



# THÈSE

En vue de l'obtention du

## DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par Université Toulouse II - Jean Jaurès

Cotutelle internationale : **Università degli studi di Padova**

---

Présentée et soutenue par

**Marie MOÏSE**

14 septembre 2021

**Pas encore femme, plus tout à fait homme. Une lecture afroféministe de la subjectivation politique chez Frantz Fanon**

---

Ecole doctorale : **ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche : **ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs**

Thèse dirigée par

**Hourya BENTOUHAMI et Luca BASSO**

Jury

**Mme Elsa Dorlin**, Examinatrice

**M. Sidi Askofaré**, Examineur

**Mme Vinzia Fiorino**, Examinatrice

**M. Mauro Farnesi Camellone**, Examineur

**M. Luca Basso**, Directeur de thèse

**Mme Hourya BENTOUHAMI**, Co-directrice de thèse

# Université Toulouse 2-Jean Jaurès

## Laboratoire Erraphis

### Résumé de THÈSE

Pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ  
Spécialité Philosophie

## **Pas encore femme, plus tout à fait homme. Une lecture afroféministe de la subjectivation politique chez Frantz Fanon**

**Marie MOÏSE**

Présentée et soutenue publiquement  
Le 14 09 2021

#### **Directeur ou Directrice de Recherche:**

Hourya Bentouhami (Université Toulouse II - Jean Jaurès),  
Luca Basso (Università degli studi di Padova)

#### **Membres du jury**

Mme Elsa Dorlin (Université Toulouse II - Jean Jaurès) - Examinatrice  
M. Sidi Askofaré, (Université Toulouse II - Jean Jaurès) - Examineur  
Mme Vinzia Fiorino, (Università degli Studi di Pisa) - Examinatrice  
M. Mauro Farnesi Camellone, (Università degli Studi di Padova) - Examineur  
M. Luca Basso, (Università degli Studi di Padova) - Directeur de thèse  
Mme Hourya BENTOUHAMI, (Université Toulouse II - Jean Jaurès) - Co-directrice de thèse

## **Table de matières**

### **I. Introduction. Frantz Fanon: Pourquoi une lecture afroféministe? Pourquoi de la subjectivation politique? Pourquoi *Peau noire, masques blancs*?**

I/1. Etre en manque / être en excès.

I/2. "Que veut l'homme noir ?"

II/2. Les afroféministes et l'homme de couleur. *Détendre* la théorie fanonienne.

### **Chapitre 1. Les subjectivations ratées. De la dialectique maître-esclave à l'expérience vécue du Noir.**

1.1. La critique de Hegel par Fanon. L'impossible dialectique.

1.1.1. Phénoménologie de la dialectique maître-esclave: Hyppolite et Kojève.

1.1.2. Une dialectique en traduction: de Kojève à Sartre à Fanon.

1.2.1. La lecture critique de Hegel par Fanon.

1.2.2. Abandonner l'objet.

### **Chapitre 2. La dialectique maître - (femme) esclave: sociogenèse de l'aliénation.**

2.1. La dialectique maître-esclave dans la critique de *Je suis Martiniquaise*.

2.2. Blanchir la race, sauver la race.

2.2.1. Les "Mayotte Capécia de tous les pays" et la reproduction.

2.2.2. Reproduction et communauté.

2.2.3. Femme respectable vs mère courage.

2.2.4. La Noire et la communauté : sauver la race, reproduire la race.

2.3. Renverser la source d'énonciation.

2.4.1. Blanchir le monde. Le sale boulot de Mayotte la blanchisseuse.

2.4.2. La noirceur hyper-érotique et le blanchiment de la féminité.

### **Chapitre 3. La dialectique esclave-maîtresse. Peau noire, masculinité blanche.**

3.1 Les masculinités ratées.

3.2. Posséder un symbole : les seins blancs de la civilisation.

- 3.2.1. L'horreur sexuelle de la négrophobogenèse : le mythe du violeur noir.
- 3.2.2. Le sourire du Noir "Y a bon banania".
- 3.2.3. Trahir la race : le mythe de la femme noire castratrice.
- 3.3. Une dialectique en traduction : Fanon et De Beauvoir.
- 3.3.1. Genre et race : l'analogie paradoxale.
- 3.4. Conclusion. La schématisation sexuelle- raciale dans l'expérience vécue du Noir.

## **I. Introduction. Frantz Fanon: Pourquoi une lecture afroféministe? Pourquoi de la subjectivation politique? Pourquoi *Peau noire, masques blancs*?**

Cette étude propose une analyse de la subjectivation telle qu'elle est problématisée dans l'oeuvre *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon,<sup>1</sup> à savoir dans les interstices de sa faillite. En effet, ce que l'auteur analyse dans son ouvrage, est la lutte acharnée du Noir (spécifiquement au singulier) qui essaie de se libérer du marque de noirceur lequel en fait un prisonnier de son propre corps. Ses efforts échouent à surmonter la compulsion de répétition qui enferme le Noir dans un "corps à corps" avec soi-même, dans une dynamique involutive et circulaire. Affecté par l'interiorisation de la marque corporelle d'infériorité, le Noir de *Pnmb* semble être pris par le désir d'une résolution définitive et absolue de son conflit intérieur, tout en essayant de faire de sa propre vie quelque chose d'opposée au conflit lui-même. Ainsi, l'équivalence de la noirceur à l'infériorité fait abstraction de sa sociogenèse et parvient à définir un état d'inquiétude historiquement hérité - par la longue histoire de l'esclavage et de la colonisation - qui se réduit toutefois à une évidence incontestable, une réalité objective, par le biais d'un processus d'*épidermisation*. La marque n'établit d'autre issue à ce statut d'infériorité que d'accepter sa vérité et essayer ensuite, en vain, d'incarner l'exception.

Par cette aspiration à une vie "sans lutte", ce qui s'exprime est une notion d'humanité ancrée à l'illusion d'une reconnaissance mutuelle, dont le présupposé implicite réside toutefois dans la blancheur. Le Noir désire ainsi une impossible relation de réciprocité avec le Blanc, ce qui pourtant ne peut poursuivre même pas par le conflit: c'est toute possibilité de relation (à savoir d'humanité) que le Blanc refuse. Le désir de reconnaissance du Noir se reproduit de manière irrésolue et manichéenne à l'intérieur de soi. Sa noirceur demeure la frontière indépassable qui établit l'impossibilité de la relation, et donc du conflit, avec l'autre. Une impossibilité qui implose dans un conflit intérieur perpétuel. En ce sens, *Pnmb* se concentre sur une condition d'impuissance qui, bien que incapable d'évoluer, est tout sauf statique, mais

---

<sup>1</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, 1952. Dorénavant, *Pnmb*.

confine le mouvement de protestation dans un espace réifié d'abnégation, "une zone de non-être, une région extraordinairement stérile et aride, une rampe essentiellement dépouillée, d'où un authentique surgissement peut prendre naissance"<sup>2</sup>

### **I/1. Etre en manque / être en excès**

Si Fanon semble soutenir que la rupture d'une telle condition ne peut venir que de l'intérieur, ce qui distingue les tentatives ratées analysées tout au long de l'ouvrage est que "chaque fois qu'un homme de couleur proteste, il y a aliénation. Chaque fois qu'un homme de couleur réproouve, il y a aliénation".<sup>3</sup> Le désir d'échapper à la déshumanisation mortifère se heurte à un mur infranchissable: la perspective de transformer l'infériorité en supériorité. Toutes tentatives d'évasion (de soi, en direction de l'autre blanc) se solde systématiquement par un échec, par la découverte de soi comme un simple "objet au milieu d'autres objets",<sup>4</sup> toujours prisonnier du cercle infernal : "pas encore blanc, plus tout à fait noir, j'étais un damné".<sup>5</sup>

Le thème de l'échec, comme l'observe Lewis Gordon, est au centre du type d'enquête que Fanon propose, lorsqu'il annonce une analyse sur le plan des "ratés, au sens où l'on dit qu'un moteur a des ratés".<sup>6</sup> Reprenant l'expression utilisée pour décrire un mécanisme qui s'égare, Fanon oppose son étude aux prétendues sciences de l'homme afin de concentrer ses recherches sur ceux qui ne correspondent pas à la réalité humaine. Gordon distingue la qualité spécifique de l'échec indiquée par le participe raté. Rater, compris comme le fait d'avoir raté la cible, l'incapacité à répondre à une norme ou à une attente, définit chez Fanon à la fois l'objet du processus de racialisation et son action aliénée, liée à une compulsion de répétition de la faillite.<sup>7</sup> Manquer la cible de la blancheur signifie pour l'homme noir de rechuter sans cesse dans le champ du non-être, dans une condition perpétuelle d'*être en manque* ou d'*être*

<sup>2</sup> *Pnmb*, p.8

<sup>3</sup> *Pnmb*, p.57

<sup>4</sup> *Ivi*, p.107

<sup>5</sup> *Ivi*, p.134-135

<sup>6</sup> *Ivi*, p.21

<sup>7</sup> Gordon, *What Fanon said*, op. cit. p. 24-25.

*en excès*.<sup>8</sup> En effet, à plusieurs reprises le Noir de *Pnmb* se débat à la fois avec un sentiment d'“amputation de son être”<sup>9</sup> et avec l'inquiétude de se percevoir comme étant de trop, hors de propos, à redimensionner ou à éliminer.

Fanon commence son essai en posant le problème du racisme en termes de négation de l'humanité qui est immédiatement une négation de la virilité : “le Noir n'est pas un homme”.<sup>10</sup> A travers l'œil implicite de la blancheur, cette énonciation contrebalance une définition par l'excès: “le Noir est un homme noir”.<sup>11</sup> Dans cette coprésence du manque et de l'excès, il y a la conceptualisation fanonienne de l'aliénation, la névrose de l'homme noir, ou de l'homme contre le noir, qui, incapable de la résoudre, ne peut que se creuser la chair et “projeter dans le monde une antinomie qui lui est coexistante”.<sup>12</sup>

Dans une dynamique de projection et de répression, le corps noir est symboliquement chargé dans l'imaginaire blanc d'un “érotisme animal”,<sup>13</sup> marque d'une “humanité au rabais”, incapable de poursuivre l'évolution. Il ne s'agit pas d'une simple représentation, mais d'une réduction incarnée et immédiate du noir à un symbole: le noir ne représente pas le pénis: “Il *est* pénis”.<sup>14</sup> Réifié et réduit à puissance sexuelle, il est perçu comme l'incarnation du danger, d'une sexualité perdue et confondue avec l'irrationnel, d'un désir monstrueux de violence sexuelle.

Une autre nuance de l'érotisme racial s'exprime dans la représentation du “beau Noir”.<sup>15</sup> Partant de l'association immédiate entre la noirceur et la laideur, le “beau Noir” est élevé au rang d'exception par le pouvoir érotisant du regard blanc. L'exceptionnalité du “beau Noir” le soustrait au pouvoir sexuel du pénis noir, et le féminise, en en faisant un objet de désir. La sexualité de l'homme noir devient ainsi d'une part la source d'angoisse blanche par excellence, et d'autre part un objet de désir charnel, dont les traits bestiaux doivent être apprivoisés. Cette ambivalence

---

<sup>8</sup> Hall Stuart, " La vie posthume de Frantz Fanon. Pourquoi Fanon ? Pourquoi maintenant ? Pourquoi *Peau noire, masques blancs* ? ", *Cahiers philosophiques*, 2014/3 (n° 138), p.93.

<sup>9</sup> *Pnmb*, p.21

<sup>10</sup> *Ibid*, p.8

<sup>11</sup> *Ibid*

<sup>12</sup> *Ibid*, p.8

<sup>13</sup> *Ibid*, p.123

<sup>14</sup> *Ibid*, p.165

<sup>15</sup> *Ibid*, p.162

régit le passage rapide, observe Fanon, entre l'expression “beau jeune Noir” et “jeune poulain, étalon”.<sup>16</sup>

En tant qu'objet de jouissance, le Noir est chargé également de l'injonction implicite de sourire. C'est une injonction à se présenter comme une représentation agréable au regard blanc des effets de la violence de ce dernier. Le Noir souriant est supposé assumer la posture de l'esclave heureux et satisfait de l'être. Selon Fanon, la négrophobie fonctionne en associant le corps noir au caractère biologique d'une sexualité sauvage, tout en alimentant une dynamique d'attraction et de répulsion hyper-virilisante. Mais la dynamique inverse, en termes de *négrophilie*,<sup>17</sup> se révèle être une version non moins violente du racisme, qui immobilise le Noir dans l'exceptionnalisme émasculé de la figure souriante et satisfaite de son état de servitude. Un exceptionnalisme dévastateur qui, une fois de plus, nie le Noir dans son humanité. L'iconographie coloniale du Noir "Y a bon banania" hante le Noir de Fanon à la recherche d'une sortie de l'infériorité raciale et il l'amène à comprendre le lien étroit entre *phobia* et *philia* dans la genèse de la noirceur : “aucune pitié pour les anciens gouverneurs, pour les anciens missionnaires. Pour nous, celui qui adore les nègres est aussi "malade" que celui qui les exécute”. Le négrophile, souligne Fanon, est réactualisé dans le monde contemporain, qui se veut post-racial, réaffirmant implicitement le manichéisme dans la construction apparemment égalitaire du Noir "civilisé que nous". Une fois de plus, le Noir se trouve enfermé dans une zone de non-être qui le condamne à l'imitation d'un original, à une comparaison perpétuelle, qui affirme l'échec de l'authenticité.<sup>1819</sup>

## **I/2. “Que veut l'homme noir ?”.**<sup>20</sup>

L'interrogation posée par Fanon introduit une notion d'homme sexuellement marquée notamment par son antithèse à celle d'homme noir. Comme le note Homi

<sup>16</sup> *Ibid*, p.163

<sup>17</sup> *Ibid*, p.114

<sup>18</sup> *Ibid*, p.8

<sup>19</sup> *Ibid*, p.111

<sup>20</sup> *Ivi*, p.8



Bhabha dans la préface anglaise de *Black skin, white masks*, la question fanonienne apparaît comme une torsion de l'interrogatoire freudien "que veut une femme ?", à fin de problématiser le monde colonisé.<sup>21</sup> Gwen Bergner identifie plus spécifiquement une transposition de la question de l'Autre du genre à la race ainsi qu'un glissement sémantique de l'Autre, d'objet passif de signification (Freud adresse sa question aux hommes) à site d'auto-définition - Fanon est à la fois l'énonciateur et le destinataire de la question.<sup>22</sup>

En effet, il y a chez Fanon une transposition du genre à la race, dans la mesure où l'auteur construit sa lecture de l'intersubjectivité hégélienne au prisme de la race, à travers la critique sexuelle de Hegel de la part de Simone de Beauvoir. On reviendra sur les interprétations de cette relation intertextuelle. Pourtant, les catégories de race et noirceur chez Fanon, ne peuvent pas être comprises comme sexuellement neutres.

S'il est vrai également que le problème de ce que veut l'homme noir et son expérience vécue néglige chez Fanon les femmes noires, ce fait, aussi contradictoire soit-il, est ici interprété à la lumière d'une démarche située et incarnée. Cela ne vise pas à nier les accusations sexistes dont Fanon a été fait l'objet, mais à comprendre le rôle épistémologique de la masculinité noire dans le discours du psychiatre martiniquais et ses perspectives de désaliénation.

En quelle mesure donc l'aliénation de l'esclave dans la dialectique hégélienne relue par Fanon correspond-elle à un quelconque corps racialisé ? Dans quelle mesure l'expérience vécue du Noir, est-elle une expérience spécifiquement confrontée à la masculinité ? Dans quelle mesure l'élaboration de Fanon nous permet-elle de lire l'épidermisation de l'infériorité des femmes et ce qui empêche leur désaliénation ?

---

<sup>21</sup> Bhabha, H. K., *Foreword*, in Fanon F., (2005), *The Wretched Of The Earth*, Grove Atlantic., p. XXV.

<sup>22</sup> Bergner, G. (1995). Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks, *PMLA*, Vol. 110, No. 1, Cambridge University Press., p.78. Più netta invece è la critica di McClintock alla lettura di Bhabha: "Bhabha would have us believe that "Fanon's use of the word 'man' usually con-notes a phenomenological quality of humanness, inclusive of man and woman" (this volume p. 195). But this claim is not borne out by Fanon's texts. Potentially generic terms like "the Negro" or "the Native" syntactically unmarked for gender-are almost every-where immediately contextually marked as male", McClintock, A. (1999). *Fanon and Gender Agency*, in Gibson, N. C. (Ed.), *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, Amherst, NY: Humanity Books, pp. 283-293.

## II/1. Le prisme afroféministe

L'afroféminisme fournit la grille d'analyse des problèmes posés. Le terme afroféminisme fait référence à l'articulation plurielle d'une théorie de la résistance - une "philosophie née de la lutte"<sup>23</sup> - des femmes issues de la diaspora africaine. Cela a commencé avec la traite transatlantique des esclaves et le régime économique de plantation dans les terres américaines colonisées à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. L'afroféminisme relie l'expérience vécue des femmes esclavagisées à la façon dont elle a été héritée et élaborée par leurs descendantes. Ayant pour centre de gravité la production théorique des féministes noires étatsuniennes, l'afroféminisme tisse des liens conceptuels entre les différents itinéraires géographiques de la traite transatlantique des esclaves, de la colonisation et des migrations contemporaines, en composant un corpus de mémoire et vécues partagés. Il en résulte une lecture de l'oppression systémique à partir du corps qui s'y oppose en en étant traversé.

Milla Granson naquit esclave dans l'Etat de Virginie en 1816. Malgré l'interdiction de la loi, elle avait appris à lire et à écrire auprès des enfants de son maître et avait mis en place un cours clandestin d'alphabétisation - "l'école de minuit" - pour la communauté des esclaves. Grâce aux compétences qu'elles avaient acquises, plusieurs esclaves ont pu s'échapper en imitant la signature de leur maître sur leurs papiers pour émigrer au Canada. L'école de minuit de Granson peut être comprise comme un chronotope de l'afroféminisme, dans lequel l'identité sémantique entre la production de connaissance, la relationnalité et la survie à un régime de déshumanisation constitue la possibilité théorique et pratique de son sabotage. La lutte pour la survie, dans un système qui ne l'a pas prévue,<sup>24</sup> est la perspective centrale du projet afroféministe de transformation et de justice sociale, dans le cadre d'un système qui produit les corps noirs en tant que constitutivement dispensables,

---

<sup>23</sup> Harris, L. (1984). *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 20 (2), pp. 188-194.

<sup>24</sup> Audre Lorde, "A Litany for Survival", in *The Black Unicorn*, Penguin Books Limited, 1978

exposés à une mort prématurée.<sup>25</sup> Le geste de Granson, en ce sens, est symbolique d'une capacité d'élaboration théorique historiquement refusée aux esclaves et à leurs descendants, qui trouve sa raison d'être dans le fait d'être transmise et partagée, visant une libération collective.<sup>26</sup>

Le travail sur l'histoire devient fondamental pour mettre en évidence une *matrilinéarité* de la résistance et pour affirmer la présence politique et théorique d'un sujet en rupture avec les catégories anhistoriques de la domination, à savoir celle de "nature" et de "biologie".

Il en découle un travail axé sur la déconstruction des archétypes normatifs du corps racialisé, féminisé et exploité, en tant que formes de réification et de neutralisation de l'agentivité subjective; deuxièmement, une lecture co-simultanée de l'oppression de race, sexe et classe, comprend la domination comme un site de conflit multiple et dans un état de tension, de crise et de reconfiguration constante. L'objectif, souligne Hazel Carby, n'est pas seulement celui d'une reconnaissance des femmes noires. L'analyse du rôle des femmes noires dans l'histoire et dans le présent à partir de leur point de vue constitue un changement épistémologique et politique fondamental, une théorie de la connaissance située, pour la remise en question des catégories et des hypothèses de la pensée de la domination.<sup>27</sup>

Le sujet épistémique de l'expérience vécue n'est cependant pas postulé dans la pensée afroféministe comme un simple produit de l'expérience elle-même, mais comme l'architecte d'une renégociation active et perpétuelle des conditions de l'expérience, visant à les surmonter. L'affirmation théorique de l'agentivité des femmes noires découle, selon Maria del Guadalupe Davidson, non seulement de l'exclusion des femmes noires dans la conceptualisation dominante, mais aussi pour remettre en question leur incapacité présupposée de faire face à cette exclusion. Par la juxtaposition théorique de la survie et de la résistance, l'agentivité ne circonscrit pas

---

<sup>25</sup> Ruth Wilson Gilmore, *Golden gulag. Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California* University of California Press, 2007.

<sup>26</sup> Hull, G., Bell Scott, P., Smith, B. (Eds.), (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Feminist press, p. XVIII-XIX.

<sup>27</sup> Carby, H. V. (1982). White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Routledge, 212-35.

le geste exceptionnel, mais le défi quotidien au status quo de l'auto-affirmation. En ce sens, l'existence en tant qu'acte de contestation quotidienne du système d'oppression définit l'expérience vécue comme un site de pouvoir.<sup>28</sup> En affirmant théoriquement la capacité d'agir des femmes noires, l'afroféminisme subvertit un déni inscrit dans l'histoire de l'esclavage, illustré par la pratique du viol systématique. Le viol, suivant Davidson dans une démarche fanonienne, construit la figure de l'esclave, comme un corps dépourvu de résistance ontologique.<sup>29</sup>

L'esclave, observe Davidson, n'est pas considérée comme violée, puisqu'elle n'est pas prise comme un individu agissant, à savoir capable de choisir et d'exprimer sa contestation par rapport à son propre corps. Puisqu'elle est privée de la capacité d'agir et de la conscience de soi, l'esclave est ontologiquement privée de la possibilité de souffrir. Réduite à un instrument et à une extension de l'individualité juridique et politique du maître, l'esclave est réduit à un objet inerte: elle est un "non-agent".

