

The logo of the University of Brussels (ULB) is a dark blue square containing the letters 'ULB' in white, bold, sans-serif font.

UNIVERSITÉ  
LIBRE  
DE BRUXELLES

Faculté des Sciences Psychologiques et de l'éducation

L'Afroféminisme : Une réappropriation  
subjective et politique de la représentation  
sociale des femmes Noires, à l'ère de  
l'intersectionnalité

Une recherche qualitative sur la trajectoire identitaire et  
politique des afroféministes en France et en Belgique

Ketsom Mbamba

Promoteur et co-promotrice : Prof. Licata Laurent & Mélotte Patricia

Année académique : 2018-2019

Deuxième année de Master 'Psychologie clinique et psychopathologie



## Remerciements

Je remercie mon époux Joël pour m'avoir toujours encouragé dans mes lubies et partagé avec moi les conséquences positives comme négatives de mes décisions. Dankjewel Joël!  
Doorzettingsvermogen, zeg ik altijd, heb ik van jou geleerd!

Je remercie mes enfants, Janeel, Elijah et Zayon, pour m'avoir donnés l'espace dont j'avais besoin pour étudier. J'espère être un exemple pour vous.

Je remercie également mon promoteur, Laurent Licata, professeur de psychologie sociale, qui m'a permis de choisir mon sujet. Je ne pensais pas effectuer ma recherche en psychologie sociale puisque je réalise mon master en psychologie clinique. Toutefois, je suis très contente d'avoir pu combiner les deux, tant il était difficile pour moi de choisir entre un master en psychologie sociale ou un master en psychologie clinique.

Je remercie également ma promotrice Patricia Mélotte pour ses précieux conseils sur le travail de recherche. Et non, je ne suis toujours pas féministe !

Last but really not least, je tiens à remercier les onze afroféministes de m'avoir accordées du temps pour effectuer ce travail qui est le nôtre. J'espère vous avoir fait honneur et de ne pas trop vous avoir mal interprétées. Prenez soin de vous ! Je vous dédicace cette citation :

*“Many people think unless we're struggling we are not doing it right. When you stop struggling, everything will be better. Struggle goes against the flow. It creates exhaustion of the mind and body” – Iyanla Vanzant*

« La colonisation, c'est la disparition du monde connu. Et on ne peut pas avoir fait ça à tant de cultures et se dire que jamais une addition vous sera présentée. C'est la conséquence de l'histoire [...]. On peut en parler de la disparition du monde connu [...]. Et ceux qui ont vécu ça avant ont une bonne nouvelle pour vous. On n'en meurt pas de la disparition du monde connu. On invente autre chose. » - Léonora Miano

« L'identité n'est ni un objet, ni une caractéristique, ni un état; elle reste toujours virtuelle c'est-à-dire insaisissable et impalpable. Elle est une force volatile qu'il est illusoire d'espérer saisir ou regarder autrement qu'à travers ce qu'elle produit : ses effets, seuls, sont tangibles. » (Duschesne & Scherrer, 2003)

## **ABSTRACT/ RÉSUMÉ**

Depuis « l'affaire du port du voile », des mouvements féminismes dits minoritaires ont émergé en France et en Belgique. Cette affaire a mis en lumière la question du racisme dans le féminisme. Tout en utilisant des théories dérivées de l'expérience des peuples noirs, les féministes quelles qu'elles soient contribuent à invisibiliser le vécu des femmes Noire dans les pays francophones. Depuis 2012, quelques femmes Noires, inspirées par le Black feminism, ont décidé de créer un mouvement de lutte afroféministe afin de rendre leur existence visible dans l'espace public et ainsi lutter contre les inégalités et discriminations éprouvées. Qui sont-elles ? Quelles sont les oppressions auxquelles elles doivent faire face de par leur appartenance à au moins deux groupes minoritaires et discriminés? Comment ont-elles réalisé la nécessité de lutter contre cette assignation identitaire, collective et sociale, que les femmes Noires seraient censées accepter ? Quelles sont leurs stratégies de lutte ? À travers cette étude, les afroféministes utilisent leur voix afin de nous mettre sur la voie.

Mots clés : Féminisme – Afroféminisme – Racisme – Sexisme – Invisibilisation sociale  
– Intersectionnalité – Stéréotypes – Black feminism – Femmes Noires --

# Table des matières

INTRODUCTION.....	1
I. ÉCLAIRAGES THÉORIQUES.....	5
A. DU RACISME À L'INVISIBILITÉ DES FEMMES NOIRES.....	5
1. UNE POPULATION NOIRE HÉTÉROGÈNE NIÉE.....	5
a. Contexte historique et social des Noirs de France et de Belgique.....	5
b. La race noire : du stigmaté à la représentation sociale.....	8
2. REPRESENTATIONS, CATEGORISATION ET IDENTITE SOCIALE.....	11
a. Intériorisation du concept racial.....	11
b. Principe de communauté raciale.....	13
3. DU NOIR A L'IMMIGRÉ : CONFUSION DANS LES TERMES.....	14
a. Politique migratoire postcoloniale.....	14
b. Nouvelle catégorie sociale : l'immigré.....	15
4. FEMMES NOIRES DE L'ENTRE-DEUX-GUERRE AU REGROUPEMENT FAMILIAL.....	17
a. Femmes et Noires : saillance d'une identité raciale ?.....	17
b. Regroupement familial : le début d'une présence féminine noire en nombre.....	18
B. MOUVEMENTS FEMINISTES EN EUROPE FRANCOPHONE ET LEURS LIMITES.....	20
1. VAGUES ET VICTOIRES BLANCHES DU FEMINISME ?.....	21
a. Première vague et accomplissements.....	21
b. Deuxième vague, victoires et divergences.....	23
c. Chevauchement entre le visible et l'invisible.....	24
2. DEUXIEME VAGUE ET MOUVEMENTS DE LUTTE DES FEMMES NOIRES.....	26
a. Les collectifs en revue.....	26
b. Auto-catégorisation, invisibilité intersectionnelle et oppressions étrangères.....	28
3. L'ERE INTERSECTIONNELLE.....	31
a. Black feminism : stratégie identitaire et politique pour la déconstruction de l'homogénéité blanche et noire aux États-Unis.....	32
b. Une troisième vague dans l'air : l'avènement des collectifs féministes « minoritaires ».....	36
C. FEMMES NOIRES, STÉRÉOTYPES, IMPACTS SOCIAUX ET ACTIONS COLLECTIVES : Enseignements de l'expérience Noire Nord-Américaine.....	39

1.	EFFETS DES STEREOTYPES SUR LES REPRESENTATIONS SOCIALES ACTUELLES AUX ÉTATS-UNIS .....	39
a.	Femmes Noires et stéréotypes .....	39
b.	Stéréotypes et interactions sociales .....	42
2.	LES MEDIAS, LE RENFORCEMENT DES STEREOTYPES ET LES DISCRIMINATIONS SOCIALES .....	44
a.	Les médias et le renforcement des stéréotypes.....	44
b.	Les discriminations sociales à la lumière des stéréotypes.....	47
3.	LUTTE POUR LA VISIBILITE ET CYBERACTIVISME.....	50
a.	Luttés pour la visibilité des inégalités et discriminations.....	50
b.	Femmes Noires Américaines, cyberactivisme et internationalisme.....	53
c.	Les afroféministes : d'une identité sociale aux actions collectives ?.....	55
II.	MÉTHODOLOGIE .....	58
A.	POSITION EPISTÉMOLOGIQUE .....	58
1.	Le « Black feminist standpoint ».....	59
2.	Le paradigme de l'intersectionnalité .....	60
B.	MÉTHODOLOGIE APPLIQUÉE .....	62
1.	L'entretien qualitatif.....	62
2.	Population .....	63
3.	Déroulement, procédures et enjeux .....	64
III.	RÉSULTATS .....	67
A.	MÉTASTÉRÉOTYPES, INVISIBILITÉ MÉDIATIQUE ET EFFETS.....	67
1.	LES STÉRÉOTYPES DE L'EXOGRUPE .....	67
a.	L'hypersexualisation des femmes Noires.....	67
b.	L'infériorisation des femmes Noires dans l'emploi .....	69
2.	LES STÉRÉOTYPES DE L'ENDOGRUPE .....	71
a.	Les femmes Noires asexualisées, maternelles et au service des hommes .....	71
b.	La « Fatou » ou la « Niafou ».....	72
c.	La femme «courage ».....	74
3.	INVISIBILITE SOCIALE VERSUS VISIBILITE AMBIGUË .....	75
a.	L'invisibilisation ou la surreprésentation négative médiatique.....	75
b.	La « métisse » : prototype acceptable de la femme Noire médiatisée ?.....	77
4.	LES EFFETS DES STÉRÉOTYPES.....	79
a.	Le rapport interactionnel avec l'exogroupe masculin .....	79
b.	La glorification du standard de beauté des femmes Blanches.....	81

c.	L'intériorisation de l'infériorité supposée des femmes Noires .....	82
B.	INTERSECTIONNALITÉ ET ACTIONS COLLECTIVES.....	84
1.	LES OPPRESSIONS MULTIPLES DES FEMMES NOIRES .....	85
a.	L'expérience intersectionnelle des femmes Noires en Europe francophone.....	85
b.	La construction de l'identité sociale des femmes Noires dans l'interaction .....	88
c.	L'afroféminisme comme identité politique.....	91
2.	DES ALLIANCES PRECAIRES.....	93
a.	Les collectifs féministes « mainstream » .....	93
b.	Les collectifs antiracistes d'Afro-descendants : Une loyauté déséquilibrée .....	96
3.	LES ACTIONS COLLECTIVES ET LEURS LIMITES .....	100
a.	Cyber-activisme et internationalisme .....	100
b.	Espaces de partage, de soutien, de visibilité et de revendications.....	102
c.	Limite des actions collectives.....	104
IV.	DISCUSSION .....	107
A.	INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS.....	107
B.	LES LIMITES ET LE FUTUR DE LA RECHERCHE.....	114
	CONCLUSION .....	116
	BIBLIOGRAPHIE .....	119

# INTRODUCTION

Depuis une quinzaine d'années, les mouvements féministes se voient divisés plus que jamais par l'événement que l'on nomme « l'affaire du port du voile » touchant les jeunes filles à l'école en France. Cette affaire médiatisée à trois reprises, en 1989, 1994 et 2002 aboutira au vote de la loi du 15 mars interdisant le port du foulard dans les écoles (Gaspard, 2006). Aussi la couverture médiatique du sujet semble avoir eu des répercussions politiques.

