

Grada Kilomba

# Mémoires de la plantation

## Épisodes de racisme ordinaire

Traduit de l'anglais par  
Paula Anacaona & Inès Dufflot

  
ANACAONA  
EDITIONS

# Sommaire

Remerciements	
Préface de l'autrice à l'édition française	
Note des traductrices	
<b>INTRODUCTION</b>	
DEVENIR SUJET	24
<b>CHAPITRE 1. LE MASQUE</b>	
Colonialisme, mémoire, trauma et décolonisation	30
<b>CHAPITRE 2. QUI PEUT PARLER ?</b>	
Parler au centre, décoloniser le savoir	44
<b>CHAPITRE 3. DIRE L'INDICIBLE</b>	
Définir le racisme	66
<b>CHAPITRE 4. LE RACISME GENRÉ</b>	
« Voudriez-vous nettoyer notre maison ? »	
Relier la <i>race</i> au genre	86

Un grand merci à Colette Dufflot pour son aide et sa relecture précieuses.

ISBN : 978-2-490297-12-2

Titre original : *Plantation Memories. Episodes of everyday racism* © Unrast Verlag, 2008.

© 2021, Editions Anacaona pour la traduction française.

## CHAPITRE 5. POLITIQUES DE L'ESPACE

1. « D'où venez-vous ? »  
Être placé-e hors de la nation 105
2. « Mais vous ne pouvez pas être Allemande »  
Fantasmes coloniaux et isolement 108
3. « Ils veulent entendre une histoire exotique »  
Voyeurisme et plaisir de l'*Altérité* 111

## CHAPITRE 6. POLITIQUES DES CHEVEUX

4. « Les gens me touchent les cheveux ! »  
L'invasion du corps *noir* 115
5. « Excusez-moi, comment vous lavez-vous les cheveux ? »  
Fantasmes sur la saleté et la domestication coloniale 117
6. « Moi et mes cheveux au naturel »  
Cheveux, femmes *noires* et conscience politique 119
7. « Il a senti mes cheveux et il a pensé à des singes »  
Fantasmes sauvages *blancs*, amour et *Vénus noire* 122

## CHAPITRE 7. POLITIQUES DU SEXE

8. « Qui a peur de l'homme *noir* »  
Le complexe d'Edipe, tuer l'homme *noir* et séduire la femme *noire* 129
9. « Comme si nous allions leur prendre leurs hommes ou leurs enfants »  
Fantasmes de la prostituée *noire* ou de la nounou *noire* 135
10. « J'étais une rivale parce que j'étais *noire* comme son enfant »  
Femmes *noires*, enfants *noir-es*, mères *blanches* 138

## CHAPITRE 8. POLITIQUES DE LA PEAU

11. « Mais pour moi tu n'es pas *noire* ! »  
Phobie raciale et récompense 141

12. « Mes parents adoptifs disaient le mot *n.* tout le temps. Pour moi, ils disaient le mot *m.* »  
Le racisme au sein de la famille 143
13. « Je ne voulais pas être vue comme une *n.*, comme eux »  
Mauvaises représentations et identifications 147

## CHAPITRE 9. LE MOT *N.* ET LE TRAUMA

14. « Quelle belle *n.* ! »  
Le mot *n.* et le trauma 151
15. « Quelle belle peau... Moi aussi je veux être une *n.* ! »  
Envie et désir du sujet *noir* 154
16. « Tu ressens cette douleur dans les doigts »  
La douleur inexprimable du racisme 156
17. « Tout le monde est différent et c'est ça qui est merveilleux ! »  
Le théâtre du racisme et sa triangulation 158

## CHAPITRE 10. LA SÉGRÉGATION ET LA CONTAGION RACIALE

18. « Les *blancs* d'un côté, les *noirs* de l'autre »  
Ségrégation raciale et fantasmes *blancs* de contagion raciale 163
19. « Le quartier où je vivais était *blanc* »  
Franchir les frontières et subir l'hostilité 165

## CHAPITRE 11. LA PERFORMANCE DE LA NÉGRITUDE

20. « Si j'étais la seule élève *noire* de la classe, je devais, d'une certaine façon, représenter ce que cela signifiait »  
Performance de la perfection et représentation de la *race* 169
21. « Mais d'où viennent tes arrière-grands-parents ? »  
La venue en Allemagne 173
22. « Ici, les étrangers sont mieux traités que les prisonniers »  
Confessions racistes et agression 176

# Remerciements

<b>CHAPITRE 12. LE SUICIDE</b>	
23. « Ma mère s'est suicidée (...) Je pense qu'elle se sentait très seule dans notre ville »	
Racisme, isolement et suicide	181
24. « Les Super-mères de la <i>race noire</i> »	
La « femme <i>noire</i> super forte » et la souffrance silencieuse	185
<b>CHAPITRE 13. LA GUÉRISON ET LA TRANSFORMATION</b>	
25. « Ces statuettes, on les trouve dans les plantations du Sud »	
Objets coloniaux et transformation des espaces	191
26. « Il a fallu que je lise beaucoup, que j'étudie, que je rencontre d'autres personnes <i>noires</i> »	
La décolonisation du Moi et le processus de désaliénation	195
27. « Les personnes <i>noires</i> me saluaient dans la rue »	
La reconstitution des fragments du colonialisme	198
28. « Il a dit <i>Sister</i> »	
Mama Africa et la réparation traumatique	202
<b>CHAPITRE 14. DÉCOLONISER LE MOI</b>	206
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	230