Si le féminisme blanc, quant à lui, a construit son propre sujet politique par l'universalisation de l'expérience de la victime, proposée comme un facteur de coagulation politique, le féminisme noir a remis en cause l'idée même de dénominateur commun, dans la mesure au cœur de sa notion de subjectivation il n'y a pas de domination subie mais la résistance à celle-ci.

L'optique afroféministe se concentre sur la relation constitutive des catégories de race, sexe et classe au cœur de la domination structurelle et de la subjectivation. Si la formulation du problème par Kimberlé Crenshaw en termes de *intersectionnalité* a rencontré un succès sans précédent,<sup>30</sup> une telle réflexion est ancrée dans l'afroféminisme depuis ses pionnières. Parmi les exemples célèbres, la question de Sojourner Truth du 1851, "Ain't I a woman ?", démasque la construction raciale de la catégorie femme;<sup>31</sup> l'analyse de la masculinité noire par Ida B. Wells en met dévoile

---

<sup>28</sup> Davidson, M.D.G. (2017). *Black Women, Agency, and the New Black Feminism*, Routledge.

<sup>29</sup> Davidson, *Black Women*, op. cit., p. 18.

<sup>30</sup> Crenshaw, K. (2000) *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in J. James - T.D. Sharpley-Whitings, *The Black Feminist Reader*, Blackwell Publishers, pp. 208-237.

<sup>31</sup> Angela Davis, *Women, race and class*, op. cit.; Jabardo, M. (Ed.), (2012). *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños. Cfr. anche Moïse, M. (2021). *Il femminismo nero*, in Curcio, A. (Ed.), *Introduzione ai femminismi*, DeriveApprodi, pp. 27-42.

l'écrasement de la catégorie dans une idée de sexualité brutale naturellement encline au viol, visé à préserver l'asymétrie sociale et raciale.<sup>32</sup> La lecture par Anna Julia Cooper du "problème racial" et de la "question féminine" comme simultanés et convergents remet en cause leur articulation disjointe.<sup>33</sup>

À partir des années 1920, des analyses conjointes de l'oppression de sexe, race et classe ont été avancées par des militantes noires dans les rangs du mouvement ouvrier, telles que Grace Campbell et Bell Lamb, comme une extension critique de l'analyse marxiste.<sup>34</sup> En 1949, Claudia Jones, militante du parti communiste, publie *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman !*, posant les bases d'une compréhension du caractère imbriqué des systèmes de domination et de la reconfiguration conséquente des stratégies de recomposition et de lutte des classes.<sup>35</sup> En 1969, avec *Double Jeopardy*, Frances Beale fait remonter au système capitaliste la multiplicité et spécificité des moyens d'assujettissement, visant à produire des conditions d'oppression concurrentes et des formes de subordination chez les mêmes subalternes. En tant que condition multiforme, l'oppression dans l'analyse de Beale rend les formes de lutte multiformes à leur tour, tout en définissant des conditions spécifiques de danger à laquelle la résistance est opposée. Au cœur de l'analyse de Beale se trouve la nécessité de trouver un lien entre le fonctionnement systématique du capitalisme afin d'agir sur son débordement dans les modèles de relations interpersonnelles. Dans son essai de 1971, *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, Angela Davis reprend les principes de la critique de l'économie politique de Marx et de la théorie de la transformation révolutionnaire de Fanon pour définir les conditions de résistance des femmes noires qui plongent ses racines dans le système d'exploitation des esclaves et son évolution en termes capitalistes.

---

<sup>32</sup> Wells, I. B. (2011 [1892]). *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases*, CreateSpace Independent Publishing Platform.

<sup>33</sup> Cooper, A. J. (2017 [1892]). *A Voice from the South: By a Black Woman of the South*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

<sup>34</sup> McDuffie, E. S. (2011). *Sojourning for Freedom. Black Women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism*, Duke University Press., pp. 49-51.

<sup>35</sup> Davies, C.B. (2008). *Left of Karl Marx: The Political Life of Black Communist Claudia Jones*, Duke University Press.

En 1973, à New York, des militantes du mouvement féministe majoritairement blanc et issu de la classe moyenne s'autonomisent pour fonder la National Black Feminist Organization (NBFO) et donner un espace politique à la question du racisme qui avait été évacuée du mouvement blanc. Il s'agit de Michele Wallace, Margaret Sloan, Flo Kennedy, Faith Ringgold et Doris Wright. En 1974, la branche bostonienne de la National Black Feminist Association (NBFO) est fondée sous le nom de Combahee River Collective et devient rapidement autonome. Dans sa déclaration de 1977, le collectif affirme la multiplicité et la simultanéité de l'oppression de race, classe, sexe et sexualité en tant que systèmes imbriqués, en revendiquant le féminisme noir comme l'instrument le plus cohérent pour la transformation des conditions d'existence imposées à toutes les "femmes noires". De l'analyse interconnectée des systèmes de domination, le Crc tire une idée de la conscience conditionnée à la fois par le caractère multiple et simultané de l'oppression et par une condition matérielle et politique de marginalité et d'isolement. Ce qui empêche le sujet de subvertir sa condition n'est donc pas tant un état de conscience qu'une condition de dépossession matérielle et psychologique négligée par une praxis politique incapable de lire et s'opposer au caractère imbriqué de la domination.

Des nombreuses conceptualisations du problème traversent la littérature féministe noire des années 1980 : Beverly Lindsay (1979) raisonne en termes de "triple oppression" ;<sup>36</sup>

Gloria Joseph (1981) problématise un "ménage à trois" incompatible entre les catégories de classe, de sexe et de race définies par leur exclusion respective et une analyse insuffisamment historique et matérialiste ;<sup>37</sup> Barbara Smith (1983) et Audrey Lorde (1984) complexifient le modèle en intégrant l'homo/lesbophobie ;<sup>38</sup> bell hooks

---

<sup>36</sup> Lindsay, B. (1979). *Minority Women in America: Black American, Native American, Chicana, and Asian American Women*, in Snyder, E. C. (Ed.), *The Study of Woman: Enlarging Perspectives of Social Reality*, New York: Harper & Row, pp. 318-63.

<sup>37</sup> Joseph, G. (1981). *The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism, and Racism*, in Sargent, L. (Ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston: South End Press.

<sup>38</sup> Smith, B. (Ed.), (2000 [1983]). *Home girls: A black feminist anthology*, Rutgers University Press ; Lorde, A. (2014 [1984]), *Sister Outsider. Essays and Speeches*, The Crossing Press.

propose le concept d'"inter-relationnalité" (*inter-relatedness*),<sup>39</sup> tandis que Hazel Carby parle d'"interconnexion".<sup>40</sup>

En procédant à une relecture critique des concepts de *double* et *triple jeopardy*, Deborah King remet en cause une hypothèse simpliste de la relation entre les catégories, réduite à un mécanisme additif. Sur cette base, observe King, chaque oppression est comprise sur la base d'un "effet unique, direct et indépendant" et "la contribution de chacun est immédiatement apparente".<sup>41</sup> Ce modèle donne lieu à une définition hiérarchique et dérivée de l'oppression. King parle à cet égard d'une "approche moniste", une démarche réductionniste qui n'admet qu'un seul type fondamental de domination dont découleraient les autres formes.<sup>42</sup>

Les paradigmes intersectionnels permettent de comprendre le système d'oppression non pas comme une entité abstraite et désincarnée, mais véhiculé par les relations d'oppression entre les opprimé.e.s. Définir et remettre en question ces relations ne signifie pas renforcer les lignes de fragmentation sociale mais les rendre visibles, tout comme l'hétérogénéité des horizons de libération. L'intersectionnalité nous permet ainsi de les comprendre le sexe, la race et la classe non seulement comme les indicateurs d'une multiplicité de combinaisons de domination agite et subie, générant des conflits intra et intersubjectifs. L'intersectionnalité problématise la difficulté de conceptualiser l'articulation des catégories qui découle historiquement de leur conceptualisation disjointe.

Comme l'observe Dorlin, l'intersectionnalité elle-même, observe peut être vue comme une structure de domination, dans la mesure où, en s'avérant intrinsèque à tout rapport de domination, elle correspond à la capacité de produire des situations aporétiques, ayant pour effet d'affaiblir sinon de détruire les tentatives de résistance. Outil d'identification des angles morts produits par la difficulté d'articuler les catégories d'oppression, l'intersectionnalité peut aussi être appréciée comme un outil

---

<sup>39</sup> hooks, b. (2015 [1984]). *Feminist theory: From margin to center*, Routledge.

<sup>40</sup> Carby, *White woman listen*, op. cit.

<sup>41</sup> King, D. K. (1988). Multiple jeopardy, multiple consciousness: The context of a Black feminist ideology, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(1), p. 47.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 51.

de diagnostic, des épistémologies de la domination comme de celles de la résistance. En ce sens, l'intersectionnalité valorise la relation entre le devenir-sujet, le vécu et la capacité d'agir, puisqu'elle permet de saisir cette relation dans l'articulation dynamique et relationnelle des rapports de domination que traverse le sujet dans son devenir, ainsi que dans les tensions par lesquelles il est à son tour traversé et les renégociations de position qui sont continuellement mises en jeu.<sup>43</sup>

La critique du modèle intersectionnel a cependant pointé, selon Dorlin et Kergoat, les limites d'une conceptualisation "géométrique",<sup>44</sup> ou "cartographique",<sup>45</sup> qui en décrivant les oppressions multiples comme des lignes, des axes ou des vecteurs qui se croisent, ne parvient pas à se soustraire d'un mécanisme additif ni à rendre compte du dynamisme constitutif et de la réciprocité des relations sociales. Afin de dépasser une telle conceptualisation des rapports de domination, il est possible de penser, suivant Dorlin, en termes de "généalogie commune".<sup>46</sup>

## II/2. Les afroféministes et l'homme de couleur. *Détendre la théorie fanonienne*

Les *Écrits politiques* et *Les Damnés de la Terre* sont fréquemment mentionnés et repris par les voix de l'afroféminisme. Comme l'analyse Sharpley-Whiting, Fanon joue un rôle efficace dans leur discours, en raison de son succès incontestable, pour contrer la politique sexiste des principales organisations politiques du Black Power et du nationalisme noir en particulier, en remettant en question une appropriation masculine et déformée de la pensée fanonienne de la libération.<sup>47</sup> Les analyses du rôle des femmes dans la révolution algérienne ouvrent la voie à une lecture du chauvinisme masculin noir comme symptôme d'une identification à l'ordre sexuel binaire de matrice blanche et coloniale. Dans son essai *Double jeopardy* Frances Beale fait référence aux *Damnés de la terre*, dans un passage que Sharpley-Whiting interprète comme une "réconciliation des pensées marxiste, fanonienne et féministe

<sup>43</sup> Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités: Introduction à la théorie féministe*, Puf, p. 81.

<sup>44</sup> Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op. cit. p.81.

<sup>45</sup> Kergoat, D. (2009). *Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux*, in Dorlin E., *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF.

<sup>46</sup> Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités*, op. cit., p.87

<sup>47</sup> *Ibidem*



noire". En effet, en insistant sur la centralité des femmes pour un projet de transformation révolutionnaire, Beale se réfère indirectement à Fanon pour affirmer la nécessité d'un mouvement par en bas, capable d'atteindre les fondements des structures de la domination coloniale afin de les éradiquer.<sup>48</sup>

Dans le monde francophone, c'est avec la Coordination des femmes noires et les publications d'Awa Thiam, l'une de ses cofondatrices, que Fanon a commencé à interagir avec les perspectives afroféministes. La Coordination est née en 1976 dans une saison d'activation politique large et d'auto-organisation des femmes issues de l'immigration en France, environ une décennie après la saison de la décolonisation, dans le cadre d'un bouillonnement général et d'un mouvement féministe de masse. Animés par des militantes, souvent de jeunes étudiantes en exil politique, à cheval sur les mouvements d'origine et des luttes en France, ces militants ont introduit une élaboration politique qui maintenaient toutes ces sphères interconnectées.<sup>49</sup> Les publications de l'anthropologue d'origine sénégalaise Awa Thiam témoignent de l'interlocution entre les premières instances de l'afroféminisme français et la pensée de Fanon. Son œuvre de 1978, *La parole aux Nègresses*, est imprégnée d'un dialogue continu avec les concepts fanoniens, les analyses du féminisme français et l'influence du féminisme noir états-unien.<sup>50</sup>

En outre, les critiques aux catégories fanoniennes dans une optique afroféministe et décoloniale n'ont pas manqué. Thiam elle-même ne se limite pas à l'utilisation du vocabulaire fanonien, mais en défie ouvertement les limites. En particulier, Thiam remet en cause la partialité de la lecture psychanalytique fanonienne des femmes noires, car elle s'inscrit dans une comparaison insuffisante avec le point de vue et les élaborations des femmes noires elles-mêmes. La critique de Fanon est faite également par la féministe afro-américaine bell hooks en 1984 dans l'une de ses plus célèbres contributions : *Feminist theory from margin to centre*. Elle compte Fanon, avec Memmi, Freire et Césaire, parmi les plus brillants théoriciens de

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 85.

<sup>49</sup> Châabane, N. (2008). Diversité des mouvements de « femmes dans l'immigration, in *Les cahiers du CEDREF*, 16 | 2008, pp. 231-250.

<sup>50</sup> Thiam, A. (1978). *La parole aux nègresses*, Paris:Denoël/Gonthier.

l'oppression raciale et coloniale, mais il leur reproche de n'avoir pas compris le lien entre ces relations et le sexisme, en raison d'une articulation trop souvent androcentrique de la question coloniale.<sup>51</sup>

En revanche, des sévères accusations de misogynie et d'homophobie d'une perspective féministe et postcoloniale anglophone ciblent la pensée de Frantz Fanon dans les années 1990. Ce sont en particulier les contributions de Gwen Bergner, Diana Fuss, Ray Chow et Anne McClintock qui lisent le discours de Fanon comme anti-féministe, notamment par rapport à sa critique du roman *Je suis martiniquaise* de Mayotte Capécia dans *Peau noire, masques blancs*.<sup>52</sup> C'est au tournant des années 1990 et 2000 qu'une partie des études académiques fanoniennes se distancie de ces critiques par une réactualisation du bagage conceptuel féministe noir. En 1996, l'anthologie *The Fact of blackness* ouvre une réflexion sur les apports de Fanon à la compréhension des liens entre sexualité et race à travers un débat auquel participent Lola Young, Kobena Mercer, bell hooks, Stuart Hall et François Vergès. En 1998, *Fanon, conflicts and feminisms* de Sharply-Whitings défend les positions de Fanon en faisant ressortir le biais blanc des accusations de misogynie à l'égard du psychiatre martiniquais.

Sans ignorer le débat sur le caractère sexiste ou non de la production de Fanon, ce n'est pas à cette question que le travail présenté ici entend répondre. Lire *Pnmb* à travers la lentille conceptuelle de l'afroféminisme signifie se positionner à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la pensée fanonienne, dans ce qui peut être défini comme un espace théorique et historique d'intersection. Le prisme afroféministe nous permet de saisir et d'élargir la portée des intuitions fanoniennes sur le caractère sexuel du racisme et son inscription dans la réalité socio-économique. Si l'afroféminisme et Fanon convergent dans la nécessité d'étendre le marxisme, l'afroféminisme inclut Fanon parmi les prémisses théoriques de cette opération, et se présente en même temps comme un instrument pour détendre la pensée fanonienne elle-même, en en

---

<sup>51</sup> hooks, *Feminist theory from margin to center*, op. cit.

<sup>52</sup> Bergner, *Who is that masked woman?*, op. cit.; Fuss, D. (1994). Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification, in *diacritics*, 24(2), pp. 20-42; Chow, R. (2004). *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Meltemi Editore; McClintock, *Fanon and Gender Agency*, op.cit.

lisant tant les contradictions et limite que le points forts de son apport théorique. Sur le plan historique, l'afroféminisme se confronte à l'œuvre de Fanon afin de définir ses propres bases et perspectives, tant en continuité qu'en divergence. De cette manière, le discours de Fanon devient un outil théorique permettant de renverser les mythes déshumanisants, de rejeter la prétendue infériorité des femmes noires et de reconceptualiser les pratiques et les perspectives de libération dans une démarche intersectionnelle.<sup>53</sup>

Dans l'ouvrage collectif édité par Gordon, Sharpley-Whiting et White, *Fanon : a critical reader*, cinq types d'approche de l'œuvre de Fanon sont distingués : des reconstructions biographiques, des analyses du rôle de Fanon dans le débat théorique politique, la reprise de son œuvre dans une perspective postcoloniale et postmoderne (dont ils contestent le poids politique et académique, laissant peu de place à d'autres approches), et enfin une cinquième approche, qui consiste en une confrontation avec la pensée de Fanon pour le développement de nouvelles analyses dans le domaine des études humanistes.<sup>54</sup> L'analyse proposée ici s'inscrit dans la cinquième approche. Elle ne se limite pas aux applications directes de Fanon dans le domaine afroféministe, bien qu'elle reconnaisse son influence et sa relation ambivalente. Le but est plutôt d'explorer le texte de Fanon à travers le prisme conceptuel de l'afroféminisme et d'en élargir le vocabulaire, en interrogeant les non-dits.

---

53

Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, op. cit., pp. 80-83.

<sup>54</sup> Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T. (1996). *Fanon: A Critical Reader*, Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.

## **Chapitre 1. Les subjectivations ratées. De la dialectique maître-esclave à l'expérience vécue du Noir**

### **1.1. La critique de Hegel par Fanon. L'impossible dialectique.**

Dans le chapitre *Le nègre et la reconnaissance*,<sup>55</sup> Fanon propose une réinterprétation de la dialectique hégélienne de la seigneurie-servitude à travers le regard de la racialisation, donnant une lecture critique d'une opposition insurmontable entre la blancheur et la noirceur, qui remet en cause la possibilité d'arriver à une reconnaissance mutuelle.<sup>56</sup> Bien que le discours de Fanon met directement en cause Hegel et son œuvre, la lecture que le psychiatre martiniquais propose du célèbre passage de la *Phénoménologie de l'esprit* est à considérer comme médiatisée par un travail de traduction et d'interprétation qui conditionne profondément la compréhension des catégories hégéliennes, à tel point que l'on pourrait aller jusqu'à penser que le véritable objet de la critique de Fanon n'est pas tant Hegel quant sa traduction.

#### **1.1.1. Phénoménologie de la dialectique maître-esclave: Hyppolite et Kojève.**

La bibliothèque personnelle de Fanon contient un exemplaire de la *Phénoménologie* hégélienne traduite par Aubier Montaigne par Jean Hyppolite. Cette traduction, ainsi que les études d'Hyppolite sur la *Genèse et la structure de l'œuvre* de Hegel (1946), ont largement influencé la réception de Hegel au XXe siècle en France. La *Hegel Renaissance* a été également favorisée par l'*Introduction à la lecture de Hegel* de Alexandre Kojève (1947), qui se trouve également dans la bibliothèque personnelle

---

<sup>55</sup> Fanon, *Pnmb*, op. cit. p. 194-199.

<sup>56</sup> Sur la dialectique de la reconnaissance chez Fanon, voir P. Hudis (2015), Clement (1971), V. Carofalo (2013), S. Bird-Pollan (2014), S. Luce (2018), G. Ciccariello-Maher (2017), A. Sekyi-Otu (1996).

de Fanon dont certains extraits, comme l'observe Matthieu Renault,<sup>57</sup> sont textuellement repris dans *Pnmb*.<sup>58</sup>

La traduction d'Hyppolite et la lecture de Kojève ont été fondamentales pour déterminer le succès de ce que l'on a appelé la "dialectique maître-esclave". Hyppolite a contribué à transposer le sens des termes allemands *Herr* et *Knecht* (respectivement *Seigneur* et *Serviteur*) en celui de *Maître et Esclave*. Il s'agit d'un choix que Ulrike Kistner et Philippe van Hauten qualifient de traduction équivoque. C'est sur cette base que Kojève désengage et autonomise le passage hégélien de l'ensemble de la *Phénoménologie*, pour lui donner une nouvelle place dans un cadre plus large de figures d'émancipation, se prêtant ainsi à des variations significatives de la proposition théorique initiale.<sup>59</sup> Robert Bernasconi soutient, dans la même veine que Kistner et Van Houten, que le principal objectif critique de Fanon ne se trouve pas dans la pensée de Hegel mais plutôt dans sa réinterprétation française qui, à travers l'utilisation des termes *maître* et *esclave*, renvoie à leur signification symbolique et métaphorique, sans remettre en question leur signification moderne, raciale et coloniale.<sup>60</sup>

### **1.1.2. Une dialectique en traduction: de Kojève à Sartre à Fanon.**

Sartre, qui apparaît dans *Pnmb* comme un interlocuteur privilégié, est redevable à son tour à Kojève dans sa réinterprétation de Hegel. Sartre adresse à Hegel une "double accusation d'optimisme" sur le plan épistémologique et ontologique. Il lui conteste la réciprocité entre les consciences qui, contrairement à ce que Hegel soutient, ne peut pas être établie.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Renault, M., (2011), *Frantz Fanon et les langages décoloniaux Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, Thèse de doctorat, p. 81.

<sup>58</sup> Frantz Fanon, " La bibliothèque de Frantz Fanon ", in Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, op. cit. p. 715-798.