Sachant que la question de la différence est au centre des concepts théoriques et politiques du féminisme, l'affaire du voile a déchiré les mouvements féministes. Certaines revendiquent leur appréciation de la loi sur l'interdiction du port du voile dans les établissements scolaires et d'autres dénoncent cette loi comme étant liberticide. La différence sexuelle jusqu'alors primait dans les agendas politiques des féministes quand bien même elles utilisaient déjà des concepts de classe et de race pour comprendre le genre comme un rapport social. L'affaire du voile a permis de mettre en exergue l'existence des femmes dites racisées ou racialisées dans les pays d'Europe francophone. Des collectifs féministes musulmans ont vu le jour.

Cependant, bien qu'utilisant des concepts empruntés de la condition des personnes racisées pour théoriser le rapport de dominance sociale des femmes à majorité blanche en France ou en Belgique, les groupes féministes n'évoquent que très rarement la question de la place des femmes francophones dites Noires se trouvant à l'intersection des rapports de domination sociale de genre et de « race ». Le même constat pourrait être fait en ce qui concerne les collectifs féministes musulmans utilisant les concepts intersectionnels du *Black feminism* et pourtant semblent invisibiliser les femmes Noires musulmanes. Ainsi les femmes Noires, issues des « minorités visibles », n'existent pratiquement pas en tant qu'objet d'étude académique, politique ou médiatique, mais encore moins en tant que sujet. Elles restent invisibles socialement. Toutefois, depuis quelques années, des

collectifs Afroféministes – Afrofem, Mawsi et Mwanamke, pour en citer certains - ont vu le jour en France et en Belgique afin de rendre l'expérience des femmes Noires visible dans le champ du social et de résister à leur condition d'oppressions multiples qu'elles vivent en Europe francophone.

À travers ce mémoire, nous avons voulu prendre le temps de découvrir le vécu d'une partie de la population Française et Belge pour lesquels nous avons que très peu d'informations : les femmes Noires. Pour cela nous avons décidé de nous centrer sur le point de vue des afroféministes relatif à la condition des femmes Noires en Europe francophone car elles semblent être plus expressives sur la question. En effet, grâce à l'avènement des réseaux sociaux, quelques femmes Noires ont trouvé une voix. Elles se sont emparées de ces outils informatiques pour exister, échanger, s'informer, s'exprimer, s'organiser et surtout laisser une trace. Elles ont formé des collectifs afroféministes. L'expérience de vie sociale des femmes Noires se trouve imbriquée dans plusieurs rapports sociaux inégalitaires incluant au moins la race, la classe et le genre. Les afroféministes utilisent des réflexions et théories du *Black feminism* et de femmes Noires significatives des luttes des femmes en Occident afin d'élaborer des stratégies identitaires et politiques pour ainsi résister à leurs oppressions spécifiques, cette fois en tant que sujet théorique et politique.

Le but de cette étude qualitative et exploratoire est de découvrir les afroféministes. Qui sont-elles ? Comment s'est effectué ce processus identitaire et politique des afroféministes ? Comment leur vécu en France ou en Belgique a été déterminant dans leur trajectoire ? Pourquoi ne se retrouvent-elles pas dans ce que l'on nomme aujourd'hui le féminisme « mainstream » ? Quelles sont leurs revendications ? Pour quoi et contre quoi luttent-elles ? À quel prix ? Quelles sont leurs stratégies identitaires et politiques ? Nous tâcherons d'obtenir un début de réponses à travers ce travail de recherche. Dans un premier temps, nous ferons état de la littérature afin de nous éclairer sur l'histoire et l'origine des stéréotypes stigmatisant la « race » Noire en général et les femmes Noires en particulier. Nous nous pencherons sur l'expérience minoritaire des femmes Noires aux

États-Unis ainsi que les répercussions interactionnelles, sociales et psychologiques sur cette population féminine noire. Nous tâcherons d’entrevoir les stratégies utilisées afin de dénoncer les discriminations faites aux femmes Noires dans le but d’améliorer la situation sociale de leur groupe à l’aide de théories psychologiques sur la dynamique identitaire. Nous emprunterons des concepts provenant des sciences sociales lorsqu’il s’en avèrera nécessaire.

Après avoir explicité la méthodologie utilisée pour traiter ce travail de recherche, nous découvrirons dix afroféministes âgées entre 25 et 35 ans. Certaines font partie des collectifs les plus connus notamment les collectifs Afrofem et Mwasi en région parisienne ainsi que le collectif afroféministe Mwanamke à Bruxelles. D’autres, ne faisant pas partie d’un collectif, sont très actives dans les réseaux d’afroféministes et dans les réseaux sociaux. Nous les avons rencontrées pour un entretien individuel semi-structuré d’une durée moyenne d’une heure et quinze minutes afin d’échanger sur leur trajectoire singulière de femme Noire et leur décision à faire partie du mouvement collectif afroféministe. Les afroféministes représentent une partie minime du groupe des femmes Noires. Aussi il a été très difficile de m’entretenir avec un nombre plus important de personnes se considérant comme afroféministe. Cela pourrait s’expliquer, entre autres, par le fait qu’elles font partie d’une population à majorité précaire mais également parce qu’elles sont très occupées par leur vie privée combinée à leur activisme.

Il me semble important de préciser que je suis une femme Noire, d’origine Camerounaise, née à Paris et ayant grandi en banlieue parisienne de la France et vivant depuis quelques années en Belgique. Par conséquent, lors des entretiens, les expériences de ces différentes femmes Noires faisaient écho avec mon expérience personnelle de femme Noire dans une société à majorité blanche. Il était parfois difficile de garder une position neutre, un idéal toujours recherché dans la littérature mais jamais égalé. Toutefois je ne me définis absolument pas comme une afroféministe mais comme une femme Noire, et ce, dans le sens le plus politique du terme, proche de la conceptualisation que proposent Duschesne et Scherrer (2003). En effet, ce sont mes identifications sociales dans des dimensions de

conflit et de hiérarchisation qui produisent mon identité politique (Ibid.). En cela, l'identité de femme Noire me suffit dans une société où mon existence semble politique. Du fait de mon appartenance sociale au groupe des femmes Noires, le bien-être de ces dernières est une question très chère à mes yeux. C'est cet intérêt pour les femmes Noires qui m'a poussé à creuser davantage sur l'afrofémisme lorsque le collectif Mwasi a été pointé du doigt lors du festival Nyansapo<sup>1</sup> par des collectifs et personnes qui n'en ont que faire des femmes Noires.

Le but final de cette recherche est par conséquent d'élargir les questions de recherche sur les femmes Noires de l'Europe Francophone. En effet, la littérature francophone concernant les femmes Noires est très pauvre, vraisemblablement du fait de l'interdiction de production de statistiques inter-ethnique en France ainsi qu'en Belgique, mais aussi de l'invisibilité sociale de leur existence en tant qu'objet et sujet. Il semble pourtant que quantifier certaines inégalités permettrait une objectivation et, par la suite, d'émettre des débuts de solutions afin de réduire les inégalités dont souffrent les femmes Noires. Pour autant, il pourrait y avoir des effets négatifs dont nous n'avons pas idée. Vu le manque de littérature scientifique européenne sur les Noirs de pays francophones il a donc fallu puiser dans la littérature anglophone et surtout américaine afin d'étayer notre propos au mieux alors que le contexte social n'est pas le même d'un pays à l'autre et encore moins d'un continent à l'autre (Perrin, 2011). Nous avons constaté cependant beaucoup de similitudes, à des degrés différents certes, sur les stéréotypes raciaux. Il semble intéressant et important d'effectuer plus de recherches sur cette population marginalisée qui pourrait amener un point de vue nouveau sur le regard de la société. Par cette recherche, nous avons voulu contribuer à cela.

---

<sup>1</sup> Festival organisé par le collectif afroféministe Mwasi et qui se veut annuel. Il rassemble les féministes Noires de l'Europe. En 2018 ce festival fait polémique car certains ateliers sont strictement réservés aux femmes Noires. <https://nyansapofest.org/>

# **I. ÉCLAIRAGES THÉORIQUES**

## **A. DU RACISME À L'INVISIBILITÉ DES FEMMES NOIRES**

Dans cette partie, nous traverserons l'histoire pour comprendre d'où proviennent les stéréotypes des Afro-descendants, hommes comme femmes. Puis nous ferons l'état des lieux de la présence de la population noire en France et en Belgique. Ensuite, nous discernons le désir d'une réflexion prototypique du Noir en tant que « race » et l'acceptation d'une identité collective pour enfin constater l'absence des femmes Noires dans l'espace et les réflexions publics.