Je remercie infiniment :

*Alicia* et *Kathleen* – prénoms fictifs – qui ont partagé avec moi sous forme d'entretiens leurs histoires très personnelles, leurs souvenirs, leurs joies et leurs blessures, et sans qui ce livre n'aurait pas été possible.

*Toustes mes étudiant-es*, qui chaque mercredi m'ont enthousiasmée grâce à leurs brillantes questions, observations et réflexions, et leur incroyable dévouement et engagement.

*Irmingard Staeuble*, ma première mentor, pour sa sagesse, sa gentillesse et son inspiration, ainsi que ses efforts constants pour me motiver à écrire et à finir ce livre.

*Paul Mecheril*, mon second mentor, pour son savoir, son humour et ses révélations avisées.

*Katharina Oguntoye*, pour son sourire constant, ses encouragements et ses principes politiques.

*Ursula Wachendorfer*, pour ses idées touchantes, sa tendresse et nos discussions.

*Amy Evans*, ma plus chère amie, qui m'inspire depuis très longtemps, pour ses magnifiques écrits, son dévouement et son soutien indéfectible.

# Préface de l'autrice à l'édition française

*Anne Springer*, ma psychanalyste, qui a pris soin de ma vie émotionnelle, de mes blessures, de ma colère et de mes déceptions, en me donnant des outils à utiliser comme ressources pour recréer une existence heureuse.

*Fábio Maia*, mon *babalorixá*, qui a pris soin de ma vie spirituelle, en nourrissant mon âme, mes ancêtres et mes *orixás* avec attention, sagesse et amour.

*Oxalá* ou *Obatalá*, mon premier *orixá*, qui m'a montré comment utiliser sa sérénité, sa paix, sa clarté et sa sagesse comme guides dans ma vie et dans mon travail.

*Yemanjá*, ma seconde *orixá*, qui m'a montré comment utiliser son amour et son assurance comme outils de création.

*Oxóssi*, mon *orixá* Odú, qui m'a montré comment attraper mes rêves avec détermination et croyance, telle une chasseuse.

*Oya*, mon *orixá* dévouée, qui m'a montré comment utiliser sa force pour lutter pour l'égalité et le respect.

*Et ma famille* : mon père qui, avec beaucoup d'amour, m'a toujours dit de devenir une femme *noire* indépendante et digne. Et ma mère qui m'a montré comment être cette femme. Ma grand-mère *Vó*. Mes frères *Zé*, *Pedro* et *Gonçalo*, mes sœurs *Patrícia* et *Júlia*. Et, bien sûr, le petit *André*, le petit *Keziah* et le petit *Noah* – le futur.

Ce livre a été publié il y a 13 ans à Berlin, ville où j'habite encore aujourd'hui. À cette époque, j'ai eu la chance – ou le destin – de bénéficier d'une des bourses de doctorat les plus prestigieuses du gouvernement allemand. Je venais de terminer mes études à Lisbonne où, pendant plusieurs années, dans un grand isolement, j'avais été la seule étudiante *noire* du département de psychologie clinique et de psychanalyse. Dans les hôpitaux où j'ai travaillé, pendant et après mes études, j'étais fréquemment prise pour la femme de ménage, parfois les patient-es ne voulaient pas que je les examine, ou refusaient même d'entrer dans la même salle et de rester seul-es avec moi. J'ai quitté Lisbonne, ville où je suis née et où j'ai grandi, avec un grand soulagement.

Je ressentais une immense urgence à partir, pour pouvoir apprendre une nouvelle langue. Un nouveau vocabulaire, dans lequel je pourrais finalement me trouver. Dans lequel je pourrais être *moi*.

Je suis arrivée à Berlin, où l'histoire coloniale allemande et la dictature impériale fasciste ont également laissé des marques

inimaginables. Et, pourtant, il me semblait y avoir une petite différence : alors que je venais d'un lieu de *négarion*, voire de *glorification* de l'histoire coloniale, j'habitais désormais un autre lieu où l'histoire provoquait la *culpabilité*, voire la *honte*. Ce parcours de conscientisation collective : *dénégation* – *culpabilité* – *honte* – *reconnaissance* – *réparation* n'est absolument pas un parcours moral, mais un parcours de responsabilisation. La responsabilité de créer de nouvelles configurations de pouvoir et de savoir.

