale algérien (FLN) cherchera à coopter et à contrôler les femmes, en les subordonnant de manière foncièrement inégalitaire une fois la révolution gagnée.

Une enquête proprement féministe de la différence nationale se doit, en revanche, de prendre en compte les contextes sociaux et historiques dynamiques des luttes nationales, leur mobilisation stratégique des forces populaires, leurs trajectoires multiples et variées et leur relation avec d'autres institutions sociales. Il est nécessaire par conséquent de développer une généalogie des nationalismes plus complexe sur le plan théorique et plus subtile sur le plan stratégique, qui n'occulte pas ces aspects.

C'est en ayant ces remarques à l'esprit que je souhaite maintenant me pencher sur la relation paradoxale entre les constructions inventées de la famille et de la nation dans le cas spécifique de l'Afrique du Sud et des relations contradictoires des femmes noires aussi bien que blanches aux généalogies nationales concurrentes. En Afrique du Sud, les nationalismes afrikaner et africain en concurrence ont connu des trajectoires à la fois distinctes et superposées, qui ont cependant eu des conséquences très différentes pour les femmes.

Le nationalisme comme spectacle fétichiste

Jusque dans les années 1860, la Grande-Bretagne ne s'intéressait guère à sa colonie peu prometteuse située à l'extrémité sud du continent africain. Ce n'est qu'après la découverte des diamants (1867) et de l'or (1886) que l'Union Jack et les tuniques rouges y ont été expédiés, investis d'un réel sens de la mission impériale. Mais très vite, les besoins de l'industrie minière pour une main-d'œuvre bon marché et un État centralisé se sont

⁷⁵ *Ibid.*, p. 101.



heurtés aux intérêts de l'agriculture traditionnelle. Ces tensions — le conflit pour le contrôle des terres et de la main-d'œuvre africaines — sont à l'origine de la guerre anglo-boer de 1899-1902.

Le nationalisme afrikaner est donc une doctrine de crise. Après la défaite face aux Britanniques, les restes ensanglantés des communautés boers dispersées ont dû se forger une nouvelle contre-culture pour espérer pouvoir survivre au sein de l'État capitaliste émergent. Dès le départ, cette contre-culture avait une claire composante de classe. Lorsque les généraux boers et les capitalistes britanniques se sont juré fraternité de sang dans l'Union de 1910, la légion de « blancs pauvres », ceux qui n'avaient pas ou peu de perspectives, les modestes employés de bureau et les commerçants, les petits fermiers et les enseignants pauvres, les intellectuels et la petite bourgeoisie, l'ensemble des précaires dans le nouvel État, ont commencé à s'identifier comme l'avant-garde d'un nouveau royaume afrikaner, les émissaires choisis du *volk* national⁷⁶.

Les Afrikaners ne disposaient cependant à l'origine ni d'une identité monolithique, ni d'un objectif historique commun, ni d'une langue unificatrice. C'était un peuple désuni et dispersé, parlant un mélange de haut néerlandais et de dialectes locaux, avec des bribes de langues des esclaves, de nguni et de khoisan — une langue méprisée comme « langue de cuisine » [*kombuistaal*] des domestiques, des esclaves et des femmes. Les Afrikaners ont donc dû, littéralement, s'inventer. La nouvelle communauté inventée du *volk* a nécessité la création consciente d'une langue écrite unique, d'une presse populaire et d'une population alphabétisée. En même temps, l'invention de la tradition nécessitait une classe de courtiers culturels et de créateurs d'images pour l'inventer. Le « mouvement linguistique » du début du vingtième siècle, dans un déluge de poèmes, de magazines, de journaux, de romans et d'innombrables événements culturels, a fourni une telle invention, transformant les myriades de langues vernaculaires boers en une seule langue afrikaans identifiable. Au

76 Sur l'émergence de l'Afrikanerdom, voir Moodie Dunbar T. (1975), *The Rise of Afrikanerdom : Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley, University of California Press, et O'Meara Dan (1983), *Volkskapitalisme : Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism 1934-1948*, Cambridge, Cambridge University Press.



cours des premières décennies du vingtième siècle, comme Isabel Hofmeyer l'a brillamment montré, a lieu une entreprise élaborée de « régénération », qui a permis de réviser et purger le *hotnotstaal* (langue de Hottentots) de ses associations rurales et « dégénérées » et de l'élever au statut d'auguste langue maternelle du peuple afrikaner. En 1918, l'afrikaans a obtenu la reconnaissance légale en tant que langue⁷⁷.

En même temps, l'invention de la tradition afrikaner comportait aussi une claire composante de *genre*. En 1918, une petite clique clandestine d'hommes afrikaners a lancé une société secrète dont la mission expresse était de capter la loyauté des Afrikaners découragés et de favoriser le pouvoir commercial des hommes blancs. La minuscule fraternité blanche s'est rapidement transformée en une mafia secrète implantée à l'échelle du pays qui en est venue à exercer un pouvoir énorme sur tous les aspects de la politique nationaliste⁷⁸. Les préjugés sexistes de la société, comme de l'ensemble de l'Afrikanerdom, sont parfaitement synthétisés dans le nom : *Broederbond* [la Fraternité]. Le nationalisme afrikaner devenait donc synonyme d'intérêts masculins blancs, d'aspirations masculines blanches et d'une politique masculine blanche. Dans un effort récent pour consolider son influence déclinante, le *Broederbond* a d'ailleurs décidé d'admettre des locuteurs d'afrikaans dits de couleur. Les femmes en revanche continuent toujours à être exclues de la confrérie.

Dans la volumineuse historiographie afrikaner, l'histoire du *volk* est organisée autour du récit national masculin du voyage impérial vers les terres vides. Comme je l'ai expliqué plus en détail au chapitre 1, le mythe de la terre vide est simultanément le mythe de la terre vierge — ce qui entraîne un double effacement. Les terres « vides » étaient en effet bien peuplées, et la contradiction tient, une nouvelle fois, à l'invention d'un espace

77 Hofmeyer Isabel (1987), « Building a Nation from Words : Afrikaans Language, Literature and Ethnic Identity, 1902-1924 », in Marks Shula et Trapido Stanley (dir.), *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa*, Londres, Longmans, p. 105.

78 Cf. Moodie Dunbar (1975), *The Rise of Afrikanerdom : Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley, University of California Press, et O'Meara Dan (1983), *Volkskapitalisme : Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism 1934-1948*, Cambridge, Cambridge University Press.



anachronique. Le voyage colonial est représenté comme une avancée dans l'espace géographique, mais un retour en arrière dans le temps racial et genre, vers une zone pré-historique de dégénérescence linguistique, raciale et de genre. Est donc mis en scène au cœur du continent un conflit historique qui éclate lorsque les Africains dégénérés revendiquent « à tort » le droit à la terre. Un conflit militaire divinement organisé baptise la nation dans un rituel d'accouchement masculin qui accorde aux hommes blancs le patrimoine de la terre et de l'histoire. La nation blanche émerge comme la progéniture de l'histoire masculine grâce au moteur de la puissance militaire. Néanmoins, au centre de l'évangile impérial se trouve la figure contradictoire de la *volksmoeder*, la mère de la nation.

