

**Université Panthéon-Assas**

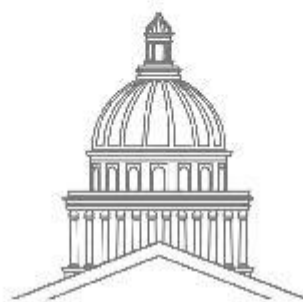
**Institut Français de Presse (IFP)**

Mémoire de Master 2 Médias, langages et  
société

dirigé par Fabrice d'Almeida

Mémoire de master 2 / juin 2018

**Les mobilisations afroféministes,  
étude de cas du collectif Mwasi**



UNIVERSITÉ PARIS II  
PANTHÉON-ASSAS

**Chloé Moukourika**

Sous la direction de Fabrice d'Almeida

Date de dépôt : 15 juin 2018



## ***Avertissement***

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans ce mémoire ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

## ***Remerciements***

Je tiens à remercier les professeures et chercheuses qui m'ont encouragée dans ce travail de Recherche et accompagnée avec bienveillance, notamment Emmanuelle Bruneel – que je remercie chaleureusement pour l'attention qu'elle m'a portée à de nombreuses reprises -, Silyane Larcher, ainsi que Bibia Pavard.

Je remercie également les militantes du collectif Mwasi pour leur aide et le temps qu'elles m'ont accordé, merci à Kit, Annette Davis et Fania Noël. Merci également à Mrs Roots et Elawan pour leur précieuse aide.

Enfin, je remercie ma famille et mes amis pour le soutien apporté tout au long de cette année ainsi que pour les relectures, avis et conseils précieux, ainsi que Fabrice d'Almeida pour la direction de ce mémoire.

**Résumé (Veillez à être proche de 1700 caractères) :**

*Né en 2014 d'une initiative portée par quelques jeunes femmes noires et françaises, lassées de n'apparaître ni dans l'Histoire, ni dans les médias, et d'être invisibles dans l'espace public, le collectif Mwasi offre un nouvel espace aux femmes (et personnes assignées femmes) noires et métisses pour se fédérer et organiser une riposte face à un système qu'elles jugent patriarcal et raciste. Depuis quelques années, les discours et les mobilisations afroféministes se (re)déploient en France donnant à repenser les multiples discriminations que subissent les femmes noires. Ces épreuves qui façonnent les trajectoires de vie individuelles ont contribué à une reprise de pouvoir fondée sur la mobilisation des jeunes femmes noires françaises qui affirment que leur vécu est politique et que l'afroféminisme est leur combat. Le collectif afroféministe Mwasi est aujourd'hui l'illustration d'une mobilisation politique qui se dresse face aux pouvoirs publics et qui aspire à l'émancipation des femmes noires par elles-mêmes et pour elles-mêmes. En quête d'égalité dans les rapports sociaux, les militantes du collectif produisent avec leur vécu intime subjectif une « politique du sensible » et se dressent face à une société fondée sur un universalisme républicain qu'elles entendent renverser.*

*Mots clés : afroféminisme, femmes noires, militantisme, intersectionnalité, 3ème vague féministe, afromilitantisme, lutte politique*

## Introduction

---

Paris, Palais de la Porte Dorée, samedi 24 mars 2018. Sur l'esplanade du Musée National de l'histoire de l'Immigration - haut lieu de mémoire, celle de la colonisation qui a marqué en profondeur l'histoire de nos sociétés - une vingtaine de femmes noires de toute corpulence, taille et origine, s'avançaient droites et fières. Habillées d'or et d'argent, elles se faisaient voir et surtout entendre en s'appropriant l'espace à la conquête de la moindre parcelle, du moindre regard sur ce terrain dont elles souffrent d'avoir été souvent exclues. Loin de l'assignation à l'invisibilité à laquelle sont réduites les femmes noires au quotidien, cette fois-ci et de nombreuses autres fois, elles qui sont « issues de l'immigration », dont l'Histoire de la colonisation a marqué leur vie et a fait d'elles les « autres », les sans-voix, reconquièrent l'espace public. Au son des percussions, des trompettes et saxophones et de leurs voix qui retentissaient jusque dans le hall d'entrée du Musée, la troupe afroféministe « 30 Nuances de Noir.es », où se mêlent danseuses, musiciennes, chanteuses, s'imposait. Cette parade, inspirée des rythmes américains de La Nouvelle-Orléans, est orchestrée par la chorégraphe Sandra Sainte-Rose, militante afroféministe, originaire de la Martinique, qui fait partie d'une nouvelle génération de féministes noires qui, depuis quelques années, (re)prennent la parole, s'organisent et se font entendre. Composée presque exclusivement de femmes<sup>1</sup>, la fanfare afroféministe affiche fièrement des corps féminins noirs dans le but de donner à voir une autre image des femmes noires souvent liée aux préjugés datés de l'époque coloniale. En effet, soumise aux regards occidentaux et européens, la femme noire, produit de l'imaginaire masculin, apparaît « animale » et « émotionnelle », on lui prête une « *sensualité réputée torrentielle* »<sup>2</sup> selon les recherches de Yann Le Bihan. Ses représentations ont nourri un imaginaire qui a fait de la « Noire africaine » une figure « d'une attrayante et terrifiante animalité » à l'image de Saartjie Baartman (de son vrai nom Sawtche), surnommée la « Vénus Hottentote », réduite en esclavage et exhibée en Europe où finalement disséquée

---

<sup>1</sup> Deux hommes accompagnaient la fanfare ce jour-là en renfort. De plus, il est difficile de trouver des femmes noires maîtrisant les instruments à vent.

par Georges Cuvier, père de l'anatomie comparée, zoologue et chirurgien, elle servira à justifier l'infériorité de certaines « races ». Le poids de l'esclavage et du temps des colonies a bestialisé les corps noirs, notamment ceux des femmes dont les représentations actuellement encore les infériorisent bien souvent. Face à l'invisibilisation des femmes noires dans la sphère publique, la fanfare « 30 Nuances de Noir.es » veut alors y opposer une survisibilisation de corps, qui ne s'inscrivent pas dans les normes eurocentrées du beau et de la féminité, mais plutôt dans une esthétique de la flamboyance qui participe d'un empowerment afroféministe.

Hasard du calendrier ou signe avant-coureur, l'année 2017 aura été celle de tous les scandales, notamment pour la cause des femmes. De toutes les femmes. Alors que certaines en France comme outre-Atlantique décident de reprendre la parole faisant s'emballer le jeu médiatique ; certaines d'entre elles, noires et métisses en France s'organisent et affirment une prise de parole collective, publique et autonome notamment avec le collectif Mwasi<sup>3</sup> créé en 2014 à l'occasion de la Journée Internationale contre les violences faites aux femmes. Cette parole politique de lutte pour la visibilité de la cause des femmes noires est portée par de nombreux collectifs notamment en France avec entre autres 30 Nuances de Noir.es, Mwasi, AfroFem, Sawtche ou encore Cases Rebelles. La renaissance de l'afroféminisme se fait protéiforme en investissant plusieurs champs : de la parade afroféministe au documentaire « Ouvrir la voix » de la réalisatrice Amandine Gay qui met la focale sur la parole et le vécu des femmes noires de France et de Belgique (diffusé en avril lors d'une projection spéciale à l'Assemblée Nationale sous l'impulsion de la députée Danièle Obono), en passant par la récente publication du livre « *Noire n'est pas mon métier* » dans lequel 16 personnalités féminines du cinéma français tentent d'éveiller les consciences sur la sous-représentation des femmes « de couleur » au cinéma. La percée de l'afroféminisme dans l'espace public français, d'abord entamée dans un cercle restreint d'initié.es (sphère académique et militante), s'est fait plus remarquée à l'occasion d'une polémique déclenchée par le collectif Mwasi qui occupera mon propos, lors de l'organisation de son premier festival à Paris prévu en non-mixité de genre et de « race ». Le jeune collectif a alors soulevé débats et crispations autour de l'enjeu de l'universalisme

---

<sup>2</sup> Le Bihan Yann, *Construction sociale et stigmatisation de la « femme noire ». Imaginaires coloniaux et sélection matrimoniale*, coll. Logiques sociales, L'Harmattan, 2007, p. 51

<sup>3</sup> « Mwasi » signifie femme en lingala, langue bantoue parlée en RDC et au Congo-Brazzaville

républicain sur lequel sont fondés les principes de notre société qui ne reconnaît pas de différences parmi ses citoyennes et ses citoyens. L'affirmation politique du collectif Mwasi, qui lie enjeux esthétiques et symboliques à une critique sociale et à une contestation politique, illustre le renouveau d'un mouvement pour la cause des femmes noires bien plus ancien. Créé à l'automne 2014 par cinq jeunes femmes noires, le collectif s'est aujourd'hui hissé à la place de principale association afroféministe en France. Né de la cristallisation de multiples vécus marqués par les discriminations successives – non seulement de genre, de « race » mais également de classe – l'association traduit une forme de réappropriation de soi, une tentative d'émancipation<sup>4</sup> dans un bouillonnement militant, académique et médiatique autour des questions propres aux expériences des femmes noires.

Puisqu'il est indispensable de situer ma parole face à cet objet de recherche, il m'apparaît important de dire que je suis une jeune femme, issue d'un métissage entre la France où je suis née et le Congo et qui a grandi en région parisienne. Bénéficiant du privilège d'une peau claire, il m'est d'autant plus important de réfléchir aux types de dominations que les unes peuvent exercer sur les autres et de réfléchir à un féminisme décolonisé et décentré. C'est tout l'enjeu de cette étude sur les afroféministes qui luttent actuellement individuellement ou au sein d'un collectif.

La volonté de traiter ce sujet est née d'un intérêt personnel, d'un étonnement face à la polémique autour de la non-mixité pratiquée au festival Nyansapo, organisé par Mwasi, et qui a dévoilé des sujets enfouis dans la mémoire française. Surtout, le racisme et le sexisme sont deux thèmes qui ont pénétré le débat public depuis de nombreuses décennies, mais qu'en était-il des femmes noires qui portent ces deux identités (auxquelles d'autres peuvent s'ajouter) qui induisent alors fatalement des discriminations ? L'idée était donc de voir ce que le collectif nous dit de la lutte afroféministe et antiraciste actuellement, de raconter une autre Histoire, profondément méconnue qui marque pourtant le quotidien de personnes qui paraissent invisibles. Cette réflexion nécessitera un aller-retour permanent entre les Etats-Unis et la France, entre les théories du *Black Feminism* qui ont défini la lutte des femmes et les combats de l'afroféminisme français adapté à notre société à la conception universaliste. Il s'agira d'entendre et de comprendre ce que vivent les femmes noires, comment luttent les afroféministes qui puisent les sources de leur combat dans leurs

---

<sup>4</sup> Larcher Silyane, « *Nos vies sont politiques !* ». *L'afroféminisme en France ou la riposte des petites-filles de l'Empire* »,



expériences vécues et dans les écrits théoriques qui fournissent un bagage culturel et idéologique à leur lutte. Il me faut également préciser qu'au cours de ce travail, je parlerai donc des féministes racisées, un terme qui connaît un succès croissant dans les cercles militants antiracistes et dans le monde académique. Il qualifie le résultat de « *processus socio-historiques par lesquels des catégories raciales sont créées, habitées, transformées et détruites* »<sup>5</sup> et désigne les personnes noires, arabes, roms, asiatiques, musulmanes, etc renvoyées à une appartenance – réelle ou supposée – et/ou à un groupe ayant subi un processus à la fois social et mental d'altérisation sur la base de la « race ». Les « racisé.es » sont donc celles et ceux qui appartiennent (réellement ou non) aux groupes ayant subi un processus de racialisation<sup>6</sup>. Il faut entendre par racialisation des rapports sociaux « *un processus par lequel une société se représente de façon plus ou moins décisive, comme constituée de groupes raciaux, de race en concurrence et en opposition* »<sup>7</sup>. La centralité du concept de « race » porté dans le débat public par l'initiative du collectif Mwasi, qui a organisé un festival avec des ateliers non-mixtes, renforce l'intérêt porté à cette association qui dénonce l'enchevêtrement de discriminations liées également au genre et à la classe sociale qui contraignent les individus et les maintiennent dans des positions de dominé.es. La lutte afroféministe s'empare de plusieurs oppressions pour lutter contre et « décoloniser le féminisme ». Qu'il s'agisse des corps, des parcours, de leur visibilité, les femmes noires ont été invisibilisées, marginalisées, exclues de la mémoire nationale française<sup>8</sup> et bien souvent également de la sphère publique. Le racisme, le sexisme et le classisme forment trois systèmes de domination qui s'imbriquent, ne s'excluent pas mutuellement et forment désormais les fondements du concept de l'intersectionnalité introduit en 1989 par la juriste noire américaine Kimberlé Crenshaw. L'intersectionnalité désigne en effet la situation de personnes subissant simultanément plusieurs formes de domination ou de discrimination dans une société donnée. Tel est le postulat défendu par les théoriciennes noires américaines et aujourd'hui par les militantes qui ont montré l'articulation de ces phénomènes dans la vie concrète des femmes racisées. L'afroféminisme semble être un outil pour démontrer la complexité des réalités des femmes noires qui s'expriment

---

Participations 2017/3 (n°19), p. 116

<sup>5</sup> Fassin Didier, « *Ni race, ni racisme. Ce que racialiser veut dire* », Les nouvelles frontières de la société française, La Découverte, 2012, p. 160

<sup>6</sup> <https://blogs.mediapart.fr/espritrebelle/blog/020117/ce-que-le-mot-racise-e-exprime-et-ce-quit-masque>

<sup>7</sup> Wieviorka Michel, « *Racisme, racialisation et ethnicisation en France* », Hommes & Migrations, n°1195 Cités, diversité, disparités. Quelques mécanismes de ségrégation, 1996, pp. 27-33

désormais, elles aussi, comme nous le verrons tout au long de ce travail.

### *L'inscription du collectif Mwasi dans la 3<sup>ème</sup> vague féministe*

Cette nouvelle vague, qui a débuté aux Etats-Unis dans les années 1990, marque la période d'un renouveau militant sur le plan des luttes féministes et qui s'est exporté jusqu'en France où le collectif Mwasi participe à ce nouveau moment. Si Diane Lamoureux observe une continuité thématique (des enjeux soulevés) entre la deuxième vague (années 1970) et la troisième, ainsi qu'une continuité organisationnelle<sup>9</sup>, on peut tout de même noter qu'une idée de diversité s'imisce désormais dans le champ des féminismes, que ce soit celle des acteurs (nouvelle mixité), celle des enjeux (notamment celui de l'intersectionnalité sur lequel nous reviendrons) ou encore celle des stratégies. Le collectif Mwasi s'inscrit également dans l'ère des « post », notamment en adoptant une perspective post-coloniale qui induit une relecture critique et anticolonialiste des effets de la colonisation et de l'impérialisme notamment dans les rapports sociaux de genre. Une certaine « radicalité » émane de la nouvelle vague féministe qui, certes, bénéficie des acquis et des avancées amorcés par la seconde vague mais qui tend à s'éloigner du féminisme institutionnalisé pour réinventer les luttes, notamment en s'appuyant désormais sur les réseaux sociaux numériques et sur Internet. Les groupes militants afroféministes tels que Mwasi réclament une justice sociale, une égalité pour toutes et notamment pour les femmes noires « victimes » de multiples oppressions qu'elles entendent penser et combattre entre elles et pour elles. Alors que la seconde vague du féminisme avait concentré ses efforts sur le combat des inégalités de genre ce qui laissait inaudible les inégalités de « race » ou de classe, l'afroféminisme défendu par le collectif Mwasi s'emploie à dénoncer les inégalités raciales qui sont au cœur de son combat.

### *Qu'est-ce qu'être Noir.e ? « Race » et identité*

L'étude des manifestations et des discours militants des femmes noires nous confronte à la question de la « race », notion au fondement de la lutte afroféministe et

---

<sup>8</sup> Bruneel Emmanuelle, Gomes Silva Tauana, « Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux politiques », *Réseaux* 2017/1 (n°201), p. 61

<sup>9</sup> Lamoureux Diane, « *Y a-t-il une troisième vague ?* », *Cahiers du Genre*, 2006/3 (HS n°1), p. 59

objet de revendications. La « race » est indispensable à questionner et à penser dès lors qu'elle est l'un des axes de lutte des afroféministes qui la pensent conjointement à la notion de « sexe » ou de « classe ».

Bien que d'un point de vue biologique les races n'existent pas, parler des « Noirs » reviendrait à supposer qu'il existe une « race » noire. Jusqu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle, les distinctions raciales ont persisté, notamment pour justifier les rapports de domination matérielle et symbolique exercés par des groupes humains sur d'autres groupes. Ces distinctions raciales étaient donc inséparables des hiérarchies sociales. La « race » était une catégorie sociale au service de systèmes de pouvoir qui produisaient des hiérarchies. Après la Seconde Guerre mondiale et le génocide de millions de Juifs et de Tsiganes, « coupables d'être nés », le travail de remise en cause de la racialisation a été indispensable. Cependant, bannir la catégorie de « race » n'a vraisemblablement pas supprimé le racisme qui s'est traduit par la suite dans de nombreux contextes d'oppressions institutionnalisées, tels qu'aux Etats-Unis avec la ségrégation ou encore la colonisation menée par les puissances européennes. Ainsi, il est important de considérer les groupes racialisés, non pas du point de vue de leur existence biologique, mais d'un point de vue social, « *en tant qu'ils sont objets de considérations dévalorisantes et que leurs membres partagent des expériences discriminatoires communes* »<sup>10</sup>. En tant qu'objet, la « race » n'a donc aucun sens, toutefois Pap Ndiaye la considère utile en tant que notion, justement pour rendre compte d'expériences sociales. Les « races » n'existent pas en elles-mêmes mais en tant que catégories imaginaires socialement, politiquement et historiquement construites. Il semble qu'il ne va pas de soi que la couleur de peau est un marqueur social, pourtant ce sont bien des circonstances politiques et historiques particulières et irréversibles qui ont marqué des êtres humains<sup>11</sup>.

Contrairement au modèle nord-américain qui reconnaît les communautés au fondement de la Nation, le modèle français ne recense pas la population sur des critères ethno-raciaux et affirme une indifférence à la « race » et aux origines des citoyens tous égaux devant la loi. La notion de « race » encore mal admise dans les sciences sociales françaises il y a de cela une dizaine d'années semble gagner du terrain au sein des académies de recherche. Le modèle républicain français, qui s'est

---

<sup>10</sup> Ndiaye Pap, *La condition noire. Essai sur une minorité française*. Editions Folio Actuel (n°140), Gallimard, 2009, p. 38

construit sur une indifférence théorique aux particularités de sexe, de couleur de peau, a en quelque sorte banni la notion de « race », désormais supprimée de la Constitution. Toutefois, abolir cette notion n'a pas éliminé les discriminations raciales, cela a également permis de délégitimer celles et ceux qui dénoncent ces discriminations en les réduisant à une qualification de « communautaristes » lorsqu'ils se rassemblent.

Aujourd'hui, il faut considérer la notion de « race » dans les discours des sciences sociales telle une « *reconnaissance pratique de son existence imaginaire et de ses effets sociaux* »<sup>12</sup>. La notion de « race » est alors utile pour la réflexion sur les processus de constitution des groupes raciaux à savoir sur la représentation racialisée des sociétés actuelles. Elle est également utile pour la réflexion et l'action sur les discriminations raciales. La référence à cette notion de « race » utilisée couramment par les militantes afroféministes et dans leur discours peut être articulée à la question sociale. Penser la question raciale doit également amener à penser la question sociale, la question du genre, etc. L'analyse des rapports de dominations qui fonde ma recherche ne peut donc faire l'économie de la prise en compte des variables de race, de genre, de classe (autrement appelée l'intersectionnalité, notion sur laquelle je reviendrai dans mon développement).

Ainsi, parler des « Noirs » revient à se référer à une catégorie imaginée, à des personnes « *dont l'apparence est d'être noires, et non point à des personnes dont l'essence est d'être noires* »<sup>13</sup>. Les Noirs sont noirs parce qu'on les tient pour tels, la catégorie n'est pas figée selon les lieux et le temps. Cependant, on peut penser la « condition noire » par laquelle on désigne des hommes et des femmes qui ont en partage d'être considérés comme « noirs » à un moment donné et dans une société donnée. C'est donc faire référence à des personnes qui ont historiquement été construites comme noires par un long processus intellectuel, scientifique, encore présent dans les sociétés modernes même si la racialisation a été délégitimée. La catégorie « noir » semble donc d'abord être une « hétéro-identification » s'appuyant sur des perceptions telles que la pigmentation de la peau, l'apparence corporelle et

---

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 43

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 56

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 44

vestimentaire, la langue ou encore l'accent. Il y a différentes manières « d'être noir », ce sont des constructions sociales.

Pour reprendre la distinction proposée par le sociologue américain Tommie Shelby, il y aurait deux identités noires. Ce dernier distinguait une identité noire épaisse (*thick blackness*) d'une identité noire fine (*thin blackness*). L'identité noire épaisse fait référence à une « *identité fondée sur une culture, une histoire, des références communes, une langue qui marquent une différence nette entre ceux qui en sont les porteurs et les autres* ». Elle renvoie à des groupes circonscrits, reliés par des éléments culturels communs. Quant à elle, l'identité noire fine délimite un groupe « *qui n'a en commun qu'une expérience de l'identité prescrite, celle de Noir, qui a été historiquement associée à des expériences de domination subie et qui peut s'accompagner de la conscience du partage de cette expérience* »<sup>14</sup>. Cette notion d'identité fine caractérise les populations noires dans leur plus petit dénominateur commun à savoir le fait d'être considérées comme noires, auquel s'ajoute un ensemble de stéréotypes. Ainsi, à la question « qui est noir ? », on pourrait avancer des arguments sociopolitiques : « *Dans les sociétés où ils sont minorés, sont noirs ceux et celles réputés comme tels ; est noire, a minima, une population d'hommes et de femmes dont l'expérience sociale partagée est d'être considérés comme noirs* »<sup>15</sup>. Le terme « noir » semble donc désigner la perception d'une apparence, il est le produit d'un rapport social. Ce terme ne qualifie pas une essence, il peut être envisagé comme une catégorie d'autodéfinition et comme une catégorie politique construite, fondée sur l'expérience commune de la discrimination.

Plutôt que de parler de communauté, dont le terme soulève en France défiance et hostilité, Pap Ndiaye lui préfère la notion de « minorité ». En tant que groupe de personnes considérées comme noires et unies par cette expérience, il existe une « minorité noire » en France. La minorité désigne par ailleurs un groupe de personnes qui fait l'objet de traitements discriminatoires en raison du genre, des origines réelles ou supposées, d'une couleur de peau ou d'autres traits physiques. En France, on parle désormais volontiers de « minorités visibles » (de personnes dont l'apparence ethnoraciale supposée peut être déduite de leur apparence et qui peuvent donc faire l'objet de traitements inégalitaires). Ainsi, la notion de minorité qui s'est stabilisée permet de désigner, non pas des choix identitaires, mais des assignations identitaires.

---

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 57

« *Peuvent être considérés comme minorés des individus qui, aujourd’hui ou dans le passé, ont subi des discriminations au nom des groupes sociaux auxquels ils sont censés appartenir* »<sup>16</sup>.

### *Minorité visible et invisibilité(s)*

Pour l’historien Pap Ndiaye, les Noirs de France « *sont individuellement visibles mais [ils] sont invisibles en tant que groupe social* ». Et de fait, en tant que groupe, « les Noir.es » ne sont pas censés exister au sein de la République française qui ne reconnaît pas officiellement les minorités. Pour aller plus loin et parce qu’il est important de saisir l’enjeu de l’assignation sociale qui constitue une des raisons d’être de l’afrofémisme, il me semble important d’insister sur la constitution des communautés et des minorités.

Il n’existe pas de communauté noire en France à proprement parler, notamment car il y a une grande diversité culturelle des origines (Antilles, Afrique, Réunion, Guyane). En revanche, il semble exister une minorité noire qui se fonde sur le critère de « *l’expérience sociale partagée du marqueur socialement négatif de la peau noire* »<sup>17</sup>. Être Noir.e constitue un « *handicap social objectif* »<sup>18</sup>. En l’absence de statistiques ethniques en France, il est impossible de chiffrer correctement le nombre exact de personnes noires (les estimations oscillent entre 3,5 et 6 millions de personnes<sup>19</sup>), cela réduit également les possibilités de quantifier le nombre et la fréquence des discriminations subies au motif de la « race noire ». Mon travail portant sur les femmes noires, il faut également noter, dans ce moment de mise en lumière des invisibilisations, que les travaux s’intéressant aux femmes noires sont encore largement minoritaires malgré un nouvel élan dans la sphère universitaire et l’intersectionnalité de plus en plus plébiscitée. Même l’ouvrage pionnier de Pap Ndiaye, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, cité précédemment, ne consacre pas un seul chapitre aux femmes noires alors même qu’être une femme et

---

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 57

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 66

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 55

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 55

<sup>19</sup> Sassoon Virginie, *Femmes noires sur papier glacé*, Ina Editions, coll. Médias Essais, p. 9

être noire induit déjà une expérience particulière des rapports de domination, à l'intersection du genre, de la « race » et de la classe sociale.

### **Problématique et hypothèses**

Ces éléments, soulevés en introduction et qui proviennent également de nombreuses études sur le sujet des nouveaux féminismes et de l'afroféminisme, dont les enjeux sont de plus en plus traités dans le monde académique, nous amènent à nous questionner sur le rôle du collectif Mwasi. Ce dernier, qui produit une critique post-coloniale d'une société blanche et hiérarchisée, semble opérer une reconfiguration des discours politiques portés sur les femmes noires et également une reconfiguration des discours et du mouvement antiraciste français au sein duquel diverses voix souvent opposées se font entendre. Comment le collectif Mwasi a émergé sur la scène féministe et antiraciste ? Quel discours sur le monde social produit-il ? Que produisent les effets des problématiques d'intersectionnalité (émergentes en France) sur les mobilisations afroféministes actuelles ? **Comment le collectif Mwasi, qui prône une non-mixité politique comme mode d'organisation et de protestation, parvient à bousculer le paysage de l'antiracisme français en imposant de nouvelles modalités pour la lutte des dominé.es ?**

Le premier enjeu de questionnement porte sur la question de l'héritage passé. L'afroféminisme porté par Mwasi n'est pas né ex-nihilo, il a d'abord connu une première phase de mobilisations et de théorisation. Si le mouvement états-unien du *Black Feminism* a également fourni des outils et des réflexions pour penser la lutte afroféministe, il ne constitue pas le seul fondement du combat pour l'émancipation des femmes noires en contexte français.

Le second enjeu de questionnement portera sur l'articulation des dominations de sexe, de classe et de « race » qui forge la lutte afroféministe. La stratégie intersectionnelle de Mwasi semble participer d'un *empowerment* afroféministe lié à de forts liens de sororité notamment rendus possibles par Internet et les réseaux sociaux numériques qui ont favorisé la nouvelle génération de féministes.

Enfin nous verrons comment le collectif Mwasi a fait une entrée remarquée dans l'espace public français en imposant une organisation en non-mixité de « race » qui a provoqué le retour de débats en France autour des notions d'identité et des questions

raciales alors même que le concept de « race » est totalement absent des discours portés par l'antiracisme institutionnel contre lequel se dresse Mwasi qui entend renverser le système établi.

### **Terrain et méthodologie**

Pour répondre à ces interrogations, j'ai choisi d'approcher directement les différentes militantes qui composent le mouvement afroféministe afin d'analyser les discours qu'elles élaborent. J'ai donc sollicité des entretiens auprès du collectif Mwasi via les réseaux sociaux sur lesquels nous pouvons les contacter. Il me paraissait également important d'obtenir le récit de l'une des fondatrices du collectif pour saisir au mieux les premiers enjeux portés par cette initiative militante. Cependant, il ne m'a pas été possible d'obtenir plusieurs entretiens avec les militantes actuelles du collectif, peu nombreuses et très sollicitées, seules deux membres ont accepté que nous échangions. J'ai également procédé à un travail de terrain, notamment en observant deux fois la fanfare 30 Nuances de Noir.es en action, la première fois en mars 2018 puis une seconde fois lors du festival « Fraiches Women » à Montreuil en mai dernier.

Afin de compléter les apports des entretiens avec le collectif Mwasi, j'ai pu rencontrer certaines de ses membres à plusieurs reprises lors d'évènements organisés par l'association. J'ai fait une première fois leur rencontre lors de la tenue d'un stand féministe coorganisé avec le collectif féministe « Femmes en lutte 93 » à l'occasion de la Journée internationale des droits des femmes (10 mars 2018) puis au « Fraiches Women Festival » où nous pouvions également échanger et discuter avec les membres du collectif Mwasi. Le site Internet du collectif a été une ressource essentielle dans l'analyse de leur lutte politique, ainsi que leurs pages Facebook et Twitter sur lesquelles ces dernières sont très actives.

Pour enrichir les analyses sur les discours tenus par les militantes afroféministes, j'ai rencontré deux blogueuses d'expression afroféministe, Mrs Roots et Elawan, qui se sont confiées sur leur engagement en tant que femmes noires.

Le film documentaire « Ouvrir la voix » (sorti en salles en 2017), réalisé par Amandine Gay, sur l'expérience de la différence en tant que femme noire et qui donne la parole à des femmes issues de l'histoire coloniale européenne en Afrique et aux Antilles sert également de support à mon propos qui touche à la nécessaire



réappropriation de sa narration. L'émission « *Episode documentaire – Marche 2* »<sup>20</sup> du podcast féministe La Poudre servira également à notre analyse. L'émission « *Un podcast à soi (n°7) : Les flamboyantes* »<sup>21</sup> publié par Arte Radio qui donne la parole à des femmes noires et féministes appuiera également notre réflexion. Les discours des afroféministes se déployant sur divers supports comme sur YouTube, j'étudierai l'interview donnée par Naya Ali sur sa chaîne<sup>22</sup> en ligne avec la vidéo « *Rendez-vous avec le collectif afroféministe Mwasi* » où elle rencontrait AfroFly et Alma, deux militantes du collectif Mwasi. La rencontre avec la co-fondatrice du collectif Mwasi filmée par la blogueuse Mrs Roots (publiée le 3 février 2016) me servira aussi de support d'analyse.

---

<sup>20</sup> <https://soundcloud.com/nouvelles-ecoutes/la-poudre-episode-documentaire-la-marche-2>

<sup>21</sup> [https://www.arteradio.com/son/61659873/un\\_podcast\\_soi\\_ndeg7\\_les\\_flamboyantes](https://www.arteradio.com/son/61659873/un_podcast_soi_ndeg7_les_flamboyantes)

<sup>22</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=KkjKTaux9I4> (1<sup>er</sup> février 2016)

## Partie 1 – L’afroféminisme : fondements, contextes et représentations

---

*« Etre femme, noire, en politique, c’est faire l’expérience d’abord troublante puis vertigineusement prometteuse de ne pas avoir de place. Etre femme et noire, c’est se retrouver au cœur du paradoxe de l’universalisme républicain qui méconnaît le sexe et l’origine, sous prétexte d’égalité. Etre femme, noire, en politique, c’est vivre plusieurs vies enchevêtrées, se jeter à corps perdu dans l’élucidation du monde, de sa violence, de ses intolérances. C’est, en définitive, faire une triple expérience de l’altérité, et recueillir à foison les mystères de l’Autre »*

Christiane Taubira

### I. 1. Les premières expressions et mobilisations des femmes noires en contexte français

Si les études sur les féminismes et en particulier sur l’afroféminisme et l’intersectionnalité nous plongent au cœur des écrits de Kimberlé Crenshaw, bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde – intellectuelles afro-américaines et véritables références théoriques des voix principales de l’afroféminisme en France notamment parmi les militantes – il s’agit bien ici de différencier l’afroféminisme d’un « féminisme noir ». Loin d’être une « branche », une extension du « féminisme blanc », l’afroféminisme et les militantes actuelles s’inscrivent dans une généalogie du militantisme forgé par les femmes noires dès les années 1940. C’est pourquoi il nous faut d’abord exposer les mobilisations et premières expressions afroféministes en contexte français.

## I. 1. 1. Les manifestations historiques des femmes noires en France

Ainsi, bien avant le collectif Mwasi et les expressions afroféministes actuelles, des femmes qui se revendiquaient « afrodescendantes » ont exprimé leurs revendications et se sont organisées autour d'une lutte commune : faire reconnaître politiquement les problèmes spécifiques inhérents à leur statut de femmes noires dans un contexte colonial ou post-colonial violents. Ces premières afroféministes ont fait émerger une parole nouvelle grâce à des pratiques médiatiques innovantes et ce, dès l'immédiat après Seconde guerre mondiale.

Les sœurs Nardal ou encore Suzanne Césaire (la femme d'Aimé Césaire, bien moins connue que le fondateur du mouvement littéraire de la Négritude) ont exprimé ce qui reste un enjeu capital pour les militantes du collectif Mwasi.

### *Les sœurs Nardal*

Bien qu'on ne retienne que les noms de Césaire, Senghor ou Damas, les « femmes en Négritude »<sup>23</sup> ont existé. Dès 1928, Jane Nardal (1902-1993, Martiniquaise), qui tient une rubrique politique dans le journal réformiste la *Dépêche africaine*, y publie l'essai « L'internationalisme noir ». Elle est à l'origine, comme sa sœur Paulette dont nous parlerons également, d'un intérêt précoce pour la question raciale et de la formulation en France d'un internationalisme noir. Dans son essai, elle tente de formuler ce que peut signifier être Noir en France en général et surtout être une femme noire en particulier. Jane Nardal propose la notion de « métissage culturel » et souligne alors le lien entre les différentes communautés noires installées en Europe : « *Des noirs de toutes origines, de nationalités, de mœurs, de religions différentes sentent vaguement qu'ils appartiennent malgré tout à une seule et même race* ».

Elle forme le néologisme « afro-latin » pour formuler cette expérience complexe d'une identité et d'un vécu qui mêlent de multiples cultures. Ce mot « afro-latin » permet d'exprimer l'idée d'une double conscience de soi, à la fois issue d'une expérience « latine » de la domination coloniale française et de la filiation africaine. Le mot « afro » semble alors désigner l'Afrique, non comme un continent, mais

---

<sup>23</sup> Tanella Boni, « Femmes en Négritude : Paulette Nardal et Suzanne Césaire », *Rue Descartes*, 2014/4 (n°83), p. 62-76

comme une « *ressource identitaire spécifique* »<sup>24</sup>. « Afro-latin » renvoie donc à une couleur de peau mais aussi et surtout à une certaine idée d'un monde noir associé à l'africanité comme source culturelle ayant été en relation avec la culture latine française. Jane Nardal met en mots le sentiment d'une authentique conscience de soi fondée sur la reconnaissance d'un héritage français et la volonté en même temps d'une conscience raciale internationale commune<sup>25</sup> : « *être afro-américain, être afro-latin ça veut dire être un encouragement, un réconfort, un exemple pour les Noirs d'Afrique en leur montrant que certains bienfaits de la civilisation blanche ne conduisent pas forcément à renier sa race* ».

Les sœurs Nardal, qui ont bénéficié du bouillonnement intellectuel parisien, ont tenu un salon littéraire dans lequel pouvaient se retrouver des étudiants et des intellectuels afrodescendants d'Afrique, des Caraïbes ou des Etats-Unis. Dans leur salon, à Clamart, les sœurs Nardal ont prôné l'ouverture sur le monde avant tout comme un lieu de rencontres et d'échanges. Ce salon était le creuset idéal dans lequel s'effectuaient traduction et transmission. Parfaitement bilingue, Paulette Nardal a traduit des auteurs américains de la Harlem Renaissance et a contribué à faire connaître ces écrits aux intellectuels français.

En 1932, Paulette Nardal, l'aînée de la famille bourgeoise martiniquaise, première femme noire à étudier à La Sorbonne, publie « *Eveil de la conscience noire* » dans la *Revue du monde noir*. Elle y compare les situations des Afro-américains et des Antillais et donne les raisons de l'éveil qu'elle défend et conclue en voulant redonner aux Noirs la fierté d'être Noirs. S'ajoute à cette conscience de race, une conscience de genre, qu'elle est l'une des premières à mêler : « *Les femmes de couleur vivant seules dans la métropole, moins favorisées jusqu'à l'Exposition coloniale [1931] que leurs congénères masculins aux faciles succès, ont ressenti bien avant le besoin d'une solidarité raciale qui ne serait pas seulement d'ordre matériel. C'est ainsi qu'elles se sont éveillées à la conscience de race* ». Ainsi, il s'agit non seulement de percevoir que la situation vécue était celle « *d'une relation avec l'opresseur dont le regard assigne au Noir une place différente, inférieure et insignifiante* » qui « *fait partie de l'expérience traumatisante de l'arrachement à soi – un soi d'abord culturel* »<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Bruneel Emmanuelle, Gomes Silva Tauana, « *Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux politiques* », Réseaux 2017/1 (n°201), p. 66

<sup>25</sup> Bard Christine, Chaperon Sylvie, *Dictionnaire des féministes. France XVIIIe-XXIe siècle*, PUF, 2017

<sup>26</sup> Tanella Boni, « *Femmes en Négritude : Paulette Nardal et Suzanne Césaire* », Rue Descartes, 2014/4 (n°83), p. 68

Les sœurs Nardal ont donc contribué d'une part à faire valoir la capacité des femmes antillaises à s'émanciper par l'éducation notamment et à renverser une situation de domination induite par des siècles d'esclavage qui a produit un racisme systémique. Elles ont également représenté un mouvement d'engagement intellectuel féminin (et féministe) en parallèle d'un mouvement de la Négritude marqué par des auteurs masculins restés célèbres. Les revues comme *La Dépêche africaine* ou *La Revue du monde noir* ont été des « *outils d'expression et de résistance à toutes formes d'oppressions* »<sup>27</sup>.