Cette petite – mais grande – différence est, très certainement, la raison pour laquelle j'ai découvert à Berlin un important mouvement d'intellectuelles *noires* qui ont transformé radicalement la pensée et le vocabulaire contemporain pendant plusieurs décennies. C'est la ville où Audre Lorde a vécu ses dernières années ; où Angela Davis fait régulièrement des apparitions publiques ; où May Ayim a écrit ses livres et poèmes ; sans oublier W.E.B. du Bois, qui a étudié et a enseigné à Berlin dans les années 1890. C'est ainsi que j'ai commencé mon doctorat, entourée d'esprits bienveillants et transformateurs, qui ont laissé une richesse linguistique et une marque intellectuelle *noire* que je consommais avec enthousiasme.

J'ai écrit ce livre en anglais, travaillant jour et nuit, alors que j'habitais seule à Berlin, absorbée dans des livres que je n'avais jamais vus ou lus auparavant, accompagnée de groupes de femmes *noires*, de féministes et de personnes LGBTQIA+ dont la politisation était absolument admirable. Il me semble que je n'ai jamais autant appris en si peu de temps. C'est à cette époque que j'ai commencé à donner des cours dans deux universités, l'université Humboldt et l'université Libre. J'ai consacré mes premiers séminaires à bell hooks et à Frantz Fanon – une trajectoire qui semblait impensable à Lisbonne, São Paulo, Luanda ou Salvador de Bahia pour une jeune femme *noire*

comme moi, qui avait toujours vécu dans l'anonymat.

*Mémoires de la plantation* est ma thèse de doctorat. Je l'ai conclue avec la plus haute (et rare) distinction universitaire. Et je n'écris pas cela par vanité, mais pour rappeler l'importance d'un parcours de conscientisation collective, car une société qui vit dans la *négarion* ou la *glorification* de son histoire coloniale empêche la création de nouveaux langages. C'est la responsabilisation – et non la morale – qui doit créer de nouvelles configurations de pouvoir et de savoir. Ce n'est que lorsque les structures de pouvoir se reconfigurent que les nombreuses identités marginalisées peuvent également, enfin, reconfigurer la notion de savoir. Qui sait ? Qui peut savoir ? Savoir quoi ? Et le savoir de qui ?

C'est dans ce livre que j'ai trouvé ma nouvelle langue. *Mémoires de la plantation* a été lancé au festival international de littérature de Berlin à la fin de l'année 2008. S'ensuivit ensuite un itinéraire de plusieurs années que je n'aurais jamais imaginé : Londres, Oslo, Vienne, Amsterdam, Bruxelles, Rome et Stockholm, sans oublier Accra, Lagos, Johannesburg, São Paulo et Salvador, entre autres. Il m'a fallu douze ans pour arriver en France. Ce fut un long chemin. Et pourtant, je sais que ce livre n'aurait pas pu arriver avant – ni celui-ci, ni de nombreux autres – car les discours glorifiants et romantiques sur le passé colonial, aux forts relents patriarcaux, ne le permettraient pas. Mais il est enfin là.

Ce livre est très personnel, je l'ai écrit pour comprendre qui je suis. Et je me sens profondément heureuse, reconnaissante, et même émue lorsque je pense à toutes les personnes qui pourront finalement le lire, dans une langue (et un langage) dans lequel elles aussi pourront se comprendre et se trouver.

J'écris cette introduction, qui n'existe pas dans la version originale anglaise, précisément à cause de la langue : d'un côté,

il me semble indispensable d'éclaircir la signification d'une série de terminologies qui, quand elles sont écrites en français, révèlent un manque profond de réflexion et de théorisation de l'histoire et de l'héritage coloniaux et patriarcaux, tellement présents dans la langue française. De l'autre, je dois reconnaître que cette traduction est merveilleusement élaborée car elle parvient à traduire un livre entier malgré l'absence de termes qui, dans d'autres langues comme l'anglais ou l'allemand, ont déjà été déconstruits de manière critique, ou même réinventés dans un nouveau vocabulaire. Mais je vois que dans la langue française ils continuent à être ancrés dans un discours colonial et patriarcal, devenant ainsi particulièrement problématiques. Ainsi, les explications terminologiques qui suivent (par ordre d'apparition) me situent en tant qu'autrice et provoquent une réflexion sur la langue française elle-même.

Enfin, je ne peux pas oublier de souligner que la langue, aussi poétique soit-elle, renferme également une dimension politique : celle de créer, fixer et perpétuer des rapports de pouvoir et de violence, car chaque mot que nous utilisons définit la place d'une identité. Au fond, par ses terminologies, la langue nous dit constamment qu'est *normal-e* et qui peut représenter la *vraie condition humaine*.

### **Sujet**

En anglais, *sujet* n'a pas de genre. Cependant, la traduction en français est réduite au genre masculin (le *sujet*) sans permettre de variations dans le genre féminin (la *sujette*) ou les autres genres qui seraient identifiés comme des fautes d'orthographe. Il est important de comprendre ce que signifie une identité qui n'existe pas dans sa propre langue écrite ou parlée, ou qui est identifiée comme une faute. Cela révèle bien la problématique des rapports de pouvoir et de violence dans la langue

française, et l'urgence de trouver de nouvelles terminologies. Pour cette raison, je décide d'écrire ce terme en italique : *sujet*.