<sup>59</sup> Kistner, U., Van Haute, P., (2020). *Violence, esclavage et liberté entre Hegel et Fanon*, Wits University Press.

<sup>60</sup> Bernasconi, R. (2020). *Introduction. Le Hegel français de Fanon*, in Kistner, Van Houten, *Violence, Esclavage et liberté entre Hegel et Fanon*, op. cit.

<sup>61</sup> cf. *Ibid.*

En premier lieu, Sartre nie la commune mesure entre l'objet-autre et le je-sujet, puisque l'objectivité du je pour l'autre ne peut apparaître au je, l'autre apparaissant comme objet au je.<sup>62</sup>

De plus, Sartre accuse Hegel d' "optimisme ontologique" selon lequel la pluralité des consciences peut être transcendée vers la totalité. Sartre, au contraire, soutient qu'il n'est pas possible de transcender son propre être vers une relation de réciprocité universelle, c'est-à-dire de voir son propre être et l'être d'autrui comme équivalents. En effet, si pour Hegel, la relation entre les consciences peut aboutir à la vérité du Tout, c'est parce que cette vérité est posée comme prémisse implicite à sa réalisation : Hegel se place hors des consciences, soutient Sartre, en prenant position dans le Tout et l'abstraction de sa propre conscience.

Dans une opération de ré-historicisation de la dialectique maître-esclave, Fanon reprend la lecture de Hegel par Sartre, sa perspective sur l'être en tant qu'être concret et il radicalise la double accusation d'optimisme contre Hegel, en la retournant partiellement contre Sartre. Fanon critique à son tour l'optimisme épistémologique de Hegel, non seulement par le fait de contester la réciprocité des consciences, mais également par un renversement de la perspective épistémique qui lui permet de récrire la dialectique du point de vue de la conscience de l'esclave, c'est-à-dire d'une conscience présumée inessentielle.

Deuxièmement, le psychiatre martiniquais radicalise le problème de l'absence de réciprocité en introduisant l'élément de la race comme marque d'inessentialité, dont l'esclave ne peut se libérer car il n'affronte pas la lutte avec le maître. Toutefois, l'absence de réciprocité selon Fanon ne concerne pas le fait que l'objet-autre ne peut pas refléter l'objectivité du soi dans les termes sartriens du miroir-autre. L'élément que Fanon introduit est que " le Blanc n'est pas seulement l'Autre, mais le maître, réel ou imaginaire d'ailleurs".<sup>63</sup> "Si les études de Sartre sur l'existence d'autrui demeurent exactes (dans la mesure, nous le rappelons, où l'Être et le Néant décrit une conscience aliénée), leur application à une conscience nègre se révèle fausse".<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Sartre, p. 294

<sup>63</sup> *Ivi*, n.1, p. 135.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

### **1.2.1. La lecture critique de Hegel par Fanon.**

La dialectique de la reconnaissance, ramenée à sa matérialité (raciale) historique, est pour Fanon un processus impossible :

Chez Hegel il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave. Il ne réclame pas la reconnaissance de ce dernier, mais son travail.

De même l'esclave ici n'est nullement assimilable à celui qui, se perdant dans l'objet, trouve dans le travail la source de sa libération. Le nègre veut être comme le maître. Aussi est-il moins indépendant que l'esclave hégélien. chez Hegel, l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet.<sup>65</sup>

En effet, le maître, ne se conçoit pas dans le conflit avec l'esclave comme une conscience de soi car, comme le dit Fanon, "le Noir n'est pas un homme". L'esclave n'est pour le maître qu'un corps au travail à son entière disposition. Le concept de travail de Fanon, ancré dans sa détermination historique et coloniale, s'oppose à celui de Hegel car il est

fondé sur une hétéronomie absolue. Pour Fanon, le travail ne permet pas à l'esclave d'atteindre la conscience de sa propre indépendance parce qu'il ne constitue pas la praxis formatrice par laquelle il devient sujet. Le corps de l'esclave ne peut devenir sujet: inéluctablement réifié et réduit à son propre travail, l'esclave est toujours dispensable et remplaçable.

### **1.2.2. Abandonner l'objet**

Comme le souligne Hourya Bentouhami, la réinterprétation fanonienne de la dialectique maître-esclave s'inscrit dans la continuité implicite avec son

---

<sup>65</sup> *Ivi*, n.1, p.213

renversement matérialiste proposé par Marx dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*.<sup>66</sup>

Dans ce texte, l'objectivité apparaît comme une condition essentielle du sujet, sans laquelle il se replie sur le non-être. La dynamique dans laquelle l'esclave fanonien est ramené au non-être n'est cependant pas un acte de privation de l'objet, mais d'*abandon* : l'esclave qui se tourne vers le maître et abandonne l'objet, tourne le dos aux conditions objectives de son propre être pour se tourner vers les conditions subjectives, imposées par le maître, celles d'une recherche continue de l'amour du maître.<sup>67</sup>

La racialisation réduit l'esclave à un non-être, puisqu'elle lui refuse la possibilité de devenir le sujet de sa propre activité transformatrice autant que la possibilité de devenir l'objet de la relation avec l'Autre, en dématérialisant son corps en abstraction irréaliste: la non-essence, la non-humanité de la race. Exclu du champ de l'altérité blanche, le noir n'est rien d'autre qu'un non-autre.<sup>68</sup> Comme le souligne Lewis Gordon : “Since racism is a denial to an Other attributes of the self and even those of another self—in other words, even of being an Other—the resulting schema is one of location below, in the zone of nonbeing. Thus, white–black relations are such that blacks, in their effort to rise out of the zone of nonbeing, struggle to achieve Otherness (to get into Self–Other relations).<sup>69</sup>

Réduit en propriété d'autrui, l'esclave est confronté à ce que Orlando Patterson appelle l'aliénation natale. Historiquement, l'esclave n'est pas celui qui se replie dans la servitude pour échapper à la mort, mais celui qui, socialement mort, doit nier la négation de sa propre vie pour affirmer sa liberté.<sup>70</sup> La réinterprétation par Fanon de la dialectique maître-esclave fait écho au contexte historique et à l'héritage de

<sup>66</sup> Bentouhami-Molino, H. (2015). *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, Puf. Sur la relation de Fanon à Marx, voir également : R. Rabaka (2010), A. Cherki (2006).

<sup>67</sup> *Ivi*

<sup>68</sup> Voir Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux*, op. cit. p. 103.

<sup>69</sup> Gordon, L. R. (2015). *Ce que Fanon a dit*, op. cit. p. 69 ; Voir aussi Judy, R. A. T. (2015) *Fanon's Body of Black Experience*, in Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T. (1996). *Fanon : A Critical Reader*, op. cit. p. 62.

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 98.



l'aliénation en tant que mort sociale, qui s'actualise dans la quête de reconnaissance comme lutte pour l'objectivité. Selon Fanon la condition d'aliénation est telle que l'esclave n'est pas en mesure d'affirmer subjectivement sa fuite de la mort existentielle, mais se tourne vers le maître pour qu'il interrompe sa *mortification* quotidienne.

Ainsi l'esclave, abandonnant les conditions objectives de sa propre libération, se tourne vers le maître pour tenter d'être comme lui et gagner ce que Fanon appelle la *liberté blanche*.<sup>71</sup> Dans ces termes, Fanon indique une condition de liberté liée à la blancheur et circonscrite sur le plan racial, mais aussi un statut qui n'a rien à voir avec la négation de sa mort sociale, mais plutôt avec le contrôle, la négation de la vie d'autrui, c'est-à-dire la liberté de la posséder.<sup>72</sup> C'est d'ailleurs une liberté que le blanc affirme non pas à travers la conscience du noir mais à travers sa méconnaissance. A cet égard, Patterson converge avec Fanon dans sa critique de Hegel et en particulier dans sa réinterprétation kojévienne. Selon Patterson, c'est auprès d'autres personnes libres que le maître obtient historiquement la reconnaissance, en particulier auprès d'autres maîtres. Historiquement, toutes les personnes libres ne sont pas des maîtres d'esclaves et pourtant, en vertu du déshonneur qui marque la condition d'esclave, toutes les personnes libres partagent l'honneur collectif de la classe des maîtres. En un sens, c'est dans cette condition intermédiaire que Fanon réactualise l'aliénation de l'esclave affranchi, devenu le Noir. C'est la condition de celui qui, pour échapper à l'infériorité qu'il a historiquement ressenti, cherche illusoirement à être reconnu comme maître en partageant la chance de s'asseoir à table de celui-ci: pas encore libre, pas encore complètement asservi, il est damné.

### **1.3. Pour une sociogenèse de la surdétermination de l'extérieur.**

Suivant la lecture de Fanon, la libération de l'esclave s'est produite historiquement sur la base d'une décision que les maîtres ont prise entre eux et appliquée à l'esclave,

---

<sup>71</sup> "Le Noir ignore le prix de la liberté, puisqu'il ne s'est pas battu pour elle. De temps en temps, il se bat pour la liberté et la justice, mais il s'agit toujours de la liberté des blancs, c'est-à-dire des valeurs produites par les maîtres", Fanon, *Pnmb*, p. 198.

<sup>72</sup> Patterson, *Slavery and Social Death*, op. cit. p. 98.

le rendant formellement libre. La liberté obtenue sans lutte correspond à une condition exclusivement formelle qui ne compromet pas le rapport de domination de l'ancien maître sur l'ancien esclave. Une nouvelle polarisation se met alors en place, dans un processus que Fanon définit sous les termes d'*épidermisation de l'infériorité*:<sup>73</sup> du maître vs. esclave au Noir vs. Blanc. Les prémisses d'une relation dialectique telle que celle théorisée par Hegel n'existent pas car l'absence de réciprocité ne peut être résolue, mais reste constitutive de cette contraposition épidermique raciale. Le désir de reconnaissance, corrompu par la race, se transforme en désir d'être Blanc, c'est-à-dire d'être reconnu comme tel.<sup>74</sup>

La dialectique est ainsi cristallisée en ce que Fanon appelle le *manichéisme* racial: une contraposition entre deux circuits fermés, une "non-relation" qui n'invalide pas pour autant la dépendance.<sup>75</sup> La dépendance est un trait constitutif et paradoxal de la différence hypostasiée par l'*impasse* dialectique. La dépendance psychologique des colonisés théorisée par la psychiatrie coloniale comme inhérente aux peuples colonisés eux-mêmes est le résultat de la racialisation de la dialectique qui définit l'esclave comme esclave du désir d'être comme le maître.<sup>76</sup> En ce sens, Fanon affirme que "l'ontologie, quand elle a admis une fois pour toutes qu'elle laisse l'existence de côté, ne permet pas de comprendre l'être du Noir, parce que le Noir n'a pas à être Noir mais à être devant le Blanc. Certains se chargeront de nous rappeler que la situation est à double sens. Nous répondrons que c'est faux. Le Noir n'a aucune résistance ontologique aux yeux du Blanc".<sup>77</sup>

La blessure absolue du colonialisme n'est donc pas seulement une violente ligne de démarcation entre Noirs et Blancs, mais une lacération intérieure, une entaille du Moi, qui fait couler, selon la description de Fanon, du sang noir sur tout le corps.<sup>78</sup> Bien que la dichotomie Noir-Blanc imprègne le discours de Fanon, son application,

<sup>73</sup> Ibid, p. 28.

<sup>74</sup> "Ce qui émerge entre Noirs et Blancs est une non-relation qui n'invalide pourtant pas la dépendance" Renault, op. cit. p. 103.

<sup>75</sup> Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux*, op. cit. p. 103.

<sup>76</sup> Et c'est pourquoi Fanon souligne "il est moins *indépendant* que le serviteur hégélien", *Pnmb*, n.9, p. 197.

<sup>77</sup> Ibid, p. 109.

<sup>78</sup> Fanon, *Pnmb*, p. 112.

comme le souligne Stuart Hall, ne se limite pas au corps contre corps, à savoir un simple "peau noire, peau blanche"; elle se réfère plutôt à l'intériorisation lacérante de ce schéma par le Noir. Un corps à corps avec lui-même: peau contre masque, comme les deux faces du moi divisé.<sup>79</sup>

L'aliénation par conséquent implique une intériorisation de la non-relation Noir-Blanc (l'impasse dialectique de la race) de la part du Noir, qui adhère à une idée de soi hétéro-déterminée: une injonction d'origine blanche qui conduit le Noir à se percevoir comme blanc, en se rejetant lui-même. Sur la base du *non-être pour l'autre*, le Noir construit son être pour lui-même.<sup>80</sup>

Le Noir "devient – n'a pas d'autre soi que – *ce soi-même en tant que rendu autre*".<sup>81</sup> Ce qui semble changer entre la dialectique historique maître-esclave- et sa réactualisation raciale post-esclavagiste contemporaine, c'est une mutation de la qualité de la violence, de directe à indirecte. Si, comme le souligne Patterson, la violence est constitutive de la relation historique maître-esclave et permet son maintien,<sup>82</sup> la marque épidermique de la race demeure comme un effet du coup de fouet, tout en faisant disparaître le fouet. La dialectique maître-esclave perd sa matrice historique et colonise la structure psychique noire. En intériorisant la signification d'objet phobique du terme *nègre*, le maître agit à l'intérieur du Noir et contre lui.<sup>83</sup> Dans toute stratégie aliénée du désir noir, la recherche de la blancheur renouvelle indirectement la violence d'une relation fondée sur l'appropriation directe de soi, chargée de la douleur particulière des blessures auto-infligées.<sup>84</sup>

A travers le regard du Blanc, le Noir prend conscience de sa haine de soi. Se regarder à travers ses yeux, c'est se découvrir indigne de la relation avec celui-ci: inférieur, laid, effrayant, monstrueux, méprisable. *Fixé* à l'impossibilité d'être autre chose que

---

<sup>79</sup> Hall, op. cit. p. 18.

<sup>80</sup> Voir Hall, S., *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit. p. 28.

<sup>81</sup> Hall, Stuart. « La vie posthume de Frantz Fanon. Pourquoi Fanon ? Pourquoi maintenant ? Pourquoi *Peau noire, masques blancs* ? », *Cahiers philosophiques*, vol. 138, no. 3, 2014, p.88.

<sup>82</sup> Patterson, *Slavery and Social Death*, op. cit. p. 3.

<sup>83</sup> Judy, *Le corps de l'expérience noire de Fanon*, op. cit. p. 66.

<sup>84</sup> Hudis, *Frantz Fanon : Philosophe des barricades*, op. cit. p. 39.

cela, l'explosion du moi ne laisse au Noir aucune autre alternative que "la honte et le dégoût de soi"<sup>85</sup> pour l'infériorité à laquelle il se trouve identifié. En juxtaposant l'analyse de Fanon à celle de Du Bois sur la honte de soi comme honte de sa propre race, Bentouhami soulève le lien qui se joue également chez Fanon entre le désir du Noir d'échapper à soi et les tentatives d'assimilation.<sup>86</sup> Il en ressort comment la haine et la honte de soi sont pour le Noir fanonien soumis à l'amour de soi et transitivement à l'amour du maître. Les conditions préalables d'un amour du Noir pour sa noirceur s'enracinent en effet dans l'adhésion aux seules représentations positives de la noirceur que le Blanc a aménagées : d'une part, les formes érotisées negrophiles de la noirceur, et d'autre part, l'adhésion à l'exceptionnalité de ceux qui, *malgré leur noirceur*, s'avèrent différents de leur propre race.<sup>87</sup>

La recherche de l'amour du maître, à la lumière de la haine de soi, apparaît comme la tentative angoissée d'interrompre la violence de la non-relation dictée par le manichéisme racial. Interrompre la violence raciale par l'amour signifie plus spécifiquement mettre fin à l'*auto-violence*. L'amour du maître devient la condition préalable et l'instrument de cette interruption, puisque le Noir, nié dans son être, n'est pas en mesure d'interrompre subjectivement la violence raciale dont, en se haïssant, il devient l'auteur et l'objet au nom du Blanc. En ce sens, la lutte pour l'objectivité à laquelle tend le Noir indique une lutte pour une relation directe et mutuelle avec le Blanc.

Par l'interiorisation du regard blanc la relation de l'homme noir à son corps se transforme en "connaissance à la troisième personne", une représentation cognitive du corps qui ne renvoie pas immédiatement à la relation entre celui-ci et le monde dans lequel il se déplace. Au lieu d'un tel schéma, le Noir élabore le corps à travers un schéma "historico-racial", assumant dans sa chair et sa peau l'ensemble des représentations d'infériorité qui ont historiquement produit le Noir: "J'étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres. Je promenai sur moi un regard objectif, découvris ma noirceur, mes caractères ethniques, — et me

---

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 94.

<sup>86</sup> Du Bois, W.E.B. (1933), *On being ashamed of oneself: an essay on race pride*, New York, NY : Crisis Pub. Co, cité dans Bentouhami-Molino, *Race, cultures, identités*, op. cit. p. 70.

<sup>87</sup> *Ibid*, pp. 69/70.

défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, et surtout : « Y a bon banania. »<sup>88</sup> Le Noir se découvre noir en se découvrant l'héritier sans espoir d'une histoire qui, à travers l'esclavage et la colonisation, a introduit la race, à savoir le schéma permettant de voir, ou plutôt de fixer l'homme noir.

Stuart Hall met en évidence une caractéristique particulière de la dialectique du regard articulée par Fanon et qui émerge dans son analyse comme une association entre racisme et la pulsion scopique, à savoir l'érotisation du plaisir de regarder.<sup>89</sup> En effet, selon Hall, l'analyse de Fanon fait ressortir le plaisir intrinsèque à l'activité de l'œil,<sup>90</sup> notamment dans l'observation de l'autre, qui est chargé d'un désir de voir au-delà de ce qui est immédiatement évident afin de saisir l'autre dans sa profondeur.

<sup>91</sup> Le caractère érotique du regard chez Fanon est décrit par Hall comme la recherche inconsciente d'un plaisir illicite, mû par un désir qui ne peut être satisfait et que le racisme réprime et nie néanmoins. La mère blanche, avec son enfant dans les bras, devant le Noir, dit à l'enfant effrayé : "*Regarde, ce Noir est beau*". En adoptant le regard de l'homme blanc, l'homme noir se découvre comme un objet érotique ambivalent d'attraction et de répulsion. En projetant sur le Noir un monde inconscient de fantasmes refoulés, le regard blanc le vide, le couvre et le fixe, le réduisant à la noirceur que l'œil blanc a brodé sur lui - le non-être pour l'autre sur lequel le Noir construit son être pour lui-même :

Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver. Le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid (...) Alentour le Blanc, en haut le ciel s'arrache le nombril, la terre crisse sous mes pieds et un chant blanc, blanc. Toute cette blancheur qui me calcine... Je

---

<sup>88</sup> *Pnmb*, p.110

<sup>89</sup> Hall, *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit. p. 88.

<sup>90</sup> " Je ne dis pas les yeux, je dis l'œil, et nous savons à quoi cet œil renvoie : non pas à la scissure calcarine, mais à cette lumière tout de même qui jaillit du rouge de Van Gogh, qui glisse d'un concerto de Tchaïkovski, qui s'accroche désespérément à l'Ode à la joie de Schiller, qui se laisse porter par le cri tordu de Césaire ", Fanon, *Pnmb*, 183.

<sup>91</sup> Stuart Hall dans le docufilm Julien, I. (1996). *Frantz Fanon : Peau noire, masque blanc*, prod. Nash, M.

m'assieds au coin du feu, et je découvre ma livrée. Je ne l'avais pas vue. Elle est effectivement laide. Je m'arrête, car qui me dira ce qu'est la beauté ? <sup>92</sup>

Quelles sont les implications sexuelles de l'érotisation du regard racial ? Comment la dialectique du regard s'applique-t-elle aux hommes et aux femmes noir.e.s ? Stuart Hall analyse et critique une absence de thématization à ce propos dans *Pnmb*,<sup>93</sup> ce qui intéresse plutôt cette enquête dans une perspective de détente de la pensée de Fanon. Nous y reviendrons dans les prochains chapitres.

## **Chapitre 2. La dialectique maître -(femme) esclave: sociogenèse de l'aliénation.**

Le caractère érotique de la dialectique maître-esclave est abordé par Fanon notamment dans les deuxième et troisième chapitres de *Pnmb: La femme de couleur et le Blanc* et *L'homme de couleur et la Blanche*. Les relations hétérosexuelles et hétéroraciales sont les sites d'investigation du désir aliéné de reconnaissance qui, selon Fanon, façonne les formes de l'amour inauthentique, à savoir l'amour ratée à soustraire à la perversion de la race.

Il s'agira de faire une lecture critique du caractère érotique de la dialectique maître-esclave, à travers la lentille afroféministe, notamment la critique de l'histoire, les catégories de l'agentivité, reproduction et de la communauté de résistance.

### **2.1. La dialectique maître-esclave dans la critique de *Je suis Martiniquaise*.**

Dans le chapitre consacré à l'amour entre la femme noire et l'homme blanc, Fanon critique le roman semi-autobiographique *Je suis Martiniquaise* (1948) de l'écrivain martiniquais Mayotte Capécia, pseudonyme de Lucette Ceranùs Combette.<sup>94</sup> Lauréat

<sup>92</sup> *Pnmb*, p. 111.

<sup>93</sup> Hall, *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit. p. 98.

<sup>94</sup> Capécia, M. (1948). *Je suis Martiniquaise*, Éd. Corrêa, ristampato in Cottias, M., & Dobie, M. (2012). *Relire Mayotte Capécia: Une femme des Antilles dans l'espace colonial français (1916-1955)*, Armand Colin.

du Grand prix littéraire des Antilles en 1949, ce roman semi-autobiographique raconte l'histoire de Mayotte, une femme noire de l'enfance à la maternité, en se concentrant sur l'histoire d'amour qu'elle vit avec un homme blanc, André. La relation est troublée jusqu'au bout par les différences de statut racial: enceinte, Mayotte est abandonnée par André à élever leur enfant toute seule.