### **1. UNE POPULATION NOIRE HÉTÉROGÈNE NIÉE**

#### **a. Contexte historique et social des Noirs de France et de Belgique**

Dans un premier temps, il semble important de dresser un tableau de la population noire de France. Cette dernière est très hétérogène compte tenu des différentes origines qu'elle compose. La présence des Noirs en France remonte au 18<sup>e</sup> siècle, pendant « le grand siècle du commerce négrier » (Ndiaye, 2008, p. 131). Cette population noire, libre ou en servitude provenait majoritairement des Antilles. Bien évidemment depuis lors, le nombre de Noirs en France n'a cessé d'augmenter.

Au début du 20<sup>e</sup> siècle, la population noire en France est une population élite c'est-à-dire des étudiants, des députés Antillais, citoyens français. À l'époque de la Première Guerre mondiale, des soldats Noirs d'Afrique et des Amériques arrivent en masse, environ 300 000, pour servir l'armée française. Au cours de l'entre-deux-guerres, certains Noirs des colonies françaises d'Afrique viennent travailler. C'est une population prolétaire et

masculine. Il s'agit d'ouvriers, de marins et de domestiques. On y trouve également des étudiants. Après les deux guerres mondiales, certains décident de s'installer dans l'Hexagone. Parmi ces Noirs, une sorte de hiérarchie est constituée. Les Noirs Américains, du fait de leur appartenance aux États-Unis, sont plus valorisés. Les Noirs Antillais se retrouvent plus favorisés socialement que les Noirs Africains du fait, entre autres, de leur citoyenneté. Pendant cette période, « les Noirs de métropole [doivent] également affronter la puissance des images et des discours coloniaux stigmatisants. » (Ibid., p. 171).

La migration africaine supposée temporaire prend plus d'ampleur après les indépendances vers 1960 à travers des accords de main-d'œuvre bilatéraux. Les chiffres officiels font état de 22 000 Africains en 1963. La plupart s'installent et bâtissent leur vie en France (Ndiaye, 2005). Grâce aux procédures administratives liées au regroupement familial mis en place déjà en 1920, ces personnes ont la possibilité de faire venir leur femme et enfants restés au pays (Cohen, 2012). D'environ 60 000 Africains Noirs en 1970 en France, on en dénombre désormais 130 000 en 1981. De 1980 aux années 2000, une nouvelle sorte de migrants Subsahariens fait son entrée en France. De fait, ces personnes sont à majorité diplômées et viennent pour des raisons d'insécurité et d'instabilité politique mais aussi pour des raisons d'opportunités de travail. Depuis 2008 est constatée une migration majoritairement féminine (Insee, 2012). De toute cette population découle une minorité noire faisant partie du paysage français de l'Hexagone et représentant au trop 2% de la population française (Ndiaye, 2005). Ce chiffre reste cependant contesté du fait de la difficulté de quantifier la « race ». Le CRAN<sup>2</sup>, cité par Libération (2007) estime la population noire de France à 4% pour les plus de dix-huit ans. Aussi ce chiffre est vraisemblablement à revoir depuis la crise migratoire de 2015.

En ce qui concerne la composition des Noirs en Belgique, vu le peu de recherche concernant la migration des Africains subsahariens, nous nous concentrerons sur la

---

<sup>2</sup> Le Conseil Représentatif des Associations Noires de France (CRAN), association antiraciste et anticolonialiste lancée en 2005, a pour but la lutte contre les discriminations subies par la population Noire de France. <http://le-cran.fr/qui-sommes-nous/>

population Congolaise caractérisée comme le premier groupe issu d'Afrique subsaharienne. Les Congolais possèdent une histoire coloniale particulière avec la Belgique. Parmi les ressortissants immigrés en Belgique qui en 2006 représentent plus de 37% de la population, les Congolais ne forment que plus de 2% de cette population immigrée (Martiniello, 2012). Représentant plus de 50% de la population subsaharienne, nous pouvons en déduire que la population noire de Belgique s'élève très difficilement à 1% de la population totale du pays.

Entre 1949 et 1959, la Belgique accueille des Congolais de manière sporadique (Unia, 2007) grâce à des accords de formation éducative entre la Belgique et des pays d'Afrique centrale. Ces ressortissants congolais ne dépassent pas plus de 100 entrées par an en Belgique. De plus ces personnes font partie de la classe élite du pays d'origine toujours sous régime colonial belge. Après l'indépendance de Congo en 1960, l'immigration congolaise prend plus d'ampleur avec jusqu'à 2300 entrées en 1962 et une moyenne de 1000 à 1500 entrées par année jusqu'à la crise pétrolière. En 2007, on compte environ 21 000 ressortissants Congolais et 38 000 Congolais naturalisés Belges (Ibid.).

De 1975 à 1985, les personnes d'Afrique subsaharienne ont la possibilité d'entrer dans le territoire belge en tant qu'étudiants s'ils bénéficient d'une bourse d'étude subventionnée par l'État belge de 1974 à 1990. Dans une motivation de maîtriser les flux migratoires mais aussi d'intégrer la population déjà installée précédemment, une politique de regroupement familial est mise en place. Malgré des politiques restrictives, les Congolais tentent de fuir leur pays de manière toujours plus conséquente, afin de se rendre en Belgique, sous la présidence de Mobutu en 1990 puis de Kabila père en 2001. Une fois sur le territoire belge, ils essaient de régulariser leur situation par demande d'asile (Schoonvaere, 2010).

De 1991 à nos jours, le seul moyen pour un Africain de s'installer légalement en Belgique est par voie d'asile, de regroupement familial ou à travers un droit de séjour pour la

poursuite d'études, second motif de migration après le regroupement familial. Depuis les années 2000, nous constatons une féminisation du flux migratoire des personnes issues de la population congolaise. Cette population migratoire congolaise est minime mais très visible de par sa couleur mais aussi de par sa concentration dans la région bruxelloise.

## **b. La race noire : du stigmatisme à la représentation sociale**

Une personne noire en occident, même sans connaître l'histoire connaît la connotation inférieure que porte le stigmatisme de la couleur noire. Le noir, dans un contexte occidental, est un descendant d'esclaves, un pauvre dans tous les sens péjoratifs du terme. Ce stigmatisme, c'est l'autre qui lui attribue. Quelles en sont les origines ?

L'histoire des races est à mettre en lien avec la rencontre des Européens avec d'autres peuples. Les européens ont catégorisé le reste de l'humanité. Au 17<sup>e</sup> siècle, Buffon divise les hommes en quatre « races ». À Johann Friedrich Blumenbach de classer les humains en cinq races ou couleurs (Dorlin, 2009, p. 212-213 ; Gould, 1996). Mais c'est le naturaliste Buffon qui entame une hiérarchisation des peuples et déclare l'homme Blanc comme « le prototype de l'espèce humaine » (Dorlin, 2009, p. 216-217), le reste de l'humanité étant une dégénération de l'être original. De plus, le stigmatisme de la race noire, jusqu'à nos jours, a un lien direct avec le système capitaliste et la traite transatlantique et l'esclavage suivi de la colonisation ainsi que des problématiques actuelles découlant de ces systèmes européens de domination d'une grande partie de l'Afrique. Depuis lors, la race noire est synonyme de la race esclave (Ndiaye, 2005). Afin de justifier l'esclavage d'une partie de la population humaine, il fallait démontrer que cette population possédait des caractéristiques inférieures inhérentes à leur « race » (Camara, 2005 ; Le Bihan, 2006).

Le philosophe allemand Hegel du 18<sup>e</sup> siècle, s'appuyant sur les histoires relatées par des explorateurs, déclare que les hommes Noirs sont des éternels enfants, des sauvages

gouvernés par leurs sens les plus primitifs ainsi que des êtres dépourvus de rationalité. (Camara, 2005). Á cette période ainsi qu'au 19<sup>e</sup> siècle, les intellectuels en général travaillent « scientifiquement » à prouver que les Noirs sont inférieurs en utilisant toutes sortes de mesures qui pencheraient dans le sens de leur hypothèse. Les Africains sont « la forme la plus dégradée des races humaines, dont la forme s'approche de celle d'une bête et dont l'intelligence est non moins grande pour arriver à un gouvernement basique » (Gould, 1996, p 68-69, notre traduction). Les Noirs sont donc bestialisés et vus comme une espèce dont le développement se serait arrêté. Comme un jeune animal, l'« homo sapiens afer » donc africain (Gould, 1996, p. 66) n'est gouverné que par ses pulsions. Les Noirs sont également réputés pour leurs attributs et pour leurs prouesses sexuels (Le Bihan, 2006). Qu'en est-il des femmes précisément ?

Notons qu'à l'époque coloniale, le rapport de pouvoir entre les hommes Blancs et les hommes Noires est inégalitaire sur les territoires colonisés. Le regard de l'explorateur sur les femmes Noires est dirigé par ce que les femmes Noires peuvent lui apporter mais aussi par comparaison à la société occidentale et donc à la femme occidentale. Ainsi les femmes Noires sont représentées comme des femmes hyper-sexualisées, insatiables sexuellement, hyper-érotisées (Dorlin, 2009, p. 220 ; Bagini, 2016), « plus chaudes que les blanches » (Le Bihan, 2006). Elles sont attirées par le sexe à l'état brut à l'instar des animaux. « Pour les Italiens, l'image de la colonie, synonyme du corps de la femme, est d'autant plus forte quand la colonisation concerne les territoires africains. L'imaginaire collectif autour de l'Afrique est, en grande partie, véhiculé par les récits de voyages, les romans coloniaux, les images de presse et les films de la propagande fasciste. L'Afrique est représentée comme une terre exotique, sauvage et mystérieuse, lieu de retour à la nature, paradis des sens, berceau d'une sexualité libre et désinhibée. » (Bagini, 2016).