Inventer l'archaïque. Le tweede [second] trek

L'emblème dynamique de l'historiographie afrikaner est le Grand Trek [*Great Trek*], et chaque trek est représenté comme une famille présidée par un patriarche masculin unique et héroïque. En 1938, deux décennies après la reconnaissance de l'afrikaans comme langue, une extravagante création épique qui invente la tradition enflamme le royaume afrikaner dans un délire de passion nationaliste. Surnommé le *Tweede Trek* [deuxième Trek] ou *Eufees* [centenaire], l'événement célébrait le premier Grand Trek rebelle des Boers en 1838, loin des lois britanniques et du scandale de l'émancipation des esclaves. Le centenaire commémorait également le massacre des Zoulous par les Boers lors de la bataille de Blood River. On construisit neuf répliques de wagons *Voortrekker* en un exemple frappant de réinvention de l'archaïque pour sanctionner la modernité. Chaque chariot fut littéralement baptisé, portant le nom d'un héros masculin du *Voortrekker*. Aucun wagon ne portait le nom d'une femme adulte, même si l'un d'eux s'intitulait du nom générique de *Vrou en Moeder* [épouse et mère]. Ce wagon, qui chemina en grinçant à travers tout le pays, symbolise la relation de la femme à la nation, à savoir une relation indirecte, médiée par la relation sociale avec les hommes, son identité nationale reposant sur ses services non rémunérés et ses sacrifices pour le *volk*, par l'intermédiaire de son mari et de sa famille.

Chaque chariot devenait un microcosme de la société coloniale dans son ensemble : le patriarche blanc brandissant son fouet et se pavanant à cheval, les serviteurs noirs peinant à ses côtés, la mère blanche et ses enfants séquestrés dans le wagon, les bonnets blancs amidonnés des femmes signifiant la pureté de la race, l'abandon décent de leur sexualité au patriarche et l'invisibilité du travail des femmes blanches.

Les wagons ont emprunté différents itinéraires du Cap à Pretoria, déclenchant partout où ils passaient une débauche de cérémonial national [*national pageantry*] et engloutissant le pays dans un spectacle de quatre mois célébrant les traditions inventées et rituels fétichisés. Au cours de l'itinéraire, les hommes blancs se sont laissé pousser la barbe et les femmes blanches ont revêtu les bonnets ancestraux. Des foules immenses se sont rassemblées pour acclamer les randonneurs. En l'honneur du passage des chariots, les villes ont baptisé les nouveau-nés mais aussi les rues et bâtiments publics des noms des héros du *Trek*. De nombreuses filles ont été nommées de noms improbables mais populaires : *Eufesia* [Centenaire] ou *Ossewania* [de *ossewa*, chariot à bœufs]. Les enfants se bouscullaient pour frotter la graisse des essieux des chariots sur leurs mouchoirs. Le point culminant de l'événement fut atteint à Pretoria lors d'un marathon spectaculaire aux accents de Troisième Reich, mené par des milliers de scouts afrikaners portant des torches enflammées.

Le *Tweede Trek* a donc proprement inventé les traditions nationalistes blanches et célébré une unité qui n'existait pas auparavant, créant l'illusion d'une identité collective par la mise en scène politique du *spectacle* par procuration. On voit aussi que les nationalistes ont adopté ce subterfuge des nazis. Le *Tweede Trek* s'est non seulement inspiré du dogme nazi du *Blut-und-Boden*, mais aussi d'un nouveau style politique : la politique de Nuremberg, fondée sur le symbole fétichisé et la persuasion culturelle.

À notre époque, l'expérience de la collectivité nationale passe avant tout par le spectacle. Je m'écarte ici d'Anderson qui considère que la technologie inventée par Gutenberg, i.e. le capitalisme d'impression, est un facteur décisif de l'essor du nationalisme. Anderson néglige le fait que le capital imprimé était, jusqu'à récemment, accessible



seulement à une élite lettrée relativement restreinte. Pour moi, le pouvoir singulier du nationalisme depuis la fin du XIX^e siècle a au contraire été sa capacité à organiser un sentiment d'unité populaire et collective par la gestion du *spectacle* de masse des *marchandises* nationales.

Ma thèse est donc que le nationalisme investit le royaume de la fétichisation. Même si le nationalisme européen s'est développé en défendant l'idée de l'État-nation en tant qu'incarnation du progrès rationnel, le nationalisme a été vécu et transmis principalement par le fétichisme, cette forme culturelle que les Lumières ont précisément dénigrée comme l'antithèse de la Raison. Le plus souvent, pour ne pas dire toujours, le nationalisme se forme à travers l'organisation visible et rituelle d'objets fétiches — drapeaux, uniformes, logos d'avions, cartes, hymnes, fleurs nationales, cuisines et architectures nationales — ainsi qu'à travers l'organisation d'un spectacle fétichiste collectif — sports d'équipe, défilés militaires, rassemblements de masse, diversité des formes de culture populaire et ainsi de suite. Loin d'être des icônes purement phalliques, les fétiches incarnent des crises de la valeur sociale, qui sont projetées sur et incarnées dans ce que l'on peut appeler des objets passionnés. Il reste encore à faire un travail considérable pour étudier la manière dont les femmes consomment, refusent ou négocient les rituels fétichisés masculins du spectacle national.

Les *Euufees* ont été, quel que soit le point de vue dont on se place, un triomphe de la gestion fétichiste, depuis le cérémoniel spectaculaire des drapeaux, torches enflammées et chants patriotiques aux discours enfiévrés, costumes archaïques et la chorégraphie du spectacle de la foule, au centre desquels se trouve toujours le fétiche unificateur du chariot. Plus que tout, les *Euufees* ont révélé à quel point le nationalisme est une représentation théâtrale d'une communauté inventée : les *Euufees* étaient une entreprise calculée et consciente du *Broederbond* pour masquer la myriade de tensions régionales, genrées et de classe qui le menaçaient. En tant que déplacement fétichiste de la différence, ils constituaient un succès remarquable : c'est en effet le succès du *Tweede Trek* à mobiliser un sentiment de collectivité blanche afrikaner là où il n'y en avait pas auparavant, qui a été



une des raisons majeures, même si ce n'est pas la seule, du large triomphe des nationalistes lors de élections de 1948⁷⁹.