Le large écho qu'a eu la lecture de ce roman de la part de Fanon a stimulé les recherches sur sa genèse. Christiane Makward a retrouvé l'identité personnelle de Mayotte Capécia et la condition de quasi analphabète de Lucette Combette. Née au Carbet en 1916, Combette est la fille d'un couple informel qui se sépare peu après sa naissance sans que son père ne reconnaisse sa fille, ainsi que sa sœur jumelle. Après avoir perdu sa mère à l'âge de 13 ans, Combette abandonne ses études pour commencer à travailler comme ouvrière dans une chocolaterie. Elle devient mère à 17 ans, après une brève liaison informelle avec un Béké martiniquais d'élite. Combette travaille dans une blanchisserie qu'elle a ouverte lorsqu'elle entame une liaison avec un officier au service du régime de Vichy en Martinique entre 1941 et 1943, dont elle a un deuxième enfant. Les recherches de Makward montrent que Combette était en possession d'un manuscrit, intitulé "Dieu est l'amour", réalisé par l'officier: une version romancée de leur histoire d'amour, qu'il semble avoir rédigé et envoyé à la femme après l'avoir quittée.<sup>95</sup> Ayant attesté d'un rôle notable de l'éditeur et d'un correcteur de la maison d'édition Correa dans la rédaction du roman signé par Mayotte Capécia, Albert James Arnold fait l'hypothèse que le manuscrit a été adapté selon les codes narratifs de la littérature exotique de matrice coloniale française.<sup>96</sup>

Par une analyse philologique comparative du texte par rapport au manuscrit, Cottias et Dobie proposent une relecture de *Je suis Martiniquaise* à travers le prisme de la notion d'*agency*, en identifiant tous ces éléments de négociation et d'action tactique qui caractérisent à la fois la biographie de Combette et son écriture. Les auteures déplacent l'objet de l'analyse du problème de l'authenticité à celui de l'ambivalence constitutive des subjectivations de la parole subalterne.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Makward, C. P. (1999). *Mayotte Capécia, ou L'aliénation selon Fanon*, Editions Karthala.

<sup>96</sup> Arnold, A. J. (2002). Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de « Mayotte Capécia », *Revue de littérature comparée*, 2002/2 (n° 302), pp. 148-166.

<sup>97</sup> Cottias, M., & Dobie, M. (2012). *Relire Mayotte Capécia*, op. cit.

L'amour de Mayotte Capécia pour André est lu par Fanon comme un échec de la reconnaissance mutuelle, puisque la racialisation des corps précède et détermine leur relation. Alors que Mayotte aime André parce qu'il est blanc, André ne peut pas aimer pleinement Mayotte à cause de sa noirceur. La polarisation entre infériorité et supériorité colonise la relation et pousse Mayotte, suivant Fanon, à réaliser par le biais de cette relation ses fantasmes de blancheur.<sup>98</sup>

Selon Fanon, Mayotte se rapporte à l'homme Blanc qu'elle aime, comme une esclave à son maître : "Il est le seigneur",<sup>99</sup> dit Fanon, reprenant le vocabulaire de la dialectique hégélienne, et c'est pourquoi Mayotte n'a aucune exigence à son égard, mais aspire à sa blancheur comme à un horizon de libération. Dans ce chapitre la race déforme la prémisse hégélienne de réciprocité à un point tel qu'elle n'admet que le désir d'être inclus dans le monde blanc comme une voie de reconnaissance sans conflit. Un désir qui façonne l'inconscient collectif antillais: "Il est habituel en effet, en Martinique, de rêver à une forme de salut qui consiste à se blanchir magiquement. Une villa à Didier, son insertion dans la société de là-haut (la colline de Didier domine la ville), et voici réalisée la certitude subjective de Hegel".<sup>100</sup> Cependant, le mouvement dialectique de la reconnaissance mutuelle ne trouve ni espace ni possibilité parce que la race s'y oppose. Lorsque André, sur l'insistance de Mayotte, accepte de l'emmener avec lui dans son entourage blanc, Mayotte fait l'expérience insupportable de la non-reconnaissance, qui se traduit en honte de soi et sentiment d'indignité:

Celles-ci me regardaient avec une indulgence qui me fut insupportable. Je sentais que je m'étais trop fardée, que je n'étais pas habillée comme il le fallait, que je ne faisais pas honneur à André, peut-être simplement à cause de la couleur de ma peau, enfin je passai une soirée si désagréable que je décidai de ne plus jamais demander à André de l'accompagner.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibid*, p. 56.

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>100</sup> *Ibid*, p.42.

<sup>101</sup> Capécia, M. (1943). *Je suis martiniquaise*, Éd. Corrêa, p.150, cité dans, *Pnmb*, p.41.



L'épisode semble mettre en scène le moment de la critique fanonienne à la reconnaissance mutuelle dans lequel "d'esclave, le nègre a fait irruption dans la lice où se trouvaient les maîtres", ou plutôt "le maître qui a permis à ses esclaves de manger à sa table",<sup>102</sup> s'accordant avec les autres maîtres pour une attitude bienveillante.<sup>103</sup> Paraphrasant Fanon, Mayotte est confrontée à la réalité d'un bouleversement de sa condition qui ne l'a pas différenciée.<sup>104</sup> En tant que femme noire, elle est passée "d'un mode de vie à un autre" - de sa condition antérieure de blanchisseuse aux villas des blancs békés - "mais pas d'une vie à une autre",<sup>105</sup> car "une femme de couleur n'est jamais tout à fait respectable aux yeux d'un Blanc".<sup>106</sup> Le regard blanc érotise le corps de Mayotte et à travers lui la femme se perçoit *en excès* par rapport à la norme de féminité que les autres femmes (blanches) incarnent. La relation entre Mayotte et André, réinterprétée dans les termes d'une dialectique maître-esclave figée, est paradigmatique, selon Fanon, de la manière dont les femmes noires martiniquaises se mettent en quête d'un partenaire, orienté vers le rêve de blanchiment : "Nous sommes avertis, c'est vers la lactification que tend Mayotte. Car enfin il faut blanchir la race ; cela, toutes les Martiniquaises le savent, le disent, le répètent".<sup>107</sup>

A travers l'histoire de Mayotte, Fanon théorise que la quête aliénée de blancheur dans le cas de la femme noire est orientée vers une impossible reconnaissance en tant que "femme respectable".<sup>108</sup> La réalisation d'un tel objectif implique non seulement l'amour d'un homme blanc, mais aussi la possibilité de remplir le même rôle socio-économique qu'une femme blanche: celui de la bonne épouse et bonne mère, dévouée aux soins de son mari et de ses enfants.

---

<sup>102</sup> *Pnmb*, p.212.

<sup>103</sup> "Un jour, un bon maître blanc qui avait une certaine influence a dit à ses amis : "Soyons gentils avec les nègres"", *Ibid.*

<sup>104</sup> Cf *Pnmb*, p.213

<sup>105</sup> *Pnmb*, p.213

<sup>106</sup> Capécia, M. (1943). *Je suis martiniquaise*, Éd. Corrêa, p.202, cité dans, *Pnmb*, p.40.

<sup>107</sup> *Pnmb*, p.45

<sup>108</sup> "J'aurais aimé épouser un Blanc. Seule une femme noire n'est jamais tout à fait respectable aux yeux d'un homme blanc. Même si elle l'aime. Je le savais", Capécia, *Je suis Martiniquaise*, p. 202, cité dans Fanon, *Pnmb*, p. 54.

Comme nous l'avons déjà analysé, l'intérêt fondamental du maître réside dans le travail et non dans la reconnaissance. Dans la critique de Fanon de la dialectique de Hegel, une référence au travail en termes d'activité productive manuelle est évidente, comme celle que le serviteur de Hegel partage avec l'imagerie dominante de l'esclavage: le travail de la terre. Mais dans une perspective afroféministe le travail forcé de l'esclave doit être compris comme étant à la fois *productif* et *reproductif*. C'est pourquoi, dans mon hypothèse, Fanon définit spécifiquement le désir de lactification de la femme noire comme une tentative de blanchiment de soi qui ne se réalise que par le blanchiment du monde.<sup>109</sup>

## 2.2. Blanchir la race, sauver la race.

Dans *La femme de couleur et le Blanc*, à la différence des autres chapitres du *Pnmb*, Fanon propose une analyse du désir aliéné de reconnaissance spécifiquement féminisé. Fanon définit la lactification comme une aspiration à “[b]lanchir la race, sauver la race, mais non dans le sens qu’on pourrait supposer: non pas préserver « l’originalité de la portion du monde au sein duquel elles ont grandi », mais assurer sa blancheur”.<sup>110</sup> Par rapport à une perspective de blanchiment individuel, où le blanchiment devient une condition préalable de l'individualité, le blanchiment féminin lie la possibilité de se blanchir soi-même au blanchiment, ou au sauvetage de la communauté entière. La figure de la femme noire n'est pas concevable en dehors de la relation avec la dimension sociale - raciale - dont elle assume la *reproduction*. La réinterprétation afroféministe qui est proposée ici de l'impasse dialectique causé par le le désir de lactification est celle d'un processus spécifique d'épidermisation de la féminité noire, dont la sociogenèse peut être ramenée à l'appropriation systématique des corps des femmes asservies et leurs capacités reproductives. Le désir de blanchiment de la femme noire chez Fanon répond à une construction du

<sup>109</sup> "Ne pouvant plus noircir le monde, ne pouvant plus le négrier, il tente de le blanchir dans son corps et dans ses pensées." *Ibid*, p. 56.

<sup>110</sup> *Pnmb*, p.45.

corps de celle-ci à travers les pratiques du viol, de l'exploitation reproductive, de l'assignation au travail domestique dans la sphère familiale blanche et d'un rôle de responsabilité primaire dans l'entretien économique, physique et psychique de son propre foyer.

### **2.2.1. Les “Mayotte Capécia de tous les pays”<sup>111</sup> et la reproduction.**

La reproduction est comprise d'une démarche afroféministe comme le terrain de co-construction des capacités de reproduction biologique et sociale, de la génération physique de la vie à sa régénération quotidienne, inscrite dans les relations d'exploitation et de reproduction de la main-d'œuvre. Dans *Killing the black body. Race, reproduction et sens de la liberté* Dorothy Roberts définit la procréation à partir de l'expérience spécifique de la "reproduction en esclavage".<sup>112</sup> Elle analyse la reproduction comme le principal terrain de pillage, de contrôle et de privation de liberté du corps des femmes noires, de l'esclavage à la racialisation contemporaine. Reprenant le thème de l' "aliénation natale" soutenu par Orlando Patterson, Roberts souligne qu'elle a origine dans l'exploitation et l'appropriation des capacités reproductives des femmes esclaves.<sup>113</sup> Dans *Laboring women : Reproduction and gender in New World slavery*, Jennifer L. Morgan observe que c'est spécifiquement la reproduction plutôt que le type d'activité professionnelle qui manipule la construction symbolique et matérielle de l'esclave, ainsi que les perspectives de résistance de celle-ci.<sup>114</sup>

### **2.2.2. Reproduction et communauté.**

---

<sup>111</sup> *Pnmb*, p.42

<sup>112</sup> Roberts, *Killing the Black Body*, op. cit. p. 22.

<sup>113</sup> *Ibid*, p. 45.

<sup>114</sup> Morgan, J. L. (2011). *Laboring women : Reproduction and gender in New World slavery*, University of Pennsylvania Press.

Dans l'essai *Women and Capitalism : Dialectics of Oppression and Liberation*<sup>115</sup>, Angela Davis reprend l'analyse de Marx dans les *Grundrisse* sur les formes qui précèdent la production capitaliste<sup>116</sup> pour argumenter l'inapplicabilité du concept de "communauté naturelle" aux esclaves. Si les esclaves ne sont pas distingués de la terre, des animaux ou des outils de travail, leur condition ne peut être comprise en termes de communauté<sup>117</sup>. Comme Davis le précise quelque temps plus tard dans *Women, Race and Class* (1981), la négation de la dimension familiale, à travers les séparations et les éloignements, caractérise le non-lien entre les esclaves. En particulier, Davis souligne comment les femmes esclaves se sont vu refuser le statut de mères, ce qui en justifiait la séparation des enfants, et comment les esclaves se sont vu refuser le statut de *paterfamilias*, la figure d'autorité virile imposée comme une condition préalable à notion moderne de famille.<sup>118</sup> En effet, les actes de naissance des esclaves, comme le souligne Davis omettaient les noms des pères, n'indiquant que les mères, qui, selon le principe *partus sequitur ventrem*, transmettaient la condition d'esclave à leur progéniture.<sup>119</sup> Ce principe n'impliquait pas une reconnaissance de la maternité des femmes esclavagisées, mais plutôt un processus de *reductio ad ventrem*: une réification par métonymie du corps entier au site d'extraction des capacités reproductives. La *ventrilinearité* de la condition d'esclave conduit Hortense Spillers à définir la condition d'esclave comme absence de lien parenté (*kinlessness*).<sup>120</sup> Le nouveau-né esclave, souligne Spillers, est ainsi privé de liens familiaux reconnus, dans une condition d'orphelinat qui ne vient pas de la perte du lien mais de son absence constitutive par la naissance, en marge du statut humain et familial. Dans ces circonstances, la "parenté" perd son sens, car elle peut être envahie à tout moment et de manière arbitraire par les relations de propriété. En ce sens, l'esclave est privé non pas d'une communauté d'appartenance, mais de tout

<sup>115</sup> Davis, A. Y., (1998) "Women and Capitalism : Dialectics of Oppression and Liberation". *L'Angela Y. Davis Reader*. Ed. Joy James & Angela Yvonne Davis. Wiley-Blackwell.

<sup>116</sup> Marx, K. (2005 [1857-1858]). *Grundrisse : Fondements de la critique de l'économie politique*, Penguin UK.

<sup>117</sup> Davis, *Womens and Capitalism*, p. 157.

<sup>118</sup> Davis, *Women, Race and Class*, p. 33.

<sup>119</sup> Davis, *Women, Race and Class*, op.cit., p. 39.

<sup>120</sup> Spillers, op. cit. p. 73.

ordre social légitime. Un déracinement paradoxal du devenir historique dont on hérite avec tout son déshonneur.<sup>121122</sup>

Dans un autre essai intitulé *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, Davis revient sur les catégories marxistes de famille et de communauté pour articuler une lecture des formes de résistance à l'esclavage notamment féminine. La communauté se construit parmi les esclaves par le biais des pratiques de reproduction adressées à soi dans le cadre interstitiel de l'environnement domestique des esclaves qui en se soignant réciproquement re-établissent le lien parental, la dimension communautaire en tant que communauté de résistance à la de-humanisation du système esclavagiste.<sup>123</sup>

### **2.2.3. Femme respectable vs mère courage.**

Dobie et Cottias reconstituent comment, depuis l'abolition de l'esclavage dans les anciennes colonies françaises, une idéologie de la respectabilité s'est enracinée, fonctionnant à une nouvelle légitimation de la structure familiale patriarcale basée sur le mariage et opposée aux relations informelles, à la matrifocalité et à la filiation "illégitime". Sur cette base, un nouveau modèle de citoyenneté républicaine est imposé, incarné par la figure de la femme respectable qui est le contrepoids de la maternité pathologisée, à savoir hors mariage. Plus précisément, les deux historiennes soulignent que c'est un mouvement ambivalent de répulsion et de attraction qui construit la figure pathologique de la mère célibataire pour marquer sa différence avec l'idéal type de la femme respectable. Cette ambivalence se concentre dans la représentation de la "*femme poto-mitan*", autrement appelée "*mère courage*":

---

<sup>121</sup> Meillassoux, op.cit., p. 73.

<sup>122</sup> *Ibid*, p. 5.

<sup>123</sup> "On peut supposer que, dans un sens purement matériel, seule la vie domestique - à l'abri des regards et du fouet du surveillant - permettait aux esclaves d'affirmer le minimum de liberté qu'ils conservaient encore. Ce n'est que dans ce contexte qu'ils ont pu trouver l'inspiration pour concevoir des techniques permettant d'élargir ce même contexte en levant les quelques armes dont ils disposaient contre la classe des esclavagistes, dont l'appât du gain était la source de leur misère. (...) Le travail domestique était le seul travail significatif pour la communauté des esclaves dans son ensemble". Davis, A. Y. (1972), *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, in *The Massachusetts Review*, Vol. 13, No. 1/2, *Woman : An Issue*, pp. 86-87.

c'est l'image de la mère célibataire qui se retrouve à gérer une situation économique critique avec ses propres forces, démontrant une capacité d'autonomie, à savoir de virilité. Dans la lecture de Cottias et Dobie, cette figure correspond à la trajectoire biographique et narrative de Lucette Combette, alias Capécia.<sup>124</sup>

Le terme créole *poto-mitan*, comme le souligne Stéphanie Melyon-Reinette, désigne le pilier d'une maison. Il représente métaphoriquement la matrifocalité de la famille post-esclavagiste. Elle compare cette figure archétypale de l'imaginaire antillais à celles de la *Mammy* et du *Saphirre*, largement analysées par le féminisme noir états-unien.<sup>125</sup> Les deux personnages représentent les pôles opposés de la déshumanisation des femmes noires: d'une part la femme noire mal soignée, asexuée, sale, qui s'identifie en souriant à la mission de servir ses maîtres; d'autre part une sexualité hyper-erotique, agressive et insatiable.<sup>126</sup> Ces deux représentations résument l'association de la féminité noire à une sexualité virilisante et castratrice, antithétique de la féminité blanche et de l'idée de bonne maternité, qui trouve ses racines dans le mythe originel du matriarcat noir, bien deconstruit par Angela Davis dans ses *Reflections on the Black Woman's role in the community of slaves*. Davis démystifie le mythe de la matriarche noire, en identifiant le processus sous-jacent de pathologisation des femmes esclavagisées dans la défense de la communauté. L'autonomie de la jeune esclave contraste avec l'idée passive de la féminité blanche basée sur la subordination au pouvoir masculin.

Dans *Le mythe du matriarcat noir*, Dorlin observe comment la pathologisation des pratiques de résistance des esclaves a été fonctionnelle pour prouver une absence de moralité et d'instinct maternel chez elles et donc pour ramener leur activité reproductive à la marque de l'animalité. En d'autres termes, la virilisation des femmes noires est fonctionnelle pour stigmatiser leur capacité d'agir, dans la mesure où celle-ci est posée comme antithétique à la féminité et, en ce sens, à la norme même de l'émancipation et de la subjectivation féminine.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Dobie et Cottias, op. cit. p. 34-35.

<sup>125</sup> Melyon-Reinette, p. 11, voir aussi n. 4 p. 36.

<sup>126</sup> Hill Collins, P. (2000). *The sexual politics of black womanhood*, in Collins, P. H., *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge.

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 73.

Françoise Vergès observe comment la notion postcoloniale de "féminité respectable" participe à la politique de assimilationnisme, en tant que injonction à prouver sa dignité à ceux qui l'ont mise en doute. Prouver sa respectabilité, c'est devoir nier une infériorité supposée en s'élevant socialement et en s'éloignant ainsi des conditions matérielles des classes populaires afin d'échapper au mépris. Le test de respectabilité consiste pour les femmes à prouver qu'elles sont de bonnes mères ou qu'elles correspondent à la figure parentale du foyer mononucléaire blanc moderne.<sup>128</sup>

Les représentations déshumanisantes de la maternité noire marquent la sociogenèse de la lactification de Mayotte. Orientée vers une féminité respectable, la femme noire aliénée de la théorie fanonienne tente d'échapper à la marque sexuelle- raciale du matriarcat noir qui la déshumanise. Mais l'horizon de respectabilité lie la catégorie de femme à celle de *mère de la race*,<sup>129</sup> reproductrice d'une humanité supérieure qui perpétue la circularité infernale de la femme noire.

#### **2.2.4. La Noire et la communauté : sauver la race, reproduire la race**

A la lumière du rôle des femmes noires dans la reproduction politique des communautés d'esclaves comme terrain de résistance, le blanchiment des "Mayotte dans tous les pays" dont parle Fanon est à comprendre dans son rapport ambivalent avec la sauvegarde de la communauté. La lactification apparaît comme une stratégie de survie aliénée, autant au prisme de l'afroféminisme que des discours de Fanon lui-même. Dans l'analyse de l'écrivain martiniquais, le thème de la reproduction sociale émerge surtout en rapport à la question de la mise au monde et de l'éducation des enfants. Le blanchiment de Mayotte, nous l'avons vu, n'est pas recherché seulement par l'amour du le Blanc, mais par la possibilité qu'il lui accorde de devenir mère, et donc femme, c'est-à-dire à l'origine d'une nouvelle vie plus blanche que la sienne. Le fils de Mayotte, ainsi que les enfants de Mayotte dans tous les pays selon Fanon, seront éduqués par leurs mères à viser la blancheur, assurant par cette

---

<sup>128</sup> Vergès, *Le ventre des femmes*, p. 134.