Proches de la nature, les femmes Noires répondent à leurs instincts les plus primaires. Impressionnés par l'indifférence supposée de leur propre nudité et par la pratique de la polygamie, les hommes Blancs ne peuvent que conclure à la bestialité des femmes Noires. La description du corps de la femme semble être chosifiée, dépourvu d'une quelconque humanité. Cette dernière paraît être là pour servir, pour être utilisée pour le bien-être de l'homme, le colon inclus. Elle est aussi présentée comme la victime de son époux

paresseux et maltraitant qui l'utilise et l'exploite sexuellement et fonctionnellement pour des tâches domestiques (Boëtsch & Savarese, 1999). Selon Le Bihan (2006), « Depuis le XVIe siècle, l'imaginaire relatif à la « femme noire » présente un grand nombre de stéréotypes dont la permanence est remarquable. Il se caractérise par une ambivalence fondamentale se traduisant par un mélange de fascination et de répulsion lié à une représentation européenne valorisée ou dévalorisée de la « nature » et, corrélativement, des sociétés occidentales. »

Pour justifier l'esclavage et la colonisation, toutes sortes de théories raciales ont été développées sur les peuples dits noirs en passant par des arguments religieux, philosophiques, anthropologiques et scientifiques (Ndiaye, 2008). S'appuyant sur la théorie des représentations sociales conceptualisée par Moscovici (Rateau & Lo Monaco, 2013), le racisme dirigé vers les Noirs, la négrophobie, découlerait de cette représentation sociale et culturelle des Noirs, existant jusqu'à ce jour. En effet, pour Moscovici, « [u]ne représentation sociale est une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social » (cité par Licata et Heine, 2012, p. 113). Intrinsèque au système capitaliste, esclavagiste et colonialiste, cette hiérarchisation des races a mobilisé des stéréotypes sur les Noirs qui ont des conséquences sur leur vie actuelle en société. Le racisme semble être constitutif du regard culturel européen sur l'Afrique et sur sa descendance de par le monde. Les Noirs sont essentiellement pauvres. Pauvres biologiquement, de manière corollaire, ils sont pauvres culturellement et économiquement. Á Nicolas Sarkozy de nous rappeler pendant ce fameux discours paternaliste à Dakar en 2007 que d'après lui, l'Africain ne serait pas assez entré dans l'histoire puisque proche de la nature, il subit cette dernière plutôt que de la maîtriser.

Aujourd'hui le concept de race n'est plus accepté scientifiquement. Mais la représentation sociale des Noirs incarnant l'autre par excellence a été objectivée par des débats, des discours puis ancrée dans la mémoire collective occidentale, consciente ou inconsciente, à travers la transmission des représentations culturelles et ce de manière inter- et

transgénérationnelle. Selon la théorie des représentations sociales de Moscovici, ces deux processus que sont l'objectivation c'est-à-dire la concrétisation de l'abstrait et l'ancrage étant la connaissance intégrée de l'objet, ici les Noirs, ont pour effet de renforcer la perception de l'autre comme homogène (Salès-Wuillemin, 2007). Non seulement ils sont semblables entre « eux » mais ils sont également distincts de « nous » et cette représentation sociale « perdure à travers les générations et exerce sur les individus, traits communs à tous les faits sociaux, une contrainte » (Moscovici, 2003).

## **2. REPRESENTATIONS, CATEGORISATION ET IDENTITE SOCIALE**

### **a. Intériorisation du concept racial**

L'identité étant une construction dynamique entre le social et le psychologique ainsi qu'un processus intersubjectif, les Noirs sont devenus noirs à travers le regard de l'autre, ici les Blancs. Les descriptifs stéréotypés utilisés pour catégoriser socialement les Noirs remontent à une époque coloniale, donc situé dans un contexte spatio-temporel lointain. Les colons Blancs, quelle que fut leur nationalité étaient unanimes sur l'image qu'ils avaient des Noirs. Nous supposons que les Noirs du continent n'avaient pas conscience ou n'étaient pas informés de cette vision monolithique des peuples d'Afrique. Les peuples Noirs se distinguaient selon leur appartenance ethnique, différente encore de leur appartenance nationale. Cette distinction reste encore vraie aujourd'hui. Cependant cet imaginaire collectif colonial reste palpable et effectif dans les sociétés occidentales. Les personnes phénotypiquement noires restent confinées dans cette catégorie phénotypique qui trahit leur ascendance au continent noir. C'est dans les sociétés majoritairement blanches que les descendants d'Afrique, aussi lointaine soit leur ascendance, intériorisent le fait d'être Noir, dans le sens « racial » du terme. L'Afrique du Sud étant l'exception à la règle dans le sens où le rapport Noirs/Blancs s'est effectué là où la population est majoritairement noire. . En Occident, les personnes catégorisées Noires par la société ressentent et vivent cette « condition noire » (Ndiaye, 2008).

Contrairement aux déportés de la traite négrière dans les Amériques, les Noirs de la colonisation sont arrivés en Europe de manière volontaire et « en masse » entre la seconde moitié et la fin du 20<sup>e</sup> siècle, après les indépendances des pays Africains anciennement colonisés. Ainsi l'identité sociale des personnes dites « Noires » en France et en Belgique est nouvelle et toujours en construction. Le peu de littérature ou le manque de précision sur les termes utilisés autour de ce groupe social visible en est indéniablement la preuve. Ils sont soit « immigrés » ou « issus de l'immigration », Africains, Noirs, « descendants d'immigrés » ou « de seconde génération ». L'interdiction des études statistiques raciales - même vues comme des constructions sociales - ne permet pas à la population noire des pays francophones de comprendre sa réalité, d'élaborer des stratégies et de remédier aux difficultés rencontrées. Même si les Noirs se reconnaissent comme différents selon leurs origines, cultures et religions, ce sont les effets de cette « condition noire » en Occident qui les lie. Moscovici (2003) nous indique que « [l']individu subit la contrainte des représentations dominantes dans la société, et c'est dans leur cadre qu'il pense ou exprime ses sentiments ».

La population noire de France ou de Belgique est diverse même si en Belgique un Noir sur deux est d'origine Congolaise. En France, nous retrouvons des Guadeloupéens, des Martiniquais, des Guyanais mais aussi des Maliens, des Sénégalais, des Camerounais, des Congolais, des Ivoiriens, des Béninois, des Comoriens etc. En Belgique, la majorité des Noirs est constituée de Congolais d'origine, la moitié restante est très diversifiée. D'aucuns sont de religion musulmane, d'autres sont de culture ou de religion chrétienne. Chacun de ces sous-groupes noirs possède une histoire plus ou moins longue et donc une expérience et des revendications particulières et différentes envers la France ou la Belgique. Cependant, il paraît plus gérable cognitivement pour la société de catégoriser toutes ces différences en un seul groupe afin de simplifier la perception de l'environnement social des pays respectifs. C'est ce que l'on nomme la catégorisation sociale (Salès-Wuillemin, 2007 ; Licata & Heine, 2012, p. 90). La charge cognitive s'en retrouve réduite. Mais la conséquence de la catégorisation sociale reste l'homogénéisation du groupe.

## **b. Principe de communauté raciale**

C'est environ après la fin de la première guerre mondiale que la réflexion subjective autour de l'expérience noire en France émerge. Effectivement, ce n'est que dans un contexte minoritaire que l'on perçoit la différence et surtout le traitement de la différence par les personnes d'un groupe majoritaire. De par leur appartenance supposée à la race noire, ces personnes subissent des inégalités et entendent bien y mettre un terme ou tout au moins les atténuer, et ce, de manière collective. Émane de cette condition noire une appartenance catégorielle raciale ou phénotypique. Salès-Wuillemin décrit l'appartenance catégorielle comme une articulation de la représentation sociale et de la catégorisation sociale. Elle représente « un lien établi entre le sujet et l'objet de la représentation » (2007). Comme noté précédemment, les Noirs sont perçus comme un groupe monolithique aux yeux des occidentaux Blancs du fait du contexte historique de l'esclavage et de ses ramifications. De fait, la question de la condition noire a toujours eu une portée transnationale.

Un processus de réflexion sur une identité noire se met en place au 20<sup>e</sup> siècle, exacerbé par des rencontres entre personnes catégorisées comme Noirs dans différents pays occidentaux. Avant les indépendances, des personnes Noires travaillent ensemble afin d'organiser des congrès internationaux pour l'amélioration des conditions de vies sociales dans chacun de leur pays respectif (Ndiaye, 2008). Dans l'entre-deux-guerres se constitue une réflexion autour de l'expérience noire entre des personnes remplissant les caractéristiques de cette catégorie. Des métropolitains, Africains, Antillais et Américains échangent sur des notions telles que la race et la culture « nègre » entre autres. Des réflexions ont également lieu en France à travers des mouvements associatifs pour penser l'identité noire et sa politique, comme le mouvement de la négritude, mouvement plutôt intellectuel et culturel représenté par des élites noires de la diaspora française. Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor ont été les initiateurs. Il semblerait que c'est à partir de ces réflexions que le processus d'appartenance catégorielle de la race s'est joué de manière internationale pour les Africains vivant en Europe. Les Américains et les Antillais ayant beaucoup plus d'expérience sur la notion de race car confrontés à cela

depuis plus de quatre siècles. Ces rencontres semblent avoir pour but de mettre en exergue les similitudes du groupe catégorisé afin de former un « nous », une identité sociale. L'identité sociale est donc définie comme la résultante du processus de catégorisation sociale et l'acceptation de l'appartenance sociale de l'individu au groupe (Autin, 2010 ; Licata & Heine, 2012, p. 91).