### **Objet**

*Objet*, tout comme *sujet*, n'a pas de genre dans la langue anglaise. Cependant, sa traduction en français est également réduite au genre masculin – l'*objet*, qui s'accorde au masculin – sans permettre d'accord dans le genre féminin ou les autres genres, ce qui expose, une fois encore, la problématique des rapports de pouvoir et de violence dans la langue française, et l'urgence de trouver de nouvelles terminologies. En outre, il me paraît important de rappeler que le terme *objet* vient du discours postcolonial, et est également utilisé dans les discours féministes et *queer* pour exposer l'objectification de ces identités dans un rapport de pouvoir. Ce sont des identités à qui on a ôté leur subjectivité et qui sont réduites à être décrites et représentées par le dominant – réduites à une existence d'*objet*. Réduire le terme à sa forme masculine révèle une double dimension de pouvoir et de violence. Pour ces deux raisons, je décide de l'écrire en italique : *objet*.

### **Autre**

*Autre* n'a pas de genre en anglais. Sa traduction en français s'accorde majoritairement au masculin. Même en l'accordant au féminin (*une autre*), nous sommes réduit-es à la dichotomie féminin/masculin, sans pouvoir l'étendre aux divers genres. Je décide d'écrire ce terme en italique et avec une majuscule car l'*Autre* n'est qu'une construction : l'*Autre*.

### **Noir-e**

*Black*, en anglais, est un terme qui vient du mouvement de conscientisation nord-américain, dont l'objectif était de

s'éloigner radicalement des terminologies coloniales (*Negro* ou le *N-word*) en vigueur jusqu'aux années 1960. Ce mot est écrit fréquemment avec un B majuscule, *Black*, pour souligner le fait qu'il ne s'agit pas d'une couleur, mais d'une identité politique. La majuscule a également une seconde fonction, celle de révéler qu'il ne s'agit pas d'un terme attribué par ceux qui sont au pouvoir, mais d'un terme d'autodéfinition, chargé d'une histoire de résistance et de lutte pour l'égalité, ce qui permet de s'éloigner ainsi doublement de la nomenclature coloniale.

Ce travail de déconstruction linguistique a également été fait dans la langue allemande dans de nombreuses publications depuis les années 1980, où *N.* est abrégé afin de ne pas reproduire une insulte coloniale, et *Schwarz* (l'équivalent du *Black* anglais) est écrit avec une majuscule pour traduire son statut d'autodéfinition. En France, bien que nous n'utilisions plus le terme *N.*, *Noir·e* reste ancré dans la terminologie coloniale, et donc lié à une histoire de violence et de déshumanisation.

Comme nous le verrons dans le chapitre 9, ce terme est issu du latin *niger*, qui désigne la couleur noire. Mais dès le début de l'expansion maritime (qui est souvent appelée la période des Découvertes, bien que je ne comprenne pas que l'on puisse « découvrir » un continent où habitent des millions de personnes), ce mot a été utilisé dans les rapports de pouvoir entre l'Europe et l'Afrique, et appliqué aux Africain·es pour définir leur place de subordination et d'infériorité. *Noir·e* étant intimement lié à l'histoire coloniale, je décide de l'écrire en italique et avec une minuscule : *noir·e*.

### ***m.* (métis·se, mulâtre·sse)**

Dans la langue française, de nombreux termes sont ancrés dans la terminologie coloniale, le langage raciste ordinaire

ou le vocabulaire animalesque. Une longue liste de mots, utilisés encore aujourd'hui, ont pour fonction d'affirmer l'infériorité d'une identité à travers la condition animale. Ce sont des termes qui ont été créés lors des projets européens d'esclavagisation et de colonisation, et qui sont liés à leurs politiques de contrôle sur la reproduction et à l'interdiction du « croisement des *racés* », réduisant ainsi les « nouvelles identités » à un vocabulaire animalesque, c'est-à-dire à une condition d'animal dénué de raison, impur.

Ces termes ont été fortement romantisés pendant la colonisation, et sont parfois encore utilisés avec une certaine fierté. Cette romantisation est une stratégie habituelle du récit colonial, qui transforme des rapports de pouvoir et d'abus sexuels fréquemment pratiqués contre les femmes *noires* en glorieuses conquêtes sexuelles, et dont le résultat est un nouveau corps exotique, encore plus désirable. En outre, ces termes créent une hiérarchisation au sein de la négritude, où la blancheur est construite comme la condition humaine idéale – au-dessus des êtres animalisés, formes impures de l'humanité. Les termes les plus communs sont *m.* (métis·se), mot qui à l'origine servait à définir le croisement de deux races différentes, et qui donne naissance à un·e bâtard·e, c'est-à-dire un animal considéré comme impur et inférieur ; *m.* (mulâtre·sse), mot originellement utilisé pour définir le croisement du cheval et de la mule, et qui donne naissance à une troisième race d'animal, considérée comme impure et inférieure ; *c.* (chabin·e), mot qui définit le croisement du bouc et de la brebis, utilisé pour désigner les personnes *noires* à la peau claire et proches de la blancheur, mais rattachées néanmoins par leur origine *noire* aux animaux.