Pourtant, comme le notent Albert Grundlingh et Hilary Sapire, les historiens n'ont guère cherché à comprendre les raisons de cet enthousiasme et du débordement émotionnel suscité par les célébrations ; ils ont au contraire eu tendance à participer à la mythification des Afrikaners considérés comme intrinsèquement ataviques et par tempérament adeptes de rituels anthropologiques désuets⁸⁰. Certes, comme le suggèrent Grundlingh et Sapire, « c'est l'insécurité économique [...] qui a rendu les Afrikaners sensibles aux flatteries culturelles et politiques du "second Trek"⁸¹ ». L'idée du trek symbolique est née chez les cheminots afrikaners récemment urbanisés, qui avaient de très bonnes raisons de penser que leur position était précaire dans le nouvel État dominé par les Anglais. De plus, très rapidement, les professionnels et intellectuels petits-bourgeois parlant afrikaans — enseignants, fonctionnaires, avocats, membres du clergé, écrivains et universitaires —, dispersés et précarisés, ont embrassé avec enthousiasme la mission de chorégraphier le trek symbolique, avec la conscience de l'importance et du prestige renouvelés qui allaient de pair avec leur statut de médiateurs culturels investis de la mission d'unifier le *volk*.

Le *Tweede Trek* n'était néanmoins pas simplement le fruit sinistre et mélodramatique de l'insécurité ethnique et de la division des classes. Grundlingh et Sapire soulignent qu'il existait des mythologies rivales, dont les plus importantes étaient le socialisme et le « sud-africanisme », qui étaient tout aussi désireuses de s'attirer la loyauté des blancs pauvres. Le *Tweede Trek* a cependant bénéficié d'un certain nombre d'atouts frappants. Pour ces

79 On mesure à quel point les *eufees* ont réussi à masquer les divisions fatales au sein de la population blanche lorsqu'en 1988, au plus fort de l'état d'urgence, deux *Treks* concurrents ont entrepris de reconstituer la reconstitution, chacun étant parrainé par deux partis nationalistes blancs pourtant âprement rivaux.

80 Grundlingh Albert et Sapire Hilary (1989), « From Feverish Festival to Repetitive Ritual ? The Changing Fortunes of the Great Trek Mythology in an Industrializing South Africa, 1938-1988 », *South African Historical Journal*, n° 21, p. 19-37.

81 *Ibid.*, p. 24.

Afrikaners découragés et désorientés, qui venaient tout juste de quitter les zones rurales pour les mines, les chemins de fer et les ateliers d'usine ou les villes sud-africaines, le *Tweede Trek* offrait un puissant symbole amalgamant des temps disjoints, captant en un seul spectacle fétichisé l'impossible confluence du moderne et de l'archaïque, du déplacement récent et de la migration ancestrale.

Le *Tweede Trek* doit alors être interprété non comme la mise en scène d'une cérémonie atavique et rétrograde, d'un culte ancestral, mais bien comme un acte exemplaire de modernité : c'est une performance théâtrale au sens de Benjamin, c'est-à-dire qui permet par l'évocation d'images archaïques d'identifier ce qu'il y a de nouveau dans la modernité. Les photographies des *Euufees* saisissent avec éclat le dédoublement du temps qui résulte de cette évocation de l'archaïque : des chariots à bœufs anachroniques s'y bousculent parmi les voitures à moteur et des femmes en *kappies*⁸² blancs s'y mêlent à la foule citadine moderne. Contrairement au socialisme, le *Tweede Trek* ressemble à une archive vibrante de la mémoire populaire, une image spectaculaire du labeur et de la force d'âme historiques. Il offre non seulement la perspective historique indispensable à l'invention nationale mais aussi la dimension théâtrale permettant la mise en scène collective des traumatismes et privations résultant du déracinement industriel.

Le *Tweede Trek* a également permis de dramatiser une crise de la poétique du temps historique. Le chariot à bœufs incarnait en même temps deux conceptions temporelles distinctes. Il représentait d'abord le temps linéaire du progrès colonial, figuré comme une avancée spatiale aussi bien que temporelle, obéissant au *telos* du progrès racial et à la cartographie rationnelle de l'espace mesurable. Deuxièmement, il incarne dans le même objet fétiche du chariot une notion tout à fait différente du temps, itératif et non linéaire : l'événement divinement préordonné répété une fois de plus dans la zone de la nature historique. Pour les Afrikaners récemment urbanisés, ces deux figures du temps, qui se chevauchent tout en s'opposant, à savoir le temps pastoral et cyclique (le temps de la

82 [NdT] Le *kappie* est la coiffe caractéristique de la tenue traditionnelle féminine, un grand chapeau à large bord et jabot protégeant le cou.



nostalgie rurale) et le temps moderne et industriel (le temps du simulacre mécanique et de la répétition), étaient merveilleusement incarnées dans la même icône du chariot à bœufs.

Dans les villes, on a fait passer les wagons dans du béton humide pour immortaliser leurs traces, pétrifiant de la sorte l'histoire comme fossile urbain, ce qui illustre la compulsion moderne à préserver le temps sous la forme d'objets, en une forme de collection de l'histoire comme palimpseste : « de telle manière », comme l'a écrit Theodor Adorno, « que le naturel entre en scène comme signe renvoyant à l'histoire et que l'histoire, là où elle se veut le plus historique, entre en scène comme signe renvoyant à la nature »⁸³.

Le *Tweede Trek* avait un autre avantage. Dans le cas britannique, Tom Nairn remarque : « La mobilisation devait se faire en fonction de ce qui existait, et le point central du dilemme était qu'il n'y avait rien — aucune des institutions économiques et politiques de la modernité. Les classes moyennes devaient donc fonctionner par le biais d'une culture sentimentale suffisamment accessible aux couches inférieures appelées à la bataille⁸⁴. » Ne maîtrisant pas les institutions de la modernité, les Afrikaners se sont mobilisés par le biais de la seule institution qui leur était familière et sur laquelle ils avaient encore un contrôle précaire : la famille. Non seulement une grande partie de la mémoire populaire et de la culture sentimentale du Grand Trek a été entretenue par les familles, mais son iconographie centrale et l'unité sociale épique étaient familiales. Cela explique peut-être aussi en partie l'enthousiasme avec lequel les femmes afrikaners ont participé au cérémonial national qui allait bientôt les priver de pouvoir.

Dès le début, comme en témoignent les *Euufees*, le nationalisme afrikaner dépendait non seulement de constructions puissantes de la différence raciale mais aussi de constructions puissantes de la différence de genre. Une division raciale et genrée de la création nationale prévalait : les hommes blancs étaient considérés comme incarnant

83 Adorno Theodor W. (2018), « L'idée d'histoire de la nature » (« Die Idee der Naturgeschichte », 1932), in Jacques-Olivier Bégot (dir.), *L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. de l'allemand de Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm, p. 47.

84 Nairn Tom (1977), *The Break-up of Britain*, Londres, New Left Books, p. 340.



l'agentivité politique et économique du *volk*, tandis que les femmes étaient les gardiennes (non rémunérées) de la tradition et de la mission morale et spirituelle du *volk*. Cette division du travail entre les genres est résumée dans l'évangile colonial de la famille et l'icône de la *volksmoeder* (mère de la nation). Dans les photographies du *Gedenkboek*, les femmes servent de marqueurs de frontières, soutenant visiblement les signes fétiches de la différence nationale et incarnant tout aussi visiblement l'iconographie de la pureté de la race et du genre. Leurs bonnets blancs amidonnés et leurs robes blanches créent un clair-obscur de la différence de genre qui se détache sur le noir sombre des vêtements masculins.