### **3. DU NOIR A L'IMMIGRÉ : CONFUSION DANS LES TERMES**

#### **a. Politique migratoire postcoloniale**

L'avènement de la seconde guerre mondiale voit arriver une nouvelle génération d'étudiants Africains et domiens en France métropolitaine. Plus politisés que la génération précédente, ces étudiants Noirs s'expriment surtout sur l'indépendance possible des pays africains. Après la décolonisation, les Noirs deviennent des étrangers. « De la visibilité coloniale, on [passe] à l'invisibilité postcoloniale » (Ndiaye, 2008, p. 390). Afin de répondre aux besoins industriels de la France, l'État met en place une politique migratoire africaine et domienne. Á cette période, la nouvelle population migrante africaine et prolétaire n'est pas dans une dynamique de réflexion identitaire nationale. Les domiens et les Africains n'ont pas les mêmes problématiques juridiques du fait que les premiers sont, eux, des citoyens français. Les migrants Africains pensent venir travailler un temps en France pour gagner de l'argent puis rentrer. Toutefois, avec la fermeture des frontières extra-européennes en 1974 et d'autres problèmes se jouant dans leur pays d'origine, cette population préférera rester. De la catégorie de Noirs, ils deviennent des immigrés qu'il faut intégrer.

S'ensuit tout un discours. Des institutions sont créées - comme le Haut Conseil à l'Intégration – qui a pour effet la production de cette nouvelle catégorie sociale d'immigrés à étudier. La résultante de cela, entre autres, est l'établissement d'une

différence, d'une distance entre le « nous » et le « eux ». À partir du moment où la thématique de l'intégration des immigrés prend place dans les discours, ce groupe social devient une entité sociale (Moscovici, 2003). La catégorie « immigré » stigmatise les personnes originaires d'une migration qualifiée d'indésirable (Spire, 1999). Le migrant n'est plus là pour travailler mais pour s'installer avec sa femme et ses enfants. Il n'est plus l'étranger, ce visiteur provisoire, mais l'immigré qui risque de mettre en péril l'identité nationale. Afin de remédier à ce danger, il faudrait donc l'intégrer pour ne pas dire l'assimiler.

### **b. Nouvelle catégorie sociale : l'immigré**

Le concept de catégorie sociale en lien avec les représentations sociales nous aide à lire cette nouvelle catégorisation. Le processus de catégorisation sociale du groupe « immigré » est mis en place au début pour effectuer une étude statistique économique de la migration en France car le groupe social « étranger » ne permet pas aux statisticiens de travailler faute de données stables. De plus, le groupe « étranger » englobe toute personne née ailleurs que dans le pays d'accueil. Il n'est vraisemblablement pas question d'étudier les étrangers des pays faisant aujourd'hui partie de l'union européenne. Il semble donc judicieux d'inventer une donnée stable sur laquelle travailler. C'est la création du groupe social « immigré » même si « il n'y a jamais d'accord achevé, ni sur le terme immigré, ni sur les formes d'appartenance auxquelles il renvoie. », selon Boubeker (2016). Ce groupe semble se référer aux personnes issues des pays du sud, des pays ex-colonisés, les racisés ou les racialisés.

La création de ce groupe social permet la perception d'une différenciation entre le « eux » et le « nous », ce que Tajfel et Wilkes (cités par Licata et Heine, 2012, p. 90) ont nommé le processus d'accentuation dans leur théorie de l'identité social. Ce processus d'accentuation permet de percevoir « les membres d'une même catégorie sociale comme plus semblables entre eux qu'ils le sont réellement et comme plus différents des membres d'une autre catégorie sociale qu'ils le sont réellement » (Ibid.). Ainsi le peuple français

peut facilement avoir accès à une représentation sociale de l'« immigré ». Ce dernier est identifiable car racialisé, c'est le cas du subsaharien et du maghrébin. L'immigré peut être imaginé et symbolisé comme l'autre, celui qui est différent de « nous » culturellement parlant. Les Noirs et les Arabes font partie d'un tout, d'un même groupe social, celui de l'« immigré ».

Ensuite, peut se mettre en place le processus d'objectivation propre à la théorie des représentations sociales proposée par Moscovici (Rateau & Lo Monaco, 2013) Le concept d'« immigré » détient maintenant une image chez les individus, celle du Noir et de l'Arabe en premier lieu. Au processus d'objectivation s'ensuit le processus d'ancrage, c'est-à-dire le sens que l'on donne à ce nouvel objet, ici l'« immigré ». À Denise Jodelet (citée par Rateau & Lo Monaco, 2013) d'accentuer sur l'importance du langage et des discours car « c'est dans les interactions et dans l'espace public que se forment les représentations ». Les immigrés sont clairement associés comme faisant partie des groupes sociaux dominés en rapport direct avec la colonisation. Les Noirs, en particulier, de par leur phénotype et du stigmatisme y étant rattaché, font état d'une discrimination particulière raciale du coup difficile à évaluer puisque les Noirs semblent ne plus exister.

## **4. FEMMES NOIRES DE L'ENTRE-DEUX-GUERRE AU REGROUPEMENT FAMILIAL**

### **a. Femmes et Noires : saillance d'une identité raciale ?**

Pendant l'entre-deux-guerre, des femmes font partie intégrante des groupes de réflexion sur l'identité noire en France comme les sœurs Nardal et Suzanne Césaire (Bruneel et Gomez Silva, 2017 ; Ndiaye, 2008). Notons ici qu'à cette période, les quelques femmes Noires circulant dans le territoire français font partie de l'élite antillaise ou sont Américaines. Même si les femmes en général disposent d'une position sociale plus inégale, les Noirs sans distinction de sexe sont opprimés en tant que groupe. Aussi la question noire est la réflexion majoritaire et prioritaire du groupe en France.

En tant que sujets politiques, les sœurs Nardal s'expriment, à travers des sources médiatiques, sur la condition noire. Jane Nardal, étudiante à la Sorbonne, écrit un article sur l'internationalisme noir. Sa sœur, Paulette Nardal s'exprime sur l'« Éveil de la Conscience de Race ». Suzanne Césaire entreprend également l'écriture pour s'exprimer sur les Noirs. Toutefois, leur parole sera entendue que dans les médias que l'on pourrait caractériser de média noirs (Bruneel & Gomez Silva, 2017). Très engagées politiquement, ce sont les sœurs Nardal qui organisent des rencontres transnationales entre Noirs afin de réfléchir sur des questions raciales. À cette époque coloniale, les Antillais et les Africains d'Europe font partie de l'élite de leur pays respectif, et sont relativement traités de la même façon en France, comme des Noirs. Le fait de se trouver minoritaire en métropole et d'échanger avec des Noirs de différents horizons fait resurgir en eux une conscience raciale, comme vu précédemment avec le processus de catégorisation, plus précisément l'appartenance catégorielle.

Pour la poignée de femmes Noires en France métropolitaine, l'identité raciale paraît plus prégnante, plus saillante que l'identité de femme ou de femme Noire en métropole dans

ce contexte social précis. Ce que nous apprend Salès-Wuillemin (2007) est que l'appartenance catégorielle est généralement multiple et que « ces appartenances ne sont pas convoquées toutes à la fois, bien souvent l'une seulement est mise en saillance ». Nous pouvons supposer que selon le contexte sociétal de l'époque et la vision androcentrique, du monde, l'appartenance raciale allait de soi stratégiquement plutôt qu'une appartenance au genre par exemple. Car même si l'identité sociale noire était la plus saillante dans l'Hexagone, Paulette Nardal dénonçait déjà le fait que les femmes intellectuelles Noires rencontraient plus de difficultés que leurs homologues masculins (Garcia, 2011). Aussi ces femmes Noires, descendantes d'esclaves et originaires d'un autre pays que l'Hexagone, vivaient ou ressentaient davantage le racisme que le sexisme en France même si elles avaient conscience que les deux oppressions étaient problématiques. D'ailleurs des revendications féminines et féministes existaient déjà en Guadeloupe à cette époque (Bruneel & Gomez Silva, 2017).

### **b. Regroupement familial : le début d'une présence féminine noire en nombre**

C'est à peu près à partir de 1976 en Belgique et en France que la population migratoire féminine prend de l'ampleur avec les dispositions législatives autour du regroupement familial. Dans le contexte social de cette époque, les Noirs en tant qu'objet ou même sujet ont disparu. Ils font maintenant partie du groupe social des immigrés comme énoncé plus haut. Entre 1980 et 2000, en France, la migration subsaharienne, masculine et féminine se diversifie. Elle devient professionnellement plus qualifiée, académiquement plus diplômée et représentée par des ressortissants de pays peu habituels notamment le Congo, le Cameroun, la Cote d'Ivoire et le Madagascar (Ndiaye, 2008). C'est une population migrante qui vient s'installer définitivement en France.

En Belgique, 17,6 % des dossiers de demandeurs d'asile concerne les ressortissants Congolais alors que 140 pays seraient représentés (Martiniello, 2012). Sachant que seulement 10% des demandes d'asile aboutissent, les autres demandeurs d'asile s'en

iront, deviendront des « sans-papiers » ou des travailleurs irréguliers. Á certains ressortissants de pays pauvres sont octroyés le droit de se former en université ou dans les écoles supérieures du pays grâce à des bourses d'études, motif constituant la moitié des demandes de visas pour les Congolais. La population de migration Congolaise ne cesse de progresser des années 90 jusqu'en 2008 au moins (Schoonvaere, 2010) même si elle connaît quelques chutes dans cette intervalle dû à des modifications législatives concernant l'acquisition de la nationalité entre autre. Nous sommes passés de 10 ressortissants congolais en 1960 à plus de 16 000 en 2008. Si dans les années 90, la migration congolaise était à majorité masculine, depuis 1999, elle est majoritairement féminine. En 2000, elle est même essentiellement féminine (Ibidem).