Toute cette terminologie a pour particularité d'être ancrée dans une histoire coloniale où l'on attribue à l'*Autre* une identité animalesque. Pour ces raisons, je décide d'écrire ces



termes en italique et abrégés : *m.*, *m.*, *c.*

### **Esclavagisé-e**

J'utilise dans mes écrits le terme esclavagisé-e, qui rend compte d'un processus politique délibéré de déshumanisation, et non *esclave*, qui décrit le stade de déshumanisation comme l'identité naturelle des personnes réduites en esclavage. Lorsque le terme ne peut apparaître autrement dans son sens figuré, je décide de l'écrire en italique : *esclave*.

### **Subalterne**

L'anglais *subaltern* n'a pas de genre. L'important livre de Gayatri C. Spivak, *Can the Subaltern speak ?* a été traduit en français par *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Considérant que Spivak est une femme, théoricienne, philosophe et critique du genre en Inde qui a immensément contribué à la pensée mondiale en révolutionnant les mouvements féministes grâce à son écriture, je décide d'écrire moi aussi ce terme à sa forme féminine.

Il n'y a rien de plus urgent que de commencer à créer une nouvelle langue, un nouveau vocabulaire dans lequel nous puissions toutes nous retrouver, dans toute notre humanité.

# Note des traductrices

Comme vous l'avez lu dans la préface de Grada Kilomba, le langage est politique. Le décoloniser commence par le remettre en question : les mots jugés problématiques par l'autrice ont été mis en *italique*. En plus de ceux cités dans la préface, cela inclut également les mots *blanc·he(s)* et *race*, car ce sont deux créations coloniales à déconstruire.

Nous nous sommes retrouvées face à de nombreux dilemmes lors de la traduction de *Mémoires de la plantation*, car la langue française a un héritage colonial et patriarcal indéniable. L'anglais possède un genre masculin, un féminin, et un neutre – que l'autrice a majoritairement utilisé, afin d'être la plus inclusive possible. Comment le retranscrire dans notre traduction ?

Nous avons donc composé avec certaines exigences de la langue française et en avons abandonné d'autres – notamment la règle sexiste selon laquelle « le masculin l'emporte sur le féminin » car le masculin ne représente pas l'universel.

Nous avons opté pour l'utilisation d'un langage neutre non-binaire qui ne représente pas selon nous une simple dichotomie masculin/féminin :

l'usage du **point médian** ;  
iel plutôt que il/elle ;  
celui plutôt que celui/celle  
celleux plutôt que celles/ceux ;  
toustes plutôt que tous/toutes.

Mais les solutions sont multiples. L'autrice, et par extension nous-mêmes, espérons vous interpeller, dans l'espoir que cette réflexion sur le langage soit également la vôtre.

La langue évolue, se déconstruit et se décolonise, et c'est tant mieux.

*Paula & Inès*

*Pour Kiluanji, Kianda et Moses*

*À la mémoire de nos ancêtres*

# Introduction Devenir sujet

*Pourquoi est-ce que j'écris ?  
Parce que je le dois.  
Parce que ma voix,  
dans tous ses dialectes,  
s'est tue trop longtemps.<sup>1</sup>*

C'est l'un de mes poèmes préférés. Je l'ai lu et relu une centaine de fois. Et à chaque fois que je le lis, j'ai l'impression que toute mon histoire y est résumée. Ces cinq courts vers font écho de façon très ingénieuse à une longue histoire de silence imposé. Une histoire de voix torturées, de langues perturbées, d'idiomes imposés, de discours interrompus et de tous les endroits où nous ne pouvions ni entrer, ni rester pour faire entendre nos voix. Tout cela semble écrit dans ces quelques lignes. Mais ce n'est pas seulement un poème sur la dépossession continue créée par le colonialisme. C'est aussi un poème sur la résistance, sur une soif collective de s'exprimer, d'écrire et de retrouver notre *histoire cachée*. Voilà pourquoi je l'aime autant.

L'idée que l'on *doive* écrire, presque comme une obligation morale, symbolise la croyance que l'histoire peut « être interrompue, appropriée, et transformée à travers la pratique artistique et littéraire »<sup>2</sup>. Écrire ce livre a en effet été un acte de transformation parce qu'ici, je ne suis pas l'*Autre*, mais le *Moi* ; je ne suis pas l'*objet*, mais le *sujet*. Je suis celle qui décrit sa propre histoire, et non pas celle qui est décrite. L'écriture apparaît donc comme un acte politique. Le poème dépeint l'écriture comme un acte de *devenir*<sup>3</sup> : en écrivant, je *deviens* la

1 SAM-LA ROSE, Jacob. "Poetry", in *Sable : The Literature Magazine for Writers*. Winter 2002, p. 60.

2 hooks, bell. *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*. Boston : South End Press, 1990.