### *Suzanne Césaire*

Dans le cadre de la revue *Tropiques* (1941-1945), Suzanne Césaire (1915-1966) a également écrit sur les Noirs et a contribué au discours militant qui dénonçait la condition subalterne des femmes noires. Dans un contexte de forte censure par le gouvernement de Vichy (la revue sera interdite en 1943), le couple Césaire résiste par la littérature. Professeure et intellectuelle engagée, Suzanne Césaire mêle pensée et engagement culturel. Inspirée par les intellectuels influents de l'époque comme Frobénius, Breton (qu'elle reçoit avec son mari lors de son passage en Martinique en 1941), Marx ou encore Freud, elle a cependant toujours cherché à soutenir l'originalité et la légitimité de la culture et de l'identité martiniquaises. Sa pensée est bâtie autour de la notion de racine commune et de discernement de soi. Loin de soutenir la littérature produite par ses compatriotes martiniquais qui, pour elle, ne font qu'alimenter les clichés sur la population antillaise en France métropolitaine, elle se dresse contre le « doudouisme », littérature basée sur les caractères exotiques de la région visant à plaire à l'imaginaire colonialiste.

Ces femmes, intellectuelles, militantes, oubliées ont contribué à raconter le vécu des femmes noires en France métropolitaine. Oubliées du mouvement de la Négritude, elles ont pourtant nourri le foisonnement de cette « *somme d'expériences vécues qui ont fini par définir et caractériser une des formes de l'humanité destinée telle que l'histoire l'a faite* »<sup>28</sup>. Ce rappel historique montre bien comment une violence était à

---

<sup>27</sup> *Ibid*, p.72

<sup>28</sup> Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme* suivi de *Discours sur la Négritude*, Paris, Éditions Présence Africaine, 2004, p. 81.

l'œuvre alors, rendant la « question noire » plus complexe et notamment pour les femmes noires.

Alors que les femmes en France obtenaient le droit de vote, deux organisations politiques voyaient le jour en Martinique : Le Rassemblement Féminin (1945) fondé et dirigé par Paulette Nardal ; et l'Union des femmes de la Martinique (1944) dirigée par la communiste Jeanne Laro. Elles appellent toutes deux à de meilleures conditions de vie pour les femmes, en mettant l'accent sur le devoir des citoyennes de se tourner vers les problèmes sociaux et de s'engager dans des initiatives aptes à construire une société plus juste et plus égalitaire<sup>29</sup>. Les mobilisations pour le vote et l'éligibilité des femmes ont été alors cruciales. En 1945, deux femmes noires, Eugénie Eboué-Tell (SFIO) et Gerty Archimède (PC) ont été élues à l'Assemblée constituante. Ces actrices de la politique et des mouvements sociaux exigeaient notamment des mesures spécifiques pour les femmes (droit à la retraite, sécurité sociale, congés de maternité, réglementation de la prostitution, etc).

Il est donc essentiel de noter les luttes pour la reconnaissance des femmes noires et la production littéraire qui y est associée et qui ont marqué les origines (en contexte français) des luttes afroféministes qui se poursuivent actuellement.

### **I. 1. 2. L'émergence des luttes afroféministes (1970-1980)**

#### *La Coordination des femmes noires*

Les années 1970, décennie de luttes féministes, ont vu naître un nouveau mouvement militant, la Coordination des femmes noires, constituée principalement autour de l'identité « noire ». De 1976 à 1982, la Coordination, premier groupe à s'être constitué et qui a réuni des femmes africaines et antillaises, a porté la lutte des femmes, la lutte de classe, la lutte anti-impérialiste et également contre l'apartheid qui sévissait en Afrique du Sud. La Coordination des femmes noires affirme que « *le ghetto social et politique dans lequel elles sont durement rejetées dans l'immigration* » doit cesser. A travers des écrits (sous forme de brochures ou d'essais)

---

<sup>28</sup> Nardal Paulette, juin 1948, éditorial dans la revue « *La femme dans la cité* »

et d'évènements (conférence des presse, messages de solidarité internationale, manifestations syndicales et politiques), les militantes femmes, noires, immigrées, luttent. Dans une brochure de juillet 1978, la Coordination des femmes noires déclare :

*« A partir de la confrontation de notre vécu en tant que femmes et en tant que noires, nous avons pris conscience que l'histoire des luttes, dans nos pays et dans l'immigration, est une histoire dans laquelle nous sommes niées, falsifiées. Sont sortis de l'oubli les prisons des femmes, la participation des femmes dans les combats coloniaux, leur rôle dans le maquis [...] la stérilisation forcée pratiquée sur les noires des Etats-Unis, des West Indies et des Antilles 'Françaises'... et toutes les violences exercées sur nous, au nom des prétendues traditions, authenticité et 'devoir révolutionnaire' : excisions, polygamie, glorification de la reproductrice, 'disponibilité' sexuelle et ménagère vis-à-vis des camarades militants ».* Ainsi, les principaux thèmes abordés étaient ceux du corps et de la sexualité, du viol et plus largement des violences faites aux femmes, du racisme et des systèmes d'oppressions et d'apartheid, de l'immigration, des luttes anticoloniales et de la répression politique en Afrique.

L'une des fondatrices et présidente de la Coordination, Awa Thiam, écrivaine et personnalité politique féministe sénégalaise, est l'auteure de *La Parole aux Négresses*, publié en 1978. Le livre commence sur ces mots : *« Longtemps, les Négresses se sont tues. N'est-il pas temps qu'elles (re)découvrent leur voix, qu'elles prennent ou reprennent la parole, ne serait-ce pour dire qu'elles existent, qu'elles sont des êtres humains – ce qui n'est pas toujours évident – et, qu'en tant que tels, elles ont droit à la liberté, au respect, à la dignité ? [...] Les femmes ont à se réapproprier la parole, la vraie »*<sup>30</sup>. Les récits de vie ensuite récoltés racontent de manière réaliste les diverses expériences de souffrance des femmes noires et prouvent la pertinence des mobilisations en leur faveur. L'ouvrage d'Awa Thiam aborde les problématiques touchant les femmes noires comme les mutilations génitales, la stérilisation forcée, la polygamie ou encore le blanchiment de la peau. Il relève également les origines socioculturelles des asservissements subis par les femmes noires. La Coordination s'attachait à saisir le vécu réel de ces femmes, en leur

proposant une auto-émancipation. Le collectif adopte donc une stratégie qui consiste à produire des discours de femmes noires qui témoignent de leur vécu. Il semble que la Coordination est la première forme de mobilisation afroféministe en France. Comme dans les écrits d'Awa Thiam, la lutte pour la place des femmes noires jusqu'alors invisibilisées se fait pressante. Thiam a insisté sur les rapports inégalitaires entre les hommes noirs et les femmes noirs et a dénoncé déjà l'assignation des femmes noires à un statut subalterne. Le collectif veut également affirmer que la lutte contre le racisme et pour la reconnaissance de l'affirmation en tant que race ne signifient pas qu'il faille négliger la condition des femmes noires. Awa Thiam critique également avec vigueur les hommes noirs qui véhiculent une image mythique des femmes noires à travers un regard normatif sur leur beauté, leur féminité, leur réduction à l'état d'objet sexuel, de muse ou encore de mère enragée. Ces prises de positions ont suscité des controverses. Lors de la première Journée des femmes noires, organisée par la Coordination des femmes noires le 29 octobre 1977, cette volonté de lutter pour la libération des femmes, contre l'excision ou la polygamie, a provoqué de vives critiques de la part des militants masculins. Dans la brochure précédemment citée et publiée l'année suivante en juillet 1978, les militantes ont alors exposé leur stratégie politique face aux critiques masculines : *« notre lutte en tant que femmes est avant tout autonome car de la même façon que nous entendons combattre le système capitaliste qui nous opprime, nous refusons de subir les contradictions des militants qui, tout en prétendant lutter pour un socialisme sans guillemets, n'en perpétuent pas moins dans leur pratique, à l'égard des femmes, un rapport de domination qu'ils dénoncent dans d'autres domaines »*<sup>31</sup>. Ainsi, malgré une solidarité déclarée envers leurs « frères noirs » et les groupes révolutionnaires africains/panafricains, les militantes prennent le parti de s'autonomiser par rapport aux groupes exclusivement masculins. Il en sera de même vis-à-vis des associations féministes telles que le MLF (Mouvement de Libération des Femmes), notamment car les militantes de la Coordination ont pu avoir à reprocher à certaines militantes blanches une attitude « maternante » à leur égard. Pour Awa Thiam, l'asymétrie dans les rapports entre les femmes blanches et les femmes noires se retrouve à tous les échelons et est dénoncée dans les termes suivants : *« La lutte*

---

<sup>30</sup> Thiam Awa, *La parole aux Nègresses*, Paris, Editions Denoël-Gauthier, 1978, 189 p.



*des femmes noires et celle des femmes blanches ne se situe pas au même niveau. [...] Les premières ont à lutter contre le colonialisme ou le néo-colonialisme, le capitalisme et le système patriarcal. Les dernières luttent uniquement contre le capitalisme et le patriarcat ».*

*Le Mouvement pour la défense des droits de la femme noire (Modafen)*

Cette pensée a été suivie par le Mouvement pour la défense des droits de la femme noire (Modafen) actif entre 1981 et 1994, qui avait pour objectif de lutter contre le racisme et le sexisme en faveur de l'émancipation des femmes noires. L'association créée en 1981 avait alors pour vocation de prendre en charge les problèmes spécifiques des femmes de l'Afrique et des Antilles. Leurs revendications portaient sur l'instruction, la formation, la liberté de choix du mode de vie et contre la polygamie et les mutilations génitales. Les militantes du Modafen ont donc peu ou prou suivi les luttes et la ligne de pensée de la Coordination des femmes noires. Lydie Dooh-Bunya, présidente du Modafen, confiait à Philippe Dewitte, docteur en histoire contemporaine, que le mouvement était né d'une absence de représentation des problèmes spécifiques des « femmes de culture noire »<sup>32</sup> : « *d'un côté, il y avait nos frères, nos maris qui avaient leurs associations, leurs syndicats de professionnels et de l'autre côté, il y avait les femmes françaises luttant pour certains droits spécifiques à la civilisation occidentale. Mais en mettant ensemble les deux groupes revendicateurs, on ne trouvait pas notre compte* ». Le Modafen se battait contre le racisme au travail, pour le logement ou le droit à l'école et contre l'assassinat des enfants d'origine africaine ou maghrébine (victimes de violences policières).

Lydie Dooh-Bunya précisait également la nature de l'oppression spécifique touchant les femmes noires, elle qualifiait alors la société française de société « *patriarcale* » où les hommes ont une place prépondérante. Dans cette société hiérarchisée, si l'on devait penser schématiquement, la militante décrit une pyramide où l'homme français serait au sommet, suivi de la femme française, puis « *viennent les hommes venus d'ailleurs et enfin les femmes venues d'ailleurs. Il est évident qu'il existe un sexisme*

---

<sup>31</sup> Brochure - La Coordination des femmes noires, juillet 1978

<sup>32</sup> Dewitte Philippe, « *La condition des femmes noires en France* », entretien avec Lydie Dooh-Bunya, présidente du Mouvement pour la défense des droits de la femme noire (Modafen), in n°1131, avril 1990 d'*Hommes & Migrations*, p.81

*particulier, lié à la femme noire* »<sup>33</sup>. Ceci est une situation qui semble persister actuellement et qui, du moins, est dénoncée par les militantes que j'étudie et qui y font référence avec le néologisme du « blantriarcat » pour désigner le « privilège blanc » associé à la « suprématie masculine » (patriarcat). Dans cet entretien, Lydie Dooh-Bunya ajoute que cette situation de dominations multiples, que subissent les femmes noires, souffre également du passé colonial « *qui a laissé des traces jusque dans les générations actuelles* »<sup>34</sup>.

Le Modefen revendiquait également une lutte pour changer la représentation des femmes noires – combat dans lequel s'inscrit le collectif Mwasi - dont le corps souffre d'une exotisation et d'une sexualisation exacerbées fondées sur des stéréotypes hérités du passé colonial. On pourrait lier ce point au terme de « misogynoir » qui dénonce la double peine du sexisme et du racisme. Définie comme le produit des oppressions négrophobes et sexistes, la misogynoir s'exerce à l'encontre des femmes noires et a été conceptualisée par Moya Bailey en 2010 dans son essai « *They aren't talking about me* ». Elle y dénonce notamment la mauvaise représentation des femmes noires au sein de la société, comme dans les médias ou dans la culture.

Si le Mouvement pour la défense des droits de la femme noire précède la création du concept d'intersectionnalité, formulé par Kimberlé Crenshaw, on peut toutefois admettre que les militantes ont très tôt évoqué un système d'oppression lié à leur couleur de peau et à leur genre. Opprimées parce que femmes et noires, elles se trouvent à l'intersection de plusieurs discriminations qui loin d'être combattues ou pensées les unes après les autres, doivent amener à une lutte conjointe.

Le collectif Mwasi s'inscrit dans l'histoire des luttes des femmes noires auxquelles elles consacrent une rubrique de leur site internet : « *L'afrofémisme n'est certainement pas né avec Mwasi et encore moins en France continentale* » peut-on y lire. Les militantes précisent, comme je l'ai fait, que l'afrofémisme ne prend pas uniquement ses racines aux Etats-Unis mais bel et bien en France et aux Antilles, dans un espace francophone, malgré la méconnaissance absolue de cette Histoire. « *Qui se souvient de Paulette Nardal, Solange Fitte-Duval*<sup>35</sup> *ou de Gerty Archimède ?*

---

<sup>33</sup> *Ibid*, p.82

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 82

<sup>35</sup> 1921-2014. Militante du Parti communiste en Martinique dès 1946, enseignante et membre de l'Union des femmes

[...] *De Catherine Flon, de Sanité Belair mais aussi de Cécile Fatiman ?*<sup>36</sup>». Le collectif Mwasi, en citant ces femmes qui « *ont lutté pour leurs droits et ceux des leurs* », rend hommage à ces militantes « *pour les remettre à leur place au sein d'une Histoire dans laquelle nous ne serions prétendument pas assez entré-e-s et pour expliquer à quel point nous n'avons pas attendu les Etats-Unis, ni le XIXème siècle pour lutter pour les droits des noir-e-s ou plus généralement de tous les peuples colonisés* ». Avec cette déclaration, le collectif Mwasi prend soin d'inscrire efficacement sa lutte dans une Histoire qui précède le XXIème et dont il se fait l'héritier en tant que collectif « afro ».

## I. 2. Du *Black feminism* à l'afrofémisme

### I. 2. 1. La question de l'exclusion des sciences sociales

#### *Minorités (in)visibles*

Il est important de rappeler que des initiatives militantes et politiques ont existé en France avant ce qu'on appelle désormais la « troisième vague du féminisme »<sup>37</sup>. En métropole, comme nous l'avons vu, des femmes intellectuelles ou militantes se sont dressées contre la domination patriarcale et raciste. Cependant, cette Histoire est peu ou mal connue. Il semblerait que les sciences sociales soient confrontées à un problème de taille concernant la place des populations racisées. Si aux Etats-Unis, les *Black Studies*, tantôt appelées « *Black Studies Departments* », « *Africana Studies Departments* » ou encore « *Afro-American Studies Departments* »<sup>38</sup> ont émergé dès les années 1960 dans un contexte de *Black Power* et d'augmentation du nombre d'étudiants noirs sur des campus majoritairement blancs, en France les sciences sociales sont plus réticentes à aborder la question de la « race » (en tant que catégorie imaginaire) comme catégorie d'analyse dans l'étude des sociétés, dans les processus d'inégalités. « *La notion de race dans le discours des sciences sociales d'aujourd'hui*

---

<sup>36</sup> Trois héroïnes de la Révolution et de l'Indépendance d'Haïti

<sup>37</sup> 3<sup>ème</sup> vague féministe en référence aux revendications politiques mises en avant dès les années 1980 aux Etats-Unis d'abord, par des militantes féministes issues des groupes minoritaires et notamment des minorités ethno-culturelles

<sup>38</sup> Rolland-Diamond Caroline, *Sociohistoire des Black Studies Departments*, Universités d'Amérique et construction des savoirs, 2012

ne signifie en rien une objectivation biologisante mais la reconnaissance pragmatique de son existence imaginaire et de ses effets sociaux »<sup>39</sup>. Toujours selon Pap Ndiaye, cette catégorie d'études était encore en 2005 considérée comme illégitime dans les sciences sociales françaises. « *Il me semble que l'on a progressé entre guillemets depuis une douzaine d'années dans le sens où les échanges outre-Atlantique sont beaucoup plus intenses que par le passé, il y a une familiarité plus grande à l'égard de ces notions. Il y a aussi des travaux qui ont été publiés depuis douze ans qui ont en quelque sorte acclimaté les sciences sociales françaises à cette fameuse catégorie de race, bien entendu cela suscite encore de nombreux débats, cela ne va pas de soi [...] on prend plus volontiers en compte d'autres aspects de la question sociale, la question de genre et donc les questions de race par lesquelles la question sociale peut être pensée* »<sup>40</sup>. Toutefois, et j'y reviendrai, cette notion de « race » se heurte aux principes de la République française qui ne veut distinguer aucun de ses citoyens et qui est donc réticente à distinguer les catégories de population et en particulier à partir de la question de « race » et de couleur de peau. Comme je l'ai exposé en introduction ce refus de l'Etat français d'autoriser par exemple les statistiques ethniques depuis le XVIIIème siècle ne permettrait pas de rendre compte des discriminations dont les populations noires sont victimes en France. Malgré l'enquête TeO, trajectoires et origines - menée par l'INED en 2010, première grande enquête officielle d'ampleur sur ces questions qui visent non pas à mesurer les ethnies mais l'impact de la couleur de peau sur la distribution des biens sociaux en général – « *il n'en demeure pas moins que nous souffrons de l'absence globale de données par rapport à celle des Etats-Unis* » confiait Pap Ndiaye. Malgré une extension du corpus des chercheurs qui travaillent sur la catégorie de « race », sur les statistiques ethniques, sur les formes de discriminations ou de racisme institutionnel, le champ reste limité et bute contre la catégorie de *colorblindness*<sup>41</sup> et l'absence de discussion sur la « race » et l'invisibilité de cette catégorie. L'occultation de la question raciale en France est au cœur des débats, notamment car elle impacte fortement la « communauté noire » (entendre les personnes noires et

---

<sup>39</sup> Ndiaye Pap, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*. Paris Calmann-Lévy, 2008, p. 218-219

<sup>34</sup> Ndiaye Pap dans « Black Studies (4/4), Des Black Studies en Europe ? », La Fabrique de l'Histoire, France Culture, 25 janvier 2018

<sup>41</sup> Terme utilisé dans le milieu militant et qui désigne le fait qu'affirmer ne pas voir la couleur de peau est déjà un acte problématique en soi qui induit que l'on ne peut pas voir le racisme et ses effets sur les populations minorisés.

métisses) tant elle est à l'origine de traumatismes collectifs comme individuels. Les afroféministes dénoncent également l'invisibilisation des personnes noires induite par l'absence de statistiques ethniques, une absence de représentation médiatique, politique et dans les sciences sociales. Néanmoins, Pap Ndiaye constate qu'il existe une littérature importante sur les Noirs, mais les Noirs américains et non de France. C'est sur ce point précis que la représentation peine encore à voir le jour. Les Noirs, en tant que groupe social, peinent à faire connaître ou reconnaître les problèmes qui les concernent.

On constate le même biais pour la cause des femmes noires. En France, les sciences sociales se sont emparées de la question du genre, de la race, de la classe mais l'ont traitée du point de vue des États-Unis en reprenant ici des éléments de là-bas. Or, le contexte différent induit que l'histoire de l'afroféminisme est différente en France métropolitaine. Si en France, le monde de la recherche fait souvent l'impasse sur la question de l'esclavage, les textes des afroféministes états-uniennes ne font peu ou pas référence à la colonisation qui ne fait pas partie de leur Histoire. En effet, cette volonté qu'ont eu les femmes noires américaines de se réapproprier la narration de leurs vécus a donné lieu à de nombreux classiques tels *Femmes, race et classe* d'Angela Davis<sup>42</sup>, *Toutes les femmes sont blanches et tous les Noirs sont des hommes, mais certaines d'entre nous sont courageuses* de Patricia Bell-Scott, Gloria T. Hull et Barbara Smith<sup>43</sup> ou encore *Sœur d'exclusion : essais et discours* de la poétesse Audre Lorde<sup>44</sup>. La force des théoriciennes du *Black Feminism* états-unien a été d'avoir su partir de leurs expériences de femmes noires pour aboutir à une analyse théorique des interactions entre le racisme systémique, le patriarcat et le capitalisme. La narration qui part du particulier pour l'élever à l'universel a offert un éventail d'outils théoriques qui sont encore actuellement des références pour les militantes afroféministes.

Dans la préface de *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme* de bell hooks, la réalisatrice française Amandine Gay s'interroge sur les raisons d'un tel

---

<sup>42</sup> Davis Angela, *Femmes, race et classe* (1981), Ed. Des femmes, coll. Essais, 2007, 189 p.

<sup>43</sup> Bell-Scott Patricia, T. Hull Gloria et Smith Barbara, *All the Women are White, All the Blacks are Men, But some of us are Brave : Black Women's Studies*, Feminist Press at CUNY, 1982

<sup>38</sup> Lorde Audre, *Sister Outsider : Essais et propos*, 1984, 192 p.

manque de représentation dans les sciences sociales françaises. Alors qu'aux Etats-Unis, les afroféministes ont investi le champ des sciences sociales et de l'espace universitaire, en France on peine encore à parler des normes racistes et sexistes qui ont cours.

« *Notre modèle de société assimilationniste et la tradition universaliste d'une République dite une et indivisible sont assez peu compatibles avec l'approche multiculturelle et communautaire des pays anglo-saxons. Il n'y a donc pas eu, par exemple, de mouvements de masse pour imposer la mise en place de cours de culture et d'histoire afro-française* »<sup>45</sup>. Ainsi, il faut considérer ces auteures comme des inspirations, des sources de réflexions, elles offrent des outils d'émancipation mais la question de la réappropriation des discours est primordiale pour les afroféministes actuelles. Elles doivent désormais développer leur propre littérature et leurs propres outils d'analyse pour expliquer les luttes dont elles sont les auteures et faire l'état des discriminations dont elles sont les victimes. Des blogueuses engagées telles que Mrs Roots ou encore Kiyémis publient d'ailleurs des écrits sous formes de romans désormais ou de recueils de poèmes afin de livrer leurs expériences de jeunes femmes noires en France.

L'homogénéité du monde universitaire français doit également être remis en question. Dans l'introduction de l'article « *Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé.e.s ?* », les chercheuses Fatima Ait Ben Lmadani et Nasima Moujoud s'interrogent sur un nouvel espace critique de référence dans la recherche universitaire française qui inclut le *Black feminism*, les études sur l'intersectionnalité et l'imbrication des rapports de pouvoir, mais où l'on « *reproduit souvent une forte coupure entre théorie et action* »<sup>46</sup> du fait de l'absence d'une réflexion autour de la position du chercheur. Cette posture qui marginalise les travaux français ou francophones sur le racisme, les migrations et la colonisation rend inaudibles les savoirs des personnes minoritaires ex-colonisé.e.s. Les deux chercheuses invitent à un travail de « *décolonisation des savoirs académiques dans le contexte français* »<sup>47</sup> car si le *Black feminism* a reçu un bon accueil dans le monde universitaire et qu'il a introduit des possibilités d'analyses des oppressions des femmes en croisant sexe,

---

<sup>45</sup> Préface d'Amandine Gay dans hooks bell, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme* de bell hooks par Amandine Gay, coll. Sorcières, Editions Cambourakis, trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Olga Potot, 2015

<sup>46</sup> Ait Fatima et al., « *Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé.e.s ?* », *La Découverte / Mouvements*, 2012/4 (n°72), p. 12

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 12

race et classe tout s'appuyant sur la théorie de l'intersectionnalité, l'outil d'analyse qu'il fournit n'a pas fait l'objet d'une adaptation « *au contexte postcolonial français* »<sup>48</sup>. En effet, les travaux en sciences sociales se référant au *Black Feminism* ont été écrits par « *des féministes majoritaires et académiques* »<sup>49</sup> dont la production rompt avec les champs de recherche sur l'histoire coloniale et migratoire française.

« *A partir de ces constats et de leur lien avec la théorie de l'intersectionnalité, il est possible de poser deux questions :*

- 1) *Comment une approche en termes d'intersectionnalité des rapports sociaux de pouvoir peut-elle s'appliquer à « l'autre » en tant qu'objet d'étude en restant aveugle à la position du sujet écrivant ou pensant ?*
- 2) *Quelles sont les implications du contexte migratoire, postcolonial et transnational sur la question de l'intersectionnalité ?* »

Ainsi, il ne s'agit pas tant du silence autour du *Black feminism* qui, au contraire, apparaît dans les écrits en sciences sociales mais bien le fait que les travaux français aient oublié le lien entre la praxis et la théorie, une théorie à « historiciser et contextualiser ». A nouveau « *l'hégémonie d'une pensée républicaine ou 'occidentale' qui nie les 'différences' au sein de la société française* »<sup>50</sup> est pointée du doigt. « *Si la dimension minoritaire est prise en compte dans le féminisme américain, à travers le Black feminism, le 'féminisme français' est envisagé de façon homogénéisante et naturellement blanche* »<sup>51</sup>. Lorsque les *Cahiers du genre* sortent un numéro sur le féminisme au pluriel<sup>52</sup>, nous retrouvons une vision croisée entre le *Black feminism* américain et le féminisme académique, dit majoritaire (sous-entendu représentant majoritairement la cause des femmes blanches).

Qu'en est-il alors de l'histoire coloniale et du rapport entre la colonisation et le féminisme français des générations post-coloniales ? En introduisant la « nécessaire décolonisation des consciences collectives », il faut alors également prendre en compte les travaux sur l'histoire coloniale française qui marque l'histoire et la lutte des militantes noires actuellement.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>46</sup> *Féminisme(s) : penser la pluralité*, Cahiers du Genre, 2005/2 (n°39), 220 p.

Dans l'introduction de *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, qui offre une aide précieuse pour quiconque voudrait découvrir le *Black Feminism* à l'aide de textes traduits, Elsa Dorlin souligne cependant l'absence d'une pensée et d'un mouvement comparables en France. L'auteure pense l'absence d'un *Black feminism* « à la française », pourtant on l'a vu des femmes, féministes françaises, francophones ou issues du Tiers-Monde d'antan ont marqué l'Histoire de France. Cette réflexion peut nous conduire à se demander qui du majoritaire ou du minoritaire peut avoir la parole et la garder, pourquoi et comment les travaux des minoritaires restent invisibles tout comme leurs vécus... Les auteures ont posé la question de la disqualification des personnes racialisées en France alors même que la parole des racialisés de « là-bas » est entendue. Alors que des chercheur.es ou des féministes françaises/francophones africaines, antillaises ou descendant.es de l'immigration (on pense au cas de la journaliste et militante antiraciste Rokhaya Diallo) se font reconnaître dans le monde anglo-saxon, ils sont peu visible.s en France ou ne le sont qu'ensuite. Ce silence tient aux particularités du contexte français, il « ne permet pas de reconnaître leurs combats et leurs acquis »<sup>53</sup>. Or, pour décoloniser le savoir il faut construire une critique de son « propre » contexte historique, politique et théorique.

### *L'importance du « savoir situé »*

Lorsque l'on rencontre des personnes se déclarant afroféministes lors d'évènements, de conférences, au fil des lectures de productions personnelles (blogs ou vidéos), il est impossible de ne pas noter leur construction d'une identité sociale politisée dont elles témoignent à travers des expériences nombreuses de stigmatisation. Que ce soit dès l'école, au travail, au sein de leur communauté ou dans la sphère de la vie quotidienne, les femmes noires que j'ai rencontrées témoignent d'expériences de racisme, de sexisme, de violences et de micro-agressions quotidiennes. L'expérience du racisme ordinaire semble même être un facteur commun dans leurs vies et également l'une des raisons de leur engagement. L'importance des productions des afroféministes actuelles qui écrivent, tournent des films et militent montre tout le poids du savoir situé. « *Je suis donc je sais* » pourrait-on scander ou revendiquer

---

<sup>53</sup> Ait Fatima et al., « Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? », La Découverte / Mouvements, 2012/4



comme le font les afroféministes notamment sur le terrain du savoir académique. Si nombre d'entre elles, les principales voix de l'afroféminisme en France, ont forgé leurs savoirs théoriques à l'aide des intellectuelles afro-américaines telles que Kimberlé Crenshaw, bell hooks, Audre Lorde ou encore Angela Davis et Toni Morrison, elles reconnaissent posséder un certain capital culturel et une facilité d'accès aux textes anglophones qui ne sont pas accessibles à tout.es. « *Nous organisons un week-end afroféministe pour rassembler 50 femmes noires et métisses pour leur donner les bagages suffisants pour se sentir légitimes dans la lutte afroféministe parce qu'on a remarqué qu'on a du mal à recruter... Souvent les sistas ne se sentent pas légitimes, elles sont complexées parce qu'elles ne connaissent pas, parce qu'elles n'ont pas tout lu...* » déplore Annette, membre du collectif Mwasi qui a pu accéder très tôt aux écrits des *Black feminists*. Or, même si les femmes noires/métisses ne sont pas les seules à pouvoir écrire sur elles et leurs expériences, il est étonnant de constater qu'elles sont totalement ou partiellement effacées du monde académique français. Nous avons introduit notre propos sur les expressions et mobilisations afroféministes dès le début du XX<sup>ème</sup> siècle, or quand ces femmes noires sont-elles citées lorsque l'on évoque l'histoire des femmes, l'histoire des luttes féministes des années 1970 ? Les savoirs profanes et militants peuvent être considérés comme des savoirs de grande valeur, parfois équivalents aux savoirs universitaires dont les militantes dénoncent le monopole qui écrase leurs paroles. L'afroféminisme au contraire s'appuie sur plusieurs éléments, non seulement l'expérience quotidienne des femmes noires et métisses, mais également les analyses que font les femmes noires de ces expériences une fois entrées dans un processus de conscientisation. Bien que les actions des femmes noires à partir de ces expériences puis de ces analyses fondent notre propos, l'efficacité de l'afroféminisme réside peut-être dans la réappropriation par les concernées du savoir produit. Analyser les expériences de l'oppression a été vital pour les femmes afro-américaines, tout comme pour les militantes afroféministes actuelles, qui sont en quête de ces récits de vie et d'expérience qui leur permettent de se retrouver autour d'une histoire commune. Ainsi, l'idée d'une libération des femmes noires par le fait d'aborder tous les

---

(n°72), p. 17

systemes d'oppressions qui se soutiennent mutuellement a été un élément clé dans les analyses de l'afrofémisme.

La lutte pour un savoir auto-défini, pour une place en tant que femmes noires au sein du monde académique comme du monde militant est au cœur même de cette volonté de reprise de pouvoir politique.

### *L'omniprésence du Black feminism*

Aujourd'hui incarné par les afrodescendantes (d'Afrique, d'Europe et des diasporas), l'afrofémisme est donc un mouvement apparu pendant la période d'émancipation féminine de la décennie 1970 et trouve son pendant aux Etats-Unis avec le *Black Feminism*. Il est essentiel de rappeler ce qu'a été ce mouvement d'émancipation et de lutte, le *Black Feminism*, pour comprendre pour contextualiser les luttes des femmes noires qui se sont inspirées (entre autres) d'auteurs états-uniennes pour forger leurs discours. Si les deux mouvements militants portent à la fois sur les discriminations de genre, de race, de classe, combattent le racisme et le sexisme, et se placent donc dans le champ de l'intersectionnalité (j'y reviendrai), ils se déroulent tous deux dans deux contextes spatio-temporels distincts et qui ne se prêtent pas à une comparaison totale. En effet, les travaux sur le genre et le féminisme se sont emparés de la question des femmes noires et l'ont traitée du point de vue états-unien en omettant l'histoire française. Les travaux sur le féminisme noir sont en majorité des traductions d'écrits de féministes noires américaines qui détaillent leur expérience et l'histoire des femmes noires en contexte nord-américain. Or, il est possible de retracer la généalogie des mouvements féministes de femmes noires. On en revient donc à l'une des causes du combat afrofémiste : l'invisibilisation des femmes noires et de leur Histoire.

D'une aide cependant précieuse, le recueil de textes d'Elsa Dorlin (précédemment mentionné) *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* est le premier à paraître en France alors que les références au *Black Feminism* se font plus fréquentes depuis le début des années 2000. Le manque de traductions des textes majeurs limitait leur accès, alors même qu'ils constituent une « *ressource théorique*

*et politique indispensable* »<sup>54</sup> à l'époque où la question de l'articulation entre sexisme et racisme fonde et caractérise plus particulièrement la troisième vague du féminisme français. Toutefois, Elsa Dorlin établit que le féminisme noir nord-américain serait devenu « *l'hôte incontournable de nos textes universitaires, voire de nos tracts, de nos imaginaires théoriques et politiques* »<sup>55</sup>, mais qu'elle doute qu'un tel mouvement, un féminisme Noir « français » existe. Pourtant, un féminisme noir porté par une nouvelle vague s'est constitué, le collectif Mwasi ou d'autres groupes afroféministes pourraient en être la preuve. Les militantes se disent toutefois évidemment héritières de ce mouvement du *Black Feminism* qu'il me faut détailler.

L'expression *Black feminism* dont la traduction – parfois contestée – de « féminisme Noir » (avec une majuscule pour respecter l'orthographe originale) désigne la pensée et le mouvement féministes africains-américains qui diffèrent du féminisme états-unien « en général », critiqué pour son ethno-centrisme blanc, héritier des systèmes esclavagiste, puis ségrégationniste ou discriminatoire qui ont touché la société américaine jusqu'à l'époque contemporaine. « *Par Black feminism, il ne faut pas entendre les féministes 'noires' mais un courant de pensée politique qui, au sein du féminisme, a défini la domination de genre sans jamais l'isoler des autres rapports de pouvoir, à commencer par le racisme ou le rapport de classe...* »<sup>56</sup>.

Je prends cependant le parti d'utiliser l'expression *Black feminism* pour maintenir sa force linguistique et l'ancrer dans la spécificité de l'histoire politique dans laquelle il a émergé dans une société américaine marquée et clivée par le racisme. Il semble que le *Black feminism* représente une « *révolution politique et théorique pour l'ensemble des féminismes nord-américains et européens* »<sup>57</sup> dans la mesure où il est parvenu à l'influencer.

---

<sup>54</sup> Dorlin Elsa, *Black Feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 208, 260 p.

<sup>49</sup> *Ibid*, p.10

<sup>56</sup> *Ibid*

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 11

## I. 2. 2. Sources du féminisme africain-américain

L'histoire du féminisme africain-américain est indissociable de l'histoire de l'esclavage aux Etats-Unis. Le contexte d'un « *système plantocratique d'envergure* », comme l'appelle E. Dorlin, pourrait expliquer pourquoi le féminisme Noir s'est principalement développé aux Etats-Unis et dans une moindre mesure en Europe. La caractéristique du *Black feminism* tient à la généalogie même des mobilisations féministes du XIXème siècle, celle qui est liée aux mouvements abolitionnistes.

L'Histoire des femmes noires doit d'abord à une femme : Sojourner Truth qui, en 1851, prononce un discours qui donne son titre à l'un des livres les plus reconnus du Black Feminism, « *Ain't I a woman* » de bell hooks. Ainsi, en 1851, Sojourner Truth, militante abolitionniste (née esclave, ayant pris la fuite, puis affranchie en 1862) prononce le discours « *Ain't I a woman ?* » lors de la Ohio Women's Rights Convention (Conférence du droit des femmes d'Ohio) où elle pose les fondations de ce que sera l'afroféminisme : « *un refus de compartimenter les luttes et une affirmation de la singularité des femmes noires, qui appartiennent tant au monde des Noirs qu'au monde des femmes* »<sup>58</sup>.