<sup>129</sup> Davis, *Women, Race and Class*, p. 163.

stratégie aliénée la préservation de la race, dans les sens de leur propre communauté. C'est dans la relation entre lactification et reproduction que Fanon met en évidence l'impasse dialectique spécifique de la relation entre la Noire et le Blanc. C'est précisément à cet égard que l'auteur rend explicite le lien étroit entre les actions individuelles aliénées des Noires et leur rôle social reproductif, notamment éducatif. Mayotte, observe Fanon, subit l'injonction d'éduquer son fils dans la vénération du maître blanc - "Tu l'élèveras, tu lui parleras de moi, tu lui diras : c'était un homme supérieur".<sup>130</sup> Deuxièmement, ce qui inquiète Fanon, c'est que "cette jeune Martiniquaise, dans peu d'années, sera licenciée et ira enseigner dans quelque établissement aux Antilles. On devine aisément ce qu'il en adviendra".<sup>131</sup>

### 2.3. Renverser la source d'énonciation

*La parole aux négresses* est la méthode que l'afroféministe sénégalaise Awa Thiam revendique, même contre Fanon, pour contester une démarche sexuellement neutre à la racialisation des corps et qui renvoie pourtant de façon implicite à son expérience masculine.

La prise de parole pour Thiam devient un geste de réponse subversive aux conditions d'assujettissement spécifiques des femmes noires, qui les amènent à développer des formes spécifiques d'aliénation et des stratégies et tactiques de résistance. Thiam reconnaît et en même temps conteste à Fanon d'avoir donné une lecture partielle de la figure de la femme noire, sans donner toutefois une valeur épistémique à son expérience subjective. La "Négresse" devient alors la source d'une production de connaissance située opposé à au déni d'agentivité que l'hétéro-définition implique: "C'est aux Négresses de rétablir la vérité".<sup>132</sup>

Dans sa relecture de Fanon, et en particulier de l'aliénation féminine, Sharpley-Whiting juxtapose le problème de l'épidermisation de l'infériorité en *Pnmb*

<sup>130</sup> M. Capécia, *Je suis martiniquaise*, op. cit., p.65, cité en *Pnmb*, p.49

<sup>131</sup> *Pnmb*, p.46.

<sup>132</sup> Thiam, *La parole aux négresses*, op. cit. p. 17 - 22.



à l'internalisation du racisme et du sexisme en *Sister Outsider* d'Audre Lorde. Sharpley-Whiting se réfère en particulier à *Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger*, l'essai de Lorde qui étudie de première main la haine de soi que les femmes noires absorbent et se retournent contre elles-mêmes. Sharpley-Whiting renverse les nombreuses critiques du sexisme formulées à l'encontre de Fanon dans une perspective postmoderne, et soutient que la limite de l'analyse de Fanon est notamment la sous-estimation du sexisme internalisé écrasée par le racisme de Mayotte Capécia.<sup>133</sup>

Dans *Race gender and the activism of black feminist theory*, Surya Nayak compare également *Pnmb* à *Eye to Eye* en interprétant certaines caractéristiques de l'écriture de Lorde comme étant inspirées de Fanon. Selon Nayak, la manière dont Lorde se réfère à sa propre expérience de femme noire fait écho à l'équation entre la sphère psychique, la sphère sociale et le régime de visibilité qui distingue le schéma épidermique-racial de Fanon.<sup>134</sup> Chez Lorde, comme chez Fanon, l'épiderme est le lieu de l'expérience vécue et de l'incorporation de la vie psychique : "Did *bad* mean *Black*? The endless scrubbing with lemon juice in the cracks and crevices of my ripening, darkening, body. And oh, the sins of my dark elbows and knees, my gums and nipples, the folds of my neck and the cave of my armpits!"<sup>135</sup> Se référant aux travaux de Homi Bhabha, Nayak souligne la centralité des "espaces interstitiels" du corps en tant que sites de négociation du sens, de la valeur et du jugement sur le plan de l'expérience, de l'affect et de la sexualité. De même que Fanon, c'est à travers ces espaces interstitiels qu'Audre Lorde opère la colonisation de l'espace psychique. Comme le souligne Sharpley-Whiting, l'œuvre de Lorde ne se contente pas de lire l'oppression raciale à travers des distorsions internalisées, mais étudie également son lien constitutif avec les marques de la sexualisation, en donnant la parole à l'expérience vécue de la négritude.<sup>136</sup> En ce qui concerne le problème qui nous occupe ici, le texte de Lorde par rapport à celui de Fanon accomplit une autre

---

<sup>133</sup> Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon : Conflits et féminismes*, op. cit. p. 49.

<sup>134</sup> Nayak, S. (2014). *Race, gender and the activism of black feminist theory : working with Audre Lorde*, Routledge, p. 80.

<sup>135</sup> Lorde, *Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger*. In: Lorde A (1984) *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg: The Crossing Press., in Lorde, *Sister Outsider*; op. cit. p.149

<sup>136</sup> Nayak, *Race, gender and the activism of black feminist theory*, op. cit. p. 80.

distension théorique puisqu'il accorde la première personne du singulier de l'expérience vécue non seulement au corps noir réifié par le regard blanc, mais aussi à une *femme* noire par rapport à son propre désir de lactification. La haine raciale qui colonise la psyché de la femme noire à travers les fissures de son corps est rendue sous la forme liquide du jus de citron, ce qui rend douloureux et physique le geste par lequel la femme noire, en écho aux paroles de Fanon sur Mayotte, blanchit le monde dans son corps et dans ses pensées.

Dans *La parole aux négresses*, Awa Thiam analyse également les pratiques des femmes noires de blanchiment du corps et de la progéniture de manière conjointe, en soulignant le caractère de stratégies de survie aliénées, qui opèrent simultanément sur le plan physique et mental. L'anthropologue fait explicitement référence aux catégories d'aliénation et de dénégation de Fanon, pour les articuler spécifiquement au féminin. Thiam relance le discours de Fanon dans la dénonciation d'un véritable marché cosmétique de produits "dé-negrifiants" qui, bien que nocifs et cancérogènes, attribuent une valeur sociale et économique à la féminité blanche élevée au rang de canon esthétique de l'être humain: "Blanchir sa race" est pour Thiam, à la suite de Fanon, le précepte qui a été intériorisées par les femmes noires.

137

Les analyses afroféministes du blanchiment du corps révèlent le caractère tactique axé sur la survie des pratiques de blanchiment adoptées par les femmes noires. L'assimilation et la promotion sociale de la communauté noire, selon Thiam, sont le résultat d'une marginalisation radicale dans un rapport de force où le sujet désarmé étouffe sa propre envie de révolte en gardant en lui toute sa souffrance. Sur ces prémisses, le métissage racial place les femmes noires, comme le révèle la lecture de Thiam, moins dans la lutte pour l'altérité dialectique que comme "intermédiaires" pour assurer la reconnaissance de leur descendance, permettant ainsi à leurs enfants de devenir blancs, à savoir d'appartenir "à la société des maîtres (ou tout simplement des hommes): les Blancs".<sup>138</sup>

<sup>137</sup> Thiam, *La parole aux négresses*, op. cit. p. 144-145.

<sup>138</sup> *Ibid*, p. 146 ; cf. " Le blanc est le maître, et plus simplement le mâle " Fanon, *Pnmb*, p. 57.

Mayotte elle-même, aussi fière qu'elle soit d'avoir donné naissance à un fils plus blanc qu'elle, doit prendre acte de sa non reconnaissance: "si mon fils m'a séparée de ma race, il ne m'en a pas donné une autre (...) une femme noire n'est jamais assez respectable aux yeux d'un homme blanc". C'est pourquoi Sharpley-Whiting interprète le roman de Mayotte comme une reconnaissance de l'échec de sa stratégie érotique de blanchiment.<sup>139 140</sup>

Fanon rapporte en *Pnmb* le passage du roman de Capécia dans lequel Mayotte, dès son plus jeune âge, est avertie d'autres femmes de couleur dont sa mère, du destin entravé qui l'attendrait en tant que femme noire. Pourtant, c'est précisément en réponse à cet avertissement que Mayotte envisage pour son avenir de se marier avec un homme blanc. La pensée surgit en réponse explicite à la préoccupation d'un destin difficile. Le fait que la stratégie de survie de Mayotte prenne la forme d'une sorte de passage de témoin entre femmes est également pertinent. Leur avertissement sonne à la fois comme une résignation face à un destin déjà écrit pour Mayotte, et d'autre part comme une exhortation, un enseignement valable pour s'y échapper. De même que l'expérience vécue de la petite Audre Lorde fait écho à une lecture de la figure maternelle noire aux prises avec la lutte et la perte de pouvoir pour assurer la survie de ses enfants :

My light-skinned mother kept me alive within an environment where my life was not a high priority. She used whatever methods she had at hand, few as they were. (...) My mother taught me to survive from a very early age by her own example. Her silences also taught me isolation, fury, mistrust, self-rejection, and sadness. My survival lay in learning how to use the weapons she gave me, also, to ght against

---

<sup>139</sup> *Ibid*, p. 169.

<sup>140</sup> Analysant le thème de la maternité dans la littérature féminine antillaise, Condé observe que le roman de Capécia est marqué par le topos de la fille qui accorde à sa mère un rôle exceptionnel dans sa vie, mais qu'il se distingue comme le seul dans lequel la protagoniste non seulement glorifie sa propre mère, mais devient elle-même mère. Le fait que l'enfant en question soit blanc amène Condé à interpréter le geste de Mayotte comme un rejet de la maternité et, en ce sens, comme un geste de protestation authentique contre un destin de pauvreté, porté exclusivement par le rôle éducatif et reproductif auquel, aspirant à une féminité respectable, Capécia tente d'échapper. De ce point de vue, selon Condé, ce n'est pas la femme noire mais le fils blanc qui est conçu comme une figure intermédiaire, un accès au monde blanc, même infructueux. Condé, *La parole des femmes*, op. cit. p.45.

those things within myself, unnamed. And survival is the greatest gift of love. Sometimes, for Black mothers, it is the only gift possible, and tenderness gets lost. My mother bore me into life as if etching an angry message into marble. Yet I survived the hatred around me because my mother made me know, by oblique reference, that no matter what went on at home, outside shouldn't oughta be the way it was.<sup>141</sup>

Les analyses afroféministes de la relation mère-fils ne disqualifient pas le concept d'aliénation de Fanon, ni sa lecture de la relation aliénée entre la femme noire et l'homme blanc. Au contraire, le désir de lactification qui guide les actions de Mayotte selon le psychiatre martiniquais est confirmé et renforcé par une analyse de l'interdépendance de l'aliénation sexuelle et raciale. La haine que Mayotte a introjectée n'est pas seulement un mépris de la noirceur mais de la féminité noire. Sa haine n'est pas seulement une négrophobie mais, comme le dit Sharpley-Whiting, une "blackfemmephobie".<sup>142</sup> Elle est exhibée, selon l'auteur, dans les fréquents portraits stéréotypés de la féminité noire dont la protagoniste du roman se distancie ponctuellement en se présentant comme l'exception. Il s'agit du même mécanisme que Moya Bailey a conceptualisé en inventant le néologisme *misogynoir* dans l'essai *They aren't talking about me*, pour rendre compte de la violence simultanément sexuelle et raciale qui construit la haine des femmes.<sup>143</sup> Cependant, à travers le prisme afroféministe de la survie, la relation maternelle en tant qu'histoire d'amour, même déformée par l'aliénation, apparaît comme un segment de la communauté de résistance en construction, dans laquelle se diffusent les traces de ce que Fanon appelle le "monde du *Toi*".<sup>144</sup>

#### 2.4.1. Blanchir le monde. Le sale boulot de Mayotte la blanchisseuse.

<sup>141</sup> Lorde, *Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger*. In: Lorde A (1984) *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg: The Crossing Press., in Lorde, *Sister Outsider*; op. cit. p.149

<sup>142</sup> Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon : Conflits et féminismes*, op. cit. p. 43.

<sup>143</sup> Bailey, M. (2017). *Ils ne parlent pas de moi*, dans Crunk Feminist Collective (Eds.), *The Crunk Feminist Collection*, Feminist press.

<sup>144</sup> *Pnmb*, p.225

Alors, ne pouvant plus noircir, ne pouvant plus négrier le monde, elle va tenter dans son corps et dans sa pensée de le blanchir. D'abord, elle se fera blanchisseuse: « Je me faisais payer cher, plus cher qu'ailleurs, mais je travaillais mieux, et comme les gens de Fort-de-France aiment le linge propre, ils venaient chez moi. Finalement, ils étaient fiers de se faire blanchir chez Mayotte ». <sup>145</sup>

Grâce au travail de *blanchisseuse*, *Mayotte* revendique le pouvoir de blanchir. Fanon souligne que l'aliénation des femmes noires implique la compensation d'un sentiment d'infériorité historiquement ressenti par une « tentative de recouvrement — par intériorisation — de valeurs originellement interdites ». <sup>146</sup> Si Fanon attribue néanmoins une importance psychanalytique au rapport de Mayotte à l'activité de *blanchisseuse*, ce positionnement professionnel est toutefois essentiellement imputable à l'extraction ouvrière de Mayotte. <sup>147</sup>

La position sociale des blanchisseuses, surtout dans le cas de mères célibataires comme Mayotte, est celle d'un contexte populaire spécifiquement féminin condamné à la pauvreté aux marges de la respectabilité. <sup>148</sup> Il est intéressant de noter que, même dans ce cas, le blanchiment des femmes noires est lié à un blanchiment collectif : « [c]ar, il faut le comprendre une fois pour toutes, il s'agit de sauver la race ». <sup>149</sup> Pourtant, comme le conteste Lola Young, l'interprétation psychanalytique de son "choix" d'emploi comme blanchisseuse ignore la division sexuelle du travail et les options dont disposent les femmes noires pour atteindre l'indépendance économique.

150

L'activité de *blanchisseuse* façonne le rôle historiquement reproductif sur le plan matériel et symbolique des femmes esclavagisées. Toutefois, l'activité de

---

<sup>145</sup> *Pnmb*, p.43.

<sup>146</sup> *Pnmb*, p.56

<sup>147</sup> Cottias, Dobie, *Relire Mayotte Capécia*, p. 36 ; Young, L. (1996). *Missing persons : Fantasising black women in Black Skin, White masks*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness : Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press, p. 91 ; Chancy, M. J. A. (2015). Subjectivity in Motion : Caribbean Women's (Dis) Articulations of Being from Fanon/Capécia to the "Wonderful Adventures of Mrs. Seacole in Many Lands", *Hypatia*, Vol. 30, No. 2, pp. 434-449. p. 437.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>149</sup> *Pnmb*, p.52

<sup>150</sup> Fanon, *Pnmb*, p. 64.

blanchiment ne libère pas la femme esclave de la noirceur, mais elle la produit et la cristallise.

En se focalisant sur le lien entre protestation et aliénation, le blanchiment du soi comme blanchiment du monde peut être lu comme la tentative de la Noire de *se nettoyer* d'une représentation dégradante qui, en la reléguant au nettoyage de la crasse des autres, la ramène à l'archétype d'une sous-humanité " sale ".

Comme le reconstruit Angela Davis, après l'abolition de l'esclavage, les femmes noires ont été confrontées à une condition spécifique et partielle de "*liberté*" dans le cadre d'un échec à surmonter le manichéisme racial. Davis fait ainsi écho au problème fanonien de la racialisation de la liberté, c'est-à-dire d'une réarticulation épidermique-raciale de la relation maître-esclave. Davis analyse la continuité entre la condition d'esclave et celle de l'exploitation après l'abolition, dans laquelle seul un nombre infinitésimal de Noires avait réussi à s'échapper des champs, des cuisines ou des blanchisseries.<sup>151</sup> Même en dehors de ces secteurs économiques, c'est-à-dire dans le cadre d'un nouveau processus d'industrialisation, les Noirs ne se voyaient attribuer que les "emplois les plus sales et les plus mal payés". Aux yeux des anciens maîtres, le "service domestique" était une formule de politesse pour désigner un métier méprisable, pas très différent de l'esclavage.<sup>152</sup>

Davis souligne le caractère paradoxal du lien entre la dégradation physique du travail domestique et la prétendue dégradation morale des femmes noires : le travail domestique est considéré comme dégradant parce qu'il est effectué en grand nombre par des femmes noires, qui sont considérées comme ineptes et aux mœurs légères. Mais l'ineptie et la promiscuité sont des mythes perpétués par le travail très dégradant qu'ils sont contraints d'accomplir.<sup>153</sup>

Dans le lien entre la dégradation physique du travail domestique et la saleté morale des Noirs, Davis identifie le caractère intersectionnel de race, sexe et classe. Définir la relationnalité constitutive des catégories, observe Davis, c'est la logique du

---

<sup>151</sup> Davis, *Women, Race and Class*, p.87.

<sup>152</sup> Ivi, p.93

<sup>153</sup> *Ibidem*

"paradoxe de Catch-22", ou celle d'une *petitio principii* qui, en libérant les catégories de leur détermination historique, présente leur sens dans leur construction réciproque qui les rend mutuellement la cause et l'effet. C'est le même mécanisme que Nakano Glenn identifie en définissant le caractère "relationnel" de ces catégories, dont la conceptualisation n'est possible que parce que l'une se fait prémisses de l'autre. <sup>154</sup>

Fanon reprend l'association entre le caractère physique, symbolique et moral de la noirceur, en confirmant ce processus de construction tautologique et syncrétique de la race :

*En Europe, le Mal est représenté par le Noir. Il faut aller doucement, nous le savons, mais c'est difficile. Le bourreau c'est l'homme noir, Satan est noir, on parle de ténèbres, Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs. (1952) 189* quand on est sale on est noir, — que cela s'applique à la saleté physique ou à la saleté morale. On serait surpris, si on prenait la peine de les réunir, du très grand nombre d'expressions qui font du Noir le péché. En Europe, le nègre, soit concrètement, soit symboliquement, représente le côté mauvais de la personnalité. <sup>155</sup>

Les premiers mots par lesquels Fanon lui-même rapporte l'expérience vécue du racisme sont ceux de l'insulte " Sale nègre ! ". (*Sale nègre*). Une saleté que le Noir voit cousue sur sa peau dans la construction dégradante du " nègre " comme " sale ", ce qui conduit à intérioriser le sentiment de saleté.

La fierté que Mayotte elle-même perçoit chez les personnes qui viennent chez elle pour être blanchies, même dans le sens aliéné que théorise Fanon, redéfinit la pratique du lavage du linge comme une aspiration à l'humanisation et une aspiration au salut, non seulement pour soi mais pour toute la communauté à laquelle on appartient, aspiration qui participe sous forme d'injonction à la construction des figures historiques de la reproduction sociale. La communauté de ce point de vue est celle des "sales nègres" qui, en se faisant blanchir par Mayotte, participent à la tentative aliénée de se dissocier de la noirceur et de la saleté cousues sur leur peau.

---

<sup>154</sup> Glenn, *From servitude to service work*, op. cit.

<sup>155</sup> *Pnmb*, p.183.

Dans *Un féminisme décolonial*, Vergès analyse de manière critique la représentation de la femme de ménage comme un *corps déchet*, un corps jetable qui nettoie historiquement la société capitaliste de ses propres déchets, de sa laideur.<sup>156</sup> Une interprétation qui fait écho à celle de Davis. Dans son activité de *blanchisseuse*, Mayotte évoque la figure de la Noire historiquement contrainte au travail de nettoyage et de blanchiment du monde, qui fournit les conditions matérielles et symboliques pour reproduire la blancheur comme pureté : pureté du féminin et pureté de la race.

#### **2.4.2. La noirceur hyper-érotique et le blanchiment de la féminité.**

Dans *Domesticity and Dirt*, Phyllis Palmer souligne comment l'idéal de la féminité moderne au XIXe siècle s'est construit sur une idée de la domesticité comme soin du foyer (mari et enfants) de la part d'une figure candide et raffinée, incompatible avec la saleté et la fatigue du travail impliquées dans la réalisation d'un tel idéal. C'est pourquoi la féminité domestique moderne s'affirme à travers la procuration des "sales besognes" afin de maintenir un rôle de supervision et d'organisation de ces travaux, de manière à réserver le corps féminin blanc à l'incarnation des vertus maternelles.<sup>157</sup> Une interdépendance au niveau perceptif, idéologique et conceptuel définit la ligne de la frontière raciale qui dessine en même temps, depuis le XIXe siècle, le "culte de la vraie féminité" et le "mythe de la noire libertine".

Le mythe de la femme noire libertine exposait les femmes esclaves à toutes les formes d'abus et de violences sexuelles sans pouvoir être reconnues comme telles, car seulement le corps couvert et enveloppé dans l'enveloppe de pureté était considéré comme susceptible d'outrage, contrairement au corps déjà nu. C'est pour cette raison que parmi les formes les plus fréquentes de manipulation des femmes asservies, comme l'analyse bell hooks, les Blancs utilisaient la promesse de

---

<sup>156</sup> Vergès, *Un féminisme décolonial*, op. cit., p. 117.