La *volksmoeder*, cependant, est moins un fait biologique qu'une catégorie sociale. Il ne s'agit pas non plus d'une idéologie imposée bon gré mal gré à d'infortunées victimes féminines. Il s'agit plutôt d'une idéologie changeante, dynamique, pleine de paradoxes, constamment contestée par les hommes et les femmes et constamment adaptée aux pressions exercées par la résistance africaine et le conflit entre les colonialistes afrikaners et les impérialistes britanniques.

L'invention de la volksmoeder

La guerre anglo-boer (fondamentalement une guerre pour s'approprier la terre et le travail des Africains) a été, à bien des égards, une guerre menée contre les femmes boers. Dans un effort pour briser la résistance des Boers, les Britanniques ont incendié les fermes et les terres et ont rassemblé des milliers de femmes et d'enfants dans des camps de concentration; vingt-cinq mille femmes et enfants y ont péri de faim, de désolation et de maladie. Pourtant, après la guerre anglo-boer, le pouvoir politique des farouches femmes boers a été atténué et transformé. En 1913, trois ans après l'Union, le *Vrouemonument* [monument des femmes] a été érigé en hommage aux victimes féminines de la guerre. Le monument prend la forme d'un enclos domestique circulaire, où des femmes en pleurs se tiennent avec leurs enfants.

Ici, le rôle martial des femmes en tant que combattantes et agricultrices a été purgé de son potentiel militant inconvenant et remplacé par la figure de la mère éplorée tenant un

bébé dans les bras. Le monument a consacré la féminité afrikaner non comme militante ou politique, mais comme souffrante, stoïque et pleine d'abnégation⁸⁵. La perte d'agentivité [*disempowerment*] des femmes était représentée non pas comme l'expression de la politique de la différence de genre, découlant de la relation ambivalente des femmes coloniales à la domination impériale, mais comme l'emblème de la perte d'agentivité [*disempowerment*] nationale (c'est-à-dire masculine). En représentant symboliquement la *nation* afrikaner sous la forme d'une femme en pleurs, le puissant embarras masculin suite à la défaite militaire pouvait être ignoré et le souvenir des efforts vitaux des femmes pendant la guerre était effacé et remplacé par des images de larmes féminines et de perte maternelle.

L'icône de la *volksmoeder* est paradoxale. D'une part, elle reconnaît le pouvoir de la maternité (blanche); d'autre part, c'est une iconographie rétrospective du confinement de genre, où le pouvoir rebelle des femmes est encadré par le biais d'une iconographie du service domestique. Les femmes blanches étant définies comme des victimes éplorées, leur activisme est occulté et leur absence d'agentivité [*disempowerment*] ainsi ratifiée.

Pourtant, dans les premières décennies de ce siècle, comme le montre Hofmeyer, les femmes ont joué un rôle crucial dans l'invention de l'*Afrikanerdom*. Le foyer familial était considéré comme le dernier bastion échappant au contrôle britannique et le pouvoir culturel de la maternité afrikaner était mobilisé au service de la construction de la nation. L'afrikaans était une langue profondément façonnée par le travail des femmes, dans le cadre de l'économie domestique. « Ce n'est pas pour rien », comme le note Hofmeyer, « qu'on l'appelle "langue maternelle" ».

Dans le nationalisme afrikaner, la maternité est un concept politique constamment contesté. Il est important de le souligner pour deux raisons. Effacer l'agentivité historique des femmes afrikaners efface également leur complicité historique dans les annales de l'apartheid. Les femmes blanches n'ont pas été des spectatrices impuissantes et éplorées de

85 Cf. Brink Elsabie (1990), « Man-made Women: Gender, Class and the Ideology of the *Volksmoeder* », in Walker Cheryl (dir.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Londres, James Currey, p. 273-292.



l'histoire de l'apartheid, mais des participantes actives, bien que résolument privées de pouvoir, dans l'invention de l'identité afrikaner. En tant que telles, elles étaient complices du déploiement du pouvoir de la maternité dans l'exercice et la légitimation de la domination blanche. Certes, les femmes blanches étaient jalousement et brutalement privées de tout pouvoir politique formel, mais elles le compensaient par leur autorité limitée au sein du foyer. En s'accrochant à ce petit pouvoir, elles ont été impliquées dans le racisme qui imprègne le nationalisme afrikaner. Pour cette raison, les femmes noires sud-africaines se sont méfiées à juste titre de toute hypothèse facile d'une sororité universelle et essentielle dans la souffrance. Les femmes blanches sont à la fois colonisées et colonisatrices, et complices, bien que de manière ambivalente, de l'histoire de la dépossession africaine.

« Plus dans un ciel futur » : Le genre et le Congrès national africain

Le nationalisme africain a peu ou prou la même ancienneté historique que le nationalisme afrikaner. Forgé dans le creuset de la brutalité impériale, du capitalisme minier et de l'industrialisation rapide, le nationalisme africain était, comme son homologue afrikaner, le produit d'une réinvention consciente, la mise en œuvre d'une nouvelle collectivité politique par des acteurs culturels et politiques spécifiques. Mais ses composantes raciales et genrées étaient très différentes, et le nationalisme africain a par conséquent connu sa propre trajectoire au cours du siècle.

En 1910 est créée l'Union sud-africaine qui réunit sous une seule législature les quatre provinces jusqu'alors en concurrence. Pourtant, lors de la convention « nationale », pas un seul Sud-Africain noir n'est présent. Pour les Africains, l'Union était un acte de profonde trahison. Une barrière de couleur excluait les Africains du travail qualifié et, à l'exception d'une poignée de privilégiés, aucun ne disposait du droit de vote. Ainsi, en 1912, des hommes africains venus de toute l'Afrique du Sud se rendent à Bloemfontein pour protester contre une Union dans laquelle aucun noir ne disposait de voix. C'est lors de ce

rassemblement qu'est lancé le South African Natives National Congress (SANNC), qui deviendra bientôt le Congrès national africain [African National Congress (ANC)].

Au début, l'ANC, comme le nationalisme afrikaner, avait une base de classe restreinte. Issus de la minuscule intelligentsia citadine et de la petite bourgeoisie, ses membres étaient pour la plupart des enseignants et des employés de bureau éduqués par les missions, de petits hommes d'affaires et des commerçants, c'est-à-dire des *mimic-men*⁸⁶ que Fanon décrivait comme « atomisés par la culture coloniale⁸⁷ ». Comme le montre Tom Lodge, ils étaient urbains, antitribaux et assimilationnistes, réclamant une pleine participation civique au grand empire britannique plutôt que la confrontation et le changement radical⁸⁸. Bien que Lodge ne mentionne pas ce fait, ils étaient également tous masculins.