Dès les années 1830, aux Etats-Unis, des associations féministes ont émergé et se sont activement mobilisées en faveur de l'abolition de l'esclavage (l'abolition de l'esclavage ne sera proclamée qu'en 1865 après la Guerre de Sécession). Ces femmes, blanches et noires, engagées dans la lutte abolitionniste qui militent au sein d'associations comme la *Ladie's New York Anti-Slavery Societies* (1835) ou la *Female Anti-Slavery Society* (1833), font l'apprentissage de l'action politique avec des réunions publiques, des prises de paroles, des actions directes, tracts, affiches et élaborent progressivement des revendications féministes. De la mobilisation abolitionniste naîtra le mouvement suffragiste américain. De nombreuses associations décident ensuite de mener une seule et même campagne pour le suffrage des Noirs et pour le suffrage des femmes. En 1866, les délégués de la Convention pour les Droits des Femmes décident de créer une Association pour l'Egalité des Droits pour lutter à la fois pour le droit de vote des Noirs et le droit de vote des femmes. Cependant, cette initiative a été contestée par une partie des militants abolitionnistes et féministes car comment accepter alors que les épouses des citoyens anglo-saxons soient reléguées

plus bas que les Noirs, anciens esclaves ou les immigrés irlandais à peine arrivés ? Les associations se déchirent alors que la question de la prééminence « légitime » des femmes et épouses blanches sur les Noirs et par conséquent sur les femmes noires, totalement exclues de ces luttes au profit des hommes noirs et des femmes blanches.

La question du racisme au sein des groupes et associations féministes est une question complexe qui va marquer plus tard les écrits des pionnières du Black Feminism qui reviendront sur le contexte états-unien de l'époque.

En effet, la question du racisme relève de la forte prégnance de l'idéologie ségrégationniste des Etats du Sud et de sa diffusion dans la société américaine. Cette position est bien retranscrite dans le livre de l'intellectuelle et militante féministe américaine noire bell hooks (née en 1952), « *Ain't I woman, Black women and feminism* » paru en 1981, au début d'une décennie qui représente un tournant emblématique dans le champ de la justice sociale aux Etats-Unis. Avec ce titre en référence au discours de Sojourner Truth comme rappelé précédemment, bell hooks étudie les expériences et les oppressions spécifiques des femmes noires aux Etats-Unis, de l'époque esclavagiste aux années 1970 et ce faisant, elle cherche à revaloriser ce qu'elle désigne comme la « féminité noire » (« *womanhood* » dans le texte). A travers un travail de documentation scientifique et historique, aidé d'extraits de livres de chercheur-e-s blanc-he-s, de discours, d'articles de journaux, de publicités, de pièces de théâtre et de témoignages, bell hooks documente la construction de clichés sur les femmes noires depuis le XIXème siècle. D'autres publications dans les années 1980 constituent également des « classiques » du *Black feminism* (Angela Davis, Patricia Bell-Scott, Gloria T. Hull et Barbara Smith, Audre Lorde). bell hooks offre une analyse de la situation des femmes noires depuis le XIXème siècle dans un contexte américain, à partir d'une critique des féministes blanches et de leur difficulté, en partie due à leur propre racisme, à prendre en compte l'expérience spécifique des femmes noires, source du *Black feminism*.

Dans le chapitre « Racisme et féminisme : la question de la responsabilité », bell hooks rappelle les diverses oppressions subies par les femmes noires aux Etats-Unis, des oppressions liées à leur genre, à leur race et à leur classe. Il est important de prendre en compte la dimension du sentiment anti-femmes noires, un racisme produit

---

<sup>58</sup> Préface de *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme* de bell hooks par Amandine Gay, coll. Sorcières,

par le groupe dominant et reproduit par les femmes blanches. Les femmes noires subissent donc des préjugés raciaux inhérents à leur statut dans la société et qui se sont poursuivis dans la sphère du travail quand elles ont pu y accéder. Le racisme structurel d'une société ségréguée comme celle des Etats-Unis se traduit par la reproduction de stéréotypes à l'encontre des femmes noires et hooks défend l'idée d'un « *endoctrinement raciste et sexiste* »<sup>59</sup> dans une société marquée par la haine raciale qui a recouvert le combat pour l'égalité homme-femme.

A l'époque esclavagiste, jusqu'à laquelle remonte bell hooks pour nous faire entrer dans sa pensée, les femmes noires esclaves donc ont été les victimes des fantasmes des maîtres blancs qui les utilisaient comme partenaires sexuelles avec ou sans consentement. De son côté, Angela Davis rappelle également dans le premier chapitre de *Femmes, race et classe*, intitulé « L'héritage de l'esclavage : éléments pour une autre approche de la condition de femme », que les esclaves noires ont subi une oppression similaire à celle des hommes noirs dans les champs ou au travail, mais qu'elles devaient subir en plus un statut de reproductrices auquel était attachée l'idée d'un matriarcat noir<sup>60</sup> qui allait de pair avec l'idée de la femme noire dominatrice. Ce mythe du « matriarcat noir » construit pendant la période esclavagiste se réfère à une forme d'organisation sociale dans laquelle l'ordre « naturel » des sexes est inversé. La figure féminine noire au pouvoir castrateur est alors sur-érotisée et survirilisée (notamment parce que durant l'esclavage l'émasculatation symbolique et effective de l'esclave et du colonisé était systématique). Par ailleurs, à cette époque, bell hooks comme Angela Davis rapportent que les femmes noires (en tant qu'esclaves déjà puis en tant que femmes) étaient considérées évidemment, dans la logique esclavagiste, comme des objets, des outils appartenant à un propriétaire. Davis a écrit : « *elles étaient seulement des ventres, du bétail, dont la valeur était fonction de ses capacités à se multiplier* »<sup>61</sup>. Elles subissaient également le viol « *qui exprimait clairement la domination économique du propriétaire d'esclaves et l'autorité du surveillant sur les travailleuses noires* ». Il faut donc bien se rappeler d'où est issue la pensée du *Black*

---

Editions Cambourakis, trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Olga Potot, 2015, p.12

<sup>59</sup> hooks bell, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*, coll. Sorcières, Editions Cambourakis, trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Olga Potot, 2015, p.196

<sup>60</sup> Angela Davis, *Femmes, race et classe* (1981). Coll. Essais, Editions des Femmes, 2<sup>ème</sup> édition, 2007, p. 10

<sup>61</sup> *Ibid*, p.11

*feminism* et ce qui a fondé leur lutte, bell hooks rappelle qu'« *afin de maintenir la structure d'apartheid institutionnalisés par l'esclavage, les colons blancs, hommes et femmes, ont créé une variété de mythes et de stéréotypes pour différencier le statut des femmes noires de celui des femmes blanches* »<sup>62</sup>. Et également que cette situation a perduré après l'affranchissement des esclaves qui n'a pas mis fin aux conflits entre les femmes noires et blanches. Ainsi, le mythe de la femme blanche comme « symbole de la féminité parfaite » (p.241) s'est développé dans tous les espaces de la vie (publicités, journaux, livres) où l'on rappelait sans cesse aux femmes noires à quel idéal elles devaient ou auraient dû se conformer, et ce faisant combien leur statut social était différent. A l'inverse, les femmes noires étaient considérées comme des « *créatures moralement impures* » (p.208) et comme des menaces pour le statut social des femmes blanches. On opposait donc la féminité blanche immaculée à la féminité noire impure. « *Cette prétendue immoralité des femmes noires est une conception rémanente des idéologies racistes, esclavagiste et ségrégationniste. Dans les plantations du Sud des Etats-Unis, comme sur les habitations des colonies françaises d'ailleurs, elle a largement permis de disculper, de blanchir les Blancs des viols systématiques perpétrés sur les femmes noires, au nom de la lubricité et de l'immoralité de ces dernières* »<sup>63</sup>.

Ainsi, la catégorie politique « femmes », qui fonde le féminisme, implose sous l'effet du racisme de certaines militantes féministes. En considérant que les « femmes » sont prioritaires par rapport aux Noirs, on suppose que toutes les femmes sont blanches et que tous les Noirs sont des « hommes ». Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, le discours féministe dominant tenu par les principales dirigeantes de grandes associations et fédérations pour le suffrage féminin fait le choix d'exclure les femmes noires de la catégorie « Ladies », leur déniait les privilèges de la féminité, et arguant que toutes les femmes sont blanches. Alors les femmes blanches vont incarner le sujet du féminisme, en tant que femme « morale, irréprochable, pieuse, sensible, pudique et maternelle » contrairement à la femme noire immorale et impure.

---

<sup>62</sup> hooks bell, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*, coll. Sorcières, Editions Cambourakis, trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Olga Potot, 2015, p. 241

<sup>63</sup> Dorlin Elsa, « *« Performe ton genre, performe ta race ! »*, *Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie* », in *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*, Cahiers genre et développement, n°7, Genève/Paris, L'Harmattan, p. 6

Cet épisode, longtemps occulté de l'histoire (*herstory*) des femmes et du féminisme états-unien, a été un point de tension entre les féministes de la seconde vague<sup>64</sup>. Le *Black feminism*, qui prend son envol dans le contexte du Mouvement des droits civiques dans les années 1960, dénonce l'ignorance et l'indifférence des mouvements féministes pour la condition des femmes de couleur et leur expérience de l'oppression patriarcale, mêlée au racisme qu'il conditionne.

En 1969, le texte « *An argument for Black women's liberation as a revolutionary force* » (« Un argument pour la libération des femmes noires comme force révolutionnaire ») de Mary Ann Weathers paraît. Il est l'un des textes fondateurs du *Black Feminism*. L'auteure y annonce les deux grandes problématiques qui ont animé le mouvement pendant les années 1970-1980 : d'un côté, celle du rapport entre le mouvement noir et le mouvement féministe blanc ; de l'autre, celle du mythe du « matriarcat noir » et les stéréotypes de la « féminité noire indigente » tels qu'ils ont été créés et véhiculés par l'idéologie raciste, depuis la période esclavagiste et ségrégationniste. Le texte de Weathers est fondateur et particulièrement important car il proclame très clairement une commune oppression des femmes, qu'elles soient blanches, noires, indiennes, mexicaines, portoricaines, orientales, riches ou pauvres... « *All women suffer oppression, even white women, particularly poor white women and especially Indian, Mexican, Puerto Rican, Oriental and Black American women whose oppression is tripled by any of the above-mentioned* »<sup>65</sup>.

C'est cette confrontation aux limites pratiques et théoriques des mouvements d'émancipation qui donne son impulsion à l'afroféminisme. L'une de ces hypothèses est l'analyse du rapport de domination subi par les femmes noires, qui reste (semble-t-il) un impensé pour les féministes blanches. Prises en tenailles entre un féminisme blanc qui se refuse à admettre le racisme en ses rangs et entre le patriarcat des hommes noirs, les militantes noires développent leur propre réflexion.

Le début des années 1970 est marqué par la publication du collectif Third World Women's Alliance du *Black Women's Manifesto* qui déclare : « *La femme noire demande une nouvelle gamme de définitions de la femme, elle demande à être*

---

<sup>64</sup> La seconde vague féministe se rapporte à une période de lutte féministe qui commença à la fin des années 1960 aux États-Unis. Elle est marquée notamment par le *Black feminism* porté par des personnalités comme Ella Baker ou Angela Davis qui dénoncent les multiples oppressions qui touchent les femmes noires, un type de discours qui a préparé celui sur l'intersectionnalité qui annonce la troisième vague féministe.

<sup>65</sup> Weathers Mary Ann, « *An argument for Black Women's Liberation As a Revolutionary Force* », in *No More Fun and Games : A Journal of Female Liberation*. Cambridge Mass, cell. 16, vol. 1, no. 2 (1969)



*reconnue comme une citoyenne, une compagne, une confidente et non comme une vilaine matriarche ou une auxiliaire pour fabriquer des bébés »<sup>66</sup>.*

Dès lors, le féminisme Noir s'attache à l'expérience vécue de la domination des femmes noires et pose la question de leur autodétermination. Pour une partie des féministes noires, les relations avec les mouvements noirs et avec les féministes blanches se tendent car elles considèrent qu'elles demeurent « *dans une position d'hétéronomie absolue* »<sup>67</sup>.

*« Peu de féministes blanches, voire aucune, sont prêtes à reconnaître que le mouvement des femmes était consciemment et délibérément structuré pour exclure les femmes noires et toutes les autres femmes non-blanches, et pour servir en 1er lieu les intérêts des femmes blanches éduquées des classes moyenne ou supérieure qui cherchaient l'égalité sociale avec les hommes blancs des classes moyenne ou supérieure »<sup>68</sup>.*

Ainsi, bien que ces féministes se défendaient d'être racistes, car elles associaient le racisme au patriarcat blanc contre lequel elles se battaient, elles ont perpétué ce racisme structurel en niant l'expérience des femmes noires, effacées de l'Histoire, marginalisées : « *les premières militantes pour les droits des femmes n'ont jamais cherché à obtenir l'égalité pour toutes les femmes ; ce qu'elles cherchaient c'était l'égalité sociale pour les femmes blanches* »<sup>69</sup>. En niant la question du racisme et en tentant de généraliser le statut de « la » femme aux USA, en ne reconnaissant pas leur complicité active dans la perpétuation de l'impérialisme, du colonialisme, du racisme et du sexisme, les féministes blanches excluait de fait les femmes noires de leurs mouvements de libération. bell hooks rappelle comment lors de l'émergence du mouvement féministe des années 1960, les militantes blanches ont tenté de mettre en avant la sororité et la solidarité qui laissaient entendre que les femmes aux USA, en tant que groupe, pouvaient lutter ensemble et dépasser les barrières de race et de classe, or cela ne semble jamais avoir été le cas. Or, les féministes blanches ont fait de cette lutte « leur » lutte en excluant les femmes non-blanches et « *sous prétexte qu'elles avaient réussi à attirer l'attention du public sur les questions féministes* »<sup>70</sup>. Dans une société marquée par l'impérialisme racial qui domine l'impérialisme

---

<sup>66</sup> Third World Women's Alliance (U.S.), *Black Women's Manifesto*, New York (1970)

<sup>67</sup> Dorlin Elsa, *Black Feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 208, 260 p.

<sup>68</sup> hooks bell, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*, coll. Sorcières, Editions Cambourakis, trad. de l'anglais (États-Unis) par Olga Potot, 2015, p.231

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 200

sexiste, nier l'identité raciale et faire de son expérience de femme blanche une expérience type relève du privilège de la race dominante. Attirer l'attention sur les questions féministes a également consisté à faire comprendre au public américain que la femme signifiait la « femme blanche »<sup>71</sup> et parallèlement « les Noirs » excluaient définitivement la case « femme noire ».

### I. 2. 3. « *Nous sommes des sujets politiques* »

*« Il faut que l'on nous parle comme à des sujets politiques et qu'on entende nos revendications, nos expériences de vie, qu'on entende que la misogynie est une oppression réelle. On est exposées au racisme et au sexisme, les deux sont mêlés et c'est la réalité que l'on vit en France »*

Kit<sup>72</sup>, co-fondatrice du collectif afroféministe Mwasi

De la réalisatrice Amandine Gay au collectif Mwasi en passant par la fanfare afroféministe 30 Nuances de Noir.es précédemment citée, le mouvement des afroféministes de la nouvelle génération a émergé et tend à rendre le mouvement féministe actuel plus représentatif de la question des femmes et par là plus diversifié. Parler de contribution au mouvement féministe n'est toutefois peut-être pas exact. L'afroféminisme porté par le collectif Mwasi n'entend pas s'inscrire dans un espace national du féminisme. L'unité sémantique du mot même d'afroféminisme (dont l'écriture sans tiret est primordiale aux yeux des militantes) s'impose comme un « *signifiant politique qui articule antiracisme et antisexisme* »<sup>73</sup>. Construit à l'écart des normes et des codes établis, l'afroféminisme « *s'affirme comme entreprise de production d'un espace de luttes propres et dégagées de l'imposition d'une norme du féminin, espace dérobé à l'injonction à l'occidentalité, tout entretenant un rapport de dispute et d'ironie avec cette dernière* »<sup>74</sup>. Si ces jeunes femmes noires et métisses (re)prennent désormais la parole, la donnent à d'autres femmes noires ou défilent dans les rues en musique ou en slogans, c'est pour dire ce qu'elles sont et le

<sup>70</sup> *Ibid*, p.217

<sup>71</sup> *Ibid*, p.219

<sup>72</sup> Le nom a été modifié à la demande de l'enquêtée.

<sup>73</sup> Silyane Larcher, « *Nos vies sont politiques !* ». *L'afroféminisme en France ou la riposte des petites-filles de l'Empire* », p. 105

revendiquer : des femmes noires françaises qui n'attendent plus qu'on leur donne voix au chapitre. « *On a la fracture entre deux générations, me confiait Mrs Roots (blogueuse afroféministe rencontrée en mars 2018), celle qui voulait attendre et qui pensait que par le dialogue on allait dépasser les conflits et une génération qui se dit maintenant c'est fini. On n'attend plus d'approbation ! Ma mère attendait, mon père attendait. Ce truc de l'attente, on ne l'a plus* ». Ces femmes de couleur, afroféministes, qui occupent notre propos tendent à sortir de l'angle mort des mouvements sociaux et des sciences sociales où elles ont été longtemps reléguées. Cet afroféminisme a démontré le nécessaire démantèlement des situations d'appropriation, oppression, exploitation, domination en cours afin d'en venir à bout par des luttes politiques. « *Nous refusons d'être réduits à des êtres 'parlés' et des objets d'études, nous sommes des sujets politiques qui refusons de devenir des sujets de conversations de nos propres vécus, de nos luttes et que l'on nous confisque notre parole* ». Cette déclaration du collectif Mwasi sur son site, le 8 mars 2018, après l'annonce d'une conférence intitulée « Du 'Black feminism' à l'afroféminisme », à laquelle aucune femme noire ne viendrait participer en tant qu'intervenante, une situation dénoncée par les militantes qui refusent le statut de simples objets d'étude. « *Nous produisons un discours réflexif sur ce que NOUS sommes et ce que NOUS faisons* ». Ce « nous » comme sujet de la lutte nous paraît être un point primordial, par sa fréquence énonciative et sa répétition. Les militantes afroféministes reconnaissent partager des expériences communes en tant que femmes racisées face à la « suprématie blanche » et à la « racialisation du genre » mais elles n'entendent pas voir leurs expériences interchangées avec celles d'autres femmes racisées et réitèrent : « *personne ne parlera à notre place* ». Ce sont également les propos qu'a tenu Annette Davis, à ce jour la membre la plus ancienne du collectif Mwasi : « *En tant que collectif afroféministe, on est nos propres sujets politiques, on se bat pour la libération des femmes noires mais on n'est pas des hommes ou des femmes Blancs bourgeois, on est nous-mêmes précaires. La grande majorité des membres de Mwasi est précaire, on est des femmes noires, on a beau avoir le vocabulaire et les concepts pour mettre des mots sur nos maux, on reste des femmes noires qui subissent le système et il y a beaucoup de difficultés liées à ça* ». Sur son site Internet, le collectif partage régulièrement des « déclarations politiques » notamment lors d'évènements qu'elles organisent, qu'elles soutiennent ou bien dénoncent

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 105

comme c'est le cas pour l'exemple du 8 mars 2018. La déclaration s'achève avec deux hashtags comme des étendards : #ParNousPourNous et #InvisiblesPlusJamais. Ces mots devenus célèbres grâce aux réseaux sociaux numériques semblent faciliter leur visibilité en ligne dans la mesure où les outils rendus disponibles grâce à Internet permettent une disponibilité et un contournement des médias « traditionnels » ou « mainstream » auxquelles elles n'ont que peu ou pas accès. Que ce soient à travers des blogs, des sites Internet ou avec les réseaux sociaux, les afroféministes s'approprient des espaces nouveaux et bénéficient d'outils militants qui ont pu manquer aux premières afroféministes des décennies 1970-90 qui n'ont pas survécu dans l'Histoire. Annette Davis exprime également sa volonté de produire des écrits en affirmant que les militantes ont beaucoup de choses à dire, comme elles avaient et ont encore beaucoup de choses à faire. Comme une riposte contre cet événement du 8 mars 2018 sans la présence de femmes noires concernées par le sujet de la conférence, les militantes de Mwasi proposaient alors de venir les rencontrer le 10 mars au stand afroféministe qu'elles tenaient sur la place du marché de Saint Denis (Seine-St-Denis) avec l'association « Femmes en luttes 93 » (annexe 2). Dans ce contexte de journée de lutte pour les droits des femmes, le collectif Mwasi s'associait avec une seconde association pour laisser aux femmes la possibilité de les rencontrer, d'échanger et d'apprendre. Le collectif avait installé un stand où j'ai pu retrouver de nombreuses brochures mettant en avant la Coordination des femmes noires, le texte de la poétesse Audre Lorde « *Transformer le silence en paroles et en actes* ». Les militantes proposaient également l'achat de boucles d'oreille fabriquées par leur soin, de serviettes réutilisables, de stickers, de livrets ou encore de badges. Enfin trônait malheureusement une pancarte où les noms des victimes (hommes noirs) de violences policières en France accompagnés du slogan « *Black Lives Matter Everywhere. No justice. No peace* »<sup>75</sup> (annexe 2). Cette façon de militer et de se faire entendre et voir paraît alors indispensable face à la situation des femmes noires et des militantes afroféministes reléguées à nouveau à la place de sujets parlés. Kit, co-fondatrice du collectif Mwasi qu'elle a désormais quitté, me confiait cette envie de « *mettre en place des outils pour stopper notre invisibilisation en tant que femmes noires mais tout dépend du regard que l'on porte sur nous. Oui, nos questions interviennent dans le débat public, la vraie question c'est 'comment c'est traité ?' Et c'est pour ça que je pense que pour plein d'organisations non blanches, c'est compliqué aujourd'hui de composer avec les médias* ».

---

<sup>75</sup> Traduction : « Les vies noires comptent partout. Pas de justice, pas de paix ».

La prise de parole sur un mode politisé avec des revendications militantes marquées semble souffrir d'un manque de considération. « *Sur le plan intellectuel, la constitution des femmes noires en sujets politiques, capables de produire elles-mêmes des connaissances d'ordre sociologique sur leurs vécus, est sans cesse déconsidérée* »<sup>76</sup>. Alors, les réseaux sociaux et les blogs permettent désormais de mettre en lumière une parole produite par les femmes noires pour les femmes noires. L'enjeu pour les militantes reste la « *production d'une conceptualité de la subjectivation* »<sup>77</sup>, à savoir des processus par lesquels les individus et les groupes « dominés » se forgent une « identité politique » à partir de laquelle ils luttent et s'affirment comme sujets de leur propre libération. Butler : « *Pour le sujet, être un point de départ déjà donné pour la politique revient à se défaire de la question de la construction et de l'ajustement politique des sujets eux-mêmes* » (1992, p.13)<sup>78</sup>. Ainsi, la catégorie « femmes » ne peut suffire à leur combat. Se faire reconnaître en tant que « femmes noires » qui produisent des discours sur elles, par elles, pour elles, revient à leur reconnaître une identité propre. Cela pourrait être considéré comme une « repolitisation » du combat féministe, là où il a échoué à représenter toutes les femmes. Déconstruire cette catégorie « femmes » apparaît être une force subversive et une forme d'entrée en résistance pour une mobilisation afroféministe. On peut y voir une stratégie de contournement, notamment des appareils d'Etat, des médias puisque ces militantes passent par des plateformes numériques dont elles s'approprient les codes pour en créer de nouveaux mais également une stratégie d'évitement des cadres dominants qui ont longtemps pensé pour elles. Ainsi, les « armes » de l'activisme politique de Mwasi doivent jouer avec le manque de reconnaissance sociale, la remise en question permanent de leur prise de parole politique et publique dans un espace qui ne semble pas être prêt à les entendre. On peut observer que la communication du collectif passe par le relais numérique, notamment avec leur site Internet ou leurs pages Facebook, Twitter et Instagram où il publie des événements, des actions que les militantes du collectif organisent ou que d'autres collectifs organisent. Elles élaborent également un relais d'information national ou international à l'aide de sources médiatiques variées. Surtout, elles élaborent des stratégies d'autopromotion avec des contenus visuels ou verbaux qui leur sont propres et qui permettent de les identifier. La médiatisation du collectif se fait

---

<sup>76</sup> Bruneel Emmanuelle, Gomes Silva Tauana, « *Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux politiques* », Réseaux 2017/1 (n°201), p.68

<sup>77</sup> Dorlin Elsa, « *De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre* », Cahiers du Genre, 2005/2 (n°39), p. 94

autour de leurs revendications, comme le fait d'être Noires et fières de l'être ou de militer en non-mixité, ce qui peut contribuer à leur entrée dans la sphère publique. Cette médiatisation par elles-mêmes consiste principalement en un espace d'informations sur le collectif, sur les actions menées, sur leurs soutiens et sur l'explication de leurs postures politiques (anticapitalisme, antiracisme, antisexisme, révolutionnaire, anti-impérialisme).

---

<sup>78</sup> Judith Butler, « *Contingent Foundations : Feminism and the Question of « Postmodernism »* », *Feminists Theorize the Political*, NY, Routledge

## **Partie 2 – L’intersectionnalité comme outil politique de lutte contre le système**

---

*« Si je ne me définis pas par moi-même, je serais croquée dans les fantasmes d’autrui  
et mangé toute crue »*

Audre Lorde

### **II. L’intersectionnalité comme reprise de pouvoir par les marges : penser les dominations de « race », de sexe et de classe**

L’afroféminisme, qui prend diverses formes à l’heure actuelle, tantôt récit de soi en ligne ou mobilisations de rue, échanges de références littéraires, théoriques et culturelles, apparaît comme une contestation politique de la place des femmes noires et métisses dans la société où les conditions sociales sont marquées par les rapports genrés et racialisés de pouvoir. Étudier l’afroféminisme et les actions des personnes qui s’en réclament consiste à penser un militantisme porté par le fait d’être femme et d’être noire, deux facteurs qui constituent le plus petit dénominateur commun à partir duquel elles pensent les articulations entre les divers rapports de force qui les oppriment<sup>79</sup>. En assistant à des manifestations, à des rencontres afroféministes ou en conversant avec les militantes, j’ai pu remarquer que ces jeunes femmes témoignent toutes des expériences de stigmatisation vécues dès l’enfance, à l’école, puis au travail et tout au long de leur vie quotidienne. Mrs Roots, blogueuse et désormais auteure du roman « A mains nues » et d’un album pour enfants « Comme un million de papillons noirs », rencontrée en mars dernier confiait : *« Déjà très jeune, je pense avoir pris conscience de ma couleur de peau et de mon genre. En maternelle, une prof me détestait à tel point que ma mère avait identifié le truc. J’étais la seule Noire de ma classe et elle avait cette espèce d’acharnement sur moi, c’était de la méchanceté gratuite. Il y avait ce truc insidieux où tu es la seule Noire et comme par hasard, tu reçois un traitement différent. Puis après au fur et à mesure, en primaire,*

*il y a eu les premières moqueries, sur mon nez, sur mes cheveux crépus, sur le fait que j'étais Noire et donc pas belle, puis ça s'est couplé avec du harcèlement scolaire et sexiste. J'étais très grande de taille, j'ai eu des rondeurs marquées assez vite et plus tu t'approches de l'adolescence, plus tu vois que tu es un peu une sorte de monstre. Mais je restais Noire, donc comparée à ma copine blonde aux yeux bleus ou rousse aux yeux verts, bah j'étais derrière. C'était vraiment avec le milieu scolaire que je l'ai réalisé* ». A la question « Quand avez-vous pris conscience de votre couleur de peau et de votre genre ? », les réponses se suivent et se ressemblent. Annette Davis confie par exemple : *« Je l'ai toujours su puisque ma mère, qui est ghanéenne, m'a toujours dit « tu es Noire, tu es une femme, tu es pauvre, la vie sera toujours dure pour toi ». Donc aussi longtemps que je puisse me souvenir, ma mère m'a toujours dit ça* ». Le témoignage de Kit, ancienne membre de Mwasi, reflète également le même vécu : *« Je pense que comme toutes les personnes non blanches, on est très vite confronté.es au racisme, très tôt et très jeune. J'ai l'impression d'avoir eu dans mon parcours des moments où le racisme a été présent. Je l'ai senti à l'adolescence quand je faisais du basket parce que le sport est encore un des lieux où les caractéristiques physiques sont très vite corrélées à des stéréotypes raciaux et qu'on attend des Noirs certaines performances. Moi c'est durant ces années-là que j'ai pris conscience que j'étais certes une femme noire mais qu'en plus il y avait des stéréotypes et des attendus particuliers sur ma couleur de peau. Et puis après, il y a plein de phases dans ta vie, en tant que sportive mais aussi dans ta vie familiale, affective où tu te rends compte que tu n'es pas une fille comme les autres parce que tu as une couleur de peau différente, alors les gens s'autorisent à projeter sur toi des clichés, ils font des réflexions etc. Et t'es quand même animée par une colère tu vois ?* ». Ces multiples histoires, loin d'être anecdotiques, fabriquent au contraire un récit en parallèle de l'Histoire nationale, corroboré par les nombreux écrits des féministes noires outre-Atlantique qui écrivaient déjà sur la double discrimination dont elles étaient les victimes de moins en moins silencieuses. Une double discrimination sur lesquelles ces dernières avaient le doigt sans la formuler sous le terme qui est désormais devenu incontournable dans les études sur le genre : l'intersectionnalité.

---

<sup>79</sup> Bruneel Emmanuelle, Gomes Silva Tauana, « *Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux politiques* »,



Cette notion, développée par Kimberlé W. Crenshaw<sup>80</sup> en 1989, a été importée en France dans la deuxième moitié des années 2000. Étudier la question des afroféministes dont les problématiques ont émergé sur la scène publique, qui s'inscrivent dans une longue histoire de luttes féministes noires antiracistes et anticoloniales, ne peut faire l'économie d'une explicitation du concept d'intersectionnalité qu'elles revendiquent en tant qu'« *outil théorique qui permet de réfléchir à des situations* » (selon les propos recueillis de Fania Noël) dans lesquelles les femmes, noires, précaires sont, de fait, enfermées. Il s'agira donc d'expliquer les contours de multiples oppressions qui relèvent de l'intersectionnalité et de montrer ce que ces « dominées » font pour se réapproprier leur histoire, leur personne et leur pouvoir d'agir afin de ne plus être des « sans-pouvoirs »<sup>81</sup>.

## II. 1. De la définition du concept d'« intersectionnalité »

Ce sont des femmes noires américaines qu'ont émergé les premières critiques adressées au féminisme considéré comme hégémonique et ethnocentrique. Ces dernières rappelaient comment le racisme demeurait pour elles une expérience quotidienne aussi visible et virulente que le sexisme. Les précurseuses telles bell hooks ou Angela Davis, dès les années 1980, ont dénoncé le fait que la réalité quotidienne non seulement des Noirs, mais surtout des femmes noires américaines, ne trouvait aucun écho ni au sein du mouvement de libération des Noirs, ni au sein du mouvement d'émancipation des femmes qui entraînait alors dans une seconde vague.

« *L'impuissance du féminisme à interroger la race aboutit à des stratégies de résistance qui trop souvent reproduisent et renforcent la subordination des gens de couleur, tandis que l'impuissance de l'antiracisme à interroger le patriarcat se traduit par la reproduction trop fréquente de la subordination des femmes au sein de ce courant* »<sup>82</sup>. Ainsi, si « *le monde des femmes est construit sur la réalité des femmes blanches* »<sup>83</sup>, « *ce qui est dit de*

---

Réseaux 2017/1 (n°201), p.75

<sup>80</sup> Née en 1959, Kimberlé Williams Crenshaw est une juriste américaine, féministe majeure de la Critical Race Theory et professeure à la UCLA School of Law et à la Columbia Law School spécialisée dans les questions de race et de genre ainsi qu'en loi constitutionnelle.

<sup>81</sup> Larcher Silyane, « *« Nos vies sont politiques ! » L'afroféminisme en France ou la riposte des petites-filles de l'Empire* », Participations 2017/3 (n°19), p. 102

<sup>82</sup> Crenshaw Kimberlé, Oristelle Bonis, « *Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur* », Cahiers du Genre, 2005/2 (n°39), p. 61

<sup>83</sup> hooks bell, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*

*la race l'est à partir des Noirs de sexe masculin* »<sup>84</sup>. Pour les femmes noires, l'agenda féministe ne se préoccupe pas suffisamment de leurs conditions de vie, marquées par un héritage, celui de l'esclavagisme et du colonialisme qui a laissé des séquelles dans leur Histoire. La vision féministe occidentale qui s'élève contre le patriarcat n'est pas une lutte suffisante pour les femmes racisées qui sont également soumises aux rapports de domination produits d'un ancien système colonial. Les féministes afro-américaines ont donc dénoncé les limites d'un système patriarcal, raciste et capitaliste jugé responsable d'avoir diffusé une représentation stéréotypée des femmes noires qui les cantonne au statut de victimes, de femmes dépendantes ou passives, dans un contexte où elles ont enduré des actes de violences et de dominations tels que l'esclavagisme ou le viol<sup>85</sup>. Une telle déconstruction du système induit la révélation de rapports enchevêtrés fondés sur l'intrication de multiples systèmes d'oppression. Était également contestée l'idée de donner la priorité à une lutte contre l'oppression sexiste sur les autres formes de discrimination. En conséquence, les féministes issues des groupes minoritaires refusaient toute hiérarchisation entre les systèmes d'oppression. Ce sentiment de marginalisation éprouvé à l'intérieur des mouvements sociaux, notamment au sein du mouvement des femmes, ainsi que la prise de conscience des discriminations quotidiennes ancrées dans les trajectoires sociales des femmes racisées, ont conduit à la recherche d'un appareillage conceptuel sur le plan théorique qui permettrait de prendre en charge la pluralité de ces oppressions, non pas comme une addition, mais bien comme s'exerçant simultanément sur les femmes noires. Si Patricia Hill Collins propose en 1990 le concept de « *matrice des oppressions* » pour désigner l'interconnectivité entre le racisme, le sexisme et le classisme auxquels d'autres systèmes de discriminations peuvent se greffer et « l'organisation générale des relations de pouvoir hiérarchique dans une société »<sup>86</sup>, c'est Kimberlé Williams Crenshaw qui est la première auteure à formuler le terme « intersectionnalité ».

*« Qu'il s'agisse de la volonté féministe de politiser le vécu des femmes ou de la volonté antiraciste de politiser le vécu des gens de couleur, ces efforts sont souvent engagés comme si les questions et les expériences auxquelles ils s'attachent respectivement concernaient des terrains mutuellement exclusifs. Les recoupements évidents du racisme et du sexisme dans la ville réelle – leurs points d'intersection – trouvent rarement un prolongement dans*

---

<sup>84</sup> *Ibid*

<sup>85</sup> Corbeil Christine, Marchand Isabelle, « *Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle : défis et enjeux* ». Les pratiques pour lutter contre la violence : entre l'intervention, la prévention et la répression, vol. 19, numéro 1, automne 2006, p. 45

*les pratiques féministes et antiracistes* »<sup>87</sup>. Le concept vise à décrire les différentes manières dont la « race » et le genre interagissent dans la construction des aspects politiques, structurels et représentationnels de la violence contre les femmes. Kimberlé Crenshaw a montré comment l'intersectionnalité est inhérente à tous les rapports de domination, elle est une structure de la domination elle-même qui contraint ou affaiblit toute tentative de résistance ou discours contre le sexisme et le racisme. Théorie critique qui permet de formuler des « *intérêts normatifs spécifiques* »<sup>88</sup>, ceux des minorités situées à l'intersection de grands axes de structuration des inégalités sociales et qui sont délaissées par les mouvements sociaux. C'est donc aux États-Unis que les femmes noires ont contesté le monopole de représentation au sein des mouvements sociaux qu'elles cherchaient à investir mais où certain.es représentant.e.s bénéficiaient d'une plus grande légitimité, notamment les hommes dans le mouvement des droits civiques et les femmes blanches de classe moyenne dans celui du féminisme. L'intersectionnalité, en tant que critique, se fonde sur la question de l'exclusion de certains groupes dans l'espace des mouvements sociaux, ainsi que dans celui du droit. Il s'agit donc de dénoncer les politiques de représentation excluant certaines minorités et également de souligner la façon dont les catégories juridiques découlant du combat contre les discriminations échouent à rendre compte de celles dont sont victimes des catégories de population à l'intersection de plusieurs situations minoritaires.