3 Le concept du « devenir » est utilisé dans les études culturelles et postcoloniales pour élaborer la relation entre le *Moi* et l'*Autre*.

narratrice et l'autrice de ma propre réalité, l'autrice de ma propre histoire. Ainsi, je deviens l'opposition absolue de ce que le projet colonial a prédéterminé.

bell hooks utilise ces deux concepts de *sujet* et d'*objet* en soutenant que les *sujets* sont les seul-es à « avoir le droit de définir leur propre réalité, d'établir leur propre identité, de nommer leur histoire »<sup>1</sup>. Cependant, lorsque nous sommes *objets*, notre réalité est définie par les autres, nos identités sont créées par les autres, et notre « histoire n'est nommée qu'en fonction de [notre] relation à ceux qui sont sujets »<sup>2</sup>. C'est ce passage de l'objectification à la subjectivation qui définit l'écriture comme un acte politique. Il s'agit en outre d'un acte de décolonisation, dans la mesure où l'on s'oppose aux positions coloniales en devenant un·e auteur·e « valable » et « légitime », et où l'on se réinvente en nommant une réalité qui a soit été mal nommée, soit ne l'a jamais été. Ce livre représente ce double désir : s'opposer à cette position d'*Altérité* et s'inventer à nouveau. L'opposition et la réinvention deviennent ainsi deux processus complémentaires, car l'opposition en tant que telle ne suffit pas. On ne peut pas simplement s'opposer au racisme puisque dans l'espace vide où l'on se retrouve après s'y être opposé·e et avoir résisté, « il faut encore *devenir* – s'inventer à nouveau »<sup>3</sup>. Autrement dit, il faut encore *devenir sujets*.

Ce livre peut être considéré comme l'une des façons de *devenir sujet*, car dans ces écrits, je cherche à témoigner de la réalité psychologique du racisme ordinaire, tel qu'il est raconté par des femmes *noires*, sur la base de nos récits subjectifs, de nos propres perceptions et de nos biographies, sous forme

1 hooks, bell. *Talking Back : Thinking Feminist, Talking Black*. Boston : South End Press, 1989.

2 *Ibid.*

3 hooks, *Yearning*, *op. cit.*

d'épisodes. Ici, *nous* parlons « en notre propre nom »<sup>4</sup> et *nous* parlons de *notre* réalité, depuis *notre* perspective, qui, pour reprendre le dernier vers du poème, *s'est tue pendant trop longtemps*. Ce vers décrit comment le processus d'écriture est à la fois une question du passé et du présent ; c'est la raison pour laquelle je commence ce livre en me souvenant du passé afin de comprendre le présent, en créant un dialogue constant entre les deux, car le racisme ordinaire incarne une chronologie qui est atemporelle.

*Mémoires de la plantation* explore l'atemporalité du racisme ordinaire. L'association de ces deux mots, « plantation » et « mémoires », décrit le racisme ordinaire comme la reconstitution d'un passé colonial, mais aussi comme une réalité traumatique, ce qui a souvent été négligé. C'est un choc violent qui place de façon soudaine le *sujet noir* dans une scène coloniale où, comme dans un paysage de plantation, iel se retrouve emprisonné·e dans le rôle subordonné et exotique de l'*Autre*. Le passé coïncide avec le présent de manière inattendue, et le présent est vécu comme si l'on se trouvait dans ce passé atroce.

Le chapitre 1, *Le masque : colonialisme, mémoire, trauma et décolonisation*, commence par la description d'un instrument colonial, le masque, comme symbole des politiques coloniales et des actions sadiques des *blanc·hes* pour réduire au silence la voix du *sujet noir* pendant la période de l'esclavage. Pourquoi la bouche du *sujet noir* doit-elle être fermée ? Et qu'est-ce que le *sujet blanc* devrait écouter ? Ce chapitre aborde des questions liées à la mémoire, au traumatisme et à la parole, et aussi à la construction de la négritude comme *Autre*.

Le chapitre 2, *Qui peut parler ? Parler au centre, décoloniser le savoir*, aborde des questions similaires dans le contexte

4 HALL, Stuart. « Identité culturelle et diaspora », in *Stuart Hall. Identités et Cultures, Politiques des Cultural Studies*. Paris : Éditions Amsterdam, 2008.

universitaire ou intellectuel : Qui peut parler ? Qui peut produire du savoir ? Et quel savoir est reconnu comme tel ? Dans ce chapitre, j'explore la question du colonialisme dans le milieu universitaire et la décolonisation de la recherche. Autrement dit, je m'intéresse ici à l'autorité raciale et à la production du savoir : que se passe-t-il lorsque nous parlons au centre ?