Á l'ère du Mouvement de libération des femmes, les femmes Noires veulent également faire valoir leur identité féminine et « issue de l'immigration ». Cependant, la plupart des associations ont un rapport avec des revendications concernant le droit du travail. Cela implique majoritairement les hommes puisque les femmes sont généralement au foyer. Ces femmes d'origine et de nationalité Africaines sont arrivées en France, pour la plupart par regroupement familial, avec la culture sexiste de leur pays. Certaines n'ont pas le droit de travailler, d'autres sont confrontées à la polygamie dans un espace plus confiné et partagé entre les coépouses (Dooh-Bunya Lydie, Dewitte Philippe, 2005). D'aucunes sont soumises à l'autorité patriarcale de leur époux, ce dernier étant propriétaire des finances et du renouvellement du droit de résidence en France. Elles désirent plus d'indépendance financière afin de mettre fin entre autre à une relation de couple asymétrique (Ndiaye, 2008).

Compte tenu du nombre croissant de femmes Noires qualifiées et revendicatrices en Europe francophone, certaines d'entre elles, comme d'autres groupes de femmes immigrées et issues d'horizons divers – étrangères, immigrées, exilées, établies ou encore françaises - constituent des mouvements pour faire entendre leur voix particulière (Bruneel & Gomes Silva, 2017). Il faut noter que le contexte s'y prête bien, après les événements de mai 68 et les revendications des féministes de la seconde vague. Les

femmes Noires ont la possibilité de bénéficier de la lutte et du soutien de certaines féministes blanches pour empêcher le décret de 1977 de Lionel Stoléru, secrétaire d'État français de l'époque, lorsque celui-ci tente de supprimer aux femmes migrantes le droit de travailler (Châabane, 2008). Les femmes blanches feront également preuve de solidarité pour des questions plus culturelles comme la polygamie et l'excision (Dooh-Bunya Lydie, Dewitte Philippe, 2005).

Entre l'entre-deux-guerres et les dispositions législatives autour du regroupement familial, il n'existe que très peu d'espaces de parole ou d'associations pour évoquer les problématiques et les oppressions des femmes Noires. Aussi il est laborieux de trouver des informations sur ce groupe social qui paraît être invisible socialement si ce n'est dans la case des « immigrés », connotée comme une catégorie négative. Pourtant les femmes Noires sont sujettes à une discrimination particulière sans nom, à cette époque du moins. Face à ce constat, certaines femmes Noires vont se fédérer et créer des associations afin de donner vie à leurs expériences dans la société française et au-delà. C'est ce que nous verrons dans ce prochain chapitre.

## **B. MOUVEMENTS FEMINISTES EN EUROPE FRANCOPHONE ET LEURS LIMITES**

Si le féminisme est un concept diffusé en France à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, il est difficile de trouver dans la littérature une seule définition du féminisme. Cependant toutes ces définitions se rejoignent sur la fonction libératrice du mouvement social que constitue le féminisme pour les femmes (Van Enis, 2012). Le féminisme est un mouvement social mais aussi une réflexion sur l'ordre social genré et hiérarchisé dans une société donnée qui place la femme dans une condition inférieure à l'homme. À travers des débats théoriques, les féministes essaient de comprendre et de nommer leurs conditions et les mécanismes d'oppression mis en place dans une société patriarcale afin de pouvoir modifier les rapports sociaux de sexe. En combinant pratique et théories, les féministes luttent pour l'émancipation de la femme et pour l'égalité entre l'homme et la femme de

manière individuelle et sociale. Inscrits comme des luttes sociales, les questions soulevées par les mouvements de la libération des femmes sont donc politiques.

Dans ce chapitre, nous verrons dans un premier temps la contribution du féminisme à l'amélioration de la condition des femmes en Europe francophone à travers les luttes sociales à des moments clés de l'histoire, puis nous nous attarderons sur la troisième vague du féminisme et la mise en réflexion du féminisme blanc à travers la profusion de collectifs « minoritaires ».

## **1. VAGUES ET VICTOIRES BLANCHES DU FÉMINISME ?**

### **a. Première vague et accomplissements**

La classification comme vagues du féminisme est une classification chronologique de la pensée et de l'organisation du mouvement féministe en Europe qui commence à la fin du 19<sup>e</sup> siècle. La chronologie de ces vagues à portée universelle dans l'histoire du féminisme est de plus en plus contestée (Dagorn, 2011) par les féministes car elle semble s'appuyer seulement sur les luttes de la libération des femmes Blanches en Occident. Pourtant la question des inégalités entre hommes et femmes se pose dans la majorité des sociétés du monde. Sachant qu'une théorie générale du féminisme n'existe pas, il serait plus judicieux de parler de courants théoriques permettant de réfléchir à l'inégalité entre les hommes et les femmes dans un contexte social et politique (Van Enis, 2012, p. 17 ; Dagorn, 2011). Le féminisme blanc n'étant pas la question de recherche, une classification par vagues paraît suffisante pour notre travail.

C'est inspiré par les suffragettes<sup>3</sup> que la première vague du féminisme est mise en évidence en Belgique par l'affaire Popelin (Jacques, 2009 ; Van Enis, 2012) quand à 42 ans, elle se voit refuser son entrée au barreau. Certaines femmes se manifesteront pour dénoncer les discriminations faites aux femmes dans le milieu de travail. Après avoir perdu le procès de cette affaire, Popelin fonde, à l'aide de son réseau social, la première association féministe en 1892, qui portera le nom de la Ligue belge du droit des femmes, en s'inspirant du modèle homonyme existant déjà en France depuis 1882. Faisant déjà partie du décor social et économique en France, les femmes les plus libérées et les plus instruites, ne supportent plus d'être exclues politiquement de la vie dans la cité. En Belgique, la lutte des féministes s'articule plus autour de l'amélioration des conditions de la femme d'un point de vue civique, économique et social. Les féministes revendiquent le droit de vote sans y croire vraiment mais surtout sous la pression de l'alliance internationale des femmes pour le suffrage<sup>4</sup> (Jacques, 2009) - en France, comme en Belgique, le discours politique est plutôt défavorable à l'entrée des femmes dans la cité - , à l'accès et la représentation des femmes dans toutes les sphères de la société. La priorité est tout de même donnée à l'égalité économique et civile.

D'autres associations féministes, avec des revendications sociales différentes, comme le droit de travailler et de gagner un salaire, verront le jour par la suite. En ce qui concerne la revendication de ces dits droits, beaucoup d'associations féministes belges feront front en s'alliant au Conseil national des femmes Belges (CNFB). On observe déjà à cette période des divergences d'opinions dans les mouvements féministes selon des critères de partis politiques, de religion, d'idées ou de priorités. La fin de la première vague du féminisme sera caractérisée par l'obtention de réformes garantissant l'égalité en droit à l'homme, le changement le plus conséquent étant le droit de vote. En France, les femmes obtiendront le droit de vote en 1944 (Dagorn, 2011) et d'éligibilité en 1945 tandis que les femmes Belges bénéficieront de ce droit en 1948 (Van Enis, 2012).

---

<sup>3</sup> Terme apparu pour la première fois au Royaume-Uni et désigne les femmes qui luttèrent pour le droit au suffrage.

<sup>4</sup> Organisation fondée à Washington par des suffragettes en 1902 devant une assemblée de femmes représentantes de 11 pays. <https://womenalliance.org/fr/histoire>

## **b. Deuxième vague, victoires et divergences**

Si la première vague se circonscrit autour de revendications égalitaires, la seconde vague du féminisme se caractérise par une volonté d'autonomie par rapports aux institutions sociales et politiques. Les féministes luttent aussi pour l'émancipation sexuelle et individuelle de la femme. À cette période, les femmes sont de plus en plus autonomes financièrement, dépendent de moins en moins de leur époux grâce aux petites victoires obtenues lors de la première vague. Mais la quête de la liberté et de l'égalité homme-femme ne s'arrête pas là.

Après les mouvements de révolte des étudiants de Mai 68 en France, les femmes se sentent laissées pour compte. Les féministes veulent la libération immédiate des femmes. Elles revendiquent un féminisme autonome. Le slogan de l'époque « Ne me libérez pas, je m'en charge » parle de lui-même. Elles comptent arracher leur liberté. Elles apprennent donc à s'organiser entre elles pour pouvoir réfléchir sur les oppressions vécues dans la société. Se mettent en place un travail collectif et des groupes de réflexion. En 1970, le mouvement de libération des femmes (MLF) voit le jour, mouvement qui se veut être représenté précisément par aucune personne. Les féministes de cette ère se mettent à diffuser leurs écrits, à débattre dans des lieux mixtes et non-mixtes sur des questions les concernant. Comme les différents mouvements de révolte de mai 68, la seconde vague dénonce le système dit patriarcal qui empêche les femmes de s'émanciper. La démocratie ne peut qu'exister si les femmes sont libérées. Pour certaines de ces révolutionnaires, le système patriarcal a construit une différence entre l'homme et la femme pour mieux les exploiter. L'exploitation étant la résultante du système capitaliste, les féministes revendiquent le changement du système.