Ainsi, pour penser l'intersectionnalité, il faut repérer les points d'intersection du racisme et du patriarcat qui oppriment les femmes noires. Ce sont dans les années 1970-1980, au cœur du mouvement féministe aux États-Unis, qu'est posée la question de l'articulation des rapports de pouvoir, avant même que le concept d'intersectionnalité n'apparaisse. Les femmes noires qui instigueront le courant du *Black Feminism* dont nous avons déjà parlé contestaient alors la monopolisation de la représentation du mouvement féministe par les femmes blanches de classe moyenne. Cette monopolisation avait entraîné une invisibilisation des femmes noires et de leurs conditions car les féministes avaient fait de leur condition un modèle unique. Cette tendance, qualifiée de « solipsisme blanc » par

---

<sup>86</sup> Collins P.H., « *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* », New York : Routledge, 2000

<sup>87</sup> Corbeil Christine, Marchand Isabelle, « *Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle : défis et enjeux* ». Les pratiques pour lutter contre la violence : entre l'intervention, la prévention et la répression, vol. 19, numéro 1, automne 2006, p. 53

<sup>88</sup> Jaunait Alexandre, Chauvin Sébastien, « *Intersectionnalité* », Genre et science politique. Concepts, objets, problèmes, Presses de Sciences Po, p. 286-297

Adrienne Rich en 1979, est l'arc principal de la critique *black feminist* qui s'attaque à l'évidence supposée d'une « oppression commune » aux femmes ou d'un « patriarcat » appliqué de manière identique à toutes les femmes. bell hooks, déjà mentionnée, critiquait également l'injonction à la « sororité » qui contribuait à masquer les différentes formes de dominations auxquelles les femmes noires, mais aussi les lesbiennes ou encore les femmes issues de la classe ouvrière sont confrontées, soumises à des situations d'oppression particulières formées à l'intersection de plusieurs rapports sociaux.

Pour illustrer le concept, Kimberlé Crenshaw a étudié l'expérience des « femmes de couleur » (pour reprendre la terminologie de la traduction) pour sortir de la violence conjugale et de l'isolement car « *du fait de leur identité intersectionnelle en tant que femmes et personnes de couleur, ces dernières ne peuvent généralement que constater la marginalisation de leurs intérêts et de leurs expériences dans les discours forgés pour répondre à l'une ou à l'autre de ces dimensions (celle du genre et celle de la race)* »<sup>89</sup>. Pour cela, elle a réalisé deux enquêtes auprès de deux refuges pour femmes victimes de violence conjugale : l'un accueille en priorité des femmes noires, l'autre en priorité des femmes asiatiques. Kimberlé Crenshaw a ainsi démontré la singularité du vécu des femmes de couleur victimes de violence conjugale, une singularité révélée par le cadre analytique de l'intersectionnalité structurelle, à savoir « *la manière dont le positionnement des femmes de couleur, à l'intersection de la race et du genre, rend leur expérience concrète de la violence conjugale, du viol et des mesures pour y remédier qualitativement différente de celle des femmes blanches* »<sup>90</sup>. Elle fait alors référence à la façon dont les diverses formes de domination et de discrimination sont liées au genre quand les femmes noires cherchent un logement ou du travail. L'intersectionnalité structurelle fait écho aux obstacles structurels que rencontrent les femmes découragées à l'idée de dénoncer la violence ou de s'extraire d'une relation violente, tels que les barrières de la langue, les politiques d'immigration ou encore la dépendance économique. Cette facette du concept met en lumière la façon dont les services dédiés à l'aide contre la violence conjugale ne tiennent pas compte de la façon dont les autres systèmes de domination impactent la vie de ces femmes de couleur. Crenshaw parle d'ailleurs de « *chaîne de violence* »<sup>91</sup> pour caractériser les liens qui existent entre le racisme dans la sphère publique et la violence que les femmes subissent dans la sphère privée.

---

<sup>89</sup> Crenshaw, p. 54

<sup>90</sup> Crenshaw, p. 51

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 68

Kimberlé Crenshaw distingue ensuite l'intersectionnalité politique qui renvoie à l'inadéquation des politiques publiques majoritairement mises en œuvre sur cette problématique et à la « *marginalisation de la question de la violence contre les femmes de couleur induite par les politiques féministes et antiracistes* »<sup>92</sup>. Les femmes de couleur peinent à articuler leurs besoins et à définir leur identité car les mouvements antiracistes et féministes mènent des programmes politiques différents, souvent contradictoires, dans lesquels ces femmes ne se retrouvent pas, notamment en ce qui concerne la violence conjugale. Crenshaw met en avant un exemple dans une situation observée à Los Angeles et qui illustre les positions opposées des militantes féministes d'une part et celles de militant.es minorisé.es. D'un côté, on redoute que des statistiques faisant état d'un plus haut de niveau de violence parmi des minorités soient utilisées par des adversaires et viennent « *saper les efforts de longue haleine engagés pour amener les services de police à traiter la question [des violences conjugales] avec le sérieux qu'elle mérite* »<sup>93</sup>. D'un autre côté, les représentants des communautés en situation de minorité craignent que des statistiques sur les violences conjugales (parmi les communautés afro-américaine et hispanique) « *viennent renforcer les stéréotypes servant à justifier la répression policière et les pratiques discriminatoires en général* »<sup>94</sup>. L'expérience des femmes de couleur s'en retrouve donc effacée, victimes de violence conjugale et appartenant à un groupe minoritaire, elles sont marginalisées.

Ainsi, leur expérience croisée de la subordination de genre, de race et de classe intervient de manière concomitante et simultanée, Crenshaw parle d'ailleurs de « *subordination intersectionnelle* » qui n'est « *pas nécessairement le résultat d'une intention délibérée ; il s'agit plutôt d'un poids, qui compte tenu des vulnérabilités existantes, vient encore aggraver une situation de dépossession* ». Racisme et sexisme rendent doublement invisible voire inintelligible l'isolement de ces femmes et c'est d'ailleurs contre ce système que les afroféministes luttent actuellement en qualifiant la société française de raciste, sexiste et entre autres misogyne. Cet isolement est notamment le résultat d'une absence d'outil théorique pour comprendre leur position à l'intersection de plusieurs oppressions et également d'une absence de ressource politique, d'un outil pratique pour lutter. Kimberlé Crenshaw a pensé l'intersectionnalité des rapports de pouvoir qui produit des tensions, conflits et des effets destructeurs dans les processus de mobilisation des mouvements

---

<sup>92</sup> Crenshaw, p.51

<sup>93</sup> Crenshaw, p. 62

<sup>94</sup> *Ibid*, p. 63

sociaux<sup>95</sup>.

Le concept d'« intersectionnalité » permet de diagnostiquer les racines de la domination comme les stratégies de résistances qui en résultent. Si l'on prend l'intersectionnalité dans sa conception mathématique de la domination, il faut supposer alors que la double voire la triple domination que subissent les femmes engendre que chaque rapport de domination s'ajoute à l'autre. Les rapports de domination doivent alors être pensés conjointement, ils se superposent et entendent une réflexion commune. Toutes les femmes subissent le sexisme, mais certaines d'entre elles subissent également le racisme ou une oppression de classe ou l'homophobie etc. Bien que toutes les femmes subissent le sexisme, cette expérience commune qui assure les conditions de possibilité d'émergence d'une identité politique partagée, la constitution et la cohésion du sujet politique du féminisme lui-même, il n'y a pas pour autant d'expérience « identique » du sexisme tant les autres rapports de pouvoir influent sur les vécus des femmes. On peut par exemple citer l'expérience des femmes africaines-américaines aux États-Unis qui ont été victimes de stérilisations forcées ou abusives, alors qu'en parallèle les femmes blanches subissaient des grossesses non désirées à répétition et étaient contraintes d'avoir recours à l'avortement clandestin<sup>96</sup>. Ces deux manifestations du sexisme, liées aux théories politiques eugénistes des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles, ont ainsi conduit à des expériences distinctes qui ont eu des conséquences sur les luttes féministes aux États-Unis comme en Europe.

L'apport majeur du *Black feminism* à la théorie féministe se perçoit à travers cette critique, il a contribué à un moment important du féminisme américain car il a permis de poser la question de la diversité interne du groupe des femmes jusqu'alors pensé comme homogène. « *Les femmes noires ne veulent pas être greffées sur le 'féminisme', comme si elles n'étaient qu'une excroissance, des diversions colorées aux 'vrais' problèmes. Le féminisme doit se transformer s'il veut s'adresser à nous. Nous ne voulons pas non plus que nos mots soient déformés dans des généralités comme si chacune de nous représentait la totalité des expériences de toutes les femmes noires* »<sup>97</sup>. Nancy Fraser a observé le cheminement de l'analyse féministe vers l'intersectionnalité au cours des années 1980 lorsque la focalisation sur les différences entre les femmes a inauguré alors une nouvelle phase dans les débats féministes :

---

<sup>95</sup> Maillé Chantal, Approche intersectionnelle, théorie postcoloniale et questions de différence dans les féminismes anglo-saxons et francophones, « L'intersectionnalité : dominations, exploitations, résistances et émancipation », volume 33, numéro 1, 2014, p. 43

<sup>96</sup> Davis Angela, *Femmes, classe et race*, (Chapitre XII « Racisme, contrôle des naissances et libre maternité »), 1981

<sup>97</sup> Carby Hazel, « *Femme blanche, écoute !* », 1982, dans Elsa Dorlin, *Black feminism : anthologie du féminisme africain-américain (1975-2000)*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 110

« *Ce virage a surtout été le fait des lesbiennes et des féministes 'de couleur'. Celles-ci protestaient depuis de nombreuses années contre les formes de féminisme qui ne leur offraient aucune perspective d'analyse sur leurs propres vies et qui ne prenaient pas en compte leurs problèmes propres. Les Afro-américaines, par exemple, ont invoqué leur histoire de l'esclavage et de leur résistance à l'oppression, leur travail salarié et leur militantisme communautaire pour contester l'hypothèse d'une dépendance universelle des femmes à la sphère domestique* »<sup>98</sup>.

« *Femmes, race et classe* » d'Angela Davis (1981) propose de comprendre la condition des femmes afro-américaines à partir justement de l'héritage de l'esclavage et pose la condition nécessaire d'articuler trois niveaux d'oppression, la « race », la classe et le sexe pour comprendre les luttes pour la libération des femmes. On peut encore citer le manifeste pionnier du Combahee River Collective<sup>99</sup>, lancé en 1977, qui déclare : « *La définition la plus générale de notre politique actuelle peut se résumer comme suit : nous sommes activement engagées dans la lutte contre l'oppression raciste, sexuelle, hétérosexuelle et de classe et nous nous donnons comme tâche particulière de développer une analyse et une pratique intégrées, basées sur le fait que les principaux systèmes d'oppression sont imbriqués* ».

D'autres théoriciennes afro-américaines ont contribué au renouveau du féminisme des années 1970-80 en dévoilant leurs propres réalités de femmes noires vivant aux États-Unis. Nous les avons déjà citées mais il s'agit entre autres de bell hooks, de Patricia Hill Collins ou encore d'Audre Lorde. Dans ses écrits, cette dernière a questionné la « race » et le racisme comme une expérience centrale de son point de vue de féministe noire, mère et lesbienne. Elle a également émis une mise en garde quant au fait d'ignorer les différences de « race » entre les femmes et les répercussions d'un aveuglement à cette approche pour les possibilités de mobilisation commune des femmes. Dans *Sister Outsider : essais et propos*, Audre Lorde pointait du doigt la prétention à l'homogénéité de l'expérience d'être femme dans l'idée de sororité. Comme bell hooks, elle écrit que les femmes blanches ignorant leur privilège ultime, celui d'être blanche, définissent alors le terme « femme » selon leur propre expérience, alors les femmes racisées sont refoulées au second plan car

---

<sup>98</sup> Fraser Nancy, « *Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe* », Cahiers du genre, n°39, p. 35

<sup>99</sup> Organisation féministe lesbienne radicale, active de 1974 à 1980 à Boston (États-Unis), connue pour la « Déclaration du Combahee River Collective » de 1977, un des textes clés du *Black feminism*.

leurs expériences ne sont pas comprises ni même entendues.

Toutefois, articuler genre, « race » et classe est un exercice complexe, notamment car il faut que la réflexion autour de « grilles de compréhension des processus de racialisation à l'œuvre dans une société donnée » soit enclenchée. Or, l'analyse intersectionnelle aux États-Unis a pu bénéficier du fait que les analyses autour de la « race » et des relations interraciales étaient déjà développées. L'analyse féministe a pu intégrer les dimensions raciales à son cheminement théorique et composer avec des perspectives sur la « race » dans le cadre d'un travail déjà avancé. Comme précédemment mentionnée, la théorie critique de la race (*Critical Race theory*) aux États-Unis a été développée dans les années 1980 pour intégrer les questions raciales évacuées par les modèles d'analyse libéraux d'alors. La théorie critique de la race appuyée sur l'argument de l'inadéquation de l'analyse libérale pour comprendre l'oppression systémique de la population afro-américaine et le fonctionnement du privilège lié à la « race » blanche, a formé un corpus permettant de montrer les fondements de ce même privilège et de son pouvoir.

Si les grands modèles théoriques universalistes du féminisme occidental ont eu cours, le malaise à leur égard s'est cristallisé dans les nouveaux discours féministes produits en périphérie du mouvement. On peut toutefois reconnaître les propositions exprimées par le féminisme occidental de la 2ème vague pour penser l'oppression des femmes au-delà du seul facteur de genre, mais celles-ci sont intervenues à la toute fin du XXème siècle. Penser le concept de différences a été l'œuvre notamment de « voix venues des marges »<sup>100</sup>. Toutefois, la question de l'intersection entre la dimension du genre et des autres rapports de pouvoir précédemment évoqués comme la « race », l'ethnicité ou la nationale, s'est faite plus pressante avec la 3ème vague mais « n'a pas apporté de théorie unifiée, de concepts stabilisés qui permettraient de nommer et de définir cette intersection, cet entrecroisement, cette multiplicité de rapports de pouvoir qu'il faudrait désormais penser ensemble »<sup>101</sup>.

L'intersectionnalité permet donc de recentrer le débat et de le déplacer « des marges vers le centre » comme le suggérait bell hooks<sup>102</sup>. De même, Kimberlé Crenshaw avait pour projet de « dé-marginaliser l'intersection de la race et du sexe ». La notion de « marge », bien qu'elle ne soit pas formulée ainsi dans le discours des militantes, est sous-jacente et très

<sup>100</sup> Eléonore Lépinard, « Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe », Cahiers du Genre, 2005/2 (n°39), p. 108

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 108

<sup>102</sup> hooks bell, « De la marge au centre. Théorie féministe », coll. Sorcières, Editions Cambourakis, trad. de l'anglais par Noomi B. Grüssig, 304 p.



importante car elle évoque un « centre » producteur de discours dont le pouvoir tient à sa position relative dans le champ du féminisme<sup>103</sup>. Ainsi, en dé-marginalisant, c'est la voix des personnes minorisées que l'on peut entendre, on peut recentrer l'analyse sur les expériences sociales et politiques et on peut remettre la production de savoir au centre des enjeux et des rapports de pouvoir. Le concept d'intersectionnalité semble être un réel processus de prise de conscience de soi et de mise en question des pratiques et des discours établis. Dans son œuvre de déconstruction, le collectif Mwasi par exemple se réfère aux travaux des féministes noires américaines qui ont permis un accès à une nouvelle histoire écrite par les femmes noires pour les femmes noires, sujets et actrices de leur émancipation. Ce « tournant » produit depuis les années 2010 avec une institutionnalisation croissante des questions intersectionnelles, l'augmentation d'enseignements et de nouveaux standards de recherche fait de l'intersectionnalité un concept phare et incontournable. Issu de la réflexivité politique des groupes marginalisés, le concept tend également à mettre à la disposition de ces mêmes groupes des outils pour dénoncer les dominations et remédier aux injustices dont elles sont victimes.

## **II. 2. L'afroféminisme comme pratique politique**

### **II. 2. 1 La stratégie intersectionnelle du collectif Mwasi**

Etudier le concept d'intersectionnalité fait sens dans la mesure où ce dernier est mobilisé par les actrices de l'afroféminisme, qu'elles soient engagées ou militantes. Le collectif Mwasi en fait l'un de ses principes fondateurs rappelés sur son site : « *son approche intersectionnelle des luttes qu'elles rencontrent le place sur de nombreux champs de bataille, contre les discriminations liées à la classe, au genre, à la sexualité, à la santé, la religion, contre l'institutionnalisation des dominations hétéropatriarcales dans le système capitaliste hégémonique blanc dans toute sa complexité* »<sup>104</sup>. Le collectif affirme souhaiter « *montrer comment les oppressions « racisme, patriarcat et capitalisme » sont connectées* ». Cette démarche relève donc d'une approche intersectionnelle des oppressions et des violences que subissent les femmes noires/métisses.

Anti-capitaliste, anti-impérialiste, pro-voile, anti-raciste et pour le droit des personnes

---

<sup>103</sup> Cîrstocea Ioana, Giraud Isabelle, « Pluralisme dans les mouvements féministes contemporains », *L'Homme et la société*, 2015/4 (n°198), p. 40

<sup>104</sup> Rubrique « Qu'est-ce que Mwasi ? », <https://mwasicollectif.com/>

prostituées, le collectif est de tous les combats. Ses militantes proposent aussi bien des manifestations, des interventions, des formations, que des café-rencontres, des débats... Annette Davis a notamment évoqué un week-end de formation afroféministe, dans les Ardennes à l'été 2018. 60 femmes noires et personnes non-binaires<sup>105</sup> ou personnes noires assigné.es femme à la naissance sont attendu.es pour une formation aussi bien pratique que théorique, pour un moment de partage notamment autour d'expériences communes. *« C'est vraiment un moyen de rassembler 50 femmes noires et métisses pour leur donner les bagages suffisants pour se sentir légitimes dans la lutte afroféministe parce qu'on a remarqué qu'on a du mal à recruter... Souvent les sistas ne se sentent pas légitimes, elles sont complexées parce qu'elles ne connaissent pas, parce qu'elles n'ont pas tout lu, pour plein de raisons différentes. Donc ce week-end c'est une manière, pas juste de former les gens, mais de démystifier un peu le milieu militant et l'afroféminisme, et de rendre ça accessible aux personnes concernées. Parce que nous notre but n'est pas juste de recruter mais de faire en sorte qu'il y ait le plus de collectifs partout, parce que nous on est épuisées »*. Épuisées car les membres de Mwasi multiplient et accumulent les luttes. Celles qui ont un temps fait partie du mouvement *Black Lives Matter* France avant que celui-ci ne s'essouffle faute d'implication suffisante de la part des militants - *« les hommes qui ne faisaient strictement rien, qui arrivaient en retard, qui n'avaient pas d'ordinateur pour prendre des notes, qui n'organisaient pas les manifestations et qui nous laissaient tout le travail à faire donc c'est nous qui réservions les salles, c'est nous qui prenions les notes et les tours de paroles, enfin vraiment on faisait tout, ces hommes-là ont osé nous dire que Black Lives Matter est un mouvement qui a été créé par un homme et non pas par trois femmes queer, comme nous le prétendons et comme beaucoup de monde le prétend, comme le site officiel BLM le prétend. Donc au sein même de nos communautés, avec d'autres personnes noires et hommes noirs, notre travail était invisibilisé au moment même où on en faisait. La dernière réunion Black Lives Matter France s'est déroulée dans une salle que nous avons trouvée, une réunion qu'on avait organisée, on avait même des multiprises pour que les personnes puissent brancher leurs ordinateurs etc et donc on leur sert comme ça, tout à ces hommes et ils nous disent qu'il faut qu'on arrête de leur casser les oreilles avec la reconnaissance du travail ! »* - collaborent également avec le réseau Classe-Genre-Race de la politologue Fatima Ouassak qui a pour but de lutter contre les discriminations subies par les femmes issues de l'immigration post-coloniale. Le collectif, qui avait réalisé

---

<sup>105</sup> Non-binaire désigne le fait de ne pas se définir à partir des identités et des expressions de genre normatives

sa première grande action en marchant contre les violences sexuelles en République Démocratique du Congo, dès 2014, se mobilise également pour les droits et l'aide aux réfugié.es, pour les travailleu.r.se.s du sexe, pour les droits des personnes trans, intersexes<sup>106</sup>, pour la lutte contre le sida ou encore contre la Loi Travail ou le salon de l'armement Eurosatory. Le collectif s'engage également contre les violences policières : « *En France, on veut bien entendre qu'il y a des violences policières aux Etats-Unis ou en Angleterre, par contre il n'y a pas de racisme dans la police en France pour ces mêmes personnes. Donc nous on essaie de mettre en lumière ces contextes locaux, on essaie d'utiliser cette survalorisation de notre parole pour soutenir les actions locales* » confiait Annette Davis. Le collectif s'est notamment engagé en soutien à la famille d'Adama Traoré, jeune Français d'origine sénégalaise mort des suites de violences policières le 19 juillet 2016 et pour qui sa sœur Assa Traoré se bat encore actuellement sans relâche. De même, les militantes ont soutenu Théo Luhaka, également victime de violences policières en février 2017.

Pour Fania Noël, qui a fondé la revue AssiégéEs, dont l'objectif est de « promouvoir l'humanité et la dignité de touTES les personnes racisées », militer pour toutes ces causes revient à une stratégie d'allers-retours constants : « *il y a quelques années dans le mouvement afroféministe en France, les questions queer, sur les minorités de genre n'étaient pas prises en compte, le truc c'est qu'avec ça tu parles de rapports de force. S'il y a des groupes afroféministes forts qui s'inscrivent dans le mouvement noir et qui font des choses, ils deviennent incontournables. Tout le monde sait que je suis dans Mwasi, mais je suis aussi dans La ligue panafricaine* ». Pour Fania qui se décrit comme « *afroféministe, afromilitante, afro à fond* », l'intersectionnalité consiste en « *un outil d'analyse* », « *un outil théorique qui permet de réfléchir à des situations, mais ce n'est pas l'alpha et l'oméga* ». Comme le collectif, elle se positionne pour une « *intersectionnalité révolutionnaire* », non pas que le concept soit révolutionnaire mais bien dans une optique d'un changement de société. « *Être révolutionnaire c'est vouloir un changement de société, ce n'est pas faire en sorte qu'on soit plus ou mieux représentés, différemment représentés, c'est de dire qu'on veut un changement total du système. Et un changement total de paradigme c'est penser le fait d'une société où il n'y pas de prison, pas de police et pour penser une société sans prison ni police, il faut penser une société où les rapports entre les uns et les autres changent et les rapports de protection de la propriété changent* »

---

<sup>106</sup> Personnes nées avec des caractères sexuels qui ne correspondent pas aux définitions binaires types des corps masculins et

*également* ». L'appellation de « féminisme intersectionnel » devenue courante dans les médias est d'ailleurs réfutée par Fania Noël qui revendique haut et fort que Mwasi est un groupe d'afroféministes. *« Nous ce qui nous intéresse, c'est la racialisation du genre, la racialisation de la classe, on ne mélange pas toute chose, on ne va pas tout mélanger ! Nous on parle de la racialisation du genre, de la classe avec d'autres facteurs, mais on ne fait pas d'analyses qui disent 'mais comme nous on est des femmes et comme on est Noires, on est plus discriminées', non. Nous on ne fait pas ça parce qu'on sait qu'en réalité face à l'Etat, les hommes noirs sont plus discriminés face à la police que les femmes noires, de même que la discrimination à l'embauche, dans la sphère privée, les femmes noires ont plus de problèmes que les hommes noirs. Mais pour ça, il faut analyser la complexité du monde, ce n'est pas des couches de lasagnes 'on est Noires, on est des femmes, on est lesbiennes, on est handicapées' et ça fait des courses à qui est le plus opprimé ! »*. Toutefois, bien que cette lutte soit épuisante car menée sur divers fronts, elle se révèle indispensable pour les militantes noires et métisses de Mwasi. *« Je n'ai pas le choix, affirme Annette. Je suis une femme, noire, lesbienne, en France, je n'ai pas le choix. Je ne suis pas bien dans les milieux TPG<sup>107</sup> parce que c'est trop raciste. Je ne suis pas bien dans les milieux antiracistes parce que c'est beaucoup trop patriarcal. Vraiment être dans Mwasi, c'est reposant pour cet aspect-là [...] ce serait beaucoup plus épuisant de lutter dans un milieu seulement antiraciste ou seulement féministe »*.

Si les membres du collectif sont nées et/ou ont grandi en France et revendiquent cet attachement au pays ainsi que la nationalité française, elles investissent un nouvel agenda politique plus éloigné des questions des primo-arrivantes issues de l'immigration. Contrairement à leurs aînées, les militantes doivent actuellement penser leur activisme dans une perspective croisée, non seulement postcoloniale (critique des effets continués dans le présent des rapports de pouvoirs construits durant la colonisation entre les Etats occidentaux et les Etats « du Sud »), décoloniale, transnationale (Mwasi s'associe régulièrement avec des collectifs/associations afroféministes en Europe<sup>108</sup>) voire même

---

féminins.

<sup>107</sup> « Transpédégouine » : relatif à la communauté LGBT, utilisé par ses propres représentants de manière décomplexée et sans but homophobe

<sup>108</sup> Annette Davis a notamment mentionné le collectif afroféministe lyonnais Sawtche, Mwanamké à Bruxelles, un collectif afroféministe espagnol nommé Black Barcelona. Sur son site dans l'espace Ressources, le collectif recense également Le Réseau des femmes afrodescendantes (Lyon), Generation Adefra (Berlin), Collectif Afro-Swiss (Genève) ou encore Colectivo afrofeminista de Barcelona.

globale voulant créer un véritable mouvement qui articule antiracisme et féminisme. Mwasi a d'ailleurs participé au Forum International des féminismes noirs organisé en septembre 2016 par l'AWID (*Association for Women's Rights In Development*) au Brésil ou encore à un défilé Black Lives Matter en Allemagne. « *On ne fait quasiment plus de conférence en France, nous confiait Annette Davis, donc maintenant on en fait à l'étranger car notre mission est de montrer la situation telle qu'elle est en France. C'est aussi de créer des alliances dans d'autres pays où les gens sont dans la même situation que nous. Ce qu'on réalise c'est qu'en Espagne, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Angleterre, là où sont nos contacts, des militants et des amis, tout le monde est dans la même situation de déni de racisme institutionnel* ». Dans cette perspective décoloniale visant à renverser les héritages du passé colonial, le collectif est intervenu lors du premier camp d'été décolonial en août 2016, créé à l'initiative de la journaliste Siham Assbague et de la militante de Mwasi Fania Noël. Dans cet espace dédié à la création de mobilisations politiques d'émancipation, ce Camp d'été décolonial organisé à nouveau en 2017 se voulait être un laboratoire de l'antiracisme politique fondé sur le modèle du *community organizing*<sup>109</sup>. Depuis la fin des années 1970, le *community organizing* est l'une des formes dominantes de l'action collective aux Etats-Unis. Afin d'améliorer les conditions de vie des classes populaires confrontées à de multiples problèmes du quotidien, il est fondé sur des techniques et des pratiques de mobilisation des individus concernés. Pour de nombreux militants en France, ce type de militantisme qui explore les pistes de l'auto-organisation fait sens face à la déliquescence progressive des organisations censées représenter les classes populaires dans le champ politique. Le *community organizing* constitue une « *offre politique spécifique écartant toute forme de spontanéisme pour mettre en avant la nécessité de l'organisation collective dans l'accumulation d'un pouvoir suffisant pour faire pencher la balance du côté des dominés* »<sup>110</sup>. Cette re-mobilisation par « le bas » participe d'un *empowerment* des marginalisé.es que le collectif Mwasi exerce pour s'affranchir de toute récupération politique ou chaperonnage des partis politiques de gauche qui sont bien souvent au cœur de leurs critiques.

---

<sup>109</sup> Julien Talpin, *Community organizing. De l'émeute à l'alliance des classes populaires aux Etats-Unis*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2016, 320 p.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 21

## II. 2. 2. La riposte des afroféministes : *empowerment* et sororité

Le collectif Mwasi revendique son inscription « *dans l'histoire et les héritages des femmes et féministes noires ayant mené des luttes pour l'émancipation et la libération* ». Le terme « libération » est d'ailleurs récurrent dans leur discours : « *on se bat pour la libération des femmes noires* » m'a confirmé Annette. Comme toutes les organisations féministes et les mouvements sociaux, le collectif Mwasi - par sa constitution même - représente un processus d'*empowerment* en tant que « *capacité d'élaborer une conscience critique par rapport aux enjeux sociaux, dans lesquels les femmes et les hommes s'inscrivent* »<sup>111</sup>. L'usage politique de l'intersectionnalité relève également de cet « empuissancement » revendiqué par les militantes afroféministes. En effet, la conscience critique des rapports de pouvoir héritée des savoirs collectifs et de l'expérience vécue s'apparente à une ressource d'*empowerment* qu'elles sont en mesure de mobiliser dans leurs interactions quotidiennes comme militantes. Par afroféminisme, il faut comprendre une détermination à rompre avec la hiérarchisation symbolique des rapports sociaux et des rapports imbriqués de domination ainsi qu'avec l'anonymat du vécu des processus de racialisation<sup>112</sup>. A la lecture critique des discours et des pratiques émis par l'Etat et les institutions, ces dernières mettent en place des outils et des stratégies d'engagement pour acquérir un pouvoir non seulement à l'échelle individuelle mais surtout collective. Ce « pouvoir d'agir » recouvre donc non seulement un pouvoir au sens premier du terme (avoir la possibilité de faire quelque chose) mais nécessite également un processus d'apprentissage pour y accéder. Les afroféministes actuelles sont surtout en reprise de pouvoir, comme une revanche sur des décennies d'invisibilisation et de marginalisation qui ont marqué le parcours de chacune d'entre elles. « *Tu tais ta colère pendant des années face aux blagues quotidiennes et au racisme, puis il y a un jour où tu en as juste marre de silencier cette colère-là et en plus tu te rends compte que cette expérience ne concerne pas que toi mais aussi plein d'autres gens et je ne sais pas comment on en vient à l'afroféminisme mais j'ai eu l'impression qu'à un moment je n'avais plus du tout envie de laisser passer ces réflexions racistes parce que ça me touchait dans ma chair et dans mon moral* ». Ce sentiment de colère que relate Kit, toutes les enquêtées l'ont mentionné car rencontré tout au long de leur parcours de vie

---

<sup>111</sup> Guétat-Bernard Hélène, Lapeyre Nathalie, « *Les pratiques contemporaines de l'empowerment. Pour une analyse des interactions entre pratiques et théories, individu.e.s et collectifs* », Cahiers du Genre 2017/2 (n°63), p. 6

avant d'arriver à mettre des mots sur leurs maux et de s'engager. D'abord en passant parfois par d'autres combats tels que l'environnement, la lutte contre le Sida ou dans d'autres mouvements sociaux comme les jeunesses communistes ou le mouvement panafricain. Ce n'est que tardivement dans leur vie de jeunes femmes noires que les enquêtées ont découvert les féminismes, puis les structures militantes et associatives avant de revendiquer leur afroféminisme en créant ou en intégrant le collectif Mwasi. Ces jeunes femmes assument également leur statut de sujet politique capable de penser la réalité de leur expérience et la complexité de leur inscription dans une histoire circonstanciée<sup>113</sup>, on peut y voir là la définition même du concept d'*empowerment* dédié à une cause qui s'appuie sur la reconnaissance des expériences de vie. L'affirmation afroféministe passe par plusieurs outils d'émancipation. Nous pourrions par exemple considérer que les réseaux sociaux numériques contribuent à promouvoir leur militantisme et à le faire exister au-delà des frontières nationales.

Contrairement à leurs aînées, le collectif peut bénéficier d'une visibilité numérique et utiliser les outils socio-numériques qui renforcent leur action politique. En effet le développement des outils numériques et d'Internet a permis de renouveler les pratiques de communication du domaine militant et politique. Si Internet n'a pas pour but d'attirer de nouveaux publics dans le cadre de l'activité de Mwasi car les personnes concernées savent où trouver le collectif (selon les propos d'Annette), ce dernier bénéficie cependant d'un espace ouvert à tout.es qui leur permet d'y collecter leurs productions et d'y répertorier leur programme et leurs activités. De même, leur forte présence sur les réseaux sociaux offre de nouvelles possibilités en termes de visibilité et de partage d'expériences. La présence en ligne du collectif peut également être comprise comme une façon de combler le retard conséquent de leur combat dans les médias dits « traditionnels » où leur condition est invisibilisée et où elles font par ailleurs le choix de ne pas apparaître ou de ne pas accorder d'entretiens restant très mystérieuses quant à la composition du collectif. Les militantes de Mwasi ont par ailleurs fait le choix de partager en ligne du contenu théorique et littéraire sur l'histoire des femmes noires, ainsi que sur leurs luttes à travers le temps dans un but d'entraide et de pédagogie auprès des personnes intéressées/concernées. Ce

---

<sup>112</sup> Larcher Silyane, « « Nos vies sont politiques ! » L'afroféminisme en France ou la riposte des petites-filles de l'Empire », *Participations* 2017/3 (n°19), p. 121

choix permet de combler un certain manque quant aux traductions françaises des écrits du *Black Feminism* ou même des écrits français difficilement trouvables hors ligne. Par ailleurs, ce sont grâce à des outils numériques que le collectif parvient à créer un lien et à faire perdurer les mobilisations hors ligne notamment grâce à Facebook, Twitter ou Instagram où l'association est hyper prolifique. Toutefois, on pourrait avancer que l'*empowerment* – bien qu'il ne soit pas un mécanisme automatique mais plutôt le résultat d'une conscientisation nourrie de vécus multiples – bénéficie des réseaux sociaux et des outils numériques notamment car on a pu observer un hashtag dont la sérialité légitime l'initiative.

### *#LaFlamboyance*

Le collectif s'est emparé du corps féminin noir comme d'un enjeu politique qui participe de leur *empowerment*. Avec Internet, le militantisme afroféministe s'éloigne des modes traditionnels du féminisme et permet de faire du numérique un nouvel espace militant.

En lançant le hashtag #LaFlamboyance, c'est le corps, l'intime, qui sont mis en avant par les militantes, qui font de l'intime une force au sens politique. Si cet hashtag retient notre attention c'est parce qu'il est très fréquemment utilisé sur les publications en ligne du collectif, qu'il s'agisse de Facebook, Twitter ou encore Instagram. Ce mot dièse est d'ailleurs représentatif des revendications du collectif qui s'inscrit dans une lutte contre un système qualifié de « blantriarcial » (contraction de blanc et patriarcal) qui invisibilise les vécus et les expériences des femmes noires. « *Il permet de qualifier, selon une connotation très positive, les images de femmes noires dans diverses postures corporelles : conquérantes, en action, libres, apprêtées, apaisées, bien dans leur corpus* »<sup>114</sup>. L'esthétique de la flamboyance, devenu un terme récurrent dans le lexique de l'empowerment afroféministe, fait de son message un contenu éminemment politique. L'affirmation de l'afroféminisme induit un rapport au politique qui articule conjointement des enjeux esthétiques et symboliques, critiques des critères de beauté occidentale. Les photographies partagées peuvent illustrer des femmes anonymes, des membres du collectif lors

---

<sup>113</sup> Guétat-Bernard Hélène, Lapeyre Nathalie, « *Les pratiques contemporaines de l'empowerment. Pour une analyse des interactions entre pratiques et théories, individu.e.s et collectifs* », Cahiers du Genre 2017/2 (n°63), p. 10



d'actions (manifestations, festivals), des consœurs afroféministes, des athlètes ou encore des photographies de mode mettant en scène des femmes racisées « flamboyantes ». Par ce procédé discursif, le collectif Mwasi donne une visibilité valorisante aux femmes racisées afin de réinterpréter leurs représentations souvent stéréotypées. A travers cette mise en avant esthétique et militante se traduit une forme de reprise de pouvoir par la mise en scène renouvelée des femmes noires notamment loin des cadrages sociaux habituels. Se réapproprié sa représentation via des outils visuels, médiatiques et numériques permet de partager une nouvelle vision des femmes noires, ici elles ne répondent pas à une projection symbolique attachée à leur statut de « femme noire » mais elles donnent à voir une autre image.

Le corps féminin noir marqué par les héritages passés de l'esclavage et de la colonisation a souffert d'une labellisation de la féminité noire comme « impure ». « *Ne suis-je pas une femme* » de bell hooks – qui, en proposant ce titre, reprend le célèbre discours de l'esclave affranchie Sojourner Truth - nous rappelle comment les femmes noires étaient considérées en ces temps. D'une part, le corps féminin noir était considéré comme résistant, jusqu'à la sur-virilisation qui justifiait les travaux les plus pénibles. D'autre part, face à la féminité « pure » des femmes blanches, celle des femmes noires était qualifiée d'impure. Le corps des femmes noires porte encore les stigmates de ces représentations racistes qui ont marqué l'Histoire et qui perdurent. Les témoignages actuels des femmes noires qu'on qualifie de « panthères », qu'on hypersexualise ou animalise ne sont pas rares. Face à cela, la reprise de pouvoir qui émane du #LaFlamboyance permet de mettre en avant divers profils de femmes racisées (voir annexe 3). Loin de l'exotisation qu'elles dénoncent, ces dernières clament notamment leur liberté de choix vestimentaire ou le droit à une nudité qui ne soit pas qualifiée de « vulgaire ».