Pendant les trente premières années de l'ANC, la relation des femmes noires au nationalisme s'est structurée autour d'une contradiction : leur exclusion politique de fait au sein de l'ANC, auquel elles ne pouvaient adhérer à part entière, contrastait avec leur activisme de plus en plus intense sur le terrain. Comme l'a affirmé Frene Ginwala, la résistance des femmes a été façonnée par la base⁸⁹. Alors que le discours de l'ANC était le langage inclusif de l'unité nationale, le Congrès était en fait exclusif et hiérarchique, composé d'une chambre haute de chefs (qui protégeait l'autorité patriarcale traditionnelle à travers la descendance et la filiation), d'une chambre basse de représentants élus (tous des hommes) et d'un comité exécutif (toujours masculin). Les Indiens et les personnes dites de

86 [NdT] *Mimic-men*, « hommes qui singent » en traduction littérale, est aussi le titre d'un roman de V. S. Naipaul de 1967, publié en français sous le titre *Les Hommes de paille* (trad. Suzanne Mayoux, Paris, Christian Bourgois, 1981). Le narrateur, Ralph Singh, y rend compte de sa carrière politique dans son île natale des Caraïbes et colonie anglaise, inventée par Naipaul. Les citoyens de l'île, se considérant comme des citoyens de seconde zone, font de leur mieux pour *imiter* la structure politique et économique de l'Angleterre, pour reproduire le style de vie du colonisateur, d'où le titre du roman. La notion d'imitation tient, on le sait, une place nodale dans la théorie de Bhabha. Outre *Les Lieux de la culture*, *op. cit.*, lire par exemple « Of Mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Discourse », *October* n° 28, 1984, p. 125-133, qui s'appuie précisément sur le roman de Naipaul.

87 Fanon Frantz (1991), *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, p. 49-50.

88 Cf. Lodge Tom (1990), « Charters from the Past : The African National Congress and Its Historiographical Traditions », *Radical History Review*, vol. 46, n° 7, p. 161-189.

89 Ginwala Frene (1990), *Agenda*, n° 8, p. 77-93.



couleur étaient exclus d'une adhésion pleine. Les épouses des membres masculins pouvaient adhérer en tant que « membres auxiliaires » mais se voyaient refuser toute représentation politique formelle ainsi que le droit de vote. Leur rôle subordonné et auxiliaire est résumé dans le projet de constitution du SANNC (plus tard l'ANC), qui présente le rôle politique des femmes comme médié par la relation de mariage et comme reproduisant les rôles domestiques des épouses au sein du mariage : « Toutes les épouses des membres... deviendront ipso facto des membres auxiliaires... Il sera du devoir de tous les membres auxiliaires de fournir un logement et des divertissements appropriés aux délégués du Congrès. »

En 1913, l'État blanc a décidé d'imposer des laissez-passer aux femmes de manière à empêcher leur migration vers les villes. Indignées, des centaines de femmes se sont rebellées en se rendant à Bloemfontein pour publiquement y déchirer leurs laissez-passer ; cet acte courageux a déchaîné la violence étatique qui a réagi par un barrage d'arrestations, d'emprisonnements et de travaux forcés. L'insurrection des femmes a donc alarmé à la fois l'État et bon nombre d'hommes africains. Ce mouvement de militantisme a cependant donné naissance à la Ligue des femmes bantoues au sein du Congrès national africain, qui a été lancée en 1918, en s'appuyant largement, mais pas uniquement, sur la petite élite éduquée et chrétienne. D'emblée, la participation organisée des femmes au nationalisme africain a donc émergé non de l'invitation des hommes, mais de leur propre politisation et de leur résistance face à la violence des décrets et lois.

À cette époque, le militantisme potentiel des femmes était cependant mis en sourdine et leur action politique domestiquée par le discours dominant du service familial et de la subordination. Le travail bénévole des femmes était approuvé dans la mesure où il servait les intérêts de la « nation » (masculine), et l'identité politique des femmes était présentée comme un simple soutien et un auxiliaire. Comme le formulait le président Seme : « Aucun mouvement national ne peut être fort si les femmes volontaires ne se manifestent pas et ne se mettent pas au service de la nation. » Néanmoins, la mission nationale des femmes était toujours minimisée et domestiquée, puisqu'elle consistait à fournir « un logement et des divertissements appropriés aux membres ou aux délégués ». Sur l'insistance des femmes



elles-mêmes, l'ANC leur accorde finalement l'adhésion pleine et le droit de vote en 1943. Il aura fallu trente et un ans.

Après la loi sur les zones urbaines de 1937, qui a sévèrement limité les mouvements des femmes, de nouvelles voix se sont élevées pour réclamer une organisation nationale de femmes plus militante et explicitement politique : « Nous, les femmes, ne pouvons plus rester à l'arrière-plan ou nous préoccuper uniquement des affaires domestiques et sportives. Le temps est venu pour les femmes d'entrer dans le champ politique et de se tenir côte à côte avec leurs hommes dans la lutte⁹⁰. » En 1943, l'ANC décide de créer une Ligue des femmes, mais des tensions persistent entre les appels des femmes à une plus grande autonomie et les craintes des hommes de perdre le contrôle.

Durant les tumultueuses années 1950, la Ligue des femmes de l'ANC a pourtant bien prospéré. C'est la décennie de la Campagne de défiance [*Defiance Campaign*], de la Charte de la liberté, de l'Alliance du Congrès et de la Fédération des femmes sud-africaines. En 1956, des milliers de femmes ont marché sur Pretoria pour protester une fois de plus contre les laissez-passer imposés aux femmes ; c'est aussi l'année d'adoption de la Charte des femmes [*Women's Charter*] qui exige une redistribution des terres, des avantages sociaux et des droits syndicaux pour les travailleuses, des subventions pour le logement et la nourriture, l'abolition du travail des enfants, l'éducation universelle, le droit de vote et l'égalité des droits avec les hommes en matière de propriété, de mariage et de garde des enfants. Il est rarement noté que cette charte a précédé la Charte de la liberté [*Freedom Charter*] et en a inspiré une grande partie du contenu.

Dans le nationalisme africain, comme dans son homologue afrikaans, l'agentivité politique des femmes a été formulée au sein de l'idéologie dominante de la maternité. Winnie Mandela a longtemps été saluée comme la « mère de la nation » et la chanteuse Miriam Makeba est vénérée comme « *Ma Africa* ». Les idéologies de la maternité dans le

90 Mpama Josie, *Umsebenzi*, 26 juin 1937.



nationalisme afrikaner et l'ANC diffèrent toutefois sur des points importants⁹¹. La maternité est moins la quintessence universelle et biologique de la féminité qu'une catégorie sociale constamment contestée. Les femmes africaines l'ont embrassée, transmuée et transformée de diverses manières, restant certes dans les bornes de l'idéologie traditionnelle mais en réussissant à stratégiquement justifier un militantisme public non traditionnel. De plus, contrairement aux femmes afrikaners, les femmes africaines ont fait appel dans leurs campagnes à une image raciale inclusive de la maternité de manière à créer une alliance non raciale avec les femmes blanches. Un dépliant de la Fédération des femmes sud-africaines de 1958 exhorte ainsi les femmes blanches : « Au nom de l'humanité, pouvez-vous, en tant que femmes, en tant que mères, tolérer cela ? » En 1986, Albertina Sisulu lance de même un appel impatient aux femmes blanches : « Une mère est une mère, qu'elle soit noire ou blanche. Levez-vous et comptez avec les autres femmes. »

Au fil des décennies, les femmes nationalistes africaines, contrairement à leurs homologues afrikaners, ont transformé l'idéologie de la maternité, lui insufflant un caractère de plus en plus insurrectionnaire, s'identifiant de plus en plus comme les « mères de la révolution ». Depuis les années 1970, les actions locales de désobéissance des femmes se sont reflétées à l'échelle nationale dans les boycotts de loyer et de bus, les camps de squatters organisés, les grèves, les protestations anti-viol et les activismes communautaires de toutes sortes. Même sous l'état d'urgence, les femmes ont partout élargi leur militantisme, insistant non seulement sur leur droit à l'action politique mais aussi sur leur droit d'accès aux technologies de la violence.