De ces mouvements sociopolitiques féministes en découlent certaines victoires. Le droit à la contraception est voté en 1967, le droit à l'avortement en 1974 en France (Jenson, 1989) mais ce n'est qu'en 1990 que la loi entre en vigueur en Belgique. La violence domestique faites aux femmes prend plus d'ampleur dans les débats publics et finit par

être reconnue. Cette deuxième vague sera aussi caractérisée en France et en Belgique par des oppositions politiques et idéologiques considérables entre féministes homosexuelles et hétérosexuelles, entre les mères et celles qui ne le sont pas ou encore entre les intellectuelles et les autres (Jenson, 1989 ; Fougeyrollas-Schwebel, 2005; Van Enis, 2012). La Belgique fera état de multiples collectifs féministes et féminins à tendance féministe (Jacques, 2009). Cette vague sera aussi caractéristique d'alliances possibles entre femmes pour lutter contre des oppressions multiples.

### **c. Chevauchement entre le visible et l'invisible**

La lutte des femmes pour l'égalité a toujours eu une portée internationale. Rappelons que les suffragettes ont inspiré le reste de l'Europe pour la lutte pour les droits civiques. Le terme « féminisme » remonte au 19<sup>e</sup> siècle et nous provient des États-Unis. La lutte pour les droits de la femme est intrinsèquement liée aux luttes anti-esclavagistes. Des alliances étaient parfois établies entre ces deux mouvements (Davis, 1983) à une époque où les femmes étaient Blanches et les Noirs étaient des hommes. De plus, l'expérience de l'esclavage et de la colonisation des Noirs, ainsi que celle du racisme qui en découle, a souvent été utilisée par les féministes Blanches en Occident pour comparer, expliquer et même théoriser leurs oppressions ( Boggio Éwanjé-Épée & Magliani-Belkacem, 2012 ; Guillaumin, 2017). Aux États-Unis, il semblait difficile de reconnaître le statut d'humain aux personnes Noirs. Comment auraient-ils pu percevoir les Noires comme des femmes ?

À la seconde vague du féminisme, dans les années 70 en France et en Belgique, les femmes Noires restent-elles invisibles dans les luttes pour l'égalité des femmes ? Sont-elles exclues ? Sont-elles même pensées ? Pour répondre à ces questions nous devons nous replonger dans le contexte social de ces années. Les femmes Noires rejoignent leur mari par le biais du regroupement familial. Alors que les femmes blanches sont préoccupées à faire partie de la population des travailleurs et que les féministes luttent pour le contrôle reproductif de leur corps et contre la violence conjugale, des femmes Noires, de culture plus « traditionnelle » ou plutôt sujettes à plus d'oppressions, sont

« assignées » à s'occuper du foyer. Lorsqu'elles peuvent travailler, elles sont confrontées au racisme et aux travaux les plus pénibles du secteur tertiaire, tout comme leur mari (Ndiaye, 2008, p. 205). De plus, les femmes Noires n'existent pas en tant que telle. Dans les discours, elles sont étrangères, Africaines ou immigrées. Rappelons que les discours ont un impact majeur sur les représentations, tout aussi bien que l'absence de discours. Les femmes Noires semblent être visibles négativement, invisibles socialement et toujours liées aux hommes imbriqués dans ces mêmes catégories neutres voire masculines. Comme le souligne Ahmed Boubeker (2016), sociologue, spécialiste des processus migratoires, « C'est ce paradoxe de l'invisibilité dans lequel sont prises les vies précaires des héritiers de l'immigration d'une génération à l'autre. L'expérience de la précarité, ajoutée au mépris social ».

Il paraît exister un chevauchement entre la visibilité négative des « immigrés » et l'invisibilité sociale des Noires. Les femmes Noires semblent ne pas exister socialement alors qu'elles existent physiquement dans le paysage francophone. Les concepts de visibilité et d'invisibilité portent sur des processus qui permettent aux différents groupes sociaux de pouvoir accéder ou pas à l'attention publique (Voirol, 2005, Truchon, 2017). Utilisés pour la première fois aux États-Unis en psychologie, la visibilité sociale et l'invisibilité sociale peuvent nous aider à comprendre pourquoi les femmes Noires sont quasiment inexistantes dans l'espace public. Être visible socialement signifie être reconnu pour ses compétences dans sa participation aux activités collectives de la société (Honneth, 2004), que cette reconnaissance soit positive ou négative. Par conséquent, la visibilité sociale fait partie d'une dynamique interactionnelle puisqu'elle est sujette à l'évaluation par autrui (ONPES, 2016). Les « immigrés » semblent être visibles dans sa participation à la société cependant cette visibilité est connotée négativement. Ils sont visibles dans l'espace public lorsqu'il s'agit d'aborder des thèmes comme la délinquance, la violence dans les cités, la religion musulmane et les femmes voilées entre autres mais invisibles lorsqu'il faut énoncer les mécanismes de discrimination.

Par contre, l'invisibilité sociale, selon Clifford (cité par ONPES, 2016) est un processus de déni de la reconnaissance des compétences d'un individu ou d'un groupe social. Son statut social dans l'espace public est nié alors que sa présence physique est reconnue (Tomás, 2010 ; ONPES, 2016). C'est ce qui semble se jouer pour les Noirs en général et les femmes Noires en particulier. Elles sont invisibilisées ou enfouies dans d'autres catégories floues dans les termes et les appartenances. Certaines femmes n'entendent pas voir les choses de cette manière et décident de se rassembler pour former des collectifs féminins ciblant les problématiques des femmes Noires.

## **2. DEUXIEME VAGUE ET MOUVEMENTS DE LUTTE DES FEMMES NOIRES**

### **a. Les collectifs en revue**

Dans cette partie, nous nous concentrerons sur la France car il n'a pas été possible de trouver de littérature sur la participation de femmes Noires aux mouvements féministes en Belgique. Certains collectifs de femmes Noires ont tenté de partager leurs expériences d'oppressions à la société. Comment expliquer le manque de littérature et la disparition de ces mouvements de libération des femmes Noires ?

Dans les années 70, le terrain paraît propice, après les luttes sociales de Mai 68, pour que des femmes migrantes se rassemblent afin de lutter contre leurs oppressions. Les différentes initiatives collectives se regroupent par pays ou par région. Seules les associations de femmes Noires se rassemblent par groupe « racial » (Châabane, 2008, Éwanjé-Épée & Magliani-Belkacem, 2012).

En 1976, la Coordination des Femmes noires en France voit le jour afin de porter en voix les problématiques auxquelles ces femmes font face. Ce mouvement, fondé entre autres par Maria Kala Lobé et Awa Thiam, alors étudiantes à la Sorbonne, lutte contre plusieurs catégories d'oppressions en intersection notamment contre les discriminations de genre,

de race et de classe. Il est aussi question de sexualité, de la réappropriation du corps des femmes Noires et de l'avortement. Awa Thiam publie *La parole aux négresses* pour laisser une trace en forme de récits de vie de leurs luttes et de leurs difficultés rencontrées. De plus, lors d'un communiqué couvert par le journal Libération en octobre 1977 ayant eu lieu pendant la première « Journée des femmes noires », la Coordination des Femmes noires avait déclaré : « Nous avons des problèmes en commun avec les hommes de couleur, avec toutes les femmes, mais aussi des problèmes qui nous sont spécifiques à nous, femmes noires. » (Bruneel & Gomes Silva, 2017) « D'où la nécessité d'une lutte commune et d'une lutte spécifique » (Éwanjé-Épée & Magliani-Belkacem, 2012). Ainsi la réflexion de l'alliance entre femmes et entre Noirs est clairement posée tout en clamant leur autodétermination en ce qui concerne leurs problèmes particuliers. En effet, les militantes de la Coordination se plaignent des rapports inégalitaires et du caractère maternant des féministes Blanches lors des alliances avec le Mouvement de Libération des femmes (Ibid.). En ce qui concerne la libération des peuples noirs, Awa Thiam répondra qu'elle ne se fera pas aux dépens de la libération des femmes Noires. Le mouvement aura réussi à vivre pendant environ 6 ans.

Dans la même lignée, le mouvement pour la défense des droits de la femme noire (MODEFEN) voit le jour en 1981 sous la présidence de Lydie Dooh-Bunya. Ce mouvement lutte également contre des oppressions raciales, sexistes et pour l'émancipation des femmes Noires Africaines et Antillaises. D'origine Camerounaise où l'excision ne se pratique pas, la présidente en fait néanmoins son fer de lance. Elle obtiendra des financements des pouvoirs publics et le soutien de féministes pour combattre le fléau sur le territoire français. Dooh-Bunya évoque un soutien « sans faille » sur la question de l'excision et déplore ce même soutien pour des inégalités telles que la violence policière, les discriminations d'embauche et de logement (Dooh-Bunya & Dewitte, 2005). Comme pour la Coordination des Femmes noires, elle laisse entendre l'expérience du patriarcat, du racisme et d'un sexisme particulier en tant que femme Noire. Cela dit, elle positionne les femmes Noires comme des femmes étrangères, venues d'ailleurs avec leurs traditions problématiques et elle cite la polygamie. Interdite en France, cette pratique ne l'est pas pour les personnes étrangères si pratiquée chez eux.

MODEFEN se bat également pour que la polygamie, tout comme l'excision, soient condamnés en France tout en informant les gens des problèmes que posent ces traditions pour les femmes (Ibid.). Ce mouvement sera actif jusqu'en 1994 (Châabane, 2008 ; Bruneel & Silva, 2017).