L'idée que le corps est une arme pour les militantes et qu'il a un rôle dans le répertoire de l'action militante marque également la stratégie du collectif. Loin de toute action de nudité lorsqu'elles défilent, le corps des militantes afroféministes portent tout de même les marques d'une lutte, non seulement pour la reconnaissance de leur position de femme noire, mais également du poids des clichés subis. Les corps des femmes noires reflètent les rapports de pouvoir de genre et de « race » imbriqués

---

<sup>114</sup> Bruneel Emmanuelle, Gomes Silva Tauana Olivia, « *Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux* »

qui se construisent mutuellement. L'enchevêtrement du racisme et du sexisme a conduit à justifier le fait que ces femmes n'en étaient pas tout à fait et qu'il fallait les civiliser et les éduquer. Par cet élan « #LaFlamboyance », ces dernières reprennent le contrôle de leur représentation en court-circuitant les appareils traditionnels de communication. Par cette qualification, les militantes font des personnes représentées des êtres qui participent à une flamboyance, à une réappropriation de leur corps et de leur représentation.

*« Pour moi [la flamboyance] c'est notre capacité - en tant que femmes noires et peut-être plus largement en tant que personnes minorisées - à justement valoriser, à briller par nos qualités et par nos dons. C'est notre faculté à briller avec ce qu'on est et ce qu'on a et finalement d'avancer. C'est aussi voir la flamboyance des autres, s'en inspirer. Ce n'est pas parce que nous sommes dans des espaces sociaux où nos expériences de vie peuvent être invisibilisées que la manière dont on va s'organiser peut être critiquée et qu'on ne vaut rien ! On vaut quelque chose et la flamboyance c'est aussi une façon de rappeler que se dévaloriser ne nous fera pas avancer [...] au contraire si on arrive à déceler en nous des qualités, si on arrive à sublimer des dons, des facettes de nos personnalités, on en fait une force ».* Cette déclaration de Kit illustre bien l'intention des afroféministes à inciter à réfléchir au rapport au corps comme un support de politisation. Par cette réflexion autour des enjeux corporels, Mwasi produit un discours politique en transformant le vécu subjectif en problème public, commun, qui remet en cause les institutions établies, les hiérarchies et les normes. Cette façon de remettre le corps féminin noir en lumière peut être envisagée comme une stratégie de mise en avant des expériences d'invisibilisation, de marginalisation sociale et de minorisation de leur statut dans une société établie sur des rapports remis en cause. La réflexivité politique dont font preuve les militantes afroféministes est au fondement de leur légitimité en tant que sujets politiques qui produisent des discours sur elles-mêmes, par elles-mêmes, pour elles-mêmes. Cette lutte contre les représentations collectives ordinaires du corps féminin noir pourrait relever d'une stratégie de visibilité.

Les afroféministes invitent donc à repenser le rapport au corps comme support de politisation afin de réinventer la lutte. Les dispositifs numériques semblent aider le

discours des militantes notamment visuellement avec la sérialité de ce jeu visuel de #LaFlamboyance. La stratégie de « faire média » et l'importance de devenir son propre média pour parler et ne pas être parlée permet aux groupes minoritaires de trouver en ligne des espaces d'expression inédits.

### *Une sororité réticulaire*

Par ailleurs, en sortant quelque peu du cas du collectif Mwasi, l'on peut constater que la galaxie afroféministe s'est notamment constituée en ligne. Les réseaux sociaux permettent aux militantes ou aux femmes noires engagées de discuter, de s'organiser, de se rencontrer afin d'échanger. Surtout, elles sont présentes en ligne grâce aux blogs. En 2013, la première blogueuse afroféministe française, Ms. Dreydful s'est fait connaître en abordant les thématiques propres aux expériences de vie des femmes noires et présente son travail dans les termes suivants : « *Parce que le point de vue d'une jeune femme noire sur les sujets politiques n'est que peu représenté dans la blogosphère francophone et surtout parce qu'écrire permet parfois de lâcher prise* ». Par la suite, ont suivi Mrs Roots, Equimauves, Many Chroniques, The Economiss, Kiyémis, BadassAfrofem, Perle des Antilles, Clemmie Wonder... Internet représente donc l'outil d'émancipation le plus simple et le moins onéreux pour ces femmes noires qui ont réveillé le mouvement afroféministe qui semblait sommeiller. L'influence de Twitter et des *hashtags activists* a également contribué à la mise en visibilité des afroféministes loin du discours des médias et des institutions. Dans la préface de *Ne suis-je pas une femme*, Amandine Gay relevait les moments forts qui ont émergé grâce à Twitter : #BoycottExhibitB (spectacle du metteur en scène Brett Bailey qui reproduisait un zoo humain du début du XX<sup>ème</sup> siècle), #ParlePasAMaPlace (nécessaire réappropriation du discours), #YaQuoiLe10Mai (commémoration de l'abolition de l'esclavage) ou encore #TwitpicYourCheveuxCrepus ou #TwitpicYourAfro pour affirmer la beauté des cheveux des personnes noires. Pour pallier la dépolitisation du mouvement afroféministe présenté comme nouveau ou tendance, le #MonAfroféminisme lancé en mai 2015 avait permis à chacun.e d'affirmer les raisons de sa lutte. De même le #TuSaisQueTesNoirEnFranceQuand avait déchainé les témoignages en ligne sur l'expérience des personnes noires dans la société française.

Surtout cette renaissance de l’afroféminisme portée par Internet bénéficie d’une continuité car les actions en ligne se poursuivent en actions collectives dans le monde hors-ligne.

*La communication et l’émancipation des afroféministes passent également par la réappropriation de l’espace public*

Avec la reprise de parole en ligne, qui représente non seulement un espace des possibles pour le discours afroféministe actuel mais qui permet également de transmettre une parole authentique, celle des militantes, sur des situations spécifiques où ces dernières font le choix de s’exprimer avec leur vocabulaire, on peut observer un désir de parler de soi qui s’accompagne d’un désir de donner à voir une lutte longtemps restée confidentielle. Après l’occupation de l’espace en ligne, qui reste toutefois un espace restreint, l’on peut arguer que l’empowerment des afroféministes passe aussi par la réappropriation de l’espace public par les corps féminins noirs.

Le tout récent collectif « 30 Nuances de Noir.es », créé au début de l’année 2017, s’inspire des orchestres de la Nouvelle Orléans pour proposer une parade afroféministe qui compte douze musicien.nes et quatorze danseuses. Emmené.es par la chorégraphe Sandra Sainte Rose, la parade tend à faire de la rue, des parcs et des espaces publics des terrains où les femmes noires reprennent le pouvoir. La chorégraphe, Sandra Sainte Rose, revendique une « flamboyance politique » : « L’idée de ce projet était de faire en sorte que les femmes noires et afrodescendantes soient perçues de façon importante, de façon moins anecdotique qu’elles ne sont perçues habituellement. En général quand on voit des femmes noires en France, elles sont à des endroits pas toujours très respectés par l’opinion générale. J’avais envie de changer ça »<sup>115</sup>. Avec cette initiative, le projet artistique tend à se saisir des représentations des femmes noires existantes, ou plutôt des non-représentations, pour donner à voir les corps féminins noirs de façon « optimiste, belle, féérique ». Par ailleurs, la flamboyance, leitmotiv des actions afroféministes, se traduit par un code couleur vestimentaire : de l’or, de l’argent et du noir, qui marquent chacune des prestations de la parade. « Le message est de donner à voir les femmes noires comme des reines ». En empruntant des gestuelles de danses issues de locking et de

---

<sup>115</sup> Podcast « La Poudre – Episode documentaire – La marche 2 ». Nouvelles écoutes, mars 2017

waacking (pratiquées dans les années 1970 par la communauté homosexuelle noire et latino de Los Angeles), la parade afroféministe s'inscrit dans une lignée de danse politique. D'ailleurs, plusieurs afroféministes participent à la parade et sont très impliquées dans les questions politiques relatives aux femmes noires comme la défense du personnel de ménage, la question des violences domestiques ou encore celle des féminicides et surtout le traitement de ces derniers. Surtout en se mettant en scène dans la rue en alternative aux clichés sexistes et racistes véhiculés sur la condition noire pour briser l'invisibilisation sociale, la parade se fait critique de l'imbrication des rapports genrés et racialisés du pouvoir. Cette prise de parole publique, autonome et collective qui s'attache également à être entendue par les institutions se détourne des normes occidentales de la beauté et de la féminité même, en mettant en avant des corps non-normés et régulièrement invisibilisés, dénigrés pour révéler par l'art un « problème public » majeur. Ainsi, l'afroféminisme qui porte des enjeux éminemment politiques de représentation sociale n'est pas qu'un combat redynamisé par l'espace numérique mais joue également sur la communication visuelle et politique de sujets prêts à être entendus.

*Quand la parole devient politique : l'empowerment avec « Ouvrir la voix »*

*« Je suis de celles qui pensent que les luttes d'émancipation qui fonctionnent sont celles portées par les personnes dominées et j'en avais plus qu'assez de voir des réalisatrices et des réalisateurs blanc.he.s qui parlaient à notre place ou nous donnaient la parole sur des sujets qui ne nous concernaient finalement pas »<sup>116</sup>. En mai 2014, Amandine Gay, réalisatrice et diplômée de Sciences Po Lyon, décide de réaliser un film documentaire pour montrer la diversité, l'hétérogénéité des femmes noires en France et en Belgique. Cet acte, en passant par le cinéma, avait pour but de montrer la réalité complexe des trajectoires de vie des femmes noires dans une société patriarcale et majoritairement blanche. Amandine Gay projetait donc de réaliser un film afroféministe, radical et affirmé pensé ainsi :*

*« Ce projet de film est né de ma volonté d'occuper l'espace public et d'expliquer pourquoi un certain nombre d'entre nous choisissent de quitter la France. Je souhaite prendre une parole qui nous est trop souvent confisquée, parce que femmes,*

*qui plus est noires. Que l'on soit née en France ou pas, de parents français ou pas, musulmane, catholique, agnostique, juive, athée, lesbienne, hétéro, bi, pan-sexuelle, cis ou transgenre, ce que la société voit de nous, c'est avant tout, notre couleur de peau.*

*J'envisage donc ce film dans l'esprit d'une enquête sociologique, même si la dimension militante est affirmée, c'est-à-dire que je pars avec une hypothèse : notre couleur de peau nous confère une communauté d'expérience de la différence au sein d'une société majoritairement blanche. Mais face au racisme ordinaire, au sexisme, à l'orientalisme, à la lesbophobie, l'islamophobie ou la transphobie, nos stratégies et nos ressentis diffèrent. Ce sont ces adaptations face à la norme (blanche, catholique, hétérosexuelle) dont nous sommes exclues de fait et parfois à plusieurs degrés qui m'intéresse.*

*Mon parcours de vie m'a amené à demander la résidence permanente au Québec, mais parmi les interviewées, on rencontrera aussi bien des entrepreneuses – bien décidées à s'établir durablement en France – que des femmes déjà parties ou envisageant le départ. Je choisis donc d'utiliser ma présence dans ce film comme fil conducteur des thématiques qui seront abordées, en introduisant chacun des sujets par une anecdote personnelle.*

*En sociologie, le principe de la présentation de la personne qui mène l'enquête se nomme : situer son propos. Et telle est mon intention : que l'on sache d'où je parle. Mon expérience de ce qu'est être une femme noire est forcément limitée et subjective, c'est donc en donnant la parole à des femmes différentes de moi que je pourrai dresser un portrait aussi multiple que les réalités et identités qu'il comprend et voir si le vieil adage raciste « La France, on l'aime ou on la quitte » se vérifie ou non »<sup>117</sup>*

C'est finalement le 11 octobre 2017 après 45 pré-entretiens et 24 témoignages filmés que le film *Ouvrir la voix*, qui tient lieu d'archive sur l'afrofémisme et le parcours de femmes noires dans la société française est sorti en salles.

Dès les années 1960, le slogan « *The private is political* » (le privé est politique) est utilisé dans le cadre des mouvements de libération des femmes en tant qu'il révèle que les problèmes individuels des femmes sont le résultat de leur statut politique de

---

<sup>116</sup> Dechaufour Pénélope, Entretien avec Amandine Gay, « *Ouvrir la voix. Un documentaire afroféministe* ». *Africultures*, 2014/3 (n°99-100), p. 284-291

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 285

classe opprimée. C'est le discours tenu par la réalisatrice qui se déclare afroféministe et qui défend une approche politique à travers ces témoignages. « *Lorsque toutes les femmes interviewées se reconnaissent quand j'aborde la question de nos cheveux que les Blanc.he.s touchent sans nous demander la permission ; j'aborde une question politique, qui n'est triviale que pour celles et ceux qui ne réalisent pas que le toucher relève de la sphère intime et qui ignorent que les Noir.e.s de France sont les descendant.e.s de celles et ceux qui étaient exposé.e.s dans les zoos humains. Cette intrusion dans notre chevelure appartient au continuum colonial et c'est là le point central de ma réflexion et de mon film. Tous les sujets abordés portent cette thématique en filigrane* ». En effet, face caméra, les 24 enquêtées abordent des thématiques variées depuis leur point de vue situé de femmes noires ayant grandi en France ou en Belgique. Le caractère intersectionnel du film renvoie à des problématiques aussi variées que la lesbophobie, l'islamophobie, il présente des scènes de manifestations, de prestations scéniques etc. Les participantes âgées de 22 à 47 ans se livrent donc un exercice de témoignages à partir de leurs expériences de vie marquées par des discriminations comme le colorisme<sup>118</sup> ou encore la misogynoir.

L'exemple de ce film, qui a eu l'effet d'un nouveau souffle pour l'afroféminisme et les avancées de la cause, rejoint le leitmotiv du combat afroféministe : « *faire des films, par nous, pour nous, avec nous, par tous les moyens à disposition* ». Il est important d'aborder ce film dans lequel de nombreuses militantes afroféministes sont les protagonistes d'une histoire qu'elles se réapproprient en déconstruisant leur classe comme un groupe hétérogène et totalisant. Absentes dans l'espace public et culturel, avec ce documentaire, la réappropriation de sa narration sans paroles d'experts, sans voix off, ni personnes dominantes qui parleraient à leur place participent de cet empowerment. Si l'objet d'un mémoire est de conférer une place primordiale aux savoirs scientifiques, des objets tels qu'« Ouvrir la voix » sont également l'illustration de la capacité de citoyennes ordinaires à avoir un regard critique et distancié sur leurs expériences et sur leurs parcours.

Le documentaire « *Ouvrir la voix* » adresse ainsi une critique des enjeux sociaux dépolitisés qui ont été récupérés par les associations féministes ou antiracistes accusées d'avoir délaissé les véritables enjeux des catégories marginalisées.

---

<sup>118</sup> Hiérarchisation de la couleur de peau au sein d'un même groupe ethnique. Il se traduit par une discrimination à l'égard des peaux les plus foncées et plus d'opportunités sociales pour les personnes les plus claires de peau que ce soit dans la communauté noire comme dans la communauté asiatique par exemple.

Amandine Gay donne un exemple parlant d'un thème souvent abordé par les afroféministes, celui de la « race » que nous avons déjà abordé. Elle dénonce le malaise de la société française à utiliser le mot « Noir » plus volontiers remplacé par le mot « Black » comme si l'anglicisme était plus acceptable. Dans le chapitre « *Il n'y a qu'une race humaine* » du film, les protagonistes du documentaire affirment l'omniprésence de la question raciale dans notre société où le mot « race » n'est pas formulé et pourtant matérialisé dans leurs vies, dans leurs corps, dans la perception des corps noirs, dans les relations avec les autres, comme le dit Sandra Sainte Rose qui apparaît dans le documentaire. « *Les choses on ne les nomme pas, comme ça on n'aura pas à les combattre. Aujourd'hui dire que les races n'existent pas en France c'est donc ne pas vouloir s'attaquer aux problèmes raciaux* ». Par-là, leur revendication autour des statistiques ethniques pour constater les problèmes raciaux qu'elles dénoncent en France les inscrivent dans un discours politique. Leur parole active, militante et combattante peut relever de l'*agency*, à savoir « *la puissance d'agir* » permise par des espaces de liberté politique<sup>119</sup>. Ces témoignages relèvent d'une capacité à agir sur sa situation et à ne pas être déterminée par le racisme et le sexisme, à s'émanciper des rapports de domination, en passant par l'interruption ou le renversement des normes dominantes. A partir de ce matériau bien spécifique qu'est le documentaire « Ouvrir la voix », ces récits de vie de femmes noires « ordinaires » non consacrées par la mémoire collective ou les médias interrogent le processus d'*agency* et l'articulation entre expérience individuelle et expérience collective de la domination patriarcale et raciale, raison de leur engagement.

Cette expérience collective de témoignages individuels qui participent d'une subjectivation politique forme également des liens forts de sororité revendiqués par les actrices du documentaire devenues parfois amies par la suite. Le collectif Mwasi prône également une « *sororité afro et l'amour de nous-mêmes* » dans leur déclaration politique publiée en ligne. C'est pourquoi le collectif met en place des espaces de parole afin de répondre à des « *besoins immédiats de soutien, d'entraide et de partage* ». Ces moments conviviaux d'écoute et de parole se déroulent lors des cafés afroféministes notamment qui permettent un temps d'échanges en petit comité. Dans une logique de *care*, le collectif créé donc des espaces de « sororité » c'est-à-dire d'empathie, de soutien dans lesquels les femmes noires

---

<sup>119</sup> Achin Catherine, Naudier Delphine, « *L'agency en contexte : réflexions sur les processus d'émancipation des femmes*



peuvent se raconter et se sentir comprises en raison d'expériences sociales partagées, en particulier celles du racisme, de la socialisation dans des quartiers populaires (pour la plupart) et de l'éducation dans des familles d'immigrés post-coloniaux.

Par ailleurs, la désignation usuelle de toutes les autres femmes noires se fait sous le nom de « sista » (une abréviation du terme « *sister* » soit sœur en anglais) et marque des liens forts. « *Dans Mwasi on est toutes sœurs et on appelle les autres femmes noires 'sista'. C'est très important pour nous, ça montre que la communauté à laquelle on participe c'est faire entrer les sista dans ce mouvement où on revendique et où on remet en question beaucoup de choses* », confiait Annette Davis. Lorsque l'on aborde le thème de la sororité au sein du collectif, cette dernière mentionne les boucles d'oreille que les militantes produisent entièrement lors d'ateliers improvisés chez l'une ou l'autre des membres du groupe. Ces moments de partage s'accompagnent également de moments d'entraides entre les membres du collectif devenues une « communauté ». Pour l'une des co-fondatrices du collectif Mwasi, ce dernier était d'abord et avant tout un « lieu de sororité », ainsi que d'émancipation et de réflexion. « *L'idée c'était que chaque femme noire pouvait venir dans ce collectif* » ajoutait Kit. Cette solidarité sororale relève également d'un engagement politique. « *Quand on est sista c'est une façon de rappeler que l'on n'est pas des ennemies, ça ne veut pas dire qu'on est forcément amies mais on peut être dans une forme de respect et de considération mutuels parce qu'on est des femmes noires [...]* Il y a déjà un profond respect entre nous, c'est aussi un regard différent que tu portes sur l'autre. Tu la considères, tu la respectes, tu vois aussi sa beauté, sa puissance, tu es vraiment dans quelque chose de bienveillant ».

Pour Fania Noël, la sororité implique une vision politique, celle de comprendre dans quel système sont prises les femmes noires dont la réponse doit être collective : « *c'est nous qui devons essayer de changer la société pour qu'on puisse être solidaires tous ensemble* ».

Ainsi, par cette volonté d'auto-émancipation et d'auto-détermination qui passe par l'auto-organisation comme forme d'*empowerment* (reprise de pouvoir par soi pour soi), l'afroféminisme, porté par les militantes actuelles du collectif Mwasi à la

réalisatrice Amandine Gay, lutte par ses propres moyens et tend à s'ériger en contre-pouvoir.

### **Partie 3 – Le collectif Mwasi ou la redéfinition de l'antiracisme politique. Quand les voix marginalisées s'affirment en tant qu'acteurs politiques**

---

*« Quand on exige des personnes de couleur qu'elles éduquent les Blancs, quand on attend des femmes qu'elles éduquent les hommes, quand les lesbiennes et les hommes homosexuels sont censé.e.s éduquer le monde hétérosexuel, les oppresseurs maintiennent leur position et fuient la responsabilité de leurs propres actions »*

Audre Lorde

La critique des stratégies politiques des mouvements féministes et antiracistes est également portée par le collectif Mwasi qui revendique une lutte intersectionnelle. En conséquence et parce que les militantes souhaitent réfléchir, établir des stratégies par elles-mêmes et pour elles-mêmes, ces dernières ont choisi de militer en « non-mixité ». Le principe de non-mixité est fondateur chez le collectif qui tient une ligne stricte de non-mixité de genre et de « race ». Ainsi, le collectif accueille « toutes les femmes (et personnes assignées femme) cisgenres et transgenres africaines et afrodescendantes » se sentant en adéquation avec la vision de l'afroféminisme défendu par Mwasi. Cette non-mixité revendiquée sert d'outil politique à la lutte que mène le collectif qui défend le fait que les femmes noires et métisses – autrement dit concernées – sont les plus à même de « saisir les armes de [leur] émancipation ». Si les détracteurs et opposants du collectif parlent d'exclusion des femmes et/ou féministes blanches et des hommes racisés ou blancs dans les espaces de parole aménagés par Mwasi, ces dernières revendiquent plutôt des « espaces réservés » : « *Il n'y a aucune hiérarchisation des races dans Mwasi, nous revendiquons uniquement le droit d'avoir un espace entre nous où nous puissions nous sentir en sécurité, et où il nous est possible de mettre notre temps au profit de notre lutte*

*plutôt que de le consacrer à de la pédagogie (en répondant par exemple aux nombreuses questions sur la non-mixité et l'existence ou la non-existence de l'oppression des hommes par des femmes et des blanc.he.s par les personnes racisées) »<sup>120</sup> peut-on lire dans la foire à questions en ligne.*

Le collectif Mwasi revendique l'organisation d'espaces pédagogiques entre femmes noires pour « *déconstruire sa lutte, son discours et pour apprendre* »<sup>121</sup>. Accusées de « racisme anti-Blancs » par les représentants de l'extrême-droite identitaire ou de « misandrie » par les activistes antiracistes, les militantes de Mwasi se défendent d'une quelconque haine envers les non-admis.e.s, la militante AfroFly affirme « *c'est vraiment en créant un espace où on peut se réunir dans une forme de non-mixité que l'on peut exprimer notre diversité. C'est en rencontrant d'autres femmes noires, afrodescendantes et métisses, que j'ai pu voir à quel point on était différentes et à quel point il était nécessaire de déconstruire tous les stéréotypes et les préjugés* »<sup>122</sup>. La non-mixité est une réponse apportée à la théorie de l'auto-émancipation défendue par Alma du collectif Mwasi : « *une lutte pour les opprimées par les opprimées quel que soit le sujet* ». Cette « exclusion » fait aussi l'objet du reproche auprès du collectif, les femmes racisées autres que Noires peuvent ressentir une exclusion qu'elles apparentent à la démarche des féministes blanches. « *Sauf que la négrophobie, une femme asiatique, une femme maghrébine ne le subit pas* », confie Alma. « *S'accorder du temps pour discuter avec des sista, partager des expériences, développer ensemble des stratégies pour contrer ces oppressions, ce sont des moments de solidarité, il faut qu'on prenne soin de nous* »<sup>123</sup>, rajoute Kit. La co-fondatrice du collectif met alors en avant la solidarité partagée dans ces moments en non-mixité, perçus comme des moments de thérapie collective où la lutte est renforcée. Le collectif Mwasi, en adoptant cette organisation en non-mixité que ce soit au sein du collectif, lors des manifestations ou des événements mis en place, s'inscrit dans une longue tradition de lutte en non-mixité de genre et de « race ».

Cependant, le principe de « non-mixité », mentionné à plusieurs reprises dans les différents discours émis par les militantes du collectif Mwasi en ligne ou lors des entretiens que j'ai réalisés, peut se révéler source de polémiques et de conflits. En effet, du 28 au 30 juillet 2017, le collectif Mwasi a organisé et accueilli la première édition du Festival Nyansapo,

<sup>120</sup> <https://mwasicollectif.com/faq/>, consulté le 10 janvier 2018

<sup>121</sup> Vidéo de Naya Ali, Rendez-vous avec le collectif afroféministe Mwasi du 1er février 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=KkjKTaux9I4&t=8s>

<sup>122</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=KkjKTaux9I4&t=8s>

un festival afroféministe militant à l'échelle européenne. Si le festival avait pour vocation de « *construire des stratégies et des solidarités durables* » autour de rencontres, de moments de partages et d'échanges pour faire avancer la lutte afroféministe, il s'est bien vite retrouvé au cœur de polémiques qui ont réveillé les conflits et les dissonances au sein des combats anti-racistes.



---

<sup>123</sup> Rencontre avec Mwasi par Mrs Roots, [https://www.youtube.com/watch?v=K19\\_ZzA1c1g](https://www.youtube.com/watch?v=K19_ZzA1c1g) (3 février 2016)

### *Affiche du festival Nyansapo*

Alors que les militantes du collectif Mwasi m'affirmaient que l'enjeu de leur cause n'était pas la visibilité de leurs actions mais plutôt de créer un espace fédérateur pour les femmes noires/métisses où elles pourraient établir des stratégies afin de mieux vivre dans notre société, le collectif s'est retrouvé malgré lui au cœur d'une controverse durant l'été 2017. Déjà à l'été 2016, une polémique autour de l'organisation d'un camp d'été décolonial à Reims initiée par Siham Assbague et Fania Noël (membre de Mwasi), toutes deux militantes antiracistes, avait provoqué un tollé médiatique et politique en raison de la non-mixité du camp. Des organes de presse comme Libération au Parti Socialiste, en passant par l'extrême droite, tous ont dénoncé un « nouvel apartheid à la française » ou « un racisme à l'envers »<sup>124</sup> en raison du caractère non-mixte de cet événement réservé aux personnes ayant déjà été « victimes de racisme ». Les deux militantes à l'origine du camp d'été décolonial mettaient plutôt en avant la volonté de « se concentrer sur les 'racisés' comme nous, qui subissons les mêmes oppressions que nous, et qui ont besoin d'échanger sur ces questions-là »<sup>125</sup>. C'est sur ce même principe que le collectif Mwasi a voulu organiser son festival, le festival Nyansapo à l'été 2017, lui aussi réservé en partie aux femmes noires, aux personnes noires et aux femmes racisées. Une organisation en non-mixité qui n'a pas manqué de bousculer l'ordre établi et de voir se confronter deux modèles, d'un côté la pensée universaliste républicaine défendue par les partis politiques et les associations antiracistes institutionnelles, de l'autre la revendication communautaire des afroféministes comme pratique émancipatrice.

### **III. 1. Le festival Nyansapo : chronique d'une polémique médiatique et politique, la non-mixité en débat**

S'il est important de détailler la polémique, aussi fulgurante qu'éclairante, autour du festival Nyansapo, c'est que ces trois jours revendiqués par les afroféministes de Mwasi ont fait ressurgir des questions latentes dans notre société où les questions raciales restent un sujet extrêmement épineux et source de conflits. Il nous semblait intéressant de détailler comment deux visions de la société peuvent se heurter et provoquer de si vifs débats au-

---

<sup>124</sup> « Quand Médiapart blanchit la censure chère au 'camp d'été décolonial' », 29 août 2016, <https://www.marianne.net/debattons/editos/quand-mediapart-blanchit-la-censure-chere-au-camp-dete-decolonial>

<sup>125</sup> <https://www.vice.com/fr/article/ezxq9j/les-organisatrices-du-camp-d-ete-interdit-aux-blancs>

delà même des seules frontières nationales. S'il n'est pas évident d'affirmer avec précision que le collectif Mwasi avait déjà acquis une notoriété avant cet épisode de l'été 2017 – bien qu'il semble être l'organisation afroféministe la plus connue à ce jour – la polémique autour du festival Nyansapo a propulsé le collectif au cœur des débats médiatiques et politiques dès le mois de mai 2017.

### III. 1. 1. « *Don't agonize, organize !* » ou la réplique des marges

Le 5 avril 2017, le collectif Mwasi publiait sur son site l'annonce de la première édition du festival Nyansapo, un festival « afroféministe militant à l'échelle européenne ». En effet, le festival avait pour vocation d'être accueilli chaque année par un collectif afroféministe différent en Europe. L'idée de ce festival est née lors du voyage de Fania Noël (membre du collectif et co-organisatrice du Camp d'été décolonial de 2016) et d'Annette Davis au Brésil où ces dernières ont assisté à une conférence autour des féminismes noirs en septembre 2016. « *On s'inspire toujours de ce que l'on voit, de ce que l'on vit et on le ramène, on organise des choses avec* » confiait Annette Davis. La publication de l'annonce du festival s'accompagne d'ailleurs d'une illustration sur laquelle huit personnes que l'on peut identifier comme des femmes noires/métisses font front. Le logo du collectif Mwasi (annexe 4), un peigne noir dont la continuité prend la forme d'un poing levé, est représenté sur le tee-shirt blanc d'un des personnages. On retrouve également la diversité des femmes noires que revendique le collectif, l'une porte un foulard noué sur la tête, l'autre un voile, une dernière est en fauteuil roulant. L'injonction à la pensée intersectionnelle se retrouve à chaque instant dans les illustrations et publications de Mwasi. Ces jeunes femmes tiennent une banderole où l'on peut lire « *Don't agonize, organize !* ». L'objectif de ce festival est clairement défini par le collectif qui veut « construire des stratégies et des solidarités durables », un double enjeu qui passe par les rencontres et les échanges rendues possibles par le festival afin de « faire avancer nos combats ». La stratégie du collectif qui s'inscrit dans les luttes des femmes noires du siècle dernier peut également se lire avec le choix du nom « Nyansapo » qui signifie « nœud de la sagesse, ingénuité, intelligence ». Le collectif

reste attaché à ses racines africaines notamment et met en avant cet adrinka<sup>126</sup> pour « honorer la sagesse des communautés noires ». Le festival semble donc relever d'une illustration de la « *capacité de choisir le meilleur moyen d'atteindre son but et d'utiliser la connaissance et l'expérience à des fins pratiques* »<sup>127</sup>. La première édition du festival s'est tournée vers « *l'organisation de [nos] résistances en tant que mouvements afroféministes* » ainsi au-delà du seul cas de Mwasi, la vocation du collectif était de rassembler divers associations ou collectifs afroféministes européens où les réalités et les expériences des femmes noires sont partagées.

A l'annonce du festival succédait sa programmation et notamment l'explication de l'organisation des différents espaces dont il est constitué. En effet, pour l'organisation du festival, quatre espaces ont été délimités. L'un était un espace non mixte pour les femmes noires représentant 80% du festival. Cet espace était alors dédié à des débats, à la construction d'une stratégie et d'un agenda politiques. Pouvaient également s'y tenir des groupes de paroles afin de réfléchir aux théories afroféministes et de *care* (répondre aux besoins d'autrui). Un second espace non-mixte était attribué aux personnes noires (hommes, femmes, personnes non binaires ou trans) pour réfléchir autour des enjeux de la communauté noire et des « luttes afros ». Un espace non-mixte était enfin réservé aux femmes racisées (personnes noires, arabes, roms, asiatiques, musulmanes etc renvoyées à une appartenance - réelle ou supposée – à un groupe ayant subi un processus à la fois social et mental d'altérisation sur la base de la race). Enfin un quatrième espace était ouvert à tou.te.s et était composé de tables rondes, de show case et d'expositions.

De manière plus concrète tous les événements ouverts à tout le monde se déroulaient dans les locaux de la Générale Nord-Est, une coopérative artistique, politique et sociale logée dans le XIème arrondissement à Paris. Le collectif Mwasi louait donc ces locaux à la mairie de Paris uniquement en ce qui concernait les espaces en mixité, ouvert à tout le monde.

---

<sup>126</sup> Symboles visuels créés à la base par les Akans du Ghana et au royaume Gyaman de Côte d'Ivoire qui représentent des concepts ou des aphorismes.

<sup>127</sup> <https://mwasicollectif.com/2017/04/05/festival-nyansapo/>



## SE REPÉRER DANS LES DIVERS ESPACES DU FESTIVAL

**☑ Ouvert à tou-te-s**  
**✚ Espace en non-mixité Femmes et personnes assignées Femmes Noires et métisses afrodescendantes**  
**☑ Espace non-mixité personnes noires**  
**☑ Espace non-mixité Femmes et personnes assignées Femmes racisées**  
**👤 Ateliers centrés sur la mise en place d'actions et d'agenda politique**

**Les inscriptions aux ateliers, au brunch et au dîner sont obligatoires et auront lieu sur place uniquement lors de la soirée d'ouverture du festival, le 28 juillet de 18h30 à 21h.**

**Exposition**

- Rosie Gankey - Peintre
- Nancy-Wangue Moussissa - Photographe

**Installation**

- Afromaton de Véronique Kanor

**Espace restauration à prix libre**


---

**☑ 28 juillet dès 18h30 : Soirée d'ouverture à La Générale**

**Table ronde d'ouverture :**  
 De la marge au centre : Nounous, femmes de ménage, aides soignantes, résistance face à l'exploitation au travail

21h00 : ∞ Show Case :  
**KAM AWORI**  
 ∞ DJ Set :  
**Bad & Boujee (Autriche)**

---

**AEN ONNIM NO SUA A OHU**  **Symbole de la connaissance, de l'éducation tout au long de la vie et de la quête continue de la connaissance.**  
 « Celui qui ne sait pas peut savoir de l'apprentissage »

---


**29 juillet**

**✚ 11h-13h - Ateliers**

- **👤 Luttes queer révolutionnaires**  
 Animé par QTR - Queer & Trans Révolutionnaires contre le racisme et le néo-colonialisme
- **👤 Afroféminisme dans la lutte anti-nérophobie**  
 Animé par Mwasi-Collectif
- **Dépolitisation et blanchiment de l'intersectionnalité**  
 Animé par Po B. K. Lomami - activiste et coordinatrice de projets socio-artistiques indépendante et DIY
- **Comprendre le racisme et le sexisme contre les femmes noires**  
 Animé par Mwanamke Collectif Afroféministe Belge
- **👤 Développer des alliances transnationales**  
 Animé par Black Lives Matter UK
- **Réfugié-e-s et migrant-e-s : pour une solidarité active**  
 Animé par un Groupe de femmes réfugiées d'Afrique de L'Ouest

---

**Nyansapo**  
 « Nœud de la sagesse »



Symbole de la sagesse, de l'ingéniosité, de l'intelligence et de la patience.

**✚ 14h-16h - Ateliers**

- **👤 Penser des solidarités radicales entre femmes trans et cis dans des contextes afroféministes en France.**  
 Animé par KD de Cases Rebelles
- **Réflexions critiques d'un féminisme décolonial en contexte universitaire**  
 Animé par Victoire Coppet
- **La charge émotionnelle**  
 Animé par Guilaine Kinouani - Féministe, Thérapeute, Psychologue critique
- **La lutte afroféministe dans une perspective panafricaine**  
 Animé par Many Chroniques
- **Afroféminisme et lutte contre l'islamophobie**  
 Animé par Ndella Paye
- **Nos cheveux sont politiques**  
 Animé par SciencesCurls

**☑ 17h-19h à La Générale**

- **Comment défendre les familles des victimes de crimes policiers contre l'injustice ?**  
 Animé par Ramataa Dieng - Collectif Vies Volées

**✚ 20h30-22h**

- **Sororité No New friend**  
 Dîner table ouverte

---

« Woforo dua pa a »  **Symbole de soutien, de coopération et d'encouragement.**  
 « Lorsque vous montez un bon arbre »

---

**30 juillet**

**☑ 11h-13h : Brunch, discussion sur le féminisme décolonial**

**13h30-15h30 : Ateliers**

- **☑ S'aimer politiquement entre femmes noires et hommes noirs**  
 Animé par Mwasi Collectif & Franck F.
- **✚ Le colorisme dans nos communautés**  
 Animé par Founé Tounkara
- **✚ Atelier d'écriture**  
 Animé par Aude Konan

**☑ Clôture à La Générale**

16h30- 18h :  
**Rencontre et discussion avec Casey**  
 Animée par Atoubaa

**18h30-21h : Table ronde de clôture :**  
**Nos perspectives d'organisation pour un afroféminisme révolutionnaire**  
 En présence de : Afrofeminas (Espagne), Black Lives Matter UK, Sawitche - Collectif afroféministe (Lyon / France), Mwanamke Collectif Afroféministe (Bruxelles / Belgique), SciencesCurls (Paris / France), The Glow Up (Pays-Bas)

---

**Okodee Mmowere**  **Symbole de la force, du courage et de la puissance.**  
 «Les serres de l'aigle»

Programme du festival Nyansapo (28-30 juillet 2018), source : <https://nyansapofest.org/>



### III. 1. 2. « Un festival « interdit aux Blancs » »

Un mois après cette annonce, en date du 26 mai 2017, la polémique autour de Nyansapo a gagné de l'ampleur après un tweet posté par la Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme (Licra) : « Festival 'interdits aux blancs': #RosaParks doit se retourner dans sa tombe. Le combat antiraciste devenu l'alibi d'un repli identitaire » accompagné de trois photographies se référant à l'organisation du festival Nyansapo publiée sur le site dédié au Festival.