La relation des femmes noires au nationalisme a donc subi d'importants changements historiques au fil des ans. Au début, les femmes se sont vu refuser une représentation formelle ; puis leur travail bénévole a été mis au service de la révolution nationale, encore largement masculine. Peu à peu, grâce à l'insistance des femmes elles-mêmes, la nécessité

91 Cf. Gaitskell Deborah et Unterhalter Elaine (1989), « Mothers of the Nation : A Comparative Analysis of Nation, Race and Motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Congress », in Yuval-Davis Nira et Anthias Floya (dir.), *Women-Nation-State*, Londres, Macmillan, p. 58-78.



d'une pleine participation des femmes au mouvement de libération nationale a été reconnue, mais leur émancipation était toujours considérée comme au service de la révolution nationale. Ce n'est que récemment que l'émancipation des femmes a été reconnue en tant que telle, distincte de la révolution nationale, démocratique et socialiste. Il reste néanmoins à voir dans quelle mesure cette reconnaissance rhétorique peut trouver une traduction politique et institutionnelle.

Féminisme et nationalisme

Pendant de nombreuses décennies, les Africaines ont répugné à parler de l'émancipation des femmes en dehors des termes du mouvement de libération nationale⁹². Au cours des années 1960 et 1970, les femmes noires se méfiaient, à juste titre, du féminisme de la classe moyenne qui commençait non sans peine à émerger dans les universités et les banlieues blanches. Les femmes africaines haussaient à juste titre des sourcils sceptiques face à un féminisme blanc qui se vantait de donner la parole à une sororité universelle en souffrance. Dans le même temps, la position des femmes au sein du mouvement nationaliste était encore précaire et les femmes ne pouvaient pas se permettre de contrarier des hommes qui peinaient encore et se montraient déjà réticents à abandonner le pouvoir patriarcal dont ils jouissaient toujours.

Ces dernières années, cependant, un nouveau discours africain sur le féminisme a vu le jour, les femmes noires réclamant le droit de façonner les termes du féminisme nationaliste pour répondre à leurs propres besoins et situations⁹³. Le 2 mai 1990, le comité exécutif national de l'ANC a publié une « Déclaration sur l'émancipation des femmes » historique, qui proclamait sans ambages : « L'expérience d'autres sociétés a montré que

92 La délégation de l'ANC à la conférence de Nairobi sur les femmes en 1985 a déclaré : « Il serait suicidaire pour nous d'adopter des idées féministes. Notre ennemi est le système et nous ne pouvons pas épuiser nos énergies sur les questions relatives aux femmes. »

93 Lors d'un séminaire intitulé « Féminisme et libération nationale », organisé par la section féminine de l'ANC à Londres en 1989, un représentant du South African Youth Congress (SAYCO) s'est exclamé : « Comme cela fait du bien de voir que le féminisme est enfin accepté comme une école de pensée légitime dans nos luttes et n'est pas considéré comme une idéologie étrangère. »



l'émancipation des femmes n'est pas un sous-produit de la lutte pour la démocratie, la libération nationale ou le socialisme. Elle doit être abordée au sein de notre propre organisation, le mouvement démocratique de masse, et dans la société dans son ensemble. » Le document est sans précédent en ce qu'il place la résistance des femmes sud-africaines dans un contexte international, qu'il accorde au féminisme une agentivité historique indépendante et qu'il déclare, dans la foulée, que toutes les « lois, coutumes, traditions et pratiques discriminatoires à l'égard des femmes seront considérées comme inconstitutionnelles ». Si l'ANC reste fidèle à ce document, pratiquement toutes les pratiques existantes dans la vie juridique, politique et sociale de l'Afrique du Sud seront déclarées inconstitutionnelles.

Quelques mois plus tard, le 17 juin 1990, les dirigeantes de la section féminine de l'ANC, récemment rentrées d'exil en Afrique du Sud, ont insisté sur la validité stratégique du terme féminisme : « Le féminisme a été mal interprété dans la plupart des pays du tiers-monde [...] il n'y a rien de mal en soi dans le féminisme. Il est aussi progressiste ou réactionnaire que le nationalisme. Le nationalisme peut être réactionnaire ou progressiste. Nous ne nous sommes pas débarrassés du terme nationalisme. Et c'est la même chose avec le féminisme. » Selon elles, le féminisme doit donc être adapté aux besoins et préoccupations locales.

Pourtant, des incertitudes bien réelles demeurent pour les femmes. Jusqu'à présent, les analyses théoriques et stratégiques des déséquilibres genrés en Afrique du Sud n'ont pas été approfondies. Il y a eu peu de réflexion stratégique sur la manière, en particulier, de transformer les relations de travail au sein du foyer, et les femmes ne bénéficient pas de la même visibilité politique que les hommes. Lors d'une convention du Congress of South African Trade Unions (COSATU), les femmes syndicalistes ont demandé que l'on prête attention au harcèlement sexuel dans les syndicats, mais leur demande a été brutalement écartée par les syndicalistes masculins, qui l'ont qualifiée de symptôme décadent du « féminisme impérialiste bourgeois ». Les activistes lesbiennes et gays ont été condamnés



de la même manière comme soutenant des modes de vie qui ne seraient rien d'autre que des importations indésirables de l'empire colonial⁹⁴.

Il n'y a pas qu'un seul féminisme, pas plus qu'il n'y a qu'un seul patriarcat. Le féminisme est impérialiste lorsqu'il place les intérêts et les besoins des femmes privilégiées des pays colonisateurs au-dessus des besoins locaux des femmes et des hommes privés de pouvoir, empruntant ainsi au privilège patriarcal. Au cours de la dernière décennie, les femmes de couleur ont contesté avec véhémence les féministes privilégiées qui ne reconnaissent pas leur propre pouvoir racial et de classe. Dans un article important, Chandra Mohanty conteste l'appropriation des luttes des femmes de couleur par les femmes blanches, notamment par l'utilisation de la catégorie « femme du tiers monde » [*Third World Woman*] qui désignerait un sujet singulier, monolithique et paradigmatique de victime⁹⁵.