Le chapitre 3, *Dire l'indicible : définir le racisme*, pose la question : « Comment parler de ce qui a été mis sous silence ? ». Ici, j'analyse les failles des théories sur le racisme et le racisme ordinaire, et j'explore ce qui constitue selon moi la méthodologie adéquate pour parler de la réalité empirique du racisme ordinaire, telle qu'il est raconté par deux femmes de la diaspora africaine : Alicia, une Afro-Allemande, et Kathleen, une Africaine-Américaine vivant en Allemagne. Toutes deux racontent leurs expériences de racisme ordinaire dans le cadre de leurs biographies personnelles.

Le chapitre 4, *Racisme genré : « Voudriez-vous faire le ménage chez nous ? » – Relier la race au genre*, est une approche du racisme qui se base sur le genre. J'y explore l'intersection de la *race* et du genre, ainsi que l'échec du féminisme occidental à aborder la réalité des femmes *noires*. En outre, je présente les objectifs du féminisme *noir*.

Les chapitres suivants constituent le cœur même de mon travail. J'y analyse en détail mes entretiens avec Alicia et Kathleen, sous forme d'épisodes répartis en divers chapitres :

- Chapitre 5, *Politiques de l'espace* ;
- Chapitre 6, *Politiques des cheveux* ;
- Chapitre 7, *Politiques du sexe* ;
- Chapitre 8, *Politiques de la peau* ;
- Chapitre 9, *Le mot n. et le trauma* ;
- Chapitre 10, *La ségrégation et la contagion raciale* ;
- Chapitre 11, *La performance de la négritude* ;

- Chapitre 12, *Le suicide* ; et
- Chapitre 13, *La guérison et la transformation*.

Je conclus ce livre par le chapitre 14, *Décoloniser le Moi*, où je théorise et passe en revue les sujets les plus importants présentés dans ce livre, ainsi que les diverses stratégies possibles de décolonisation.

# 1. Le masque Colonialisme, mémoire, trauma et décolonisation

## Le masque

Il y a un masque dont j'ai beaucoup entendu parler pendant mon enfance : celui que l'*esclave* Anastácia fut obligée de porter. Les nombreux témoignages et descriptions détaillées semblaient vouloir m'avertir qu'il ne s'agissait pas de simples faits du passé, mais de souvenirs vivants enfouis dans notre psyché, prêts à être racontés. Aujourd'hui, je veux les raconter à nouveau. Je veux parler de la brutalité de ce *masque de mutisme*.

Ce masque était un objet très concret, un véritable instrument qui a fait partie du projet colonial européen pendant plus de trois cents ans. Il était composé d'un mors placé dans la bouche du *sujet noir*, serré entre la langue et la mâchoire, et attaché derrière la tête par deux cordes, l'une entourant le menton et l'autre le nez et le front. Officiellement, les maîtres *blancs* s'en servaient pour empêcher les Africain-es esclavagisé-es de manger de la canne à sucre ou des fèves de cacao lorsqu'ils travaillaient dans les plantations, mais sa fonction principale était d'instaurer un sentiment de silenciation et de peur, dans la mesure où la bouche était à la fois un lieu de mutisme et de torture.

Ainsi, le masque représente le colonialisme dans son ensemble. Il symbolise les politiques sadiques de conquête et leurs régimes cruels visant à réduire au silence ceux que l'on a désigné.es *Autres*. Qui peut parler ? Que se passe-t-il lorsque nous parlons ? Et de quoi pouvons-nous parler ?



### Escrava Anastácia

Voici un portrait de l'*esclave* Anastácia. Cette image pénétrante confronte le spectateur aux horreurs de l'esclavage endurées par des générations d'Africain-es esclavagisé-es. En l'absence d'histoire officielle, la légende dit qu'Anastácia serait la fille d'une famille royale du Kimbundo, née en Angola, déportée à Bahia (Brésil), réduite en esclavage par une famille portugaise, puis vendue à un propriétaire d'une plantation de canne à sucre lorsque ses premiers maîtres rentrèrent au Portugal. Ou bien Anastácia serait née princesse nagô/yoruba avant d'être capturée par des négriers européens et d'être déportée au Brésil ; ou encore elle serait née à Bahia. Son nom africain est inconnu ; Anastácia est le nom que ses maîtres lui ont donné.

Selon la légende, elle fut obligée de porter un lourd carcan de fer et un masque qui l'empêchait de parler. Les raisons invoquées pour cette punition varient : son activisme politique aurait permis la fuite d'autres personnes esclavagisées ; elle aurait refusé les avances de son maître *blanc* ; une maîtresse aurait été jalouse de sa beauté... Elle aurait possédé de grands pouvoirs de guérison et aurait accompli des miracles, et les Africain-es esclavagisé-es la considéraient comme une sainte. Après une longue période de souffrance, Anastácia mourut du tétanos contracté par le port du carcan.

Ce dessin d'Anastácia a été réalisé par le Français Jacques Arago, 27 ans, qui participa en tant que dessinateur à une « expédition scientifique » au Brésil entre décembre 1817 et janvier 1818. Il existe d'autres dessins de masques qui recouvrent tout le visage avec seulement deux trous pour les yeux ; ceux-ci servaient à empêcher les Africain-es esclavagisé-es de manger de la terre, une forme de suicide répandue à l'époque.