17:16 - 26 mai 2017

Capture d'écran du tweet de la Licra publié le 26 mai 2017, source : Twitter

Durant la matinée du 26 mai 2017, Wallerand de Saint Just, membre du Front National, lançait l'alerte quant à la tenue d'un « festival interdit aux 'Blancs' dans des locaux publics ». Dénonçant un « évènement mettant en avant une conception ouvertement raciale et antirépublicaine de la société et excluant de fait une partie des Parisiens en raison de leur couleur de peau », le trésorier du FN exhortait Anne Hidalgo à s'expliquer. Notamment car l'organisation d'une partie du festival se retrouvait hébergée dans des locaux publics appartenant à la Mairie de Paris.



W. de SAINT JUST

@wdesaintjust

Suivre



Un festival interdit aux "Blancs" dans des locaux publics, @Anne\_Hidalgo doit s'expliquer ! Mon communiqué :

#Afroféministe #Nyansapo

**« Un festival interdit aux "Blancs" dans des locaux publics, Anne Hidalgo doit s'expliquer ! »**

Communiqué de Wallerand de Saint Just, président du groupe FN-IDF Bleu Marine au Conseil régional d'Île-de-France et Secrétaire départemental de la fédération FN de Paris

L'association Nyansapo organise du 28 au 30 juillet à Paris un festival « Afroféministe ». Ce festival se divisera en plusieurs espaces, dont certains sont ouvertement décrits par les organisateurs sur les documents de présentation comme des « espaces non-mixtes personnes noires », c'est à dire interdits aux « Blancs ». Sans parler des espaces réservés aux « personnes assignées femme racisées », terme faisant ouvertement référence à une conception racialisée de la société.

Le scandale serait déjà important s'il n'avait pas été constaté de surcroit que ce festival sera hébergé par l'association La Générale Nord-Est dans ses locaux du 14 avenue Parmentier, dans le 11<sup>e</sup> arrondissement de Paris. Des locaux concernés par l'opération « réinventer Paris », et dont le propriétaire est... la mairie de Paris.

*Capture d'écran du tweet de Wallerand de Saint-Just interpellant Anne Hidalgo, Maire de Paris,*

*source : Twitter*

## « Un festival interdit aux "Blancs" dans des locaux publics, Anne Hidalgo doit s'expliquer ! »

Communiqué de Wallerand de Saint Just, président du groupe FN-IDF Bleu Marine au Conseil régional d'Île-de-France et Secrétaire départemental de la fédération FN de Paris

L'association Nyansapo organise du 28 au 30 juillet à Paris un festival « Afroféministe ». Ce festival se divisera en plusieurs espaces, dont certains sont ouvertement décrits par les organisateurs sur les documents de présentation comme des « espaces non-mixtes personnes noires », c'est à dire interdits aux « Blancs ». Sans parler des espaces réservés aux « personnes assignées femme racisées », terme faisant ouvertement référence à une conception raciale de la société.

Le scandale serait déjà important s'il n'avait pas été constaté de surcroît que ce festival sera hébergé par l'association La Générale Nord-Est dans ses locaux du 14 avenue Parmentier, dans le 11e arrondissement de Paris. Des locaux concernés par l'opération « réinventer Paris », et dont le propriétaire est... la mairie de Paris.

Anne Hidalgo doit s'expliquer immédiatement quant à l'organisation dans des locaux municipaux d'un évènement mettant en avant une conception ouvertement raciale et antirépublicaine de la société et excluant de fait une partie des Parisiens en raison de leur couleur de peau. Alors qu'elle est toujours très prompte à dénoncer toutes les discriminations, nous ne saurions accepter que le maire de Paris ne réagisse pas face à cet acte flagrant de racisme.

*Communiqué (complet) de Wallerand de Saint-Just sur le festival Mwasi accompagnant son tweet*

Deux jours plus tard, le 28 mai 2017, Anne Hidalgo, maire de Paris, reprenait le tweet de la Licra en postant : « *Je condamne fermement l'organisation à #Paris de cet évènement 'interdit aux Blancs'* » en ajoutant ensuite « *Je demande l'interdiction de ce festival. Je vais saisir le Préfet de Police en ce sens* » puis « *Je me réserve également la possibilité de poursuivre les initiateurs de ce festival pour discrimination* ».

The image shows a screenshot of a Twitter thread. At the top, a tweet from Anne Hidalgo (@Anne\_Hidalgo) is displayed, dated 12:39 - 28 mai 2017. The text of the tweet is: "Je condamne avec fermeté l'organisation à #Paris de cet événement 'interdit aux blancs'." Below this tweet, there is a retweet from LICRA (@LICRA\_) and a reply from Anne Hidalgo (@Anne\_Hidalgo) dated 12:40 - 28 mai 2017, which reads: "Je demande l'interdiction de ce festival. Je vais saisir le Préfet de Police en ce sens." The main tweet has 1,638 retweets and 1,757 likes. The reply has 263 retweets and 478 likes. The interface includes a search bar, a 'Tweeter votre réponse' field, and various interaction icons like retweet, like, and reply.

*Tweets de la Maire de Paris en date du 28 mai 2017 condamnant la tenue d'ateliers non-mixtes au festival Nyansapo*

Sans aucune autre forme de vérification, la maire de Paris a donc annoncé publiquement qu'elle pourrait contrevenir à la tenue d'un festival allant à l'encontre des principes républicains d'universalisme. Sans qu'il soit possible d'en avoir la confirmation auprès des équipes de la Maire de Paris, nous viendrons à la conclusion que la formule « festival interdit aux Blancs » a donc été reprise sans modification par madame la maire qui ne s'appuyait alors sur aucune publication officielle du collectif. De même, en publiant des captures d'écran du programme du festival Nyansapo en accompagnement de son tweet, la Licra mettait en avant le fait qu'un espace « ouvert à tou.te.s » était donc bien prévu. La Licra s'est appuyée sur un article de LCI paru le 26 mai 2017 titré « *Un festival en partie « interdit aux Blancs » va-t-il se tenir cet été à Paris ?* »<sup>128</sup>. Or, la formulation « interdit aux Blancs » ne peut se retrouver que dans le post de Wallerand de Saint-Just. Si Monsieur de Saint-Just a été un des premiers relais dans ces informations erronées concernant le festival Nyansapo, dès le 25 mai 2017, l'extrême droite via le canal Fdesouche avait lancé la polémique. Le collectif Mwasi a révélé qu'une campagne de harcèlement en ligne, aidée par les réseaux sociaux, des groupes de discussion privés ou encore le forum JeuxVideo.com, avait été lancée contre le festival. En date du 26 mai 2017, nous pouvons encore lire la publication de « Hmksayn » : « *Nous avons commencé à nous organiser sur discord pour perturber ce festival, attirer l'attention du public, des médias et du monde politique sur le racisme évident de cette manifestation. Or, il semblerait qu'un acteur surprenant nous ai entendu et soit d'accord avec nous. Un allié inattendu dans cette lutte contre le racisme anti-blancs : la LICRA, qui a attaqué directement ce festival sur leur compte twitter* »<sup>129</sup>.

Ainsi le 28 mai, la maire de Paris reprenant sans vérification les appels lancés par le site d'extrême droite FdeSouche, puis par Wallerand de Saint Just, puis par la Licra sous les termes « interdit aux Blancs » appelait à l'interdiction du festival. Après quelques jours de remous médiatique et politique, la maire de Paris annonçait finalement sur Twitter qu'une entente avec le collectif Mwasi avait été convenue.

---

<sup>128</sup> <https://www.lci.fr/societe/un-festival-en-partie-interdit-aux-blancs-va-t-il-se-tenir-cet-ete-a-paris-2053289.html>

<sup>129</sup> <http://www.jeuxvideo.com/forums/42-51-51152392-1-0-1-0-la-licra-et-le-festival-interdit-aux-blancs.htm>





*Tweets de la maire de Paris annonçant la fin de la controverse avec le collectif Mwasi, source :  
Twitter*

Or, le collectif Mwasi a confirmé que l'appel de la mairie de Paris n'avait en rien changé le déroulé du festival puisque les ateliers non-mixtes se tiendraient comme prévu dans des locaux privés et les espaces mixtes auraient leur place au sein des locaux publics parisiens.

Non seulement, « l'affaire du festival Nyansapo » et surtout le débat autour de la non-mixité avaient fait le tour des rédactions et émissions de débats françaises mais même la presse internationale a relayé la controverse. De la BBC au Guardian, le collectif Mwasi s'est retrouvé propulsé au cœur des actualités. « *On n'était pas du tout prêts. C'est vrai que le camp d'été décolonial ça a fait parler la presse aussi donc on avait ce genre de préparation mais réellement on ne pouvait pas imaginer que ça ferait autant parler la presse!* » reconnaît Annette. Malgré la peur pour la sécurité des militantes et des participantes lors du festival, le collectif s'est félicité que la polémique soit restée sur les réseaux sociaux. « *On a eu peur de devoir payer des amendes, de devoir réellement*

*annuler le festival, on a eu peur pour la sécurité des personnes. Mais d'un autre côté on a eu le soutien des Etats-Unis avec le mouvement Black Lives Matter qui nous a donné de l'argent et qui a rendu ça possible car le festival était entièrement auto-financé* ». La controverse s'est donc cristallisée autour de ces trois jours de festival, en majorité non-mixte, qui replace au cœur du débat « *l'incompatibilité entre la mise en place d'espaces non-mixtes de discussion sur des critères raciaux et/ou sexués (ici « femmes noires », « personnes noires », « femmes racisées* ») à côté d'espaces « ouvert à tou.te.s » et les principes républicains d'indivisibilité, de laïcité et d'égalité, ainsi que les valeurs dites communes comme la lutte contre le racisme »<sup>130</sup>. D'un côté le site d'extrême droite Fdesouche et le FN dénonçaient un festival « interdit aux Blancs », de l'autre la Délégation interministérielle à la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la haine anti-LGBT (Dilcrah) et la maire de Paris évoquaient de concert une organisation discriminatoire. La Licra comme SOS Racisme, deux associations de lutte contre le racisme dont a priori les revendications se rapprochent de celles du collectif Mwasi, fustigeaient le festival comme étant un « combat raciste devenu l'alibi d'un repli identitaire » ou encore comme « une faute - sinon une abomination – car il se complaît dans la séparation ethnique là où l'antiracisme est un mouvement dont l'objectif est post-racial ». Annette Davis reconnaît par ailleurs que le collectif Mwasi n'est pas du côté de l'Etat contre lequel les militantes se retournent : « *on a l'Etat contre nous... Il n'y a qu'à voir la projection de Black Panther, les Blancs se font passer le mot littéralement pour nous interdire l'accès au cinéma. Et on ne sait jamais jusqu'où ils peuvent aller en fait car ils n'ont aucune limite. Donc ça, ça nous fait peur car on n'a pas les moyens de riposter, nous on peut juste continuer à travailler, business as usual. Ça c'est quelque chose qui me fait beaucoup de peine. A chaque fois qu'on nous attaque comme ça, nous on n'a aucun moyen de riposter, c'est sans conséquences* ». La controverse du festival Nyansapo n'a pas été le seul conflit entre Mwasi et les associations antiracistes, notamment la Licra. En février 2018, le collectif a réitéré l'organisation d'un événement en non-mixité, à l'occasion de la projection du film « Black Panther » dont une séance de projection serait réservée aux « *personnes susceptibles de subir la négrophobie* »<sup>131</sup>. A nouveau, la Licra a dénoncé le « communautarisme » et le « racisme anti-blancs » d'un tel mode de réunion. Sur son site le collectif Mwasi écrivait :

---

<sup>130</sup> Sénac Réjane, « *Féminismes et théorie critique. Réflexions sur le cas français* », Cités, 2018/1 (n°73), 224 p.

<sup>131</sup> <https://mwasicollectif.com/2018/02/18/17-fevrier-2018-projection-de-black-panther-et-debat/>

« Comme à son habitude la LICRA a préféré s'attaquer à une organisation anti-raciste menée PAR et POUR nous, plutôt que de combattre le racisme (rien de nouveau). La LICRA qui se prétend « anti-raciste » a donc non seulement tenté d'empêcher des personnes noires, dont des adolescent.e.s en situation précaire, d'aller au cinéma, mais elle a également divulgué des informations confidentielles (le nom du cinéma et l'adresse du lieu du débat publiés sur leurs réseaux sociaux) qui étaient réservées aux participant.e.s, et ce en toute illégalité. Cette organisation qui s'adonne à la délation nous a simplement livré.e.s en pâture aux fachos de droite comme de gauche qui nous harcèlent sur les réseaux sociaux. Ce faisant, la LICRA a mis en danger la sécurité de dizaines d'adultes et d'enfants ».

### 16 février 2018 - COMMUNIQUÉ

Le collectif « Mwasi », prétendument antiraciste, organise demain une séance de cinéma du film « Black Panthers » en précisant que « cette projection est en non mixité pour les personnes noires quel que soit le genre. ». La LICRA, qui a déjà condamné cette initiative aux relents ségrégationnistes, a appris que cette séance aurait lieu demain à 13h au MK2 situé 7, quai de Loire à Paris 19ème arrondissement et serait suivie d'un débat à 16h30 au 3, rue de l'Est dans le 20ème arrondissement de Paris.

La LICRA, considérant que cette séance « réservée » aux Noirs contrevient à nos principes universalistes les plus fondamentaux, demande au groupe MK2, qui n'a sans doute pas été informé de la nature d'une telle réservation et d'une telle vente par un tiers de ses places, de ne pas cautionner de telles pratiques en annulant la séance. La LICRA souhaite également alerter l'entreprise « Pot Commun- Ticketerie » sur le fait que ses services ont été utilisés pour vendre des places selon des critères « raciaux ».

Nous réaffirmons qu'on ne lutte pas contre le racisme en rétablissant la ségrégation, en utilisant une terminologie digne des pires expositions coloniales et organisant, comme du temps de l'apartheid, des séances de cinéma réservées aux personnes noires.



*Communiqué de la LICRA contre l'initiative en non-mixité du Collectif Mwasi, 16 février 2018.*

*Source : Twitter*

Les soutiens que le collectif a reçus, aussi bien sur le hashtag #JesoutiensMwasi où la communauté que dans la presse<sup>132</sup> pointent du doigt que « l'organisation communautaire dérange en France, particulièrement lorsque les populations afro-descendantes s'inscrivent dans cette démarche » en justifiant qu'il est compréhensible que les

<sup>132</sup> [http://www.liberation.fr/debats/2017/06/01/bas-les-masques\\_1573880](http://www.liberation.fr/debats/2017/06/01/bas-les-masques_1573880) ; <https://nofi.fr/2017/05/nyansapo-fest-festival-afro-feministe-interdit-aux-blancs-polemique/39277>

« personnes discriminées créent leur propre espace afin de trouver des solutions à leur problème spécifique »<sup>133</sup>.



**Mwasi-Collectif**  
@MwasiCollectif

Suivre

Vous pensiez qu'on était peu et isolé.e.s. Vous allez comprendre que nous sommes déterminé.e.s. #IAmNotYourNegro

#JeSoutiensMwasi

06:56 - 28 mai 2017

*Lancement du hashtag fédérateur #JeSoutiensMwasi par le collectif pour la défense du festival Nyansapo, source : Twitter*

Si l'organisation du festival Nyansapo, comme celle du Camp d'été décolonial de 2016, a été l'objet de conflits et de polémiques durant le printemps 2017, elle n'est autre que l'héritage d'une pratique militante qu'il conviendra de rappeler.

### III. 2. La non-mixité, un outil d'émancipation ?

Ce que nous avons pu observer jusqu'alors dans les discours tenus par les afroféministes du collectif Mwasi, c'est un constat d'exclusion et de réduction en silence. Exclues des milieux décisionnels, en quête d'égalité dans une société qu'elles qualifient de « blantriarcale », les modes d'expression et de visibilité sont sans cesse remis en question et font l'objet d'une négociation. Dans une logique d'autodétermination et de visée intersectionnelle, le collectif Mwasi repose donc sur un fonctionnement militant en non-mixité choisi dans le but que la parole des femmes noires, qui adhèrent à ce principe et aux conditions du collectif, puisse trouver un écho dans un autre espace. Autrement dit, dans

<sup>133</sup> <https://nofi.fr/2017/05/nyansapo-fest-festival-afro-feministe-interdit-aux-blancs-polemique/39277>



les espaces de réunions et d'échanges dont le collectif s'empare, seules les personnes étant noires ou métisses et femmes ou assignées comme telles à la naissance peuvent appartenir au groupe. « *Nous nous organisons en non-mixité en genre et en race, c'est-à-dire : ouvert aux femmes et aux personnes assignées femmes, noires et métisses* » peut-on lire sur le site du collectif dans sa déclaration politique. Les femmes à la peau plus claire, autrement dit métisses mais selon les propos du collectif conscientes de leur « privilège de white-passing » (aussi appelé « passe-blanc » dans la Foire aux questions du collectif) sont autorisées à militer au sein du collectif. Dans sa lutte contre la négrophobie, expérience que seules les personnes noires ou perçues comme telles peuvent vivre, le collectif fait donc le choix strict et politique de la non-mixité pour échanger et lutter entre personnes concernées.

### III. 2. 1. Aux origines du militantisme en non-mixité

Issue d'une longue tradition, la non-mixité qui fait débat aujourd'hui, a pourtant été pratiquée dès les années 1960 en France comme à l'étranger, notamment aux Etats-Unis. Christine Delphy rappelle que la pratique de la non-mixité fait suite à la théorie de l'auto-émancipation que nous avons déjà évoquée. Il s'agit là de la lutte par les opprimé.es pour les opprimé.es que Mwasi applique et qui est hérité des générations précédentes. Dans les années 1960, la non-mixité a servi les intérêts organisationnels du mouvement américain pour les droits civils. En 1966, Stokely Carmichael, dirigeant du Comité de coordination non-violent des étudiants (SNCC) en lançant le « Black power » avait déjà traduit la conviction que les Noirs devaient s'organiser entre eux. Cette auto-détermination et l'*empowerment* des Noirs américains répondaient à l'idée de pouvoir s'organiser par eux-mêmes et pour eux-mêmes (« *for us by us* ») sans que les Blancs - qui tenaient alors dans les années 1960 la position de dominants – ne soient présents et pour qu'ils puissent plutôt lutter contre le racisme au sein de leur propre communauté.

De même dans les années 1970 en France les militantes du Mouvement de libération des femmes ou MLF expriment elles aussi leur volonté de prendre en charge elles-mêmes leur libération à un moment où la non-mixité est devenue une véritable nécessité. Ce mode d'organisation est perçu comme un acte fondateur, notamment pour le collectif Mwasi aujourd'hui : « *On ne pourrait rien faire si l'on n'était pas en non-mixité. C'est le point de départ* » me confiait Annette Davis. Le point de départ, la militante l'explique avec des mots très simples qui permettent de comprendre la démarche en non-mixité : « *Les femmes ne peuvent pas opprimer les hommes. Les Noirs n'oppriment pas les Blancs. Les*

*homosexuels n'oppriment pas les hétérosexuels et ainsi de suite* ». Ces mots rejoignent ceux de Christine Delphy qui s'exprimait en ces termes à l'occasion des 50 ans du Monde Diplomatique en 2006 : « *Dans les groupes mixtes, Noirs-Blancs ou femmes-hommes, et en général dans les groupes dominés-dominants, c'est la vision dominante du préjudice subi par le groupe dominé qui tend à... dominer. Les opprimés doivent non seulement diriger la lutte contre leur oppression, mais auparavant définir cette oppression elles et eux-mêmes. C'est pourquoi la non-mixité voulue, la non-mixité politique, doit demeurer la pratique de base de toute lutte ; et c'est seulement ainsi que les moments mixtes de la lutte – car il y en a et il faut qu'il y en ait – ne seront pas susceptibles de dérapier vers une reconduction douce de la domination* »<sup>134</sup>.

La co-fondatrice du collectif nous expliquait comment la non-mixité est le résultat de multiples oppressions auxquelles les femmes noires sont confrontées : « *Si on arrive à un stade justement où on est obligées de se concerter et de parler de nos réalités, c'est parce que la manière dont le sexisme et le racisme ont été défendus jusqu'à présent nous excluait. On n'entendait pas nécessairement nos voix, on n'intégrait pas du tout que le racisme n'est pas juste des injures individuelles qu'on pourrait se balancer à la figure, fin moi à la limite qu'on me dise que je suis une « sale Noire » je m'en remets très vite, mais par contre de pouvoir postuler à des postes et de ne pas être prise, d'être constamment dans ma vie professionnelle ou dans la recherche d'un logement confrontée à une sorte de plafond de verre, à un moment donné ça devient rédhitoire. On te refuse les choses en raison de ton nom de famille, de ta couleur de peau, de ton genre, le tout cumulé, de ton lieu d'habitation ...* ».

### **III. 2. 2. Elaborer sa position**

« *Radicalisation idéologique* » ou stratégie émancipatrice, la non-mixité n'a jamais laissé indifférent et a conduit à de nombreux désaccords entre les tendances intégrationniste et non-mixte. Or, la non-mixité défendue par Mwasi répond à au moins trois impératifs. Dans un premier temps, celui de pouvoir partager des expériences de discriminations et d'humiliations communes pour une grande majorité, sans peur que leurs propos ne soient remis en cause par des personnes blanches ou des hommes noirs considérés comme dominants dans ce cas de figure.

---

<sup>134</sup> Delphy Christine, « La non-mixité : une nécessité politique », lesmotsontimportants.net, 24 novembre 2017

Ensuite, pour que les rancœurs puissent s'exprimer sans contrainte ni censure. Enfin, pour que la lutte des opprimées puisse avancer, pour que des stratégies soient mises en place auprès de personnes concernées par le racisme et le sexisme sans perdre davantage de temps à réexpliquer inlassablement la lutte. « *Fini d'expliquer, maintenant on agit* », tranchait Annette Davis. « *Dans Mwasi, on considère que la pédagogie n'est pas quelque chose qui est dû et qu'on a le droit de réserver notre énergie pour des moments que nous choisissons. J'ai même dû l'écrire dans la Foire aux questions sur notre site mais j'ai l'impression que personne ne la lit : choisir quand on s'adonne à ces séances de pédagogie ça n'est pas être fermées d'esprit, c'est être réalistes* ». Les espaces en non-mixité semblent donc favoriser une parole plus libre, non censurée et qui n'est pas entendue (ou encore trop peu) dans l'espace public. La difficulté à parler des questions de sexisme et de racisme - tant dans l'espace public qu'à la gauche de l'échiquier politique - semble justifier ces espaces en non-mixité relativement sécurisants parmi des personnes concernées qui ne remettront pas en cause la nécessité du combat afroféministe. Ils interrogent également la place de chacune et chacun. Les espaces non-mixtes ne sont pas dévolus à des spectateurs qui pourraient conserver leur place en tant que tels dans un espace mixte. Au contraire, les afroféministes qui refusent d'être des objets de recherche refusent également le statut d'objets à contempler ou à plaindre. Le collectif avance plutôt que la non-mixité est nécessaire de façon ponctuelle pour avancer : « *si on est dans une pièce avec une personne qui va tout prendre personnellement et qui va vouloir démonter tout ce que l'on dit pour soigner son égo, on avance nulle part !* ». Loin de vouloir être soumises à un regard extérieur, les membres du collectif prônent un besoin de recentrer le débat sur elles et leurs expériences de vie qui suscitent de vives émotions.

Sur son site, le collectif Mwasi rappelle que les espaces non-mixtes mis en place leur permettent de réfléchir à leur organisation « *comme corps politique sur des enjeux comme les violences policières, la culture du viol, l'homophobie et la transphobie, les discriminations concernant l'emploi, le logement ou l'éducation* ». Elles défendent les espaces non-mixtes non comme une fin mais comme un moyen, celui qui permet une transmission de savoirs et de production théorique sur l'histoire des combats afroféministes, les luttes anti-colonialistes afro-caribéennes, le panafricanisme ou encore l'anti-capitalisme. Dans une logique de care, les espaces non-mixtes sont également perçus comme des espaces où les femmes noires peuvent se protéger des

rapports de domination engendrés par la société et prendre soin d'elles « *pour rester fièr.e.s et aimant.e.s de nos communautés, de nos corps, pour transmettre l'histoire des combats de nos communautés et afroféministes aux enfants et encourager leur estime d'eux-mêmes* »<sup>135</sup>. Annette Davis note par ailleurs que certaines femmes noires viennent uniquement aux événements de Mwasi car elles savent qu'elles n'y subiront aucun regard sexiste ou raciste, « *elles sont heureuses de pouvoir être dans cet espace le temps de deux-trois heures, et ça c'est quelque chose que l'on veut leur apporter* ». A la non-mixité subie, le collectif a donc décidé, et ce depuis ses débuts, d'appliquer une non-mixité choisie en tant qu'outil politique. La co-fondatrice du collectif me donnait sa vision de la non-mixité : « *Pour moi, c'est un outil politique qu'il faut conserver. Moi je lui prédis une longue vie. Ce n'est pas parce qu'on est en non-mixité à l'instant T qu'on l'est dans les heures qui suivent. C'est un outil politique qui doit aider à un moment donné des personnes pour se réunir et réfléchir, peut-être de déconstruire, de revendiquer, voilà c'est vraiment un outil politique court. Mais effectivement la finalité n'est pas de rester en non-mixité ad vitam eternam. On n'est pas des personnes qui voulons absolument rester entre nous, on n'est pas du tout dans cette démarche-là. En tous cas, moi je ne le suis pas. Dans mon esprit, c'est plus que la non-mixité est un outil politique qui ponctuellement peut favoriser et permettre de faire émerger des réflexions politiques propres à des personnes qui ont des choses en commun et c'est bien que ça existe. Mais en dehors de ces temps-là, on a une vie, on vit avec les autres. Pour moi c'est vraiment un outil politique* ».

Le fonctionnement en non-mixité du collectif qui entreprend une réappropriation de la parole par soi et pour soi dans la lignée des féministes afro-américaines n'est pas considéré comme « exclusif » par les membres de Mwasi. Fania Noël expliquait : « *Notre espace n'est pas exclusif, il n'exclue personne, parce que franchement ça fait du bien de se retrouver avec une quinzaine de filles noires et d'avoir une diversité extraordinaire de personnes, de vécus, d'identités, de religions etc, notre espace n'est pas exclusif, il est juste réservé. Notre espace il s'appelle afroféministe, pas féministe, il est ouvert à toutes les femmes noires, point. Si un espace s'appelle féministe, il est ouvert à toutes les femmes, point. Si un espace s'appelle féminisme musulman, il est ouvert à toutes les femmes musulmanes et puis voilà. Donc c'est tout. Nous, on vend pas ce qu'on n'est pas. On ne*

---

<sup>135</sup> <https://mwasicollectif.com/2017/06/04/festival-nyansapo-avoir-laudace-detre-une-organisation-noire-politique-et-autonome/>

*s'appelle pas féministe pour ensuite exclure certaines femmes. Donc s'il y a un truc qui s'appelle antiraciste bah il traite les questions des gens victimes de racisme et s'il traite de la négrophobie ce sera pour les personnes qui en sont victimes, il n'est pas exclusif ! Il dit juste ce qu'il fait ».*

On peut toutefois noter la méfiance dont font preuve les pouvoirs politiques face à l'émergence de nouvelles forces politiques qui puisent dans leur identité et dans leurs expériences pour dénoncer un « racisme institutionnel », une revendication qui se heurte également aux traditionnelles organisations antiracistes ralliées aux partis politiques historiquement de gauche.

### **III. 3. L'affrontement de deux visions du militantisme antiraciste : quand la pensée universaliste et le mode d'organisation communautaire se heurtent**

Cette courte séquence autour du festival Nyansapo – qui n'est pas le premier conflit lié à ce type d'organisation après la polémique autour du camp d'été décolonial initié en 2016 puis avec la projection non-mixte du film *Black Panther* en 2018 et qui a vu des voix de la gauche antiraciste à l'extrême droite se succéder pour condamner d'un bloc la tenue d'un festival politique en non-mixité - rappelle que le collectif Mwasi bouscule et fracture l'espace politique. Bien que le festival ait eu lieu, il illustre toute la complexité de la lutte antiraciste actuelle dans laquelle Mwasi se fraie un chemin dans le monde de la lutte antiraciste tout en abolissant les codes utilisés jusque-là par des associations désormais institutionnalisées. Si la polémique s'est bousculée en très peu de jours et a été rapidement désamorcée, il n'en demeure pas moins qu'elle révèle un profond trouble, celui de penser et de dire la « race » dans la société française. Alors que d'un côté un collectif afroféministe réserve trois espaces non-mixtes dans un lieu privé de la capitale pour continuer à lutter contre le racisme et le sexisme réservés aux personnes susceptibles de subir ces deux discriminations conjointement, en face la moindre référence au principe de non-mixité provoque un tollé et ébranle toutes les convictions sur lesquelles la République française semble être fondée. Dans un communiqué daté du 4 juin 2017, le collectif Mwasi affirme son audace d'être une organisation noire politique et autonome :

*« Apparemment, en 2017, en France, l'idée que des afro-descendant.e.s s'organisent politiquement en autonomie est tellement insupportable qu'elle vaut une campagne de harcèlement sur Internet et des menaces d'annuler l'événement par les autorités. Enfin, ce n'est pas tout à fait exact. En 2017, en France, on peut faire des réunions féministes non-*

*mixtes entre femmes. On risque de subir quelques critiques d'hommes qui ne comprennent pas pourquoi ils ne pourraient pas venir donner leur avis précieux sur la condition féminine, mais on peut bénéficier de subventions de la Mairie de Paris, comme la Maison des femmes par exemple, où un homme ne peut pas entrer. On peut organiser des festivals féministes réservés aux femmes, comme Cineffable, et être soutenu par la Mairie de Paris. Curieusement, dès qu'un certain critère vient s'ajouter, le critère racial, la non-mixité devient intolérable et fait réagir au plus haut niveau. Au plus haut niveau, vous savez, ces espaces de pouvoir où les personnes non-blanches sont tellement peu nombreuses que lorsqu'on en a une, on s'assure bien de la mettre au premier rang sur la photo. On veut bien des femmes noires, pour nettoyer discrètement les bureaux et pour garder les enfants pendant qu'on fait ses heures sup de cadre ».*

En 2017, d'ailleurs, M Le Magazine du Monde titrait « *La galaxie féministe qui a marqué 2017* »<sup>136</sup> et on pouvait retrouver parmi les nombreuses initiatives féministes de l'année, la catégorie des « communautaires » où le collectif Mwasi figurait. En rappelant son existence depuis 2014, le court paragraphe évoque le « coup d'éclat » de l'année 2017 : la polémique du festival Nyansapo avec la tenue d'ateliers non-mixtes. Mwasi n'est donc pas à sa première labellisation de communautarisme et se heurte à la conception républicaine dite universaliste. Les membres de collectif semblent pourtant ne rien renier de cette étiquette, Annette Davis confirmait même : « *Moi j'ai aucun problème avec le communautarisme. Je ne comprends pas quel est le problème avec notre forme de communautarisme qui est un communautarisme ponctuel de survie. Nous on ne pratique pas de communautarisme hypocrite, tu, de personnes privilégiées. C'est le même communautarisme que les syndicalistes qui se rencontrent entre eux sans le patron. On est très fières d'être communautaristes, c'est la clé de notre succès et c'est la raison pour laquelle on arrive à être aussi efficaces et à bien travailler et à faire autant de miracles comme le festival Nyansapo qui était une catastrophe à organiser mais qu'on a géré comme des pros, c'est parce qu'on est entre nous. On n'a pas à perdre du temps avec des personnes qui ne sont pas de notre communauté et qui ont des opinions* ».

Or depuis la crise dans les quartiers populaires de 2005, la notion de diversité n'a cessé d'alimenter les débats et les controverses au sein de la sphère publique et s'est imposée comme un nouveau cadrage s'ajoutant à l'agenda de la lutte contre les discriminations.

Durant cette même année, sont apparus des mouvements sociaux d'inspiration postcoloniale tournés vers l'antiracisme comme le Conseil représentatif des associations noires de France (CRAN) ou encore le Mouvement des Indigènes de la République (MIR). La « diversité » - autrement dit les « Français d'origine étrangère » ou « issus de l'immigration » ou encore les « minorités visibles » - a touché toutes les catégories socio-professionnelles, du moins sa promotion née d'un constat d'échec, celui de voir représenter le plus grand nombre de citoyens français dans toutes les structures de la vie. Or, pour le collectif Mwasi, il est impensable de penser la libération en gommant les différences entre les citoyens. « *Nous on pense la racialisation du genre et la racialisation de la classe* » affirmait Fania Noël. L'organisation en non-mixité raciale de ce festival a fait ressortir la question raciale prônée par le collectif qui se heurte aux conceptions républicaines françaises. Du côté des opposants à la non-mixité, les catégories de couleur « noir » et « blanc » sont tenues pour des catégories censées décrire les identités individuelles ou collectives objectives – alors qu'elles ne sont que des catégories socialement construites et que les acteurs sociaux eux-mêmes subjectivement se décrivent à l'aide de ces catégories, mais ils restent aveugles « *aux logiques symboliques et politiques par lesquelles les individus et/ou des groupes sont assignés à des places et à des identités racialisées dans le système social, par lesquelles ils sont racisés* »<sup>137</sup>. Et si les initiatives en non-mixité comme celles de Mwasi dérangent c'est peut-être car traditionnellement la doxa républicaine est réticente à reconnaître l'appartenance de l'individu à un groupe. On s'appuie sur l'idée que l'égalité se réalise en faisant fi des différences de naissance entre les individus. L'article 1er de la Constitution de 1958 énonce d'ailleurs que la République « *assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion* ». Mais pour celles que Silyane Larcher appelle les « petites filles de l'Empire », il semble difficile de s'accommoder de cette idée d'universalisme tant les différences entre les citoyens se font sentir. Parce que le racisme est à la fois un fait et un problème social pour des démocraties officiellement égalitaristes et universalistes et parce que la « question raciale » est surtout une « question sociale », sa critique sociale doit d'abord s'atteler à dévoiler les rapports de pouvoir et les relations sociales asymétriques qui assignent des individus à des identités fantasmées et globalisantes tout en les disqualifiant socialement,

---

<sup>136</sup> [https://www.lemonde.fr/m-moyen-format/article/2017/12/26/la-galaxie-feministe-qui-a-marque-2017\\_5234433\\_4497271.html](https://www.lemonde.fr/m-moyen-format/article/2017/12/26/la-galaxie-feministe-qui-a-marque-2017_5234433_4497271.html)

en les infériorisant<sup>138</sup>. Les trois enquêtées ayant appartenu ou appartenant toujours au collectif dénoncent conjointement la peur du regroupement entre personnes racisées. Kit affirme : « *on y voit du communautarisme. La non-mixité quand elle est construite par des personnes non blanches est toujours plus suspectée, critiquée et c'est vrai que pour les gens qui sont fidèles aux valeurs républicaines, il y a toujours un malaise* ». Si l'énoncé universaliste reste un argument de poids pour les détracteurs de Mwasi, il est utile de rappeler que le projet colonial n'avait pas manqué de créer une distinction entre les citoyens en fonction de leur appartenance, réelle ou supposée, à un groupe en faisant de certains d'entre eux des citoyens de second ordre. C'est là une contradiction majeure au principe « *d'indifférence aux différences* »<sup>139</sup>. La hiérarchisation induite des statuts entre les Français et les « *sujets indigènes* »<sup>140</sup> a conduit à l'importation des catégories coloniales en métropole, ce que les militantes afroféministes dénoncent encore actuellement, notamment à travers l'usage du mot « race » et du communautarisme qu'elles revendiquent. Ainsi, les indépendances n'ont, semble-t-il, pas mis fin à l'héritage colonial qui s'est durablement ancré dans les structures sociales mais aussi dans les imaginaires. Toutefois, malgré ce passé, le modèle républicain ne reconnaît pas les différences et les juge incompatibles avec l'exercice de la citoyenneté politique. Toute revendication portée au nom d'un groupe sur la base de l'identité est, de fait, rendue illégitime. Il n'est pas rare que le « communautarisme » soit brandi pour étouffer toute contestation ou revendication politique des populations minorisées qui se retrouvent confrontées aux discours politiques et médiatiques qui règnent dans l'espace public.