Dénoncer tous les féminismes comme impérialistes, cependant, efface de la mémoire les longues histoires de résistance des femmes aux patriarcats locaux et impérialistes. Comme le fait remarquer Kumari Jayawardena, de nombreuses séditions de femmes dans le monde ont précédé le féminisme occidental ou se sont produites sans aucun contact avec des féministes occidentales⁹⁶. En outre, si tout le féminisme est considéré comme une pathologie de l'Occident, il existe un risque réel que les féministes occidentales et blanches restent hégémoniques, pour la simple raison que ces femmes ont un accès relativement privilégié à l'édition, aux médias internationaux, à l'éducation et à l'argent. Une grande partie de ce type de féminisme pourrait bien être inappropriée pour les femmes vivant dans des situations très différentes. Les femmes de couleur réclament plutôt le droit de façonner le féminisme en fonction de leur propre monde. La contribution singulière du

94 Pour un livre pionnier sur l'histoire, la politique et la culture de la vie des lesbiennes et des gays en Afrique du Sud, voir Cameron Edwin et Gevisser Mark (dir.) (1994), *Defiant Desire : Gay and Lesbian Lives in South Africa*, New York, Routledge.

95 Mohanty Chandra T. (1991), « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », in Mohanty Chandra T., Russo Ann et Torres Lourdes (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, p. 52.

96 Jayawardena Kumari (1986), *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Press.



féminisme nationaliste a été son insistance à établir un lien entre les luttes féministes et les autres mouvements de libération.

Bien trop souvent, les nationalistes masculins ont condamné le féminisme comme étant une source de division, invitant les femmes à se taire jusqu'après la révolution. Pourtant, le féminisme est une réponse politique aux conflits de genre, et non sa cause. Enjoindre à passer sous silence les conflits de genre, alors qu'ils existent déjà, c'est couvrir et donc ratifier l'impuissance des femmes. Demander aux femmes d'attendre jusqu'après la révolution n'est qu'une tactique stratégique pour reporter les revendications des femmes. Non seulement cela dissimule le fait que les nationalismes sont dès le départ constitués en pouvoir de genre, mais, comme les leçons de l'histoire internationale le laissent présager, si les femmes sont privées de la possibilité de s'organiser pendant la lutte, alors elles en seront également privées après la victoire. Si le nationalisme n'est pas transformé par une analyse du pouvoir de genre, l'État-nation restera le dépositaire des espoirs masculins, des aspirations masculines et des privilèges masculins.

Bien trop souvent, les portes de la tradition sont claquées au nez des femmes. Pourtant, les traditions sont à la fois le résultat et l'enregistrement des luttes politiques passées et les lieux des luttes actuelles. Dans une révolution nationaliste, les femmes et les hommes devraient être habilités à décider quelles traditions sont dépassées, quelles traditions doivent être transformées et quelles traditions méritent d'être préservées. Les nationalistes masculins affirment souvent que le colonialisme ou le capitalisme ont causé la ruine des femmes, le patriarcat n'étant qu'un méchant cousin de second plan destiné à disparaître lorsque le vrai méchant aura été vaincu. Pourtant, nulle part une révolution nationale ou socialiste n'a entraîné dans son sillage une révolution féministe complète. Dans de nombreux pays nationalistes ou socialistes, les préoccupations des femmes sont, au mieux, traitées du bout des lèvres, au pire accueillies avec hilarité. Si les femmes sont venues faire le travail des hommes, les hommes ne sont pas venus partager le travail des femmes. Nulle part le féminisme n'a été autorisé à être plus que le serviteur du nationalisme.



Une question cruciale demeure donc pour le nationalisme progressiste : l'iconographie de la famille peut-elle être conservée comme figure de l'unité nationale ou faut-il développer une iconographie alternative, radicale ?

Le genre et « la nouvelle Afrique du Sud » (the New South Africa)

Ces derniers temps, « la nouvelle Afrique du Sud » a été saluée avec presque autant d'enthousiasme que « le nouvel ordre mondial », et avec aussi peu de raison. Paniqué face au déclin de l'économie et au courage persistant du Mouvement démocratique de masse, F. W. de Klerk, l'habile Premier ministre sud-africain, a orchestré la sortie de prison de Nelson Mandela et a levé l'interdiction de l'ANC. Aujourd'hui, l'élite de l'ANC est invitée à s'asseoir autour de la table avec les nationalistes de de Klerk et distribuer avec eux les cartes de l'avenir du pays.

Pourtant, pour de nombreux Sud-Africains noirs, très peu de choses ont changé. Comme le suggère le roman de Laretta Ngcobo consacré aux femmes noires soumises au système de migration⁹⁷, quelle que soit la forme future de l'Afrique du Sud, peu de choses sont susceptibles de changer pour des millions de personnes, en particulier pour les femmes. *And They Didn't Die* [Et ils ne sont pas morts], le premier grand roman sud-africain sur les « *surplus people* », est un réquisitoire cinglant contre le système de migration et une mise en garde bienvenue contre l'affirmation annoncée de la fin de l'apartheid. Le roman, qui couvre les années menant du massacre de Sharpeville en 1960 à la mise en place de l'état d'urgence dans les années 1980, aborde deux enjeux inédits : la vie dans les régions rurales reculées et la politique de la maternité.

97 [NdT] Le « *migrant labour system* », le système de la main-d'œuvre migrante, conjugait le besoin en main-d'œuvre bon marché dans les villes et l'idéologie raciale de séparation spatiale de l'apartheid.

Fille d'une mère rurale et d'un père parti en ville, Jezile est née, comme Ngcobo elle-même, dans les champs de la mort d'un bantoustan⁹⁸ [*Bantustan*]. Chaleur étouffante en été, froid glacial en hiver, la réserve noire de Sigageni se situe dans le long couloir qui descend des neiges des montagnes du Drakensberg. Vaste et morne vallée, parsemée de huttes de terre et de bicoques, la terre en ruine est épuisée par trop de gens, trop de bétail et de chèvres et ne peut plus subvenir aux besoins vitaux élémentaires. En été, les aloès saignent sur les collines et la chaleur brûle et flétrit les cultures. En hiver, les vents descendent le long du couloir, déchirant les vêtements en coton des femmes et fouettant les troupeaux transis. Les hommes de Sigageni passent leur vie à des centaines de kilomètres de là, dans les baraquements des villes blanches. Les femmes de Sigageni passent leur vie à attendre. Elles en sont expertes — attendant les maris, la pluie, les enfants à naître. Pendant qu'elles ramassent le fumier pour le feu, elles attendent; pendant qu'elles labourent la terre pierreuse, elles attendent. Elles attendent pendant qu'elles portent les enfants et pendant qu'elles vieillissent. Elles s'assoient dans la poussière, en regardant la route qui pourrait leur apporter un mari, un paquet de vêtements pour enfants, un chèque de salaire.