<sup>157</sup> Palmer, P. (2010). *Domesticity and dirt : Housewives and domestic servants in the United States, 1920-1945*, Temple University Press.



nouveaux vêtements, d'un ruban pour les cheveux ou d'un parasol.<sup>158</sup> Oudin-Bastide le confirme en s'attardant sur la passion des esclaves pour les ornements : “Ce que l’esclave attend d’un beau vêtement relève manifestement de la *métamorphose*: Le port de vêtements luxueux (...) marque, nous semble-t-il, sa volonté d’échapper à l’animalité, d’exhiber son humanité”.<sup>159</sup> Plus spécifiquement, selon bell hooks, ces couvertures et ornements corporels jouaient sur le fort désir des esclaves de paraître *féminines* et de montrer l'apparence d'une *dame*, au point de porter une jupe même pour les travaux des champs, malgré une praticité réduite, pour se libérer au moins en partie des stigmates dégradants et virilisants du travail agricole dans les colonies. Comme le souligne hooks, c'est un processus d'assimilation des valeurs blanches du régime esclavagiste qui a généré un tel désir de féminité.<sup>160</sup>

Les ex-esclaves émancipés, en particulier, s'efforcent d'imiter le comportement et les attitudes des femmes blanches afin d'être pleinement reconnus comme libres, se distançant ainsi des stéréotypes qui les dépeignent comme affectées par une sexualité sauvage. hooks rapporte des tentatives pour être reconnues comme des *dames* au moyen d'une tenue vestimentaire "soignée et propre", mais celles-ci étaient régulièrement ridiculisées et contrecarrées. hooks souligne que l'intention n'était pas "l'égalité des sexes" mais, d'une part, de s'améliorer et, d'autre part, d'éviter de devenir l'objet de "commentaires obscènes" et de violences physiques de la part des hommes blancs.<sup>161</sup>

La sphère du désir de reconnaissance est façonnée par un sens de la liberté non seulement racialisé (la "liberté blanche" du vocabulaire de Fanon) mais en même temps sexualisé. La liberté à laquelle tend la fille esclave est pensée comme féminité, car le travail forcé du corps déshabillé le tisse, selon les mots de Fanon, “de mille détails, anecdotes, récits”,<sup>162</sup> c'est-à-dire qu'il le recouvre de la “la lamentable livrée édifiée par des siècles d'incompréhension.”<sup>163</sup> Le corps dénudé et nié de féminité est

---

<sup>158</sup> *Ibid*, p. 73.

<sup>159</sup> Oudin-Bastide, *Travail, capitalisme et société esclavagiste : Guadeloupe, Martinique (XVIIe-XIXe siècle)*, op. cit., p.250

<sup>160</sup> hooks, *Ain't I a woman*, p. 73.

<sup>161</sup> *Ibid*, p. 81.

<sup>162</sup> *Pnmb*, p.109

<sup>163</sup> *Pnmb*, p.13

ainsi soumis à la déshumanisation par l'épidermisation progressive de l'infériorité : c'est une couche épidermique qui recouvre à nouveau le corps d'un uniforme de servilité et de subordination.

En retraçant la généalogie de la "vraie féminité", Elsa Dorlin avance la proposition d'interpréter la société plantocratique, Antillaise en particulier, comme le laboratoire de la norme de féminité moderne.<sup>164</sup> En s'appuyant notamment sur les travaux de Palmer Phyllis, Dorlin analyse l'antinomie physique et morale *sale/propre* à la base de la racialisation de la féminité comme une reconfiguration du système de catégories qui, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, définissait la féminité en termes d'hystérie (le corps prédisposé à la maternité, considéré comme l'état suprême de la maladie). Les femmes qui dépassaient cette représentation étaient classées dans une classe de femmes à part, marquée par une sexualité virile, une "mutation de genre", celle des "prostituées".<sup>165</sup>

Pour pallier le manque de femmes blanches européennes dans les colonies, une politique de déportation de l'Europe vers les colonies est mise en place, concernant les prostituées, les mères célibataires, les orphelins, les internes et les personnes dans les hôpitaux et les établissements de soins.<sup>166</sup> L'élévation de ces femmes au rang de la "vraie féminité" se fait grâce au contraste avec un nouveau type de femme qui se développe autour de la figure de l'esclave, à savoir celle de la "nymphomane", qui se situe un cran en dessous de la prostituée considérée comme se livrant à la débauche de manière gratuite.<sup>167</sup> Dorlin lit la figure de l'esclave comme une "blanchisseuse", c'est-à-dire comme l'incarnation de ce processus de blanchiment symbolique d'une classe de femmes déviantes, vers leur redéfinition dans le rôle de "vraies femmes".<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> Dorlin, E. (2005). *Les Blanchisseuses : La société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne*, In Rouch, H., Dorlin, E., Fougeyrollas, D. (Eds.), *Le Corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, p. 144.

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 153.

<sup>166</sup> *Ibid*, p. 156.

<sup>167</sup> *Ibid*.

<sup>168</sup> *Ibid*.

Le contraste entre la propreté et la saleté comme deux pôles de la féminité sur le plan matériel et moral, immaculée d'un côté et trouble de l'autre, est encore renforcé avec la montée de la classe noire libre et l'abolition de l'esclavage.

En fait, comme l'écrit Saidiya Hartman dans *Scenes of Subjection : Terror, Slavery, and Self-making in Nineteenth Century America*, on demandait constamment aux personnes émancipées de prouver leur valeur, leur capacité, leur tempérance et leur responsabilité dans l'accroissement de la force et de la richesse de la nation, une preuve qui se jouait avec détermination dans la sphère de l'activité domestique, comme miroir de la stabilité économique et de la santé du noyau familial interne. La *domesticité* blanche était configurée sur la base de normes d'hygiène, d'ordre et de propreté, qui marquaient la limite d'accès aux qualités morales de la blancheur en tant que dimension de la civilisation "supérieure".<sup>169</sup> Une "une candeur toute blanche",<sup>170</sup> comme l'appelle Fanon, qui confère à l'environnement domestique une centralité symbolique dans la construction de la race.

La stratégie aliénée de survie par la pratique du blanchiment échoue parce qu'elle renvoie la femme noire à son rôle historique de reproduction de la blancheur des autres, à sa fonction d'élimination de la saleté noire et de création, par le biais de son propre travail, des frontières raciale infranchissables de la catégorie de féminité. En cherchant à se blanchir par le blanchiment du monde, Mayotte tente en vain d'échapper à l'héritage historique et épidermique de l'hyper-érotisation du corps féminin noir. Comme le note Lizabeth Paravisini-Gebert dans sa relecture de *Je suis martiniquaise*, celle de Mayotte peut être comprise comme une tentative d'échapper à la reification sexuelle du corps féminin noir.<sup>171</sup> Si l'auteur reconnaît dans l'œuvre de Fanon une compréhension profonde des effets de la racialisation sur la construction/abjection du moi, elle reproche néanmoins au psychiatre martiniquais

---

<sup>169</sup> Hartman, S. V. (1997). *Scenes of subjection : Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, Oxford University Press.

<sup>170</sup> *Pnmb*, p.45

<sup>171</sup> Paravasini-Gebert, L. (1992). *Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom*, in *Callaloo*, Vol. 15, No. 1, The Johns Hopkins University Press, pp. 67-69.

d'occulter la relation réciproque entre les catégories de race, de sexe et classe dans sa lecture de *Je suis martiniquaise*.<sup>172</sup> Comme nous l'avons déjà soutenu dans l'introduction de ce travail, *Pnmb* n'ignore pas et, au contraire, étudie à plusieurs reprises la détermination érotico-sexuelle de la race ; la limite, cependant, réside dans une analyse qui se concentre sur les effets de ce processus sur la fabrication de la masculinité. Si Fanon reconnaît les mécanismes matériels et inconscients de la déshumanisation du Noir à travers son hypervirilisation et sa réduction au génital, le psychiatre martiniquais ignore le problème de l'hypersexualisation des femmes noires. Il faut noter que dans son examen de la relation entre la femme noire et le Blanc, son propre vocabulaire réitère une représentation érotisée de la femme noire, désignée comme “la belle”,<sup>173</sup> en état d'excitation, atteinte d'un “éréthisme affectif”,<sup>174</sup> déterminée jusqu'à ses cheveux “échevelés”,<sup>175</sup> à obtenir l'amour du Blanc.

La lentille androcentrique de Fanon sur le sujet de l'érotisation raciale semble l'avoir empêché de saisir l'effet du regard blanc érotisant dans l'expérience vécue par Mayotte. Dans ce cas, c'est un regard féminin blanc qui l'érotise en l'opposant sous forme manichéenne, une fois de plus, à la catégorie blanche de la femme. Le malaise de Mayotte sous le poids du regard de la femme blanche peut être compris à travers le lien remarqué par Hill Collins entre l'hypersexualisation et l'hypervisibilité du corps racisé. Héritant de la signification du corps exposé et de l'objet à vendre de l'époque des esclaves, la sexualité hyperérotique apparaît comme la marque du corps surexposé.<sup>176</sup> C'est son hypervisibilité qui cache et justifie le *voyeurisme* inhérent au regard blanc, inhibé par la reconnaissance de l'autre comme humain, alors qu'il devient légitime dans l'observation de ce qui est vu comme relégué à l'état de nature.

177

<sup>172</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>173</sup> *Pnmb*, p.41.

<sup>174</sup> *Ibid*, p.57.

<sup>175</sup> *Ivi*, p.46.

<sup>176</sup> Hill Collins, *The sexual politics of black womanhood*, op. cit. p. 139.

<sup>177</sup> Tuan, Y.-F. (1984). *Dominance et affection. The making of Pets*, Yale University Press, cité dans Collins, *The sexual politics of black womanhood*, p. 139.

### **Chapitre 3. La dialectique esclave-maîtresse. Peau noire, masculinité blanche.**

Dans le chapitre *L'homme de couleur et la femme blanche*, Fanon analyse l'impossibilité de la reconnaissance mutuelle maître-esclave à travers le prisme de la masculinité. Le désir de reconnaissance est donc à comprendre comme un désir d'accès à une *virilité authentique*,<sup>178</sup> dans un système où le maître blanc s'est érigé en norme de l'humain. En historicisant cette dynamique, il apparaît comment la zone de non-être dans laquelle est confiné le Noir, dépourvue de résistance ontologique aux yeux du Blanc, constitue "une région extraordinairement *stérile*":<sup>179</sup> une zone de non-être qui se configure donc comme une *zone de non-genre*, marquant les corps non-blancs d'une sexualité incapable de féconder et d'engendrer la vie humaine, antithétique au système binaire des genres, et dont la pensée afroféministe a dévoilé dans toute la colonialité.

#### **3.1 Les masculinités ratées.**

Au début du chapitre *La femme de couleur et le Blanc*, Fanon définit expressément l'amour comme un moyen d'accès à une humanité générée historiquement refusée au Noir : "l'être aimé m'épaulera dans l'assomption de ma virilité".<sup>180</sup> Horizon de la reconnaissance du Noir, la virilité est théorisée dans le discours de Fanon comme une prérogative blanche, un signe incontesté de la pleine humanité du maître à laquelle

---

<sup>178</sup> Fanon, F., *Pnmb*, op.cit., p. 78.

<sup>179</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>180</sup> *Ivi*, p.39.

l'esclave doit aspirer. C'est d'ailleurs comme ça que le chapitre suivant, *L'homme noir et la femme blanche*, est introduit :

De la partie la plus noire de mon âme, à travers la zone hachurée me monte ce désir d'être tout à coup blanc. Je ne veux pas être reconnu comme Noir, mais comme Blanc. Or — et c'est là une reconnaissance que Hegel n'a pas décrite — qui peut le faire, sinon la Blanche ? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc. Je suis un Blanc. Son amour m'ouvre l'illustre couloir qui mène à la prégnance totale... J'épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche. Dans ces seins blancs que mes mains ubiquitaires caressent, c'est la civilisation et la dignité blanches que je fais miennes.<sup>181</sup>

Le désir de virilité est canalisé dans une quête de blancheur, ce qui explique la coextensivité des deux termes. Bien que le chapitre se concentre sur la reconnaissance entre le Noir et la Blanche, le caractère instrumental de cette relation apparaît évidente dès les premières lignes : la reconnaissance ultime à laquelle tend le Noir, est celle du maître Blanc. Le sein blanc est un moyen d'accès à la civilisation du maître, à ses conditions raciales de liberté et de dignité.

Fanon relate sous forme d'anecdote le cas d'un Noir qui, lors d'un coït avec une Blanche, atteignait l'orgasme en invoquant Schoelcher pour le remercier d'avoir abolit l'esclavage et de lui avoir permit le contact avec le corps des femmes libres.<sup>182</sup> L'anecdote devient emblématique de cette reconnaissance sans conflit qui nie la réciprocité entre Blancs et Noirs et qui, dans le même temps, conduit le Noir à tenter de surcompenser en se comportant comme un Blanc afin d'être reconnu comme tel.

En analysant l'œuvre de Fanon, Dorlin souligne comment la masculinité blanche contraste alternativement avec la représentation du colonisé comme efféminé, faible et lâche d'une part, et physiquement puissant, sexuellement insatiable et moralement incapable d'autre part.<sup>183</sup> Dans un double mouvement paradoxal d'effémination et de

<sup>181</sup> *Ivi*, p.61

<sup>182</sup> Fanon, *Pnmb*, p. 71.

<sup>183</sup> Dorlin, *Les deux corps du Père*, dans Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op. cit. p. 101.

bestialisation, la construction de la négritude définit l'homme blanc en opposition aux versions supérieures et inférieures de la norme de masculinité blanche.<sup>184</sup> Dorlin et Paris analysent en outre comment la norme raciale de genre configure historiquement la masculinité blanche comme "le *juste milieu*" entre un *excès de féminité* et un *excès de masculinité*. C'est vers ce *juste milieu* que tend le Noir, en se tournant vers le maître et en essayant d'abandonner sa propre masculinité en excès/en manque, sans réussir à s'autonomiser de la norme de référence blanche.

Comme le note bell hooks, l'impasse dialectique entre l'esclave et le maître chez Fanon n'est pas seulement racialisée, mais masculine.<sup>185</sup> bell hooks définit la critique de Fanon comme un paradigme d'"homophilie racialisée". Paul Gilroy remarque que le terme *homophilie* indique non seulement un amour des hommes pour d'autres hommes, mais un "amour du même".<sup>186</sup> C'est cette forme d'amour qui fonde, selon Gilroy, l'ordre politique de la fraternité, le régime des frères de la nation moderne. A la recherche d'un amour capable de transcender la race, de permettre au Noir d'entrer dans le régime des frères, le désir de reconnaissance mutuelle est pour Fanon un paradigme masculin, "une histoire d'amour entre hommes noirs et hommes blancs".<sup>187</sup> La noirceur du corps colonisé qui le marque comme autre que le colonisateur blanc, observe hooks, est toujours encadrée dans une clé sexuelle, "dans laquelle les métaphores de l'émasculatation et de la castration articulent symboliquement les blessures psychiques du colonisé".<sup>188</sup>

Sabine Masson, note comment la quête du blanchiment chez Fanon pousse les femmes noires à "sauver la race" d'une part et les hommes à "la venger" d'autre part.

---

<sup>184</sup> Dorlin, Paris, Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité, p. 104.

<sup>185</sup> Bhabha, H., Hall, S., hooks, b. [et al.] (1996). *Dialogue*, dans Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness : Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press, p. 138.

<sup>186</sup> Gilroy, P. (1995). *Le statut de la différence : de l'épidermisation à la nano-politique*. Goldsmiths' College, p. 25.

<sup>187</sup> hooks, b. (1996). *Feminism as a permanent critique of history*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness*, op. cit. p. 84.

<sup>188</sup> *Ibid*, p. 82.

<sup>189</sup> En effet, dès l'introduction de *Pnmb*, Fanon explique l'aliénation de l'homme noir qui tente de coucher avec la femme blanche par une "soif de vengeance".<sup>190</sup> L'action de l'homme noir n'est pas en ce sens dirigée contre la race en tant que dimension collective comme dans le cas de la femme noire : il s'agit plutôt d'une revanche individuelle qui libère l'homme noir de l'inscription sur *sa* peau (au singulier) d'une histoire d'abjection. Comme l'affirme Vergès, la soif de vengeance qui conditionne les actions du Noir est un besoin de se libérer de "l'*imago* qui l'a toujours hanté : "le nègre effrayé, tremblant, humilié devant le seigneur blanc".<sup>191</sup>

Si, d'une part, dans la lecture de Fanon, le Noir "[est] fait membre. *C'est un pénis*",<sup>192</sup> d'autre part "[l]e nègre, lui, est castré. Le pénis, symbole de virilité, est anéanti, c'est-à-dire qu'il est nié".<sup>193</sup> Dorlin et Paris analysent la corrélation entre les deux images, observant comment la réduction du Noir au pouvoir sexuel participe au geste de colonisation, faisant fonctionner l'amputation comme la castration pour mieux représenter la domination du Blanc sur le Noir.<sup>194</sup>

### 3.2. Posséder un symbole : les seins blancs de la civilisation.

Dans le célèbre tableau *La Liberté guidant le peuple* d'Eugène Delacroix, le peintre célèbre la naissance de la République française sur la base des valeurs que la révolution de 1789 a rendues universelles : liberté, égalité et fraternité. Son emblème est une femme, le tricolore dans une main et la baïonnette dans l'autre, avançant sur les barricades, la poitrine découverte. Elle est Marianne, la figure allégorique de l'universalisme français, l'emblème de la nation moderne dont elle devient la mère protectrice.

Le sein blanc constitue le symbole de l'alimentation, ou plutôt de la reproduction, de la nation, que la mère blanche, icône de la transmission du tempérament supérieur

<sup>189</sup> Masson, S. (2009). *Sexe, race, colonialité*, in Dorlin, E. (Ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, PUF, pp. 186-187.

<sup>190</sup> Fanon, *Pnmb*, p. 31.

<sup>191</sup> Fanon, *Pnmb*, p. 69.

<sup>192</sup> Fanon, *Pnmb*, p. 157.

<sup>193</sup> *Ibid*, p. 152.

<sup>194</sup> Dorlin, Paris, *Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité*, p. 104.



(*matrice de la race*), transmet à ses fils et aux futurs membres du régime fraternel.<sup>195</sup>

Dans *Marianne et le garçon noir*, Léonora Miano met en tension l'allégorie de la nation blanche et la construction de la masculinité noire, dont l'expérience de la dépossession de soi rend le Noir littéralement *impuissant*.<sup>196</sup>

Les seins que les mains omniprésentes du Noir caressent deviennent un emblème d'inclusion dans la civilisation blanche et, en ce sens, un moyen de reconnaissance. Si, d'une part, la relation érotique avec la femme Blanche rachète le Noir de sa dévirilisation historique, le fait d'être aimé "comme un Blanc" le soustrait aux stigmates de la bestialité: "une Blanche qui accepte un Noir, c'est quelque chose qui prend automatiquement un aspect romantique. Il y a un aspect de don et non de viol".

197

Le personnage de Jean Veneuse dans le roman de René Maran, *Un homme pareil aux autres*, analysé par Fanon en est un exemple emblématique, comme le souligne Bentouhami. Amoureux d'une Blanche mais enfermé dans son corps de Noir,<sup>198</sup> Veneuse n'accepte pas de vivre la relation avec elle pour ne pas retomber dans l'impasse dialectique du Noir qui tente en vain d'abandonner la noirceur par le biais d'une femme Blanche.. Bentouhami observe comment la névrose d'abandon de Veneuse diagnostiquée par Fanon correspond au mouvement aliéné du Noir qui abandonne les conditions subjectives de sa libération en fonction des conditions objectives, à savoir l'amour du Blanc.<sup>199</sup> Mais ce que le comportement de Veneuse indique, c'est l'horizon raté de l'amour blanc, puisque dans son caractère instrumental, comme le résume Drucilla Cornell, une femme blanche " n'a pas le même pouvoir qu'un homme blanc pour le représenter [Venuse] comme un objet blanc de désir ".<sup>200</sup>

### 3.2.1. L'horreur sexuelle de la négrophobogénèse : le mythe du violeur noir.

---

<sup>195</sup> Dorlin, la matrice de la race, op.cit.; Voir également Vergès, F. (2017). Toutes les féministes ne sont pas blanches. Pour un féminisme décolonial et de marronnage, *Le Portique*, 39-40, p. 10.

<sup>196</sup> Miano, L. (Ed.), (2019). *Marianne et le garçon noir*, Pauvert.

<sup>197</sup> Fanon, *Pnmb*, no.6, p.57.

<sup>198</sup> *Ibid*, p. 73.

<sup>199</sup> Bentouhami-Molino, H. (2015). *Race, cultures, identités*, op. cit. p.69. Voir le chapitre 1.

<sup>200</sup> Cornell, D., *Afterword*, in Gordon, *What Fanon Said*, op. cit. p. 145.

“Qui dit viol dit nègre”.<sup>201</sup> La noirceur comme marque de puissance sexuelle “au-dessus des morales et des interdictions”<sup>202</sup> fabrique le Noir comme une menace et un source de violence, ce que Fanon appelle le "mythe du nègre"<sup>203</sup>.

Dans une perspective afroféministe, Angela Davis reconstruit historiquement sous la définition du "mythe du violeur noir" la sociogenèse de cet archétype, notamment dans sa fonction de contrecoup à l'abolition de l'esclavage, fonctionnelle à l'enfermement de la hiérarchie racial et de classe institué par l'ordre économique de la plantation.

Comme l'analyse Ida B. Wells dans son enquête historique sur le lynchage systématique aux États-Unis, le stigmatisme racial de l'hypervirilité se nourrit de l'archétype de la femme blanche fragile. Les deux constructions apparaissent comme des formes spéculaires de légitimation de l'ordre suprématiste masculin blanc, qui se présente comme un système de défense des femmes blanches contre la menace supposée de la masculinité noire.<sup>204</sup>

Dans sa réflexion, Fanon saisit également le lien entre la réduction du Noir à un violeur et la construction de la Blanche en tant que victime de viol, en soulignant la prépondérance des fantasmes de ce type chez les femmes occidentales et en inscrivant dans l'inconscient collectif occidental le "mythe du nègre-mauvais",<sup>205</sup> qui le rend “responsable de tous les conflits qui peuvent naître”.<sup>206</sup>

Le psychiatre martiniquais intercepte sur le plan psychologique la même dynamique que Davis théorise sur le plan économique-politique, à savoir la nécessité pour le Blanc de redéfinir, par la sexualisation du Noir, les frontières genrées de sa propre position de pouvoir.<sup>207</sup>

### 3.3. Pas tout à fait homme. Sociogenèse de la dévirilisation.

---

<sup>201</sup> *Pnmb*, p.161.