Alors que pour les organisations antiracistes telles que la Licra, SOS-Racisme ou encore le Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié entre les Peuples (MRAP) la lutte contre le racisme est universelle, le collectif Mwasi prône la fin d'un système qu'elles dénoncent comme étant raciste et patriarcal, en confiant le pouvoir de décision à des femmes noires qui décident pour elles-mêmes. Si ces deux pans de l'antiracisme français combattent de multiples discriminations, ils n'adoptent pas le même vocabulaire et ne partagent pas la même vision de la lutte antiraciste. D'un côté, Mwasi milite en non-mixité et peut être à l'initiative d'ateliers non-mixtes, de l'autre, la Licra rejette par exemple le terme « racisé ».

---

<sup>137</sup> Larcher Silyane, « *Troubles dans la « race »* ». *De quelques fractures et points aveugles de l'antiracisme français contemporain* », L'Homme et la société 2015/4 (n°198), p. 213-229

<sup>138</sup> *Ibid*

<sup>139</sup> Simon Patrick, Escafré-Dublet, « *Représenter la diversité en politique : une reformulation de la dialectique de la différence et de l'égalité par la doxa républicaine* », *Raisons politiques*, 2009/3, p. 129



En novembre 2017, la Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme s'insurgeait contre l'initiative d'une journée de formation sur l'antiracisme organisée par le syndicat Sud Education de Seine-St-Denis avec le soutien du CCIF (Collectif contre l'islamophobie en France) et des Indigènes de la République dénonçant un « racisme d'Etat » et prévoyant également des ateliers de réflexion et de parole en non-mixité. Sur son site, la Licra publiait alors : « *Il n'existe pas, d'« élèves racisés » en France, qu'il faudrait apprendre à définir et à reconnaître ! Encore moins « d'enseignants racisés » qui constitueraient un sous-groupe au sein de l'Education Nationale ! Il n'existe que des élèves. Il n'existe que des fonctionnaires. Nous refusons d'étiqueter les enfants des écoles de la République et leurs enseignants en fonction de critères dignes d'une exposition coloniale. Le mot « racisé » est une résurgence raciste qui vise à assigner à des groupes une identité victimaire. Nous devons en combattre la diffusion et la prolifération dans la société. Il porte en lui la division et le rejet de l'autre* »<sup>141</sup>. Avec le soutien du Comité Laïque République, du Printemps Républicain et du Grand Orient de France, la Licra a d'ailleurs sollicité le ministre de l'Education nationale, Jean-Michel Blanquer qui a porté plainte pour diffamation contre Sud Education 93 en raison de l'utilisation du terme « racisme d'Etat ». Cette illustration montre l'incompréhension résidant entre la vision universaliste portée par l'Etat et ses institutions et la vision identitaire qu'adopte le collectif Mwasi, qui n'est pas seul à dénoncer un racisme d'Etat qui touche toutes les catégories de citoyens racialisés. Pour Fania Noël, il ne s'agit d'ailleurs plus de trouver des outils face à un Etat « *plus fort que nous, c'est une révolution qu'il faut contre l'Etat* ». Le collectif Mwasi, dans son caractère de lutte radicale (non-violente), pointe les problèmes qui persistent en France autour de la question de la « race » et participe à la réactualisation des approches politiques du racisme et de l'antiracisme de ces dernières années. Le festival Nyansapo dit « interdit aux Blancs » met en lumière cette opposition entre le « blanc » et le « noir » comme deux catégories descriptives qui recouvriraient des réalités données en soi au motif de leur visibilité perceptive or, cela revient à ne plus penser les mécanismes sociaux – dénoncés par l'afrofémisme – de production et de reproduction du racisme dans sa dimension systémique. « *On vit dans une société où la question du racisme est sérieuse et prégnante* » ajoutait Kit. L'entreprise de conscientisation et de déconstruction (pour reprendre les termes utilisés par les militantes) qu'avance le collectif auprès des personnes

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 129

concernées vise à faire de la question raciale, non pas une simple question de couleur réduite à un souci de représentativité numérique, mais d'exhumer un problème structurel, de société et les processus de minorisation et d'altérisation puis de délégitimation ou d'invisibilisation des Afro-descendants.

Cet aller-retour constant entre le « nous » et « l'autre », de l'essentialisation des catégories « Noirs » et « Blancs » interroge notre époque et les constructions sociales et mentales. La question de la couleur pose surtout un problème éminemment politique d'accès aux conditions de pouvoir et à un traitement égalitaire pour les personnes racisées. La non-mixité raciale prônée et appliquée par le collectif Mwasi en des temps et lieux choisis interroge également les conditions d'émancipation des personnes racisées qui voient dans ce conflit un refus des personnes blanches, considérées comme dominantes, de penser leur statut au sein de la société ainsi que leur propre identité et les pouvoirs qu'elle leur confère. *« Lutter en non-mixité, c'est visibiliser une autre non-mixité, celle que les populations minorisées et précarisées subissent de fait : celle du communautarisme blanc »*<sup>142</sup>. Dans une interview accordée à Paris Match (la seule que Mwasi a accepté après la polémique autour de Nyansapo), l'appellation « interdit aux Blancs » a provoqué la réponse suivante : *« Pourquoi les « Blancs » ? Pourquoi personne ne s'est révolté au nom des hommes ? Pourquoi avoir traduit notre programme comme 'interdit aux Blancs' ? Il est seulement réservé aux femmes noires. Nous avons eu le soutien de plusieurs organisations juives, asiatiques, maghrébines... Il n'y a pas que des « Noirs » ou des « Blancs » en France »*. Les ripostes produites par Mwasi ou d'autres groupes dits « communautaires » font émerger une réflexion sur le non-questionnement de la « majorité invisible blanche » pourtant présente partout en tout temps. Fania exprimait ainsi son interprétation de la polémique : *« On dérange parce que l'on parlait d'antiracisme entre racisés et ça ciblait clairement l'Etat, la blancheur etc. Si on avait dit qu'on restait entre racisés pour parler de choses culturelles, des problèmes dans nos communautés, là ça n'aurait pas posé un problème. C'est vraiment un problème de prise de pouvoir, prendre le pouvoir sur la définition ça fait très peur. Pas peur parce que c'est un truc de ouf qui a changé les choses mais peur parce qu'il faudrait pas qu'on s'habitue trop »*. Le collectif en se gardant des

---

<sup>141</sup> <http://www.licra.org/scandale-de-non-mixite>

<sup>142</sup> Butin Yasmine, Louis Anna, « Journées « Paroles non blanches », 11-15 avril 2017 - « Parle à mon genre ! », 2-6 mai 2016, Journal des anthropologues [en ligne], 2017

espaces à des fins de solidarités a pointé du doigt l'exclusion alors nouvelle du groupe dominant jusqu'alors central. Or, dans le cas précis du festival Nyansapo comme nous l'avons vu des organisations « nationaliste », « patriote » et « antiraciste » sont parvenues à s'accorder sur ce point de la non-mixité questionnant la liberté des groupes concernés par le racisme et la mise en cause de la légitimité de leurs paroles et de leurs actions. La controverse a révélé la mise en lumière des revendications de personnes blanches, dont l'identité et la place dans la société n'avait jusqu'alors pas été questionnées. Or l'invisibilité et la normalisation de la position des personnes dominantes dans une société constituent le socle sur lequel se fondent et se perpétuent les hiérarchies.

Le collectif Mwasi dénonce également un racisme institutionnel et à travers l'organisation en non-mixité veut se détacher d'une majorité dominante pour se retrouver, se réinventer. L'idée du racisme institutionnel, systémique pointé du doigt par ces actrices politiques ouvre à la déconstruction du récit républicain dominant, d'un côté elles portent une critique envers les institutions fondamentales (comme la prison), de l'autre elles insèrent dans leurs analyses un « racisme d'Etat » qui s'appuie sur une critique de l'impérialisme et une (ré)intégration de l'histoire coloniale. Mwasi s'inscrit dans les luttes de définition de ce qu'est le racisme en France aujourd'hui et s'oppose frontalement à la lutte antiraciste menée par les associations nationales que nous avons déjà citées. Le point de discord principal se situe dans la définition même que donne chacun des camps du racisme et par conséquent des moyens de lutter contre cette discrimination. Pour les membres du collectif Mwasi et pour d'autres figures antiracistes comme Rokhaya Diallo qui soutenait l'initiative de Nyansapo, le racisme est systémique, et si les associations nationales ne nient pas cet aspect, leur lutte porte davantage sur des actions d'éducation et de lutte contre les préjugés ainsi que sur des actions en justice pour incitation à la haine raciale<sup>143</sup>. Le racisme est pensé comme opérant principalement à l'échelle de l'individu et comme représentation ou idéologie, cette conception actuellement dominante est portée par des échanges avec les pouvoirs publics pour l'élaboration de politiques de lutte contre le racisme et les discriminations. On peut citer par exemple le cas de la plateforme « Egalité contre Racisme », lancée en septembre 2015, un partenariat entre le Défenseur des droits et la Ligue des droits de l'Homme, le Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples, SOS Racisme et la Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme. Or, Mwasi prend le rôle du militant outsider en s'opposant aux discours tenus par les

associations antiracistes institutionnelles et en adoptant une posture plus critique et plus radicale qui dénonce le racisme comme étant structurel. Issu de l'expérience des « concernés », le collectif tend à produire une définition contre-hégémonique du racisme comme une réalité qui fait système et non comme un combat à l'échelle individuelle lors de « dérapages ». Pour Kit, co-fondatrice du collectif Mwasi, la difficulté de lutter aux côtés des associations antiracistes vient dans un premier temps de leur proximité avec les partis politiques : *« pour moi pour lutter contre le racisme, il faut une réelle indépendance et ne pas être affilié à un groupe politique, ça n'a aucune espèce de sens ni d'efficacité surtout qu'on a bien vu que certains en faisaient une carrière par exemple Harlem Désir... »*. Dans un second temps, leurs divergences de point de vue créent aussi une crispation lorsque le sujet est évoqué : *« pour moi il est évident que je ne peux pas lutter auprès de SOS Racisme parce qu'on n'a pas la même conception du racisme, qu'ils n'analysent que dans une approche individuelle et que clairement les personnes racistes à partir du moment où elles font une classification des races et qu'elles discriminent les populations non blanches. Déjà je dis le mot « race » c'est un terme avec lequel ils ne sont pas à l'aise. Donc c'est vrai que du coup ils sont un peu dans un truc en mode « on est tous pareil », « c'est inadmissible de dire sale nègre ou sale Noir », mais en fait plutôt que de s'offusquer de ces insultes, il faut surtout s'offusquer du pourquoi aujourd'hui en 2018 on arrive à tenir ce genre de discours ? Et si on arrive à tenir ce genre de discours c'est parce qu'on ne peut pas nier le fait que ces discours sont liés à une histoire française qui a été marquée par un gros passé colonial et on se rend compte aujourd'hui que c'est un passé qui n'est pas expliqué aux jeunes générations, c'est un passé qui n'est pas expliqué dans les bouquins d'Histoire, c'est un passé qu'on essaie de camoufler, d'invisibiliser, parce que justement on a peur des tensions »*.

Le concept de racisme institutionnel participe de l'élaboration théorique de Mwasi, il participe de la construction de discours qui s'attachent à montrer le caractère du racisme dans ses aspects quotidiens et concrets. Le collectif se rapporte également à différents processus socio-historiques qui ont façonné la société actuelle notamment les migrations, la colonisation et l'héritage républicain qui ont contribué à créer les expériences de

---

<sup>143</sup> Picot Pauline, « *Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015)* », Migrations Société 2016/1 (n°163), p. 49

minorisation<sup>144</sup> selon les groupes sociaux. Par leur approche des oppressions qui s'exercent contre elles, les militantes s'attachent à dénoncer les traitements inégalitaires et les violences exercées par les institutions nationales envers les personnes et les groupes racisés.<sup>145</sup> La mise en cause des services publics se noue dans la « *confrontation entre le récit national républicain, égalitaire, 'aveugle à la couleur' et porteur d'une forte injonction à l'intégration, et l'expérience quotidienne des personnes et des groupes racisés pourtant de nationalité française pour la plupart* »<sup>146</sup>.

Au regard du récit de l'organisation du festival et des autres projets en non-mixité qui ont suscité débats et polémiques pendant des semaines entières à la télévision, à la radio et dans les journaux, il est aisé de constater que l'espace politique s'en est trouvé non seulement bousculé mais également fracturé par une extrême minorité qui tend à faire entendre sa voix. Alors que ces femmes désormais actrices politiques avaient toujours été assignées à l'invisibilité, ces dernières totalement inattendues ont jeté un pavé dans la mare universaliste en montrant qu'elles étaient de nouvelles forces sociales venant interroger le fonctionnement de la société française quitte à bousculer l'ordre et quelques institutions.

---

<sup>144</sup> Minorisation : processus qui construit un groupe social comme étant « minoritaire » au sens de Colette Guillaumin c'est-à-dire indépendamment de leur importance numérique dans une société donnée, les groupes minoritaires « ont en commun leur forme de rapport à la majorité : l'oppression », « ils sont posés comme particuliers face à un général », « ils sont, au sens propre du terme, en état de minorité ». Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, Paris, Ed. Gallimard, 2002 [1972] 378p. (pages 119-120)

<sup>145</sup> Le qualificatif « racisé » forgé d'après le concept de racialisation : « processus de production sociale, face matérielle du rapport social raciste, faite de discrimination, ségrégation, harcèlement, agression, extermination etc »

<sup>146</sup> Picot Pauline, « *Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015)* », Migrations Société 2016/1 (n°163), p. 54



## Conclusion

---

« *Nous n'avons rien inventé* ». Cette affirmation du collectif permet de recontextualiser l'histoire des femmes noires et l'héritage des luttes afroféministes d'antan. Mwasi porte un afroféminisme qui s'inscrit dans une lignée militante et politique qui se déploie en de multiples formes d'actions. Loin d'être un bloc monolithique, l'afroféminisme de Mwasi se veut solidaire, fédérateur et résistant face aux multiples dominations qui s'exercent contre les femmes noires. En clamant que les femmes noires sont des sujets politiques, les militantes afroféministes affirment que leurs conditions sociales, leurs vécus et les émotions qui les traversent sont autant d'éléments puissants pour créer une réponse collective à une accumulation d'injustices. La nouvelle génération d'afrodescendantes qui reprend le flambeau de la lutte afroféministe n'attend plus pour revendiquer son émancipation. Chaque épreuve morale, physique, sociale est transformée en support de politisation par les militantes déterminées dont j'ai pu croiser le chemin. Faire de chaque vie individuelle un problème collectif - au gré de l'accumulation des récits et des témoignages de jeunes femmes noires ou métisses, d'une même classe d'âge, qui racontent leur trajectoire sociale aux quatre coins de l'Europe où les récits se suivent et se ressemblent - renvoie à un problème bien plus large, celui d'une société dans laquelle les rapports de pouvoir sont à repenser.

A travers de multiples canaux le militantisme des marges, l'espace des « minorisés », des « marginalisés », éclot et se politise. L'engagement des afroféministes passe d'abord par une prise de conscience de soi, une prise de conscience individuel avant de se propager pour devenir une entreprise de conscientisation comme elles disent. Loin de renier les espaces d'entre-soi, ces dernières au contraire le revendiquent et s'en enorgueillissent. C'est justement à cette micro échelle politique que peuvent naître les initiatives militantes nourries d'expériences et souvent de connaissances théoriques qui fondent la légitimité des militantes et engagées pour la cause afroféministe. Déterminées à produire une transformation « radicale », les militantes du collectif Mwasi s'affirment donc face à une puissance étatique qui paraissait

presque invulnérable, productrice de rapports de pouvoir enchevêtrés dans les liens sociaux souvent eux-mêmes dépourvus d'équité.

A cette altérisation subie, les afroféministes opposent un « nous », condition pour se libérer, s'émanciper de leur condition sociale dans la norme des dominants. Leur engagement aussi bien virtuel qu'hors-ligne produit du savoir, un savoir sur ceux qui ne se pensent pas du côté de la domination, qui ne se pensent pas Blancs non plus. A l'agenda de la contestation sociale et de l'exigence de justice et d'égalité, les militantes ajoutent de nouvelles pistes de réflexions, appuyées par le monde académique, sur la position située des acteurs politiques. En remettant en question le système patriarcal, raciste et capitaliste qu'elles dénoncent, ces dernières, par des initiatives en non-mixité notamment, forcent l'invitation à repenser ses privilèges. Autrement dit sa position de « supériorité » dans un entrelacs de conditions sociales et biographiques variées qui induisent donc un rapport variable aux problématiques liées à l'altérisation et à la marginalisation.

Plus qu'une recherche d'identité et un repli sur soi, l'afroféminisme porté par Mwasi m'a paru être le premier fondement d'une lutte pour l'estime de soi, la réappropriation d'une parole et d'un vécu longtemps ignorés, faisant fi des préjugés et des intimidations. Non pas victimes, ces femmes noires qui se rallient, prennent la parole et tendent le poing s'affranchissent en s'alliant de toute entrave morale ou politique qui voudrait les maintenir dans une position d'infériorité.

Le collectif Mwasi porte une voix singulière. Certes, l'ambition affichée est celle d'une transformation sociale « radicale » (sans violence mais sans compromis), néanmoins, il reste difficile de les situer dans l'espace des mobilisations féministes. Si l'élan afroféministe semble lancer, soutenu par les réseaux sociaux numériques et par la notoriété grandissante de certaines voix qui s'élèvent pour dénoncer la place des femmes noires dans notre société, ce dernier ne semble pas avoir permis à cette contestation de s'ériger en véritable mouvement capable de bousculer l'agenda politique de l'Etat. Par ailleurs, le collectif Mwasi est confronté à la difficulté d'être une association en quête permanente de fonds financiers ce qui rend précaire chacune de ses initiatives. L'organisation, comme tout regroupement militant, pose également la question de la cohésion au sein du groupe qui a déjà perdu ses membres fondatrices et qui a souffert de nombreux départs qui interrogent la pérennité du collectif. Soumis à des pressions venant de leurs détracteurs, ce dernier peut sembler friable. Les militantes ne cachent pas le coût physique et moral de cet engagement à plein temps



qui implique leur identité, leur vie professionnelle, affective. Le collectif Mwasi, malgré des signes de cohésion, montre tout de même l'extrême fragilité de la viabilité des mobilisations afroféministes dans l'espace des mouvements sociaux où elles peinent encore à se faire une place.

Toutefois, les militantes produisent une « politique du sensible »<sup>147</sup> en faisant de leur vécu (trajectoire sociale et identité) un problème commun remettant en cause le passé et le rôle des institutions telles que l'Etat qui aurait hiérarchisé la société en termes de sexes, de « races » et de classes. En produisant cette véritable « contre identité », le collectif Mwasi, et non l'afroféminisme tout entier, s'émancipe mais risque le jeu de l'essentialisation en érigeant un « nous » qui n'est pas représentatif de toutes les femmes noires qui n'adhèrent pas obligatoirement aux conditions du collectif. Par ailleurs, face à ce projet « radical » d'un changement de société en profondeur, on pourrait se demander si le collectif Mwasi ne court pas un risque en voulant affronter le système qu'elles dénoncent seules face à des associations antiracistes soutenues par l'Etat qui leur reconnaît une légitimité due à leur cohésion autour de l'idée d'universalisme républicain...

---

<sup>147</sup> Larcher S., « *Nos vies sont politiques !* » *L'afroféminisme en France ou la riposte des petites-filles de l'Empire* », *Participations* 2017/3 (n°19), p. 122

## Bibliographie

---

### Ouvrages

Bard Christine, Chaperon Sylvie, *Dictionnaire des féministes. France XVIIIe-XXIe siècle*, PUF, 2017

bell hooks, *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*, coll. « Sorcières », Editions Cambourakis, trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Olga Potot, préface de Gay A., 2015, 224 p.

bell hooks, *De la marge au centre – Théorie féministe*, coll. « Sorcières », Editions Cambourakis, trad. de l'anglais par Noomi B. Grusig, préface de Hedjerassi N., 2017, 304 p.

Bell-Scott P., T. Hull G. et Smith B., *All the Women are White, All the Blacks are Men, But some of us are Brave : Black Women's Studies*, Feminist Press at CUNY, 1982

Césaire A., *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Éditions Présence Africaine, 2004

Davis A., *Femmes, race et classe* (1981). Coll. Essais, Editions des Femmes, 2<sup>ème</sup> édition, 2007, 189 p.

Fassin D. et Fassin E., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française* », La Découverte, 2006

Guillaumin Colette, *L'idéologie raciste*, Paris, Ed. Gallimard, 2002 [1972], 378p

Le Bihan Y., *Construction sociale et stigmatisation de la « femme noire ». Imaginaires coloniaux et sélection matrimoniale*, coll. Logiques sociales, L'Harmattan, 2007, p. 51

Lorde A., *Sister Outsider : Essays and speeches*, 1984, 192 p.

Ndiaye P., *La condition noire. Essai sur une minorité française*. Editions Folio Actuel (n°140), Gallimard, 2009, 528 p.

Spivak G., *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009

Talpin J., *Community organizing. De l'émeute à l'alliance des classes populaires aux Etats-Unis*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2016, 320 p.

Thiam A., *La parole aux Négresses*, Paris, Editions Denoël-Gauthier, 1978, 189 p.

### **Chapitres d'un ouvrage collectif**

Cohen J., Dorlin E., Nicolaïdis D., Rahal M., Simon P., « Dossier. Le tournant postcolonial à la française », *Mouvements* 2007/3 (n°51), p. 7-12

Carby H., « *Femme blanche écoute ! Le féminisme noir et les frontières de la sororité* », in E. Dorlin, dir. *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, Ed. L'Harmattan, coll. Bibliothèque du féminisme, 2008, 260 p.

### **Articles de revues scientifiques**

Achin C., Naudier D., « *L'agency en contexte : réflexions sur les processus d'émancipation des femmes dans la décennie 1970 en France* », *Cahiers du Genre* 2013/2 (n°55), p. 109-130

Ait F. al., « *Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ?* », *Mouvements* 2012/4 n°72, p. 11-21

Boni T., « *Femmes en Négritude : Paulette Nardal et Suzanne Césaire* », *Rue Descartes*, 2014/4 (n°83), p. 62-76

Bruneel E., Gomes Silva T., « *Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux politiques* », *Réseaux* 2017/1 (n°201), p. 59-85

Butin Y., Louis A., « *Journées « Paroles non blanches* », 11-15 avril 2017 - « *Parle à mon genre !* », 2-6 mai 2016, *Journal des anthropologues* [en ligne], 2017

Butler J., « *Contingent Foundations : Feminism and the Question of « Postmodernism* », *Feminists Theorize the Political*, NY, Routledge

Cîrstocea I., Giraud I., « *Pluralisme dans les mouvements féministes contemporains* », *L'Homme et la société*, 2015/4 (n°198), p. 29-49

Corbeil C., Marchand I., « *Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle : défis et enjeux* », Les pratiques pour lutter contre la violence : entre l'intervention, la prévention et la répression, vol. 19, numéro 1, automne 2006, p. 40-57

Crenshaw K., Bonis O., « *Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur* », Cahiers du Genre, 2005/2 (n°39), p. 51-82

Dechaufour L., « *Introduction au féminisme postcolonial* », Nouvelles questions féministes, 2008/2 (vol. 27), p. 99-110

Dechaufour P., Entretien avec Amandine Gay, « *Ouvrir la voix. Un documentaire afroféministe* », Africultures, 2014/3 (n°99-100), p. 284-291

Dewitte P., « *La condition des femmes noires en France* », n°1131, avril 1990 d'*Hommes & Migrations*, p.81-89

Dorlin E., « *« Performe ton genre, performe ta race ! »* », *Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie* », in Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes, Cahiers genre et développement, n°7, Genève/Paris, L'Harmattan, pp. 227-241

Dorlin E., « *De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre* », Cahiers du Genre, 2005/2 (n°39), p. 83-105

Fassin D., « *Ni race, ni racisme. Ce que racialiser veut dire* », Les nouvelles frontières de la société française, La Découverte, 2012, p. 147-172

Fassin E., « *Les langages de l'intersectionnalité* », Raisons politiques (n° 58), 2015, p. 5-7.

Guétat-Bernard H., Lapeyre N., « *Les pratiques contemporaines de l'empowerment. Pour une analyse des interactions entre pratiques et théories, individu-e-s et collectifs* », Cahiers du Genre 2017/2 (n° 63), p. 5-22

Jaunait A., Chauvin S., « *Intersectionnalité* », Genre et science politique. Concepts, objets, problèmes, Presses de Sciences Po, pp. 286-297, 2013

Juteau D., « *« Nous » les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie* », L'Homme et la société, 2010/2 (n°176-177), p. 65-81

Larcher S., « *« Nos vies sont politiques ! » L'afroféminisme en France ou la riposte des petites-filles de l'Empire* », Participations 2017/3 (n°19), p. 97-127

Larcher S., « *Troubles dans la « race ». De quelques fractures et points aveugles de l'antiracisme français contemporain* », *L'Homme et la société* 2015/4 (n° 198), p. 213-229

Lepinard E., « *Malaise dans le concept* », *Cahiers du Genre*, « Féminisme(s). Penser la pluralité, n°39, 2005, p. 107-135

Maillé C., « *L'intersectionnalité : dominations, exploitations, résistances et émancipation* ». Approche intersectionnelle, théorie postcoloniale et questions de différence dans les féminismes anglo-saxons et francophones, vol. 33, numéro 1, 2014, p. 41-57

Picot P., « *Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France 2005-2015)* », *Migrations Société* 2016/1 (N° 163), p. 47-60

Rolland-Diamond C., « *Sociohistoire des Black Studies Departments* », *Universités d'Amérique et construction des savoirs*, 2012

Sénac R., « *Féminismes et théorie critique. Réflexions sur le cas français* », *Cités*, 2018/1 (n°73), 224 p.

Simon P., Escafré-Dublet A., « *Représenter la diversité en politique : une reformulation de la dialectique de la différence et de l'égalité par la doxa républicaine* », *Raisons politiques*, 2009/3, p. 125-141

Truth Sojourner, « *Ain't I a woman ?* », discours prononcé en 1851 à la Women's Convention de Akron, Ohio, USA

Voirol O., « *Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique* », *Réseaux*, 2005/1 (n°129-130), p. 89-121

Weathers M-A., « *An argument for Black Women's Liberation As a Revolutionnary Force* », in *No More Fun and Games : A Journal of Female Liberation*. Cambridge Mass, cell. 16, vol. 1, no. 2 (1969)

Wieviorka Michel, « *Racisme, racialisation et ethnicisation en France* », *Hommes & Migrations*, n°1195 *Cités, diversité, disparités. Quelques mécanismes de ségrégation*, 1996, pp. 27-33



## Sources

---

Article Madmoizelle : « L’afro-féminisme, c’est quoi ? Je veux comprendre » par Naya Ali (mis en ligne le 16 juin 2015), <http://www.madmoizelle.com/afro-feminisme-381789>

Article Les Inrockuptibles : « Qu’est-ce que l’afroféminisme ? » par Fanny Marlier (mis en ligne le 30 juin 2015), <https://www.lesinrocks.com/2015/06/30/actualite/en-quoi-lafro-feminisme-est-il-necessaire-11757335/>

Article Le Bondy Blog : « Le collectif Mwasi : « L’afroféminisme n’est pas un bloc monolithique » », par Abdoulaye Gassama (mis en ligne le 10 juillet 2016), <https://www.bondyblog.fr/reportages/cest-chaud/le-collectif-mwasi-lafrofeminisme-nest-pas-un-bloc-monolithique/>

## Corpus

---

Site Internet du collectif Mwasi

- Présentation
- Nos activités
- Ressources
- FAQ (Foire aux questions)
- Histoire des luttes des femmes noires
- Nos déclarations
- Analyses/Réflexions

Vidéo : « Rendez-vous avec le collectif afro-féministe MWASI », mise en ligne le 1<sup>er</sup> février 2016 (<https://www.youtube.com/watch?v=KkjKTaux9I4&t=10s>)

Vidéo : « Rencontre avec Mwasi », mise en ligne le 3 février 2016 ([https://www.youtube.com/watch?v=K19\\_ZzA1c1g&t=1s](https://www.youtube.com/watch?v=K19_ZzA1c1g&t=1s))

Vidéo : Documentaire « Ouvrir la voix », réalisé par Amandine Gay, sorti en salles le 11 octobre 2017 (2h09min)

Podcast : « Episode documentaire – La marche 2 ». La Poudre, mis en ligne le 8 mars 2017 (Nouvelles Ecoutes)

Podcast : « Un podcast à soi (n°7) : Les flamboyantes. Femmes noires et féminisme », une création de Charlotte Bienaimé, mis en ligne le 4 avril 2018 (Arte Radio)



## **Table des matières**

**Introduction ..... 6**

**Partie 1 - L'afroféminisme : fondements, contextes et représentations.....18**

### **I. 1. Les premières expressions et mobilisations des femmes noires en contexte français**

I. 1.1. Les mobilisations historiques des femmes noires en France

*Les sœurs Nardal*

*Suzanne Césaire*

I. 1.2. L'émergence des luttes afroféministes (1970-1980)

*La Coordination des femmes noires*

*Le Mouvement pour la défense des droits de la femme noire (Modafen)*

### **I. 2. Du *Black Feminism* à l'afroféminisme**

I. 2. 1. La question de l'exclusion des sciences sociales

Minorités (in)visibles

L'importance du "savoir situé"

L'omniprésence du *Black Feminism*

I. 2.2. Sources du féminisme africain-américain

I. 2.3. "Nous sommes des sujets politiques"

**Partie 2 - L'intersectionnalité comme outil politique de lutte contre le système.....47**

### **II. L'intersectionnalité comme reprise de pouvoir par les marges : penser les dominations de "race", de sexe et de classe**

**II. 1. De la définition du concept d'"intersectionnalité"**

**II. 2. L'afroféminisme comme pratique politique**

II. 2.1. La stratégie intersectionnelle du collectif Mwasi

II. 2.2 La riposte des afroféministes : *empowerment* et sororité

*#LaFlamboyance*

*Une sororité réticulaire*

*La communication et l'émancipation des afroféministes passent également par la réappropriation de l'espace public*

*Quand la parole devient politique : l'empowerment avec « Ouvrir la voix »*

***Partie 3 - Le collectif Mwasi ou la redéfinition de l'antiracisme politique. Quand les voix marginalisées s'affirment en tant qu'acteurs politiques***  
*Erreur ! Signet non défini.*<sup>4</sup>

**III. 1. Le festival Nyansapo : chronique d'une polémique médiatique et politique, la non-mixité en débat**

III. 1.1. "Don't agonize, organize !" ou la réplique des marges

III. 1.2. « Un festival "interdit aux Blancs" »

**III. 2. La non-mixité, un outil d'émancipation ?**

III. 2. 1. Aux origines du militantisme en non-mixité

III. 2. 2. Elaborer sa position

**III. 3. L'affrontement de deux visions du militantisme antiraciste : quand la pensée universaliste et le mode d'organisation communautaire se heurtent**

|                                |            |
|--------------------------------|------------|
| <i>Conclusion</i> .....        | <i>103</i> |
| <i>Bibliographie</i> .....     | <i>106</i> |
| <i>Sources</i> .....           | <i>111</i> |
| <i>Corpus</i> .....            | <i>112</i> |
| <i>Table des annexes</i> ..... | <i>115</i> |

## Table des annexes

---

|   |            |
|---|------------|
| <i>Annexe 1 : Entretien avec Annette Davis, membre du collectif Mwasi.....</i>        | <i>116</i> |
| <i>Annexe 2 : Rencontre avec le collectif Mwasi (10 mars 2018) à Saint-Denis.....</i> | <i>126</i> |
| <i>Annexe 3 : #LaFlamboyance.....</i>   | <i>128</i> |
| <i>Annexe 4 : Logo du collectif Mwasi.....</i>  | <i>130</i> |

## **Annexe 1 – Entretien avec Annette Davis, membre du collectif Mwasi**

### **Trajectoire sociale**

#### **Peux-tu te présenter ?**

*Annette Davis, 32 ans, formatrice d'anglais dans les entreprises et en école de langues. Je suis militante depuis une douzaine d'années. J'ai commencé dans les jeunesses communistes puis dans l'environnement. J'ai assisté à ma première réunion afroféministe en non-mixité en 2011-12 quand j'habitais au Royaume-Uni. Je n'avais jamais entendu parler de la non-mixité avant mais ça a fait du sens pour moi immédiatement. Et là j'ai fait partie d'un collectif Black Feminists UK qui n'existe plus maintenant faute de mobilisation je pense. J'ai déménagé en Espagne un peu après et j'ai organisé des événements afroféministes avec des féministes blanches. Au cours de l'un des événements que l'on organisait, une école féministe d'été, un événement sur 2 jours, je faisais une présentation sur le Black feminism, le féminisme noir et je me suis rendu compte de ma grande solitude à Barcelone. Je ne connaissais pas beaucoup de femmes noires, que deux et elles n'étaient pas du tout politiques. Quand je suis revenue en France et que j'ai rencontré Mwasi, ça a été la réponse à ce que je cherchais depuis de très nombreuses années. Je me suis beaucoup beaucoup impliquée. Je suis à ce jour la membre la plus ancienne de Mwasi sachant qu'il y a eu plusieurs vagues de départ. Le collectif a été créé en novembre 2014 et moi je l'ai rejoint en février 2015 et c'était ma première expérience en France au sein d'un collectif afroféministe.*

#### **A quel moment as-tu pris conscience de ta couleur de peau et de ton genre ?**

*J'ai toujours su puisque ma mère qui est ghanéenne, m'a toujours dit « tu es Noire, tu es une femme, tu es pauvre, la vie sera toujours dure pour toi ». Donc ça, aussi longtemps que je puisse me souvenir, ma mère m'a toujours dit ça.*

#### **Tu as passé une grande partie de ta vie en France mais comme tu me l'as dit tu as fait des allers-retours en Angleterre également où tu as de la famille, quelles différences constates-tu dans la prise en compte des femmes noires dans ces deux sociétés ?**

*On est beaucoup plus visibles en Angleterre, ne serait-ce qu'à la télévision, dans les séries, dans les films, avec toutes les publicités, il y a beaucoup beaucoup de personnes noires. Quand j'étais en Angleterre, pendant huit ans après ma Licence, je travaillais dans une école primaire comme assistante d'éducation et les profs étaient noirs, c'est que quelque chose que j'avais jamais vu en France. J'ai pas eu de profs noirs jusqu'à l'université. Donc là en école primaire les profs étaient noirs, les enfants sont noirs. En maternelle, il n'y avait pas de couleur chair, les enfants dessinent des personnages marrons, les livres dans les écoles ont des enfants marrons. La race est prise en compte. Il y a des formulaires qu'on nous demande de remplir au travail et il y a des petites cases où on doit définir son orientation sexuelle, son genre et ses origines, donc on peut cocher Blanc, Noir des Caraïbes, Noir d'Afrique, on peut cocher Blanc Irlandais – je sais pas pourquoi c'est la seule blancheur qu'on peut préciser – Asiatique, métisse Blanc Africain, etc et moi je suis métisse Noir Africain et Blanc Irlandais. Il y avait une case pour moi et ça se voit au*

*niveau de la société en général. En Angleterre, on n'est pas dissimulés sous le tapis. Il n'y a pas l'insistance à tendre vers l'universalisme blanc. Y a plein de racistes et de personnes qui aimeraient voir moins de gens marrons mais en fait ils ne nient pas notre présence et c'est appuyé par le fait que nos têtes apparaissent à la télé ou dans les pubs.*

**Qu'est-ce qui t'a conduit dans ton parcours à t'intéresser au concept d'intersectionnalité ?**

*Le fait d'être en Angleterre m'a confrontée à ça car ils sont un peu plus avancés, il y a plus de ressources anglophones que francophones donc j'y ai eu accès rapidement. Fin je sais pas, peut-être que ça aurait pu être plus rapide. Mais quand j'étais en Espagne par exemple, c'est moi qui apportais la bonne parole, j'avais l'impression d'être un peu comme ça car les quelques personnes noires que j'avais vues là-bas n'étaient pas du tout politisées c'était assez étrange. Quand je suis retournée en France, donc après l'Espagne c'était temporaire j'étais juste rentrée pour aider ma mère, j'ai vraiment été surprise de voir que l'intersectionnalité existait dans la scène antiraciste française. Pas la scène antiraciste mainstream on va dire, SOS Racisme et la Licra, mais des individus qui n'étaient pas forcément dans des collectifs, mais qui se rencontraient, on avait des groupes Facebook secrets. On entrait par cooptation. Et c'est comme ça que j'ai rencontré les différentes personnes avec qui je milite aujourd'hui. Mais c'est quelque chose que je cherchais. Je savais que je le cherchais mais je ne pensais pas pouvoir le trouver en France.*