À partir de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Anastácia se mit à symboliser la brutalité de l'esclavage et de son héritage raciste. Elle devint une figure politique et religieuse importante dans tout le monde africain et diasporique de par sa résistance héroïque. Elle fut pour la première fois objet de vénération à grande échelle en 1967, lors de l'exposition de commémoration du 80<sup>e</sup> anniversaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil, organisée par le Museu do Negro (Musée du Noir) de Rio de Janeiro.

Enfin, dans les cultes afro-brésiliens du candomblé et de l'umbanda, Anastácia est considérée comme une sainte des *Pretos Velhos*, directement liée à l'*orixá* Oxalá ou Obatalá – la divinité de la paix, de la sérénité, de la création et de la sagesse – et fait l'objet d'une importante dévotion<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> HANDLER, Jerome & HAYES, Kelly. "Escrava Anastácia : The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint." *African Diaspora* 2 : 25-51, 2009.



## La bouche

La bouche est un organe très particulier, qui symbolise la parole et l'énonciation. Dans un contexte de racisme, elle devient l'organe d'oppression par excellence, l'organe que les *blanc-hes* veulent, et doivent, contrôler.

Dans ce scénario particulier, la bouche est également une métaphore de la possession. Le maître *blanc* fantasme que le *sujet noir* veut posséder quelque chose qui lui appartient (fruits, canne à sucre, fèves de cacao) et veut les manger, les dévorer, le déposséder de ses biens. Bien que la plantation et ses fruits appartiennent « moralement » aux esclavagisés-es, le colon interprète pernicieusement cet acte comme un vol : « Nous prenons ce qui est à Elleux » se transforme en « Iels prennent ce qui est à Nous ».

Il s'agit ici d'un processus de *déni*, car le maître nie son projet de colonisation et le transpose sur les colonisés-es. C'est précisément ce moment – où le *sujet* affirme quelque chose sur l'*Autre* qu'il refuse de reconnaître en lui-même – qui caractérise ce mécanisme de défense de l'ego.

Dans un contexte de racisme, le déni est utilisé pour maintenir et légitimer des structures violentes d'exclusion raciale : « Iels veulent prendre ce qui est à Nous et doivent donc être contrôlé-es ». L'information d'origine, « Nous prenons ce qui est à Elleux », est niée et projetée sur l'*Autre* : « Iels prennent ce qui est à Nous ». L'*Autre* devient alors ce à quoi le *sujet blanc* ne veut pas être associé. Le *sujet noir* devient l'ennemi intrusif, qui doit être contrôlé, et le *sujet blanc* devient la victime provoquant la compassion, obligé de le contrôler. Autrement dit, l'oppressé-euse devient l'opprimé-e, et l'opprimé-e, le-la tyran.

Ici, le psychisme est divisé : une partie est projetée vers

l'extérieur, créant ainsi le dénommé *Autre* comme l'éternel antagoniste du Moi. De fait, le *sujet blanc* est en quelque sorte scindé, car iel développe deux attitudes vis-à-vis de la réalité extérieure : seul un aspect de l'ego – le « bon », tolérant et bienveillant – est ressenti comme faisant partie du Moi ; le reste – le « mauvais », intolérant et malveillant – est projeté sur l'*Autre* et ressenti comme étranger. Le *sujet noir* devient alors un écran de projection pour ce que le *sujet blanc* craint d'admettre sur lui-même : le voleur violent, le vaurien indolent et malveillant. Ces aspects déshonorants, dont l'intensité provoque beaucoup d'angoisse, de culpabilité ou de honte, sont projetés vers l'extérieur afin que le *sujet* puisse y échapper.

En termes psychanalytiques, cela permet aux sentiments positifs envers soi-même de rester intacts – la blancheur comme représentation du « bon Moi » – tandis que les manifestations du « mauvais Moi » sont projetées vers l'extérieur et perçues comme de « mauvais » *objets* extérieurs à soi. Dans le monde conceptuel *blanc*, le *sujet noir* est identifié comme le « mauvais » *objet* : il incarne les aspects que la société *blanche* a refoulés et rendus tabous, à savoir l'agressivité et la sexualité. Le *sujet noir* en vient donc à coïncider avec ce qui est menaçant, dangereux, violent, palpitant, excitant, sale mais désirable, ce qui permet à la blancheur de se considérer comme moralement idéale, décente, civilisée et majestueusement généreuse, parfaitement maîtrisée et libre de l'angoisse que son histoire provoque.

## La blessure<sup>1</sup>

Au sein de cette dynamique malheureuse, le *sujet noir*

<sup>1</sup> Le terme « traumatisme » vient du grec « blessure » et c'est en ce sens que je l'utilise : la blessure comme traumatisme. (LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand. *Le vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : Puf, 1967.)