<sup>202</sup> *Pnmb*, p.172

<sup>203</sup> *Ibid*, p. 184.

<sup>204</sup> Wells, *Southern Horrors : Lynch Law in All Its Phases*, op. cit.

<sup>205</sup> *Pnmb*, p.90

<sup>206</sup> Fanon, *Pnmb*, p. 156.

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 164.

### 3.3.1. "Raté de père".

La dévirilisation du noir, renouvelle dans la contemporanéité les schémas sociaux et psychologiques du régime de plantation, basés sur le déni de paternité en termes de *paterfamilias*, selon la norme patriarcale blanche implicite.<sup>208</sup> La figure du père noir méconnu, évincé, se reproduit par dans la structure matrifocale de la famille post-esclavagiste, qui en découle. L'origine mystifiée du noir castrat est ainsi attribuée à la figure de la femme noire dans ce qu'Angela Davis a appelé le "mythe du matriarcat noir".<sup>209</sup> L'ancien maître blanc maintient ainsi la place du père dans l'ordre symbolique: un père inatteignable, qui, comme le personnifie clairement André dans le roman de Capécia, demeure un père inaccessible avec lequel le Noir dès l'enfance ne peut se confronter ou entrer en conflit.<sup>210</sup>

Gordon souligne que le thème de l'échec dans *Pnmb*, au cœur de l'enquête de Fanon sur l'exigence de la réalité humaine, conduit l'auteur, comme nous avons observé auparavant, à centrer son discours sur ceux "qui ont raté". Ce terme, selon Gordon, renvoie en particulier à la sphère de la masculinité noire en tant que sphère emblématique de l'échec. Le terme *raté*, en effet, donnant le sens de manquer une norme, est également contenu dans l'expression "raté de père", qui indique précisément l'échec d'un homme à atteindre les attentes de la paternité.<sup>211</sup> *Raté de père* est l'autre visage de la famille matrifocale et d'une économie post-esclavagiste fondée sur une division sexuelle et raciale du travail qui maintient les hommes en marge du système de production. Dans une telle société, souligne Gordon, "a male of color is manly to the extent that he is useful, but with an economy that renders him little more, often less, useful than the female inhabitants to a colonizing force that infantilizes and exploits them both, such gender questioning is incessant. It has been the case everywhere where there is racism".<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> Lesel, L. (1995). *Le Père oblitéré. Chronique antillaise d'une illusion*. Paris, L'Harmattan.

<sup>209</sup> Angela Davis, *Women, Race and Class*, op. cit.

<sup>210</sup> Lesel, *Le Père oblitéré*.

<sup>211</sup> Gordon, *What Fanon Said*, p.32.

<sup>212</sup> *Ibid*, p. 32.

### 3.2.2. Le sourire du Noir "Y a bon banania".

Le nègre doit, qu'il le veuille ou non, endosser la livrée que lui a faite le Blanc. Regardez les illustrés pour enfants, les nègres ont tous à la bouche le « oui Missié » rituel. Au cinéma, l'histoire est plus extraordinaire. La plupart des films américains synchronisés en France reproduisent des nègres type : « Y a bon banania. » (...) Oui, au Noir on demande d'être bon négro. (...) c'est l'attacher à son image, l'engluer, l'emprisonner, victime éternelle d'une essence, d'un apparaître dont il n'est pas le responsable <sup>213</sup>

"Y' a bon banania" est l'obsession de Frantz Fanon. Il représente l'image cristallisée de la déshumanisation du Noir, l'imago devant laquelle se brise le miroir qui renvoie au Noir l'impression d'être un Blanc. Face à "Y a bon banania", le Noir prend conscience de son dégoût de lui-même. Le Banania, comme le rappelle David Macey,<sup>214</sup> une boisson en poudre faite de farine de banane, de sucre et de cacao, a été commercialisé à partir de 1917 grâce à l'image publicitaire, du "Bonhomme Banania", un *tirailleur* sénégalais qui, avec un large sourire, qui s'exclame la version *petit-nègre* du slogan "C'est bon Banania". <sup>215</sup>

La pertinence de l'iconographie traverse *L'expérience vécue du Noir*: c'est précisément dans la confrontation avec cette image que le schéma corporel du Noir s'effondre et cède la place au schéma historico-racial, faisant remonter à la conscience du Noir la négrophobie intériorisée : :

«J'étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres. Je promenai sur moi un regard objectif, découvris ma noirceur, mes caractères ethniques, — et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, et surtout : «Y' a bon banania.»»<sup>216</sup>

<sup>213</sup> *Pnmb*, p.31-32.

<sup>214</sup> D. Macey, *Frantz Fanon : a biography*, op.cit., pp. 28-29.

<sup>215</sup> Gordon, *Ce que Fanon a dit*, p. 50.

<sup>216</sup> *Pnmb*, p.110

Une terreur, un symptôme de l'aliénation que Fanon ne semble pas pouvoir surmonter, même à la fin de l'œuvre, où cette image et le désir de reconnaissance comme moyen d'évasion, reviennent pour réapparaître sans être résolus : "Si le Blanc me conteste mon humanité, je lui montrerai, en faisant peser sur sa vie tout mon poids d'homme, que je ne suis pas ce « Y' a bon banania » qu'il persiste à imaginer.

217

Le sourire qui marque l'image du Noir "Y' a bon Banania" est une marque fondamentale de la racialisation du Noir, symbolisant, comme le commente Gordon "le don" de l'esclave heureux".<sup>218</sup> L'image du Noir souriant représente l'esclave heureux de sa condition, comblé par son statut de subordonné et son rôle de serviteur, comme pour indiquer une prédisposition naturelle présumée, ainsi que les effets bénéfiques de l'esclavage lui-même.

L'iconographie du tirailleur sénégalais s'affirme en France dans le premier après-guerre, comme le résultat d'une double exotisation du corps masculin noir, servile et "grand enfant" d'une part, sauvage hyper-viril d'autre part. Un stade de régression subhumaine pour évoluer d'une part, une dégénérescence dangereuse et incorrigible d'autre part. Jacqueline Couti associe la naissance de ce stéréotype à l'émergence, au lendemain de la guerre et de ses effets psychologiques, d'un besoin de restaurer la virilité perdue pendant la guerre.<sup>219</sup>

L'image du Noir "Y' a bon banania" cristallise exactement la castration du Noir. Adkins souligne que la dévirilisation de la noirceur à travers l'image de "Y' a bon banania" est attribuée par Fanon à des figures féminines. La première d'entre elles est Mayotte Capécia, à qui Fanon reproche de confiner les hommes noirs dans ses romans précisément dans les représentations de " Y' a bon banania ".<sup>220</sup> C'est encore une fois la femme noire, qui apparaît comme une source de castration et un obstacle à l'accomplissement du maître.

---

<sup>217</sup> *Pnmb*, p.223

<sup>218</sup> Gordon, *What Fanon Said*, p. 50.

<sup>219</sup> Couti, J. (2002). *Désir ambivalent : The Exotic Black Other in Jazz-Age France*, Brett A. Berliner. Amherst : University of Massachusetts Press.

<sup>220</sup> *Pnmb*, n.13, p.62.

### 3.2.3. Trahir la race : le mythe de la femme noire castratrice.

La projection du rôle du maître blanc sur celui de la Noire apparaît, come le souligne Lola Young, dès l'introduction de *Pnmb*, dans l'association que Fanon propose entre hommes blancs et femmes noires, juxtaposés comme expressions indifférentes de la même tare raciale. En effet, dans cette catégorie Fanon inclut sans distinction “des hommes comme Gobineau ou à des femmes comme Mayotte Capécia”.<sup>221</sup>

Le thème de la castration du Noir par la Noire revient dans l'analyse par Fanon du roman *Nini mulâtresse du Sénégal* d'Abdoulaye Sadj. Fanon associe ici la castration au personnage de Mactar, le Noir rejeté par la mulâtresse Nini. Sa tentative effrontée de séduire une femme "presque blanche", souligne Fanon, est présentée comme une atteinte à sa supériorité et donc passible de castration. En même temps, Nini, comme Mayotte et toute la catégorie des femmes noires qui rejettent leurs congénères, apparaissent dans l'analyse de Fanon comme des expressions du matriarcat noir, le mythe qui fait de la femme noire agressive et virile une figure de pouvoir : le pouvoir de castrer et de déposséder le Noir du rôle de chef de famille et de mâle dominant.

En faisant de la femme noire une "traîtresse de race", observe Vergès, Fanon soutient la construction coloniale de la féminité noire comme castratrice et première responsable de l'humiliation sexuelle des Noirs. Comme le notent à cet égard Michelle Wallace et Frances Beale, la loyauté raciale et l'injonction à se libérer de la trahison contribuent à renouveler la construction idéologique et anhistorique qui fait remonter la castration des hommes noirs à aux femmes noires, tout en occultant le rôle historique de l'esclavage dans ce processus.<sup>222</sup> Une réécriture de l'expérience de l'esclavage comme un régime dont les femmes noires auraient tiré avantage et pouvoir, conduit à nier le rôle historique du viol systématique des femmes noires dans la reproduction de l'esclavage.<sup>223</sup>

<sup>221</sup> *Pnmb*, p.10, cf. Young, *Missing persons*, op. cit. p. 92-93.

<sup>222</sup> Wallace, M. (1982). *A black feminist's search for sisterhood*, in Hull, Bell Scott, Smith, (Eds.), *All the Women Are White*, op. cit, pp. 5-13 ; Beal, F. M. (2008). Double jeopardy : To be Black and female, *Meridians*, 8(2), pp. 166-176.

<sup>223</sup> Angela Davis, *Women Race and Class*, op. cit.

Pourtant, comme l'observe Vergès, la vision de Fanon de la femme Noire comme une traître de la race, révèle non seulement une attribution à celle-ci de la responsabilité du viol qu'elle a subi, mais une véritable et indicible obsession de Fanon pour le viol. Un acte de viol qui ramène en même temps le Noir à l'impuissance devant le viol de la femme Noire, ainsi qu'à la terreur d'être privé de sa virilité par la violence sexuelle coloniale sur son propre corps : "The figure of the woman is one that betrays , even if this betrayal is caused by a rape of which she is the victim. Fanon is haunted by that , and the text is haunted by the question of rape and the fear of rape , and the black male body fearing rape - rape by the white".<sup>224</sup>

### **3.3. Une dialectique en traduction : Fanon et De Beauvoir.**

bell hooks affirme que Fanon écrit le genre à travers la race.<sup>225</sup> La lecture de la race par Fanon, en effet, semble fonctionner sur un modèle implicite, celui de la conceptualisation dialectique du sexe chez Simone de Beauvoir. Une analyse de la présence intertextuelle de Beauvoir nous permet de mettre en évidence comment une tension non résolue opère dans le discours fanonien, à savoir la construction analogique des catégories de sexe et de race, qui est l'un des nœuds problématiques à partir desquels la théorie afroféministe s'élance.

Dans *Simone De Beauvoir : The making of an intellectual woman*, Toril Moi souligne comment, malgré l'influence manifeste de Fanon sur l'existentialisme français, *Pnmb* n'a pas réussi à manifester ouvertement l'influence de Simone De Beauvoir.<sup>226</sup> Moi exclut que Fanon n'ait pas connu les écrits de l'auteure française, dont l'ouvrage *Le deuxième sexe* a été publié à l'avance en de nombreux extraits en 1948 et 1949 dans la revue *Les temps modernes*, dont Fanon était un lecteur régulier.

<sup>227</sup> Plusieurs numéros du magazine sont cités dans *Pnmb*. Il est également peu probable, ajoute Moi, que Fanon n'ait pas reçu de la sensation provoquée en France

---

<sup>224</sup> Vergès, F. Young, L., hooks, b, [et al.] (1996) *Dialogue* in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness*, p. 112.

<sup>225</sup> hooks, *Dialogue*, op. cit. p.40

<sup>226</sup> Toril Moi, *Simone De Beauvoir : The making of an intellectual woman*,

<sup>227</sup> Voir également Gendzier, 1973

par la publication de l'œuvre complète entre 1949 et 1950. La systématisation de la bibliothèque personnelle de Fanon a par ailleurs permis de vérifier que Fanon conservait un exemplaire du *Deuxième Sexe*,<sup>228</sup> et plusieurs exemplaires de *Les temps modernes* en sa possession datés de 1948 et 1949 contiennent des extraits de l'œuvre de De Beauvoir.<sup>229</sup>

Moi interprète l'absence de référence de Fanon à l'influence de Beauvoir sur son œuvre comme un geste d'inattention. Elle le rattache à une attitude commune parmi les intellectuels (masculins) de l'époque, qui avaient tendance à interagir avec l'existentialisme à travers Sartre tout en ignorant De Beauvoir.<sup>230</sup> Pour ces raisons, Moi plaide pour la nécessité d'assumer le caractère intertextuel du *Deuxième Sexe* par rapport à *Pnmb* et donc une compréhension de Fanon à travers De Beauvoir.<sup>231</sup>

Amy Victoria Adkins<sup>232</sup> et Matthieu Renault<sup>233</sup> donnent suite à la proposition de Moi, dans leurs interrogations respectives sur l'absence de références explicites à De Beauvoir chez Fanon. Les deux en y voient non pas une inattention, mais un effacement ou un masquage actif.

Menant une analyse philologique, Matthieu Renault souligne que le seul passage de *Pnmb* où l'auteure est mentionnée concerne un anecdote de son voyage aux Etats-Unis en 1947 raconté dans *L'Amérique au jour le jour*.<sup>234</sup> De Beauvoir est rappelée à l'ordre par une femme âgée parce qu'elle se promène avec un Noir, en l'occurrence l'écrivain Richard Wright. Le caractère biographique de la seule mention explicite de De Beauvoir dans le texte de Fanon participe, selon Renault, d'un véritable geste de dissimulation théorique, auquel s'ajoute l'attribution erronée à

<sup>228</sup> Renault, Le genre de la course.

<sup>229</sup> Cf. La bibliothèque de Frantz Fanon, in Jean khalfa, Robert Young (ed.), *Ecrits sur l'aliénation et la liberté*, La découverte, Paris 2015, p.649. Parmi les numéros de la revue qui figurent dans la bibliothèque de Fanon, De Beauvoir apparaît dans les n° 29 (*L'Amérique au jour le jour* (III) ), 31 (*L'Amérique au jour le jour* (V)), 32 (*La Femme et les mythes*), n° 49 de novembre 1949 (*Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss (PUF). )

<sup>230</sup> Toril Moi, *Simone De Beauvoir : The making of an intellectual woman*, p.223

<sup>231</sup> Toril Moi, *op.cit.* p.307, n.34

<sup>232</sup> Adkins, *Black/Feminist Futures : Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks*, dans *The South Atlantic Quarterly*, automne 2013.

<sup>233</sup> M. Renault, le genre de la race

<sup>234</sup> *L'Amérique au jour le jour*, 1947, Paris, Gallimard, " Folio ", 1997, pp. 327-343, cité dans Renault Matthieu, " Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir ", *Actuel Marx*, 2014/1 (n° 55), p.37.



Nietzsche d'une citation de De Beauvoir (" Le malheur de l'homme est d'avoir été un enfant ").<sup>235</sup>

Dans l'interprétation d'Adkins, le silence de Fanon sur de Beauvoir ne doit pas être lu comme un acte de mépris ou de sexisme, et encore moins de naïveté. Dans la relation aporétique de Fanon avec de Beauvoir, Adkins propose de saisir l'angoisse profonde que le psychiatre martiniquais révèle vers l'autre. Plus précisément, cette implicite est symptomatique, selon Adkins, du caractère oppressif que revêtent les objets féminins dans l'œuvre de Fanon, et en particulier le regard dirigé sur le corps féminin depuis une position d'altérité.<sup>236</sup>

Dans l'interprétation d'Adkins, comprendre la relation submergée de Fanon à De Beauvoir et la manière dont il traduit l'œuvre de la penseuse française nous permet de lire à contre-jour la manière dont la dialectique homme-femme opère chez Fanon, qui sous-tend la relation de l'homme noir à la fois avec la figure de la femme blanche et avec celle de la femme noire.<sup>237</sup>

Dès le titre du cinquième chapitre de *Pnmb*, Fanon fait tacitement référence au *Deuxième Sexe*. Comme le soulignent Adkins et Lewis Gordon un peu plus tard, le titre du chapitre *L'expérience vécue du Noir* est le résultat de l'intégration d'un génitif qui connote racialement le sujet de *L'expérience vécue* de Beauvoir, titre ouvre la deuxième partie de son œuvre.<sup>238</sup> Plus précisément, il s'agit de la partie qui s'ouvre sur les célèbres mots "On ne naît pas femme, on le devient": c'est l'une des synthèses les plus efficaces de l'interprétation beauvoirienne du sexe féminin comme processus d'incorporation de l'image de soi produite par le regard masculin, qui la fixe ainsi comme altérité.

Adkins cite un passage du texte de Beauvoir qui, selon lui, sert de moule au texte de Fanon et en particulier à l'épisode de l'interpellation ("Tiens un nègre !") dont le Noir est l'objet et qui vont définir dans la théorie de Fanon les formes de surdétermination de l'extérieur du corps racialisé.

---

<sup>235</sup> Renault, p.36

<sup>236</sup> Adkins, *Black/Feminist Futures : Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks*, dans *The South Atlantic Quarterly*, automne 2013, p.698.

<sup>237</sup> Adkins, *op.cit.* , p.698-699

<sup>238</sup> Adkins, *op. cit.* p.704 ; Gordon, *what Fanon said*, 2015, p.47.

Le passage de Beauvoir analysé par Adkins fait remonter le devenir femme au moment où une jeune fille, surprise dans la rue par le commentaire d'un homme sur son physique, *se voit vue* pour la première fois.<sup>239</sup> C'est à ce moment-là que, selon De Beauvoir, un rapport aliéné à elle-même commence littéralement à prendre corps chez la jeune fille. Son corps est approprié par les regards qui se posent sur lui et le commentent, le rendant chair, étranger à lui-même, source de honte et d'un désir inouï de se rendre *invisible*.<sup>240</sup>

S'il est clair que *L'expression vécue* dans *Pnmb* se réfère non seulement à De Beauvoir mais aussi à la traduction de l'*Erlebnis* allemand par Merleau-Ponty et Sartre, Adkins souligne que la figure du Noir fanonien fixé à sa négritude fait écho aux pages de Beauvoir : pénétré par le regard blanc et les commentaires qui lui parviennent partout dans sa traversée de la ville, le vécu du Noir renvoie à celui de la jeune fille, le corps exposé aux regards qui l'emprisonnent dans la honte et la féminité sans possibilité d'évasion : <sup>241</sup> "Between the two texts, readers find themselves met with two unique spectacles on the busy streets of France, streets that intellectually intersect at the site of the formation of the subject".<sup>242</sup>

Adkins lit *Pnmb* comme un discours imprégné d'une anxiété façonnée par les formes de subjectivation beauvoirienne, à savoir l'anxiété de la féminisation. Mû par cette angoisse, Fanon rend l'expérience de se découvrir "nègre" dans un langage qui évoque, ou plutôt reprend de Beauvoir. "[E]talé, disjoint, rétamé, tout endeuillé",<sup>243</sup> Fanon décrit un corps nié dans sa masculinité à travers une expérience qui est à la

<sup>239</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, p.303, cf Adkins p.703

<sup>240</sup> *Ibid*

<sup>241</sup> La matrice phénoménologique de l'"expérience vécue" dans *Pnmb* a été particulièrement étudiée dans le monde anglophone à la suite de la publication de la traduction anglaise de l'œuvre (1967), dans laquelle le choix de traduire le titre du cinquième chapitre par "The fact of blackness" a été particulièrement contesté. En fait, comme l'ont soutenu de nombreux interprètes de l'œuvre de Fanon, le terme " fait " trahit, par son caractère objectivant, la subjectivité particulière de l'acte de conscience qui définit l'expérience vécue, c'est-à-dire le processus par lequel les objets acquièrent leur statut d'objets pour la conscience (cf. Ronald A. T. Judy, " Fanon's Fact of Blackness "). T. Judy, "Fanon's Body of Black Experience", in *Fanon : A Critical Reader*, ed. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, and Renée T. White (Malden, Mass ; Blackwell, 1996), 53-54 ; cf aussi Macey 2013 [2000], *Frantz Fanon : une vie*, p.180-181 ; Macey, *Fanon, phenomenology, race*, in *Radical philosophy*, may/june 1999, no.95, pp.8-14 ; Gordon 2015, p.47).