**Trajectoire militante**

**Pourquoi avoir choisi le collectif Mwasi ? Comment as-tu intégré le collectif ?**

*Euh... C'était un événement il me semble. A un événement organisé par Amandine Gay « Ouvrir la voix », comme pour beaucoup d'afroféministes. Mais c'était avant que le film soit finalisé, c'était une présentation.*

**Comment on approche le collectif et comment on devient une militante active ?**

*Alors, les choses ont beaucoup changé depuis. Comme je l'ai dit les membres qui étaient là à la fondation du collectif sont parties depuis. Moi j'ai fait mon bulldozer et comme j'ai pas mal d'années d'expériences dans le militantisme je suis arrivée et j'ai un peu secoué les gens, je dirais même brusqué quelques personnes. Le collectif existait depuis novembre [2014] et en février je les ai contactés pour préparer la marche du 8 Mars, en leur disant il faut faire ça, ça et ça. J'ai commandé un mégaphone, j'ai reçu les gens chez moi pour qu'on fasse les banderoles et les pancartes, je me suis rendue un peu indispensable en fait. Mais même après ça, on m'avait fait comprendre que ma place n'était pas encore garantie. Finalement, ça s'est fait. Mais depuis le processus pour rentrer dans le collectif c'est de travailler et mettre la main à la pâte et de se montrer aux différents événements qu'organise Mwasi, de demander officiellement à entrer dans le collectif. Nous, quand on connaît quelqu'un qui nous a aidées et qu'on a vu cette personne au moins trois fois aux événements et qu'elle a demandé à entrer dans le collectif, on vote pour son adhésion et on lui annonce. Bon ça s'est pas du tout passé comme ça pour moi, j'ai fixé mes conditions d'entrée mais parce que c'était un petit peu brouillon quand moi je suis venue.*

**Tu me parlais d'une vague de départs au début de cet entretien, peux-tu m'en dire plus ?**

*Il y a une vague de départs mais aussi une vague d'arrivées. Il y a eu des personnes qui ne*

*se reconnaissaient pas dans le militantisme de Mwasi et qui voulaient plus faire du care que des manifs. Plusieurs personnes n'étaient jamais disponibles pour les manifestations et ont décidé que ça ne leur correspondait pas. Il y a des personnes qui n'avaient pas suffisamment de temps à donner au collectif et ça provoque de la culpabilité, donc en général c'est pour cette raison que les gens partent. Les gens veulent faire partie du collectif mais ne se rendent pas compte de ce que ça représente en termes d'investissement personnel et de travail à fournir. Y a des personnes qui sont parties pour des histoires de cœur, des relations qui n'ont pas marché au sein du collectif. On fonctionne beaucoup par l'affinitaire donc quand il y a des problèmes interpersonnels tout le monde le ressent dans le collectif. Après c'est vrai qu'on a besoin de plus de membres, mais ça ne veut pas forcément dire avoir plus de personnes qui travaillent. Et quand il y a beaucoup de personnes on peut se cacher derrière l'apathie de beaucoup de personnes. On est en lien avec d'autres collectifs, par exemple BLM UK qui viennent d'implorer malheureusement et qui avaient exactement les mêmes problèmes que nous au niveau de la répartition du travail, de la reconnaissance du travail invisible, ce genre de choses... Et donc le problème n'est pas le nombre de personnes dans le collectif, mais le nombre de personnes prêtes à s'investir et à être fiables. Mais en tant que collectif afroféministe, on est nos propres sujets politiques, on se bat pour la libération des femmes noires mais on n'est pas des hommes ou des femmes Blancs bourgeois, on est nous-mêmes précaires. La grande majorité des membres de Mwasi est précaire, on est des femmes noires, on a beau avoir le vocabulaire et les concepts pour mettre des mots sur nos maux, on reste des femmes noires qui subissent le système et il y a beaucoup de difficultés liées à ça. On ne peut pas demander la même charge de travail et de régularité à des femmes noires qu'à certains autres militants dont le profil est un peu moins intersectionnel.*

**Pour vous, les manifestations ont véritablement une place centrale dans votre militantisme ? Comment cela s'organise ? Comment on investit l'espace public et la rue quand on fait partie de Mwasi ?**

*En fait le collectif est en évolution constante, à ce jour après disons 3 ans et demi d'existence, on a fait des conférences, plein de manifestations, des vidéos, on a célébré la journée internationale des femmes africaines, on a fait des cafés afroféministes qui sont des moments de discussion sur des thématiques particulières. On a écrit un livre qui va bientôt sortir, on est assez ouvertes sur les formes de militantisme. C'est vrai qu'on a surtout investi les rues avec les manifestations. Disons que jusqu'à peut-être décembre dernier, on était dans une logique de faire nos preuves parce qu'on reçoit énormément de mépris. On reçoit du mépris de la part des panafricains parce que le féminisme c'est quelque chose de blanc donc on est forcément colonisées quand on a des revendications féministes. On reçoit du mépris des antiracistes, pour la même raison en fait. Et là au cours des trois dernières années on a fait en sorte d'être à toutes les manifs, comme le camp décolonial d'été qui de toutes façons est organisé par Fania [Noël] qui fait partie de Mwasi on en a fait partie. Toutes les initiatives, événements, manifestations antiracistes on y était, on était à Rennes, on essaie de se déplacer et d'être partout, ce qui est assez épuisant. Mais ce n'était pas réaliste, ça ne correspond pas à nos moyens humains ou financiers, mais on a essayé. Et je pense qu'on a réussi à se créer une certaine crédibilité militante, ça veut pas dire que ce sont les limites de notre militantisme. Il y a quantité de manières de militer en dehors des manifestations et on est ouvertes à ça. Là par exemple, tu as reçu l'invitation pour le afroféministe donc ça c'est mon idée, c'est un moyen de rassembler 50 femmes noires et métisses pour leur donner les bagages suffisants pour se sentir légitimes dans la lutte afroféministe parce qu'on a remarqué qu'on a du mal à recruter... Souvent les sistas ne se sentent pas légitimes, elles sont complexées parce qu'elles ne connaissent pas, parce*

*qu'elles n'ont pas tout lu, pour plein de raisons différentes. Donc ce week-end c'est une manière pas juste de former les gens mais de démystifier un peu le milieu militant et l'afrofémisme, et de rendre ça accessible aux personnes concernées. Parce que nous notre but n'est pas juste de recruter mais de faire en sorte qu'il y ait le plus de collectifs partout, parce que nous on est épuisées.*

**Comment s'est construit ton afrofémisme, à travers quelles figures as-tu évolué ?  
As-tu des modèles ?**

*Alors en premier lieu je pense à ma mère qui n'aime pas mon militantisme qui le trouve trop agressif. Bon moi je suis métisse et c'est parce que ma mère adore les Blancs, c'est aussi simple que ça [rires]. Donc je vis le paradoxe en moi. Mais pourtant ma mère m'a toujours répété tu es noire, tu es une femme, tu es pauvre, ça c'est la première formation afrofémiste que j'ai vécue en fait. Nommer, me situer dans l'échelle sociale c'est le plus grand cadeau intellectuel que ma mère ait pu me faire sans être militante pour un sou. Il y a aussi Surya Bonaly, une patineuse artistique exceptionnelle, c'est la meilleure patineuse au monde ! Quand j'étais petite, je ne sais pas si toi aussi tu faisais ça, mais avec ma mère on cherchait les personnes noires à la télévision ! eh bien quand j'ai vu Surya Bonaly sur la glace parce qu'avec ma mère on regardait toujours les JO et le patinage artistique, et là on voit une Noire, mais c'était incroyable ! Non seulement elle est Noire mais elle est beaucoup plus douée que n'importe qui d'autre à ce jour sur la glace. Surya Bonaly c'était un miracle. Ça c'est une femme noire qui sait sa valeur, qui sait qu'il ne faut pas faire confiance aux Blancs, qui sait que dans ce système là on ne nous laissera jamais gagner. Donc pour moi Surya Bonaly c'est ma première icône noire, après ma mère qui m'a amené à questionner ce statu quo. Après bien sûr il y a Audrey Lorde qui a dit que le silence ne te protégera pas. Il faut apprendre à être tendres entre nous les femmes noires. Ensuite c'est Angela Davis qui répond aux accusations de violences qu'elle reçoit en disant que la violence c'est nous qui la subissons et qu'il est normal que nous répondions par cette même violence.*

**Peux-tu m'en dire à peu plus sur ce livre que Mwasi va publier ?**

*On veut juste expliquer la raison d'être du collectif, pourquoi on est Mwasi ! C'est l'idée de Fania Noël qui aurait pu écrire le livre en son propre nom mais qui avait d'autres choses à faire aussi [rires] donc on l'a fait collectivement !*

**Féminismes post-coloniaux**

**J'ai l'impression que l'afrofémisme, comme le féminisme musulman, est devenu un véritable mouvement, qui s'organise, se fait connaître, déclenche des polémiques et remue le débat national (sur certains points), pourtant il semble être réduit à un embryon, à un début d'organisation sans grand impact, qu'en penses-tu ? Comment perçois-tu actuellement les mouvements de féminismes post-coloniaux/intersectionnels ?**

*Je pense que ce qui a changé entre avant et aujourd'hui, c'est que l'une de nos manières de porter nos luttes c'est d'apporter une visibilité au travail des femmes noires, ce qui avait systématiquement été effacé, ce qui est nié constamment. Ça, ça change tout. Les femmes noires ont toujours lutté, toujours manifesté mais comme on n'a pas accès aux mêmes ressources que les femmes blanches par exemple, c'est pour ça que la Coordination des femmes noires ou le Modafen ne sont jamais mentionnés quand on parle du féminisme en France. Nos apports sont systématiquement effacés. Nous au sein de Black Lives Matter*

*France à l'époque où on a essayé de maintenir cette organisation, les hommes qui ne faisaient strictement rien, qui arrivaient en retard, qui n'avaient pas d'ordinateur pour prendre des notes, qui n'organisaient pas les manifestations et qui nous laissaient tout le travail à faire donc c'est nous qui réservions les salles, c'est nous qui prenions les notes et les tours de paroles, enfin vraiment on faisait tout. Donc au sein même de nos communautés, avec d'autres personnes noires et hommes noirs, notre travail était invisibilisé au moment même où on en faisait.*

*Après pour faire mouvement je ne pense pas. Je ne pense pas qu'on ait créé quelque chose, fin quelque chose d'autre que le collectif... Disons qu'on fait partie d'un mouvement, peut-être qu'on a inspiré certaines choses mais nous-mêmes on est inspirées par beaucoup de choses. Par exemple, le festival Nyansapo ça nous vient d'un voyage qu'on avait fait. Fania Noel et moi sommes allées au Brésil à une conférence des féminismes noirs, c'était en septembre 2016 et donc oui on s'inspire toujours de tout ce que l'on voit, ce que l'on vit et on le ramène, on organise des choses avec. Ce que je veux dire c'est que Mwasi ne peut pas prendre le crédit pour la création d'autres collectifs autour de nous. Il y a beaucoup de choses qui se passent en même temps. Il y a le film d'Amandine Gay et tous les événements qui s'organisent autour, Fania Noel organisait des week-ends qu'elle appelle « week-end de la swaggance » où des femmes racisées se retrouvaient dans un château avec différents ateliers. Il y a « intersectionnalité tmtc » qui est aussi organisé par Fania Noel. En fait ce que je veux dire c'est qu'il y a beaucoup de facteurs qui font que Mwasi existe aujourd'hui et que d'autres collectifs se créent aussi. Je ne sais pas qui de l'œuf ou de la poule mais voilà. Tout fait partie d'un même mouvement et tout est entrelacé.*

#### **Cela nous amène à la question des allié.e.s, qui sont-ils/elles pour vous ?**

*On n'a pas d'allié.es. En fait les allié.es sont des gens qui partageraient des ressources. A ce jour, personne ne partage quoique ce soit avec Mwasi donc les gens nous invitent à parler à des conférences etc, ils veulent qu'on fasse ça gratuitement si c'étaient des allié.es, ils sauraient qu'on ne prend pas gratuitement le temps de femmes noires précaires comme ça, on a d'autres choses à faire en fait. Donc non, on n'a pas d'allié.es.*

#### **Quelle serait ta réponse (ou celle du collectif) aux critiques qui classent les militantes afroféministes dans la case des « communautaires » ?**

*Moi j'ai aucun problème avec le communautarisme. Je ne comprends pas quel est le problème avec notre forme de communautarisme qui est un communautarisme ponctuel de survie. Nous on ne pratique pas de communautarisme hypocrite, tu, de personnes privilégiées. C'est le même communautarisme que les syndicalistes qui se rencontrent entre eux sans le patron. On est très fières d'être communautaristes, c'est la clé de notre succès et c'est la raison pour laquelle on arrive à être aussi efficaces et à bien travailler et à faire autant de miracles comme le festival Nyansapo qui était une catastrophe à organiser mais qu'on a géré comme des pros, c'est parce qu'on est entre nous. On n'a pas à perdre du temps avec des personnes qui ne sont pas de notre communauté et qui ont des opinions.*

#### **Pour toi, la non-mixité est un des outils-clé du collectif ?**

*On ne pourrait rien faire si l'on n'était pas en non-mixité. C'est le point de départ.*

#### **Est-ce que vous avez des liens avec des associations féministes « blanches » ?**

*Oui, on a des liens avec des associations féministes. On est très très méfiantes. On sait qu'on fait peur et on en profite. Les féministes blanches ont très très peur de nous et ça c'est quelque chose de bien car elles se surveillent. Elles savent que dès qu'elles ouvrent la bouche, nous on guette le mot de travers, le faux pas. Donc si on est en lien avec d'autres*



*organisations féministes. On préfère bien sûr les organisations féministes racisées, mais c'est très facile de collaborer avec d'autres groupes féministes. C'est plus facile qu'avec les autres groupes antiracistes !*

**Est-ce que le fait d'investir des espaces académiques comme la conférence au CNRS « Défaire l'empire féminismes et critiques postcoloniales », à laquelle vous avez participé avec Kit, renforce la légitimité de votre combat ?**

*Alors, on ne compte pas du tout là-dessus pour asseoir notre légitimité. Après cette conférence on a décidé de ne plus en faire, ça ne nous intéresse pas d'acquérir une légitimité dans le milieu académique. Nos actions parlent d'elles-mêmes. On est là sur le terrain, on agit maintenant qu'on arrive à formuler ça dans des belles phrases, des beaux textes qui vont passer dans des conférences c'est pas du tout notre but. Et même cette conférence a été traumatisante. Pourtant on avait été invitées par des personnes racisées avec qui on est en très bons liens. Il y avait de la bienveillance de la part des personnes qui nous ont invitées mais pas de la part des personnes présentes, qui étaient blanches, ignorantes et qui ont osé interrompre une présentation dans laquelle on dit qu'on n'est pas à l'aise d'être là. Donc non on ne va pas continuer les conférences sauf si on est payées ou si l'on nous paie au moins le déplacement.*

### **Militantisme/activisme**

**Qu'est-ce que t'apporte le collectif Mwasi ? Comment vit-on le militantisme de groupe ?**

*Alors c'est intéressant comme question parce que moi je quitte le collectif tous les six mois. Je fais des burn-out constamment. En fait le collectif représente tellement pour moi que je n'arrive pas à m'investir de manière mesurée. Donc moi je me surinvestis et il y a toujours des moments où je n'en peux plus, j'ai besoin de faire une pause et à chaque fois je me dis plus jamais je militerai. Mais en fait ça me rend malheureuse de ne plus militer. Etre dans Mwasi ça me donne l'impression que bon – même si je n'ai pas les moyens de changer le monde – j'ai les moyens de contribuer à le changer et ça ce sont mes camarades qui m'y aident. J'ai pensé à me faire une carrière militante solo mais ça ne m'intéresse absolument pas. Je veux donner toute mon énergie et toute ma créativité à ce collectif qui est tout pour moi. Les membres ce sont mes amies, on se voit et on se parle tout le temps. Des fois on fait des soirées ici et tout le monde apporte son ordi et on organise la révolution. Ça me permet de bien dormir le soir en me disant que je fais quelque chose en fait. Après c'est difficile de gérer des groupes parce qu'il faut beaucoup gérer les émotions des gens, les interactions. Donc moi j'ai le syndrome d'Asperger et je parle de manière un peu abrupte souvent et je dois souvent répéter que je ne déteste pas les gens, je suis juste sans filtre. On essaie de pratiquer la bienveillance parce que c'est politique, c'est performatif, c'est pas quelque chose qui se passe comme ça sans qu'on n'y fasse rien, il faut faire des efforts et renforcer certaines choses. Donc c'est beaucoup de travail et je n'aurais pas à gérer ce genre de choses si j'étais militante solo, mais ça vaut le coup ! Vraiment j'aime la manière dont on est organisées, dont on est bienveillantes les unes envers les autres et ça vaut le coup la plupart du temps.*

**Peux-tu me parler du concept de sororité et de ce qu'il représente pour toi au sein du collectif et en dehors ?**

*Dans Mwasi, on est toutes sœurs et on appelle les autres femmes noires sista. C'est très important pour nous, ça montre que la communauté à laquelle on participe c'est faire*

*entrer les sista dans ce mouvement où on revendique beaucoup de choses et on remet en question beaucoup de choses. On remet en question le système capitaliste par exemple, on va faire des boucles d'oreille, je ne sais pas si tu les as déjà vues ? Mais en fait on a un truc à vendre, une alternative au système hétéro-patriarcal et capitaliste. Les boucles d'oreille on les fait nous-même, on scie, on colle, on peint, on met des anneaux etc, ça nous prend du temps quand même. Donc ça c'est du temps où on est entre nous, souvent chez moi et on va faire des brunches, ce sont des moments de sororité et les boucles d'oreille on les vend à prix libre. On promet une alternative au système capitaliste. De la même manière on promet une sororité c'est-à-dire une entraide, ce sentiment que les souffrances d'une sœur sont aussi les nôtres, c'est toute une communauté. Ce n'est pas quelque chose de très évident parce que par exemple certaines personnes achètent les boucles d'oreille 2,50 euros et d'autres vont donner 15 euros. Ce que je veux dire c'est que ça passe avec certaines personnes et pas avec d'autres. J'utilise la vente des boucles d'oreille comme analogie pour tout le package de toutes les choses qu'on essaie de promouvoir. On les promet par l'exemple.*

**Bien que la visibilité ne soit pas un enjeu pour Mwasi alors, comment vivez-vous le pic d'intérêt autour du collectif, notamment depuis la polémique sur le festival Nyansapo qui semble avoir tout déclenché ?**

*Bah on est le plus ancien collectif en Europe, enfin non ce n'est pas vrai, c'est un gros mensonge ce que je viens de dire ! En Allemagne, il y a des sistas afroféministes et pas mal de collectifs d'ailleurs, c'est l'héritage d'Audre Lorde. Donc bon Mwasi on est très bien organisées, on a des protocoles pour tout, on est très efficaces. Quand on nous voit travailler c'est assez impressionnant en général et j'en suis très fière. Donc on est bien organisées, beaucoup plus que les autres qui nous demandent souvent des conseils et on fait plus d'actions surtout, les autres collectifs sont plus jeunes, ils ont moins de membres, ils ne sont pas à Paris. Nous on a accès à tellement de choses du fait d'être à Paris ! Puis aussi toutes les manifestations, fin au moins 80% sont à Paris donc c'est facile pour nous un peu de se faire un nom sur cette scène et d'être visibles.*

**Comment expliques-tu alors ce pic d'intérêt autour de l'afroféminisme et surtout autour de Mwasi ?**

*Le pic d'articles ? Eh bien il y a Amandine Gay qui a écrit pas mal de choses sur les femmes noires. Amandine Gay dont le travail est vraiment considérable. On ne peut pas nier le projecteur qu'elle a placé sur nos vies, sur nos existences en France, en Europe. C'est vraiment considérable. Pas juste avec le film mais avec les articles qu'elle a écrits et les conférences autour du film. Donc ça c'est une manière de l'expliquer. Et puis après autour de chaque polémique, que ce soit Nyansapo ou la séance de cinéma Black Panther, dès que les fascistes s'en prennent à nous et que la gauche paternaliste raciste s'en prend à nous, forcément ça attire l'attention. Les Blancs ne sont pas prêts à entendre qu'ils sont Blancs, ni qu'ils sont racistes, ni à quel point ils sont ignorants et bons fils de collabos comme ils sont tous, donc nous on dérange. Juste le fait qu'on ait pas envie de militer avec des personnes blanches, ça les choque. La pire chose qu'on puisse dire à une personne blanche, c'est qu'elle est raciste. Même si elle vient juste de sortir d'un spectacle de Michel Leeb. Ce sont les Blancs qui décident de ce qui est raciste et de ce qui ne l'est pas. Du coup Mwasi est raciste mais eux non, Mwasi est raciste mais pas Charlie Hebdo, Mwasi est raciste mais pas Michel Leeb. Le pire tu sais c'est les excuses que sortent les Blancs à chaque fois qu'on les accuse de racisme, « je ne suis pas raciste j'ai un ami noir » mais nous on a tous des amis blancs ! Ma partenaire est blanche, mon père est blanc, on est plusieurs métisses dans Mwasi donc on est à moitié blanches, il y a pas mal*

*de membres de Mwasi qui ont des relations romantiques, intimes avec des personnes donc on peut les utiliser aussi, tous leurs arguments débiles comme ça ! « Je ne suis pas raciste j'adore la ratatouille ». Ça nous prend beaucoup d'énergie, c'est très répétitif, ce sont des personnes qui ont toujours les mêmes arguments, ça ne change jamais. Donc fini d'expliquer maintenant on agit. Dans Mwasi, on considère que la pédagogie n'est pas quelque chose qui est dû et qu'on a le droit de réserver notre énergie pour des moments que nous choisissons. J'ai même dû l'écrire dans la FAQ mais j'ai l'impression que personne ne la lit : choisir quand on s'adonne à ces séances de pédagogie ça n'est pas être fermé d'esprit, c'est être réaliste.*

**As-tu l'impression que contrairement à ici, votre action et le collectif est reconnu à l'international ? Vous avez organisé le festival Nyansapo qui a accueilli des femmes noires ou des afroféministes hors France, de même vous vous rendez dans d'autres pays comme en septembre-octobre dernier à Madrid...**

*Euh je ne saurais pas dire s'il y en a plus à l'étranger mais il y en a c'est sûr et la réception est très différente. Mais deux choses : nous, on ne fait quasiment plus de conférence en France, donc maintenant on en fait à l'étranger car notre mission est de montrer la situation telle qu'elle est en France et c'est aussi de créer des alliances dans d'autres pays où les gens sont dans la même situation que nous. Ce qu'on réalise c'est qu'en Espagne, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Angleterre donc là où on a des contacts, des militants et des amis, tout le monde est dans la même situation de déni de racisme institutionnel. Et donc quand les gens ont une certaine renommée ou quand ils viennent de l'étranger, il y a toujours cette survalorisation de leur parole. En France on veut bien entendre qu'il y a des violences policières aux Etats-Unis ou en Angleterre, par contre il n'y a pas de racisme dans la police en France pour ces mêmes personnes. Donc nous à l'étranger on essaie de mettre en lumière ces contextes locaux, on essaie d'utiliser cette survalorisation de notre parole pour soutenir les actions locales et montrer que c'est pareil partout.*

**Liens avec la société et la politique en France**

**Malgré les attaques que vous pouvez recevoir en raison de vos revendications et de votre mode d'organisation qui semblent déranger ?**

*En fait que l'on fasse quelque chose ou que l'on ne fasse rien, on dérange forcément. Les réactions des gens sont toujours les mêmes : « pourquoi vous vous rassemblez entre Noires ? c'est quoi votre problème ? », « Est-ce que quelqu'un qui est Noir mais albinos a le droit de rejoindre le collectif ? ». C'est débile hein, mais on ne peut faire partie du collectif que quand on est en accord avec tous les principes du collectif, par exemple le fait qu'on ne peut pas être une personne dominante et crier à la discrimination d'une personne dominée. Donc ça c'est un concept très simple, on est en non-mixité de personnes qui comprennent ça. Donc les femmes ne peuvent pas opprimer les hommes. Les Noirs n'oppriment pas les Blancs. Les homosexuels n'oppriment pas les hétérosexuels et ainsi de suite.*

**Est-ce que tu attends un vrai débat sur la question de la « race » en France ? Car mon sentiment est que l'on en parle de plus en plus en France, même si la notion de « race » est contestée, elle semble indispensable à penser et à décoloniser pour pouvoir avancer.**

*Hum... je ne sais pas si on attend grand-chose. Euh... la conversation a commencé,*

*maintenant les Français sont très doués pour l'ignorer. La Licra est toujours active, la Licra continue à nous harceler donc oui la conversation n'est pas allée loin aussi qu'elle devrait l'être. Mais c'est vrai que les gens sont de plus en plus réactifs.*

**Est-ce que tu penses que cette lutte que vous menez sur divers fronts est amenée à durer. Est-ce que ce n'est pas trop de combats à la fois ?**

*J'ai pas le choix. Je suis une femme noire, lesbienne en France, je n'ai pas le choix. Je ne suis pas bien dans les milieux TPG donc trans, pédé, gouine parce que c'est trop raciste. Je ne suis pas bien dans les milieux antiracistes parce que c'est beaucoup trop patriarcal. Vraiment être dans Mwasi c'est reposant pour cet aspect-là. Y a plein d'autres côtés où ça n'est pas reposant puisque je t'ai dit que j'étais souvent en burn-out mais ce serait beaucoup plus épuisant de lutter dans un milieu seulement antiraciste ou seulement féministe.*

**Festival Nyansapo et lutte en non-mixité**

**Comment avez-vous vécu la polémique autour du festival Nyansapo ?**

*On a d'abord eu peur pour notre sécurité et pour celle des participantes parce qu'on ne sait jamais avec quel zèle les fascistes vont s'en prendre à nous. Ça n'est resté que sur les réseaux sociaux et moi j'ai fait la porte plusieurs fois pendant le festival. Il y avait des petits groupes de gauchistes, ça se voyait parce qu'ils avaient le look, donc les gauchistes paternalistes qui viennent nous expliquer notre Histoire, l'arrogance et le « sans-hontisme » comme dirait Fania... Donc ça c'est épuisant. Euh on a eu très peur oui, on a eu peur de devoir payer des amendes, de devoir réellement annuler le festival, on a eu peur pour la sécurité des personnes. Mais d'un autre côté on a eu le soutien des Etats-Unis. On a demandé de l'aide au mouvement Black Lives Matter qui nous ont donné de l'argent qui a rendu ça possible parce que le festival était entièrement auto-financé. Quand on voit les événements organisés par d'autres collectifs avec les moyens qu'ils ont, nous on aura jamais ces moyens-là tout simplement parce qu'on n'est pas du côté de l'Etat, on a l'Etat contre nous. Il n'y a qu'à voir la projection de Black Panther, les Blancs se font passer le mot littéralement pour nous interdire l'accès au cinéma. Et on ne sait jamais jusqu'où ils peuvent aller en fait car ils n'ont aucune limite. Donc ça, ça nous fait peur car on n'a pas les moyens de riposter, nous on peut juste continuer à travailler, business as usual. Ça c'est quelque chose qui me fait beaucoup de peine. A chaque fois qu'on nous attaque comme ça, nous on n'a aucun moyen de riposter, c'est sans conséquences. La Licra qui est d'un racisme indéniable, ne serait-ce que les caricatures qu'ils partagent sur Twitter, la manière dont ils parlent en petit nègre, je ne sais pas si tu as vu ça mais dans un tweet ils écrivaient 'toi comprendre ?'. Fin la Licra ils sont... Fin je n'arrive pas à comprendre qu'ils existent toujours et qu'ils aient toujours le droit à ce statut privilégié dans l'antiracisme français, c'est une vraie blague.*

**Vous me dites recevoir des attaques venant de la part des associations antiracistes institutionnelles ?**

*Oui très souvent... Et la particularité est que la Licra avec eux, ils n'ont pas que les fascistes et ceux qui réclament une France pour les Français, ils ont aussi toute la gauche paternaliste qui pense qu'il y avait des effets positifs au colonialisme, que prononcer le mot race est pire pour discriminer quelqu'un que d'être raciste. En fait j'ai l'impression des fois d'être Don Quichotte contre les moulins à vent, je n'y arriverais jamais, on n'arrivera jamais jamais à gagner une bataille contre nous, on peut juste travailler malgré eux.*

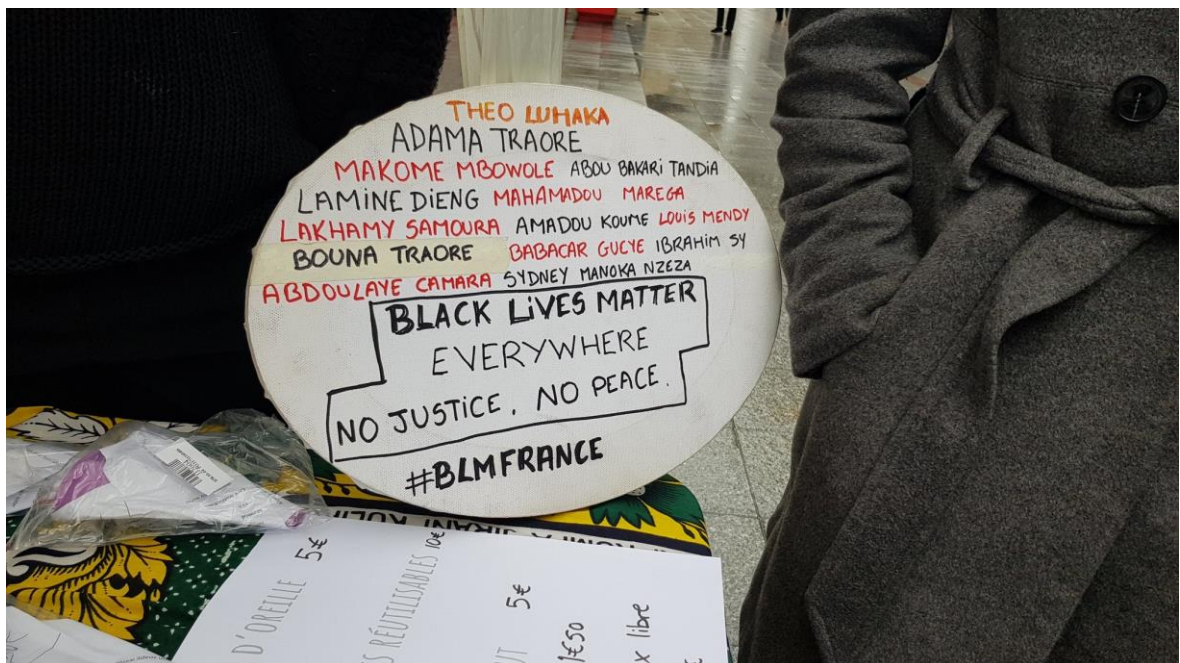
**Enfin, la tenue du festival Nyansapo était une bataille réussie ?**

*C'était un exploit oui. On en est très fières. Par contre quand on est allées en Espagne après, ils avaient entendu parler de la polémique, mais ils ont entendu que le festival n'avait pas eu lieu. Ça nous a un peu contrariées parce que c'est notre plus grande victoire Nyansapo.*

**Penses-tu qu'à long terme les discussions en non-mixité sont une solution ?**

*La non-mixité est nécessaire de manière ponctuelle pour pouvoir avancer parce que si on est dans une pièce avec une personne qui va tout prendre personnellement et qui va vouloir démonter tout ce qui est dit pour soigner son égo, on avance nulle part. Les Blancs, rien que quand on est dans un parc avec des ami.es et que je vais parler de choses personnelles sur le racisme, les Blancs sont incapables de garder leur bouche fermée ! Je ne sais pas ce qui fait que les Blancs se sentent autorisés à s'immiscer dans la vie privée d'autrui comme ça, mais bon beaucoup de livres d'Histoire racontent comment les Blancs n'ont pas su garder leurs opinions pour eux-mêmes, fin c'est assez typique. Donc bon dans un parc, dans le métro, dans le bus, les Blancs sont obligés de désapprouver et de montrer qu'ils désapprouvent des choses qu'ils ont écoutées qui ne les concernaient pas, alors dans le cadre de nos événements c'est juste impensable ! On doit déjà gérer les tontons qui veulent nous expliquer la vie pendant des heures et qui ne veulent pas lâcher le micro pendant des événements en non-mixité noire mais avec des hommes. C'est beaucoup plus long sinon, ça nous épuise. Quand vous faites des événements pour les femmes noires uniquement, il y en a qui viennent justement pour ça et qui sont heureuses de pouvoir être dans cet espace, le temps de deux-trois heures, et ça c'est quelque chose que l'on veut leur apporter, c'est important.*

## Annexe 2 – Rencontre avec le collectif Mwasi (10 mars 2018) à Saint-Denis







## Annexe 3 - #LaFlamboyance







**MWASI - Collectif Afroféministe**  
Page aimée · 22 juin 2017 · Modifié · €

#LaFlamboyance : Assa Traoré

La lutte est loin d'être finie, la famille Traoré est sujette à de l'intimidation incessante de la part de l'Etat. Depuis la mort d'Adama, 4 de ses frères ont été arrêtés sous divers prétextes par la police. Cheikne, a été placé en garde à vue à 5h40 ce matin. Nous savons bel et bien que ces arrestations sont uniquement des outils de répression étatique pour empêcher que la justice que la famille réclame depuis la mort d'Adama soit faite. Nous lutterons encore pour eux car nous refusons que nos vies soient réduites à des statistiques.

Vous pouvez soutenir la famille Traoré à travers la page La vérité pour Adama et en assistant à la première commémoration de la mort d'Adama Traoré le 22 juillet à Boyenval, Beaumont-sur-Oise : <https://www.facebook.com/events/1339323109479113/>

Pour vous procurer "Lettre à Adama" d'Assa Traoré : <http://www.seuil.com/ouvrage/lettre-a-adama-assa-traore/9782021368994>

Amis et administrateurs de la Page

Votre commentaire...



**MWASI - Collectif Afroféministe**  
Page aimée · 5 février 2017 · Modifié · €

#LaFlamboyance

112 · 1 commentaire · 2 partages

J'aime · Commenter · Partager

Amis

Commentez entre amis  
Ceci ne sera visible que par vos amis et par les administrateurs de la Page

Publics · Les plus pertinents

Nandi Elangeni "Si le savoir est une arme, soyons armées. Car sans lui nous..."

Amis et administrateurs de la Page

Votre commentaire...



**MWASI - Collectif Afroféministe**  
Page aimée · 31 janvier · €

#LaFlamboyance

Estelle Prudent et 106 autres personnes · 4 partages

J'aime · Commenter · Partager

Amis et administrateurs de la Page

Votre commentaire...

Connaissez-vous... · Voir tout

Fania Noël (Haïtiano-Molotov)  
3 amis en commun  
Ajouter

## ***Annexe 4 – Logo du collectif Mwasi***





## **Résumé :**

*Né en 2014 d'une initiative portée par quelques jeunes femmes noires et françaises, lassées de n'apparaître ni dans l'Histoire, ni dans les médias, et d'être invisibles dans l'espace public, le collectif Mwasi offre un nouvel espace aux femmes (et personnes assignées femmes) noires et métisses pour se fédérer et organiser une riposte face à un système qu'elles jugent patriarcal et raciste. Depuis quelques années, les discours et les mobilisations afroféministes se (re)déploient en France donnant à repenser les multiples discriminations que subissent les femmes noires. Ces épreuves qui façonnent les trajectoires de vie individuelles ont contribué à une reprise de pouvoir fondée sur la mobilisation des jeunes femmes noires françaises qui affirment que leur vécu est politique et que l'afroféminisme est leur combat. Le collectif afroféministe Mwasi est aujourd'hui l'illustration d'une mobilisation politique qui se dresse face aux pouvoirs publics et qui aspire à l'émancipation des femmes noires par elles-mêmes et pour elles-mêmes. En quête d'égalité dans les rapports sociaux, les militantes du collectif produisent avec leur vécu intime subjectif une « politique du sensible » et se dressent face à une société fondée sur un universalisme républicain qu'elles entendent renverser.*

*Mots clés : afroféminisme, femmes noires, militantisme, intersectionnalité, 3ème vague, afromilitantisme, lutte politique*

Nota : cette page, dernière de couverture, sera retournée avant reliure.