En 1960, les femmes de Sigageni cessent d'attendre. Elles commencent par brûler leurs laissez-passer, puis incendient la maison d'un traître noir, déclenchant une lente conflagration qui les conduit en prison et plonge toute la communauté dans la guerre. Le roman sans complaisance de Ngcobo offre un aperçu sans précédent du fait que la maternité est une question politique. Pour les femmes des bantoustans, les enfants sont leur sécurité : une assurance de chair, qui, peut-être, ramène les maris une fois par an le long de la *via dolorosa* de la ville vers les réserves.

And They Didn't Die est la chronique de la situation inédite de femmes prises entre la coutume, la loi blanche et le système de migration. La puissance du roman réside en grande

98 [NdT] Les bantoustans sont les régions créées durant la période d'apartheid en Afrique du Sud et au Sud-Ouest africain, réservées aux populations noires et jouissant à des degrés divers d'une certaine autonomie. Le terme désigne par extension tout territoire dont les habitants sont victimes de discriminations et se sentent comme des citoyens de deuxième classe dans leur propre pays.



partie dans le talent de Ngcobo à montrer toutes les facettes de la situation, de manière nuancée et en un refus affirmé de tout dogmatisme. Si pour Jezile les enfants sont une promesse d'abondance, pour son amie Zenzile, affamée et solitaire dans sa hutte de terre, au contraire chaque nouvel enfant est une souffrance charnelle. Zenzile, réduite à l'état de spectre par la faim et une vie de douleurs, meurt en couches, abandonnée par son mari Mthebe qui lui préfère les dames fardées de la ville.

La fille tant désirée de Jezile, S'naye [« nous l'avons », « *we have her* »] voit le jour dans une chambre de l'hôpital, surnommée « l'abattoir » [*the slaughter house*] par les infirmières blanches. À cause des activités politiques de Jezile, Siyalo, son mari, perd son emploi et est exilé de l'Afrique du Sud industrielle, définitivement renvoyé vers la réserve rurale mourante. Lorsque Jezile et les femmes de Sigageni sont jetées en prison, Siyalo et sa mère se battent pour garder en vie S'naye qui risque de mourir de faim. L'une des sections les plus poignantes du livre relate le sevrage angoissant, puis la famine, des nouveau-nés arrachés aux mères détenues. La prison signifie non seulement les privations corporelles et le viol pour les femmes, mais aussi le retour de bébés au ventre gonflé et aux membres squelettiques. Poussé au désespoir par la vue de son nourrisson mourant, Siyala vole le lait aux pis gonflés des vaches du fermier blanc. Un berger noir le dénonce et il est condamné à dix ans de prison pour ce que le tribunal blanc considère comme un acte politique de sédition visant à fomenter l'anarchie rurale.

Certains des moments les plus sombres et les plus courageux du roman traitent de la politique de la sexualité féminine. La gauche, qu'elle soit noire ou blanche, a eu tendance à refuser au corps féminin une place dans la politique. Alors que les hommes peuvent trouver un exutoire dans les villes, les tourments sexuels des femmes solitaires — « les désirs quotidiens, les tentations omniprésentes et la disgrâce qui les accompagne » — sont généralement ignorés. Lorsque, après son séjour en prison, Jezile se rend à Bloemfontein pour travailler comme domestique, la vue de pêches jaunes juteuses la plonge dans un délire de désirs inavouables. Selon les sévères lois de la coutume, être enceinte suite à un adultère est tout aussi catastrophique pour les femmes que l'absence d'enfant. À Bloemfontein, l'employeur blanc viole Jezile ; elle donne naissance à un enfant à la peau

claire et retourne à Sigageni. Mais sa belle-mère MaBiyela, gardienne de la coutume, considère le viol et l'enfant blanc comme un crime de la chair féminine et chasse Jezile. Lorsque Siyalo revient de prison, il refuse de la voir.

And They Didn't Die explore ce qui se passe lorsque les femmes commencent à poser des questions : sur le bétail et la terre, sur le pouvoir féminin, sur la tradition, sur la violence, sur le sexe. Lorsque, à la fin, Jezile assassine un policier blanc qui a tenté de violer sa fille, le livre s'interroge sur ce qui se passe lorsque les femmes décident de se venger elles-mêmes. La transgression de la loi des blancs par Jezile est aussi ce qui lui permet de se libérer du droit coutumier. Elle finit par affronter Siyalo et lui raconter comment est né son fils pâle.

En dernière analyse, *And They Didn't Die* enjoint donc tous les Sud-Africains à se demander ce qu'il va advenir des femmes des zones rurales : « Nous, les femmes des zones rurales, devons savoir pourquoi nous sommes ici alors que nos maris sont là-bas, pourquoi nous mourons de faim alors que l'Afrique du Sud est un pays si vaste et si riche, et ce qui pourrait nous arriver si nous continuons à poser ces questions. »

Si en effet le programme de réformes [*White Paper on Land Reform*] de de Klerk entre en vigueur et que les lois foncières sont supprimées, plus rien n'empêchera en théorie les Africains d'acheter des propriétés en bord de mer, d'emménager dans des villas de style espagnolisant ou de faire creuser des piscines dans leurs jardins. Plus rien si ce n'est la pauvreté endémique. Et en attendant, rien n'est prévu pour les millions de personnes déjà condamnées à l'oubli dans les bantoustans. La Charte de la liberté [*Freedom Charter*] promet que la terre appartiendra à ceux qui la travaillent. Puisque, en Afrique du Sud, la plus grande partie de l'agriculture est assurée par les femmes, la terre ne devrait-elle pas alors leur revenir ? Mais, comme dans tant d'autres pays devenus indépendants, les droits de propriété, la technologie, les prêts et les aides ne seront-ils pas accordés avant tout aux hommes ? Ce n'est qu'une fois que nous aurons répondu à ces questions, que nous pourrons peut-être commencer à parler légitimement d'une nouvelle Afrique du Sud.



Les avertissements prémonitoires de Frantz Fanon alertant sur les pièges de la conscience nationale n'ont jamais été aussi urgents qu'aujourd'hui. Pour Fanon, le nationalisme donne une expression vitale à la mémoire populaire et il est stratégiquement essentiel pour mobiliser les masses. En même temps, personne n'était plus conscient que lui des risques associés à la projection d'un déni fétichiste de la différence sur une « volonté collective » commodément abstraite. En Afrique du Sud, pour reprendre la formule de Fanon, la transformation nationale n'est « plus dans un ciel futur⁹⁹ ». Pourtant, la situation actuelle rend sobrement poignants, surtout pour les femmes, les mots du célèbre film de Gillo Pontecorvo sur la guerre de libération nationale algérienne, *La bataille d'Alger* (1966) : « Commencer une révolution est difficile, et encore plus difficile de la poursuivre. Mais ce n'est que plus tard, quand nous aurons gagné, que les vraies difficultés commenceront. »

Traduit de l'anglais par Anne Isabelle François

99 Fanon Frantz (1972), « Introduction de 1959 », in *Sociologie d'une révolution (L'an V de la Révolution algérienne)*, Paris, François Maspero, p. 12 : « La Nation algérienne n'est plus dans un ciel futur ».