<sup>242</sup> Adkins, *op.cit.* , p.704

<sup>243</sup> *Pnmb*, p.111

fois de castration symbolique, de réification du corps comme objet pénétrable : “Trapped in the dialectic of another, bound to an image placed before him, and pierced by the gaze inflicted upon him, Fanon positions himself with respect to both the male and the female black body, at the site of both castration and penetration”.<sup>244</sup>

Analysant à son tour l'intertextualité du *Deuxième Sexe* dans *Pnmb*, Matthieu Renault identifie son rôle fondamental dans la construction de la critique de Fanon de la dialectique maître-esclave. Dans l'interprétation de Renault, la lecture que le psychiatre martiniquais propose du paradigme hégélien n'est pas seulement le résultat médiatisé de sa revisite par Kojève, mais une traduction de la critique que De Beauvoir en propose en termes sexuels. Fanon et De Beauvoir ont ainsi en commun le fait d'avoir repris la théorie hégélienne respectivement en termes sexuels et raciaux, sur la base d'une même manœuvre de “ré-historicisation (par dé-ontologisation)”.<sup>245</sup> Beauvoir et Fanon reprennent la dialectique pour problématiser l'incorporation par l'esclave de la vision que le maître a de lui-même et la recherche d'une identification avec lui.<sup>246</sup> Sur cette base, Renault juxtapose les deux lectures sur la base du même renversement épistémique qui dans les deux cas accorde au sujet dominé une correspondance avec le sujet de la production théorique. La convergence des deux interprétations révèle ainsi, derrière le masque de neutralité que la dialectique maître-esclave élève une relation entre deux hommes blancs au rang de paradigme de la reconnaissance mutuelle.<sup>247</sup>

Dans sa lecture, Renault rejoint Adkins en soulignant comment la traduction de la dialectique beauvoirienne en termes raciaux conduit à une féminisation de la figure du Noir-esclave, ce qui traverse de façon inquiète et irrésolue le discours de Fanon : “La conversion du corps genré-féminin du Deuxième Sexe en un corps racialisé-noir ne risque-t-elle pas d'insinuer l'idée que « le Noir est une femme » ?”.<sup>248</sup>

---

<sup>244</sup> Adkins, *op.cit.*, p.706

<sup>245</sup> Renault, *op.cit.* p.39

<sup>246</sup> Renault, *op. cit.* p.40 ;

<sup>247</sup> Renault, *Le genre de la race*, *op.cit.*, p.38

<sup>248</sup> Renault, *Le genre de la race*, *op. cit.* p.47

### 3.3.1. Genre et race : l'analogie paradoxale.

La relation de Fanon à Beauvoir est celle d'une traduction de la catégorie de sexe dans celle de race qui s'articule par le principe de l'analogie. La critique de ce principe est à la base de la pensée afroféministe.

En ce qui concerne le contexte américain, Angela Davis retrouve les origines de l'analogie dans la genèse même de la pensée féministe, en soutenant que la participation des femmes au débat et à la mobilisation politique pour l'abolition de l'esclavage depuis le XVIIIe siècle a constitué l'expérience et le stimulus d'une conceptualisation des femmes en tant que site d'agentivité et de subjectivité politique.

<sup>249</sup> La même lecture est proposée par Awa Thiam en relation au contexte français du XXe siècle, qui montre comment la figure (masculine) de l'esclave fournit à la pensée féministe française la clé métaphorique pour dénoncer la condition de subalternité des femmes.<sup>250</sup> Ce qui rend le trope de l'esclave efficace comme référence pour la définition de l'oppression des femmes blanches, selon Deborah King, n'est pas seulement la transposition métaphorique d'une condition historique d'assujettissement, mais sa légitimité en tant que figure de résistance politique. Selon King, le caractère problématique de l'analogie sexe-race, construite sur cette base, est qu'elle est à la base de l'invisibilité théorique des femmes noires.<sup>251</sup> La matrice analogique de la production des catégories "Noir" et "femme" détermine en fait une absorption de l'expérience et de la condition spécifiques des femmes noires dans une définition de la noirceur calibrée sur la masculinité et dans un concept de féminité calibré sur l'expérience blanche. Comme le dit succinctement l'un des jalons de l'afroféminisme : *All the Women Are Whites, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave.*<sup>252</sup>

<sup>249</sup> Davis, *Women, race and class*, op. cit

<sup>250</sup> Awa Thiam, *la parole aux nègres*

<sup>251</sup> Cf. King, D. K. (1988). *Multiple jeopardy*, op.cit., p. 47.  
p.44

<sup>252</sup> Hull, Smith, Bell-Scott h," in *But Some of Us Are Brave : Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull et al. (Old Westbury, N.Y. : Feminist Press)

bell hooks souligne le caractère d'exclusion politique et sa matrice raciale impliquée dans la construction de l'analogie, qui fait donc de l'invisibilité des femmes noires non pas un effet secondaire du parallélisme, mais une forme proactive de non-savoir, une épistémologie *de l'ignorance* selon les mots de Shannon Sullivan et Nancy Tuana,<sup>253</sup> qui selon hooks est impliquée par un manque d'intérêt, non pas théorique mais politique et stratégique.<sup>254</sup>

En effet, comme le souligne Vergès, la méthode analogique non seulement invisibilise la racialisation sexuelle des esclaves et de leurs descendantes, mais néglige également la sexualisation raciale spéculaire inscrite sur les corps blancs. La référence à l'esclavage avec laquelle les femmes blanches dénoncent l'oppression patriarcale depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle définit les femmes comme la *propriété des hommes*. Profitant de la force éthique que le discours sur la fin de la propriété d'autres êtres humains acquiert avec la lutte abolitionniste, le féminisme blanc construit une comparaison qui omet néanmoins, selon Vergès, une contradiction fondamentale :

une femme blanche peut être privée de nombreux droits civiques — et elle l'est effectivement — mais elle peut posséder des esclaves. Le droit de propriété sur des êtres humains racisés ne lui est pas interdit. Elle ne peut en revanche devenir la propriété d'un être racisé car la suprématie blanche la protège de ce qui est considéré comme le plus infamant et humiliant, une femme blanche propriété d'un homme ou d'une femme noire. Toute femme blanche bénéficie des privilèges d'être née — ou d'être perçue comme — blanche. Le droit à la propriété devenant un droit imprescriptible et lié à la citoyenneté, cette dernière est donc «colorée».<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> Shannon Sullivan, Nancy Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*, Shannon Sullivan et Nancy Tuana (eds), State University of New York Press, 2007

<sup>254</sup> Puisque les analogies tirent leur pouvoir, leur attrait et leur raison d'être du sentiment que deux phénomènes disparates ont été rapprochés, pour les femmes blanches de reconnaître que le chevauchement entre les termes "noirs" et "femmes" (c'est-à-dire l'existence de femmes noires) rendrait cette analogie inutile. En faisant continuellement cette analogie, ils suggèrent involontairement que pour eux le terme "femme" est synonyme de "femmes blanches" et le terme "noirs" synonyme d'"hommes noirs". hooks, p.23

<sup>255</sup> Vergès, Françoise. " Féminismes décoloniaux, justice sociale, anti-impérialisme ", *Tumultes*, vol. 48, n°1, 2017, p.163

Bentouhami et Guénif-Souilamas notent comment l'analogie sexe-race est fonctionnelle à une compréhension de l'oppression des femmes par une comparaison avec l'expérience de l'esclavage moderne, basée en même temps sur une mauvaise compréhension du terme de comparaison supposé connu.<sup>256</sup>

Ce que le sexe et la race ont en fait en commun, soulignent les deux auteurs en se référant aux travaux de Fanon et de Colette Guillaumin, c'est un processus de naturalisation qui les sous-tend. L'assignation à une race ou à un sexe, compris comme des classes d'oppression, unit également les deux catégories par le même processus de déni de toute forme d'individualité. La possibilité de se définir dans sa propre dimension singulière et de nommer l'altérité selon son propre ordre de termes est en effet l'apanage des dominants et s'oppose à l'homologation des classes opprimées à la même conduite, relativement à l'ensemble de la communauté d'assignation.

En effet, à la suite de l'analyse de Colette Guillaumin, Bentouhami et Guénif-Souilamas observent comment, dans la mesure où la race est comprise comme une marque - un *signe* arbitraire indépendant d'un référent réel qui produit une différence tout en se présentant comme naturel et évident - la race elle-même devient la clé de l'explication de toutes les marques de différence. La versatilité du signe racial est constitutive du signe lui-même qui, en effet, comme le soulignent les deux auteures, peut assigner "la place du Nègre" à des groupes ponctuellement différents, c'est-à-dire la condition du corps perpétuellement dispensable, exposé à la violence, instrument d'exécution matérielle de la volonté d'autrui.<sup>257</sup>

Sous prétexte de rendre intelligible l'oppression des femmes, en termes d'une condition unique et homogène, l'esclavage devient alors le point de départ de l'analogie sexe-race en vertu du fait qu'il a été assumé comme une horreur au niveau du sens commun. Pourtant, la conséquence d'une telle utilisation, observent les

---

<sup>256</sup> Bentouhami-Molino, Hourya, et Nacira Guénif-Souilamas. " Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie ", *Cahiers du Genre*, vol. 63, n° 2, 2017, p.209.

<sup>257</sup> Bentouhami-Molino, Guénif-Souilamas, "Avec Colette Guillaumin", op. cit., p.212-213

auteures, est une métaphorisation réductrice de sa complexité ainsi que de sa modernité.<sup>258</sup>

### **3.4. Conclusion. La schématisation sexuelle- raciale dans l'expérience vécue du Noir.**

Sous le poids du regard blanc, l'homme noir perd une capacité de traitement de son propre corps qui se limite à une activité "purement négative", à une "connaissance à la troisième personne", ce qui le conduit à ressentir le corps comme une "malédiction".<sup>259</sup>

L'objectivité écrasante du regard blanc a un effet lacérant et démembrant : le corps noir est sollicité de manière répétée de l'extérieur sous des formes qui, dans l'incapacité d'une "résistance ontologique aux yeux du Blanc",<sup>260</sup> le découpent, le gravent et le traversent, faisant s'effondrer son schéma corporel. Sous l'effet du regard des Blancs, le corps devient un lieu inhabitable, un site d'humiliation, mépris et haine de soi. Dans une atmosphère d'incertitude tout autour du corps le schéma corporel s'effondre, laissant place au schéma épidermique-racial et le Noir se découvre emprisonné dans la circularité infernale de sa condition réifiée. La négation de la relation avec l'autre Blanc prend la forme d'une interpellation continue qui, par son effet répété, provoque chez le Noir un épuisement de la réponse psychophysique, le conduisant à un état de dépersonnalisation, de malaise et de désorientation permanente. A la première sollicitation raciste, le Noir répond par un sourire, et tente de partager avec l'autre un état d'amusement ; progressivement, le rire devient de plus en plus nerveux et compulsif jusqu'à se traduire dans un état d'angoisse et terreur :

« Tiens, un nègre ! » C'était un stimulus extérieur qui me chiquenaudait en passant. J'esquissai un sourire. « Tiens, un nègre ! » C'était vrai. Je m'amusai. « Tiens, un nègre ! » Le cercle peu à peu se resserrait. Je m'amusai ouvertement. « Maman,

---

<sup>258</sup> *Ivi*, p.216

<sup>259</sup> *Pnmb*, p.110

<sup>260</sup> *Pnmb*, p.108

regarde le nègre, j'ai peur ! » Peur ! Peur ! Voilà qu'on se mettait à me craindre. Je voulais m'amuser jusqu'à m'étouffer, mais cela m'était devenu impossible.<sup>261</sup>

Pourquoi sourit-il le Noir? Rire jusqu'à l'étouffement exprime l'idée d'une action forcée, comme si le Noir n'avait aucune possibilité d'action autre que ce sourire. Lorsqu'il se répète l'acte de sourire, le geste modifie sa signification et l'enrichit. Dans un premier temps, le stimulus racialisant frappe le Noir dans son intention d'établir une relation avec le Blanc qui le nie. Le sourire, en réponse au geste d'infériorisation, prend les traits d'un effort compulsif et paradoxal par lequel le Noir aliéné cède à la racialisation pour être reconnu.

Dans *Se Défendre. Une philosophie de la violence*, Elsa Dorlin analyse la fabrication des corps sans défense et les pratiques de résistance que les subalternes déploient pour se défendre. Adoptant la perspective fanonienne avec laquelle Judith Butler analyse la schématisation raciale du champ visuel,<sup>262</sup> Dorlin souligne comment la construction raciale des perceptions définit plus généralement la production de ce qui est perçu et ce que percevoir signifie.<sup>263</sup> Héritant de l'esclavage la marque du corps perpétuellement dispensable, chargé de la culpabilité de sa propre mort, l'action du Noir est intelligible via la schématisation raciale comme un acte perpétuel d'agression, notamment sexuelle, envers l'autre, qui le rend à tout moment passible de la violence (sous forme de légitime défense) du Blanc.<sup>264</sup>

Ainsi chaque interpellation du Noir qui en le nommant le rend visible, commente Butler, le réifie et l'érotise comme un corps constitutivement dangereux.<sup>265</sup> « Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver. Le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid ».<sup>266</sup> La visibilité du Noir passe par le processus de négrophobogenèse, la constitution du Noir comme objet menaçant et phobogène (« Qui dit viol, dit nègre »). Le Noir qui se

<sup>261</sup> *Pnmb*, p.109

<sup>262</sup> J. Butler, *Endangered/endangering : Racisme schématique et paranoïa blanche*, p.16

<sup>263</sup> E. Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Zones, Paris 2017.

<sup>264</sup> E. Dorlin, *Se défendre*, op.cit., p.28

<sup>265</sup> J. Butler, *Endangered/endangering*, op.cit., p.18

<sup>266</sup> *Pnmb*, p.111



voit par la peur du Blanc, se retrouve emprisonné dans un corps au pouvoir sexuel hallucinant, un corps à castrer.

Pour échapper à sa réduction à un objet sexuellement dangereux, le Noir tente de compenser son hypervisibilité en arborant un sourire, le *grin* de l'esclave heureux, qui le ramène au rôle servile que le maître exige de lui, celui de la dévirilisation absolue, le Noir " Y a bon banania ". Trop masculin et en même temps jamais assez masculin, le Noir n'est pas un homme, il est un homme Noir.

Obséquieux et prévenant, le Noir souriant reconnaît au Blanc sa supériorité et son pouvoir de négation. Le sourire sur le visage du Noir est la marque de son assujettissement en tant que don. Reconnaissance qui prend les caractéristiques d'une dévotion au maître pour avoir le rôle, compris comme une possibilité, d'être son serviteur. C'est dans ce geste de validation du pouvoir des autres que le Noir se retrouve complice de sa propre dépossession.

Le sourire inscrit ainsi sur le corps de l'homme Noir la féminité redoutée. L'interpellation raciale émerge dans les traits d'un pouvoir dévirilisant, précisément parce qu'en refusant aux Noirs la reconnaissance à laquelle ils aspirent, la race nie les présumés de virilité sur lesquels le paradigme est construit. Dans l'impossibilité du conflit, le Noir n'a d'autre choix que d'esquisser un sourire féminin : "it is an act of violence that changes a girl into a woman, it is an act of (feminizing) violence that changes a man into a Negro",<sup>267</sup> commente Adkins, et c'est une angoisse de féminisation, comme nous l'avons vu, qui imprègne tacitement Pnmb et l'expérience vécue du Noir en particulier.<sup>268</sup> Dans la manière dont Fanon décrit l'objectivation de la négritude, Adkins revient pour souligner la présence intertextuelle de Beauvoir. La laceration du corps causée par le regard blanc sanctionne l'homme noir comme un corps pénétrable : "On ne naît pas homme noir, on le devient".<sup>269</sup> Comme la petite fille de De Beauvoir qui se découvre vue par le regard érotique de l'homme qui l'interroge dans la rue, ainsi l'homme noir, dans la lecture d'Adkins, étant pénétré par

---

<sup>267</sup> Adkins, *Black/Feminist Futures*, op. cit., p.706

<sup>268</sup> *Ivi*, p.705

<sup>269</sup> *Ivi*, p.706

le regard blanc tente en réponse de couvrir sa peau en essayant de distraire par le rire.

270

Pris par l'angoisse du viol, "et surtout, [du] Y' a bon banania",<sup>271</sup> le Noir sourit en réponse à la pénétration du regard blanc, pour tenter de le désamorcer. Face à la terreur de la déshumanisation, le Noir adopte la posture vulnérable et féminine du Noir qui sourit, prend soin de sa propre source de déshumanisation, tentant ainsi d'anticiper et de désamorcer l'avancée cyclique de la violence raciale. Le geste du sourire qui construit la figure de l'esclave docile et bienveillant à l'égard de son maître, exercé dans les contours d'un masque noire, couche de peau supplémentaire dans une fonction de protection, s'accorde avec ce geste de soin à l'égard de la source de la violence et prend les traits d'une pratique d'autodéfense que Dorlin définit comme un "dirty care" dirty care ", un le sale soin que l'on se porte à soi même, ou plutôt à sa puissance d'agir, en devenant, pour sauver sa peau, les experts des autres.

<sup>272</sup> L'intention permanente de connaître l'autre, pour mieux se défendre, produit une ignorance de sa propre capacité d'agir, qui fait place au geste permanent de "pour nier, minimiser, désamorcer, encaisser, amoindrir ou éviter la violence, pour se mettre à l'abri, pour se protéger, pour se défendre".<sup>273</sup>

Des images d'amputation/castration suivent la confrontation de Black avec l'épidermisation de la servilité anti-érotique : "Je m'assieds au coin du feu, et je découvre ma livrée. Je ne l'avais pas vue. Elle est effectivement laide. Je m'arrête, car qui me dira ce qu'est la beauté ?".<sup>274</sup>

L'oscillation permanente entre l'excès et le défaut de masculinité colonisée se cristallise dans la rencontre du Noir avec une mère blanche et son enfant, qui est terrifiée devant le corps tétanisant du Noir : "le nègre tremble de froid, ce froid qui

---

<sup>270</sup> *Ibidem*

<sup>271</sup> *Pnmb*, p.111

<sup>272</sup> E. Dorlin, *Se défendre*, op.cit., p.177

<sup>273</sup> *Ivi*, p.175

<sup>274</sup> *Pnmb*, p. 111.

vous tord les os, le beau petit garçon tremble parce qu'il croit que le nègre tremble de rage".<sup>275</sup> Cherchant à se protéger, l'enfant se jette dans les bras de sa mère :

— Regarde le nègre !... Maman, un nègre !... Chut ! Il va se fâcher... Ne faites pas attention, monsieur, il ne sait pas que vous êtes aussi civilisé que nous... (...)

— Regarde, il est beau, ce nègre...<sup>276</sup>

La mère et l'enfant semblent agir dans la scène fanonienne selon des modèles de représentation spécifiques à l'intersection de sexe, classe et race, qui prennent forme dans la relation triangulaire.

La femme blanche adopte une posture érotique ambivalente par rapport à la négritude : d'une part, elle assume la représentation de la proie sexuelle, alimentant l'hyper-virilité de la noirceur, le mythe du violeur noir. En recommandant à son fils de faire attention à ne pas déclencher la rage brutale du Noir, la femme renforce la négrophobie de l'enfant déjà déclenchée par les tremblements du Noir : son corps est réduit à une puissance sexuelle hallucinante et la mère, en prenant la posture de la proie, en confirme le danger congénital.

D'autre part, la femme participe à la schématisation raciale des perceptions de l'enfant, en fixant le Noir à sa beauté. De cette façon, la femme revendique le pouvoir érotisant du regard blanc imbriqué au processus de racialisation bienveillante, la négrophilie. "[N]ous pourrions dire qu'il y a dans l'expression « beau Noir » une allusion « possible » à de semblables phénomènes [un viol imaginaire]. J'ai toujours été frappé par la rapidité avec laquelle on passe de « beau jeune Noir » à « jeune poulain, étalon »." <sup>277</sup>

En érotisant Noir, la femme blanche alimente sa propre position de vulnérabilité féminine et, en même temps, elle jette contre le Noir son pouvoir (feminin blanc) de l'évirer. La frontière de la civilisation évoquée par la femme délimite la barrière raciale du "Nous", affirmant en face au Noir son pouvoir de générer et de reproduire les corps de la race supérieure appartenants à ce "Nous". En disant à son fils de

---

<sup>275</sup> *Ivi*, p.111

<sup>276</sup> *Ivi*, p. 111-112

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 111-112

regarder le Noir, la mère apprend à son fils à se reconnaître comme blanc, et assume sur elle la *matrice de la race*.<sup>278</sup>

En le protégeant, en prenant soin de l'enfant blanc, elle fait de lui un homme blanc en devenir, "white man-to-be" dans l'interprétation de Lola Young,<sup>279</sup> la future incarnation du *juste milieu*. L'enfant est le fils de la nation blanche, nourri par les seins blancs dont il a hérité le tempérament supérieur. En expulsant le Noir hyperviril de la communauté supérieure des civilisés, (le "Nous") la mère transmet à son fils la virilité blanche, et sa future place de pouvoir dans l'ordre colonial: la fraternité blanche comme "la réunion des frères, fils d'une seule et même mère".<sup>280</sup> Le manichéisme racial sanctionne une fois de plus l'échec de la dialectique esclave-maître.

La tension accumulée par la contrainte à l'échec coagule les lambeaux de soi par de rage incontrôlable du Noir avant de les disperser dans une nouvelle explosion : "Le beau nègre vous emmerde, madame !" <sup>281</sup>

Réagissant à l'exclusion de la virilité blanche, le Noir expérimente la stratégie de réappropriation du stigmaté,<sup>282</sup> abandonnant un bref instant l'illusion de toucher la cible de la blancheur et se solidarisant idéalement avec l'ensemble de la race des *ratés*. Un nouveau contact douloureux avec la frontière raciale de la zone de non-être l'attend. Mais le cri cathartique qui met fin aux tentatives répétées d'évasion suscite une intuition. La reconnaissance n'est rien d'autre qu'un désir de reconnaissance. Il n'y a pas de libération dans la réunification du moi. Dans l'authentique surgissement, il y a une conscience ouverte, un questionnement constant, une tension permanente vers le monde du Toi.

---

<sup>278</sup> E. Dorlin, *La matrice de la race*, op. cit.

<sup>279</sup> L. Young, *The Fact of Blackness*, op. cit., p.93

<sup>280</sup> E. Dorlin, *La matrice de la race*, p.118-119

<sup>281</sup> *Pnmb*, p.113

<sup>282</sup> Adkins, *Black/Feminist Futures*, op. cit., p.701