Ces deux mouvements rencontreront des difficultés de visibilité. Ils seront marginalisés ou ignorés par les mouvements de libération des femmes (Éwanjé-Épée & Magliani-Belkacem, 2012) par rapport à leurs expériences de discriminations raciales dans l'Hexagone. De plus, ces femmes seront également fortement critiquées par les personnes de leur « communauté » pour toutes critiques faites sur les pratiques traditionnelles Africaines mises en défaut notamment la polygamie et l'excision, les raisons exprimées relevant de la peur d'une stigmatisation générale du continent noir (Dooh-Bunya & Dewitte, 2005). Les raisons de l'arrêt de l'activité de ces mouvements restent inexplicables. Serait-ce le fait d'un manque de financement, d'une lassitude ou encore par manque de visibilité qu'elles ont cessé d'exister?

### **b. Auto-catégorisation, invisibilité intersectionnelle et oppressions étrangères**

Le peu de littérature concernant les initiatives collectives de femmes Noires à vouloir se rassembler afin de lutter contre leurs oppressions nous informe tout de même sur le fait qu'il existe bel et bien des inégalités spécifiques qui ne sont ni reconnues dans les mouvements des hommes Noirs contre le racisme ni dans les mouvements des femmes Blanches contre le patriarcat. C'est une des raisons données par les représentantes de MODEFEN et de la Coordination des femmes noires. Aussi la salliance de l'identité intersectionnelle des femmes Noires dans un contexte occidentale est à prendre en compte pour qu'elles puissent exprimer leurs expériences dans la société. D'où l'importance de l'auto-catégorisation.

La théorie de l'auto-catégorisation (TAC) proposée par Turner à la fin des années 90 fait partie du prolongement de la théorie de l'identité sociale (TIS) présentée par Tajfel dans les années 70 (Abram & Hogg, 1990 ; Licata, 2007 ; Trepte, 2017). Si ces deux théories se chevauchent et se rejoignent dans la méthode et la perspective théorique, elles diffèrent dans les processus utilisés dans la perspective identitaire sociale. La TIS emploie des processus cognitifs et motivationnels alors que la TAC utilise des processus socio-cognitifs et implique une dynamique socio-identitaire. La TIS suggère que les individus se catégorisent, s'évaluent entre eux et comparent leurs valeurs. Ce qui expliquerait les comportements intergroupes. La TIS met l'accent sur l'appartenance de l'individu à un groupe et la signification émotionnelle ainsi que valeur qu'il attache à son groupe (Ibidem ; Oldmeadow et al, 2003). En revanche dans la TAC, c'est l'individu lui-même qui crée des catégories selon les différences et les ressemblances qu'il perçoit dans différents contextes sociaux. Ces catégories créées ont pour effet d'accentuer les similarités intra-catégorielles et les différences inter-catégorielles.

La théorie de l'auto-catégorisation nous paraît plus intéressante parce qu'il ne s'agit pas de comparer et d'évaluer des groupes entre eux. Dans le contexte social des années 70, les femmes Noires semblent ne pas exister ou paraissent faire partie d'un tout indissociable. Ce qui a pour effet de les invisibiliser. Nous posons que l'auto-catégorisation des femmes Noires dans la représentation des associations citées plus haut relèverait d'une stratégie de visibilité d'une part pour enfin exister dans la sphère publique et avoir une influence sur le social. La TAC met l'accent sur la salience de la partition identitaire mise en exergue dépendant des interactions sociales. Ainsi l'identité de « race » peut être activée si la question se pose lors d'une interaction entre des femmes Noires et des femmes Blanches alors qu'une identité sexuelle risque de s'enclencher entre des hommes et des femmes s'il doit y avoir comparaison entre ces groupes. De par leur intersectionnalité, les femmes Noires font partie du groupe des femmes et du groupe des Noirs dans le contexte occidental. Leurs expériences jamais complètement exprimées, ni dans les mouvements de femmes, ni dans les mouvements des hommes, il semble stratégique pour les femmes Noires de créer un autre groupe social qui les différencierait des autres et qui augmenterait les similitudes entre elles pour espérer obtenir une influence sociale.

Pourtant, il semblerait que cette stratégie n'ait pas fonctionné puisque ces deux collectifs, MODEFEN et La Coordination des femmes Noires, n'existent plus aujourd'hui. Plusieurs autres raisons pourraient être évoquées à cela comme le fait de ne pas pouvoir penser la femme Noire. En effet, en occident, le prototype de la femme semble être blanc et le prototype du Noir est supposé homme (Sesko & Biernat, 2009). C'est l'hypothèse de l'invisibilité intersectionnelle proposée par Purdie-Vaughns & Eibach (2008).

L'intersectionnalité est une théorie proposée par Kimberly Crenshaw (1991). C'est aussi l'une des théories féministes ayant pris le plus d'ampleur transnationale. Ce concept permet d'analyser les différentes interactions entre les multiples formes d'oppression et de domination qu'elles soient de race, de genre, de classe, de religion, d'orientation sexuelle etc. L'application de cette théorie considérée comme outil d'analyse, développé à l'origine pour comprendre les oppressions des femmes Noires aux États-Unis, a la pertinence de pouvoir s'utiliser pour expliquer toute expérience d'oppression et de domination, comme celles qui s'exercent entre femmes. L'hypothèse de l'invisibilité intersectionnelle suggère que les personnes faisant partie d'un groupe intersectionnel, c'est-à-dire possédant une identité croisée de multiples groupes subordonnés, seront victimes d'invisibilité car ces personnes ne correspondent pas au prototype de leur groupe d'appartenance (Purdie-Vaughns & Eibach, 2008). Par conséquent, la réalité de ces personnes à l'intersection de plusieurs groupes subordonnés est niée par les membres de leurs multiples groupes. Cette hypothèse qui nous vient des États-Unis postule qu'étant donné que leur société est androcentrique et ethnocentrique (centrée sur les Blancs), par conséquent, dans les représentations imaginaires des gens, le prototype des Noirs est un homme et le prototype des femmes est une Blanche (Sesko & Biernat, 2009 ; Thomas & Dovidio, 2014).

Nous proposons de transposer cette hypothèse de l'invisibilité intersectionnelle dans le contexte français. Il est possible que les femmes Noires de France dans ce contexte précis, faisant partie d'au moins deux groupes subordonnés - femmes et Noires et immigrées - aient pu pâtir de cette invisibilité intersectionnelle. Cela semble expliquer en partie

pourquoi les femmes et les féministes Blanches ont failli à reconnaître l'expérience de violations de droits des femmes Noires sur le territoire français, comme les discriminations à l'emploi et au logement ainsi que la violence policière. Pourtant il est question de soutien sans faille pour les questions qui concernaient seulement le groupe subordonné « noir », notamment l'excision et la polygamie (Dooh-Bunya & Dewitte, 2005 ; Éwanjé-Épée & Magliani-Belkacem, 2012). Dans les années 70, les femmes Noires sont perçues comme des femmes étrangères, immigrées, des Africaines en somme. Elles sont altérisées par la société dominantes et donc par les femmes blanches. Aussi il est possible que seules leurs oppressions patriarcales « Africaines » soient entendues et reconnues. Certains suggèreront un regard colonial et à caractère exotique des féministes Blanches pour les problématiques africaines constituantes « des stigmates de civilisations lointaines, qui produisent une différence essentielle entre les femmes occidentales et non occidentales » (Éwanjé-Épée & Magliani-Belkacem, 2012).

### **3. L'ERE INTERSECTIONNELLE**

Si le féminisme a toujours été perçu comme une lutte transnationale et universelle, l'idée d'une troisième vague du féminisme est caractérisée par l'entrée des voix féminines et féministes dites minoritaires à travers le monde autour des années 1980 et aux États-Unis tout particulièrement. Des féministes Noires établissent des critiques sur l'universalité d'un féminisme homogène qui s'exprime qu'à travers l'expérience unique des femmes Blanches. Cependant, ce que l'on considère comme le début de la troisième vague du mouvement féministe engendré par le *Black feminism* est propre à l'histoire Américaine. En effet, la question de l'avènement de la troisième vague est toujours en réflexion en Europe francophone en 2005.

### **a. Black feminism : stratégie identitaire et politique pour la déconstruction de l'homogénéité blanche et noire aux États-Unis**

Les femmes Noires Américaines descendantes d'esclaves (ADOS<sup>5</sup>), ont une histoire particulière de rapport d'oppression approximative de 400 ans avec les Blancs suivie d'autres périodes de discrimination systémique de cette population. Se pose l'hypothèse de la « race » comme système de domination enchevêtrée à l'oppression patriarcale et de classe. Les féministes Noires dénoncent l'universalisme des féminismes blancs ainsi que leur ignorance de la différence de traitement entre femmes Noires et femmes Blanches (Davis, 1983 ; *Black feminism*, 2008, p. 19).

La genèse du *Black feminism* est à lire à travers les luttes pour les droits des Noirs aux États-Unis (Davis, 1983 ; *Black feminism*, 2008 ; Guillaumin, 2007, Johnson, 2015). Le mouvement suffragiste américain du 19<sup>e</sup> siècle faisait suite à la mobilisation abolitionniste. Ayant compris la force d'une alliance entre les deux mouvements, des associations menèrent campagne pour le droit de vote des Noirs et des femmes Blanches. Lors d'une Convention des femmes dans l'Ohio en 1851 (Davis, 1983, p. 46), une femme Noire et ancienne esclave du nom de Sojourner Truth, portant la voix de toutes les autres femmes Noires, fit un discours remarquable pour contrecarrer les arguments des hommes Blancs sur la fragilité essentielle des femmes comme point d'appui à une interdiction d'obtenir le droit de vote. Ce très célèbre discours s'adressait tout aussi bien aux femmes Blanches afin de leur donner un aperçu de l'expérience d'une femme Noire et de leur pointer du doigt leur racisme.

L'identité ou la dynamique identitaire peut être définie comme étant une représentation individuelle et sociale d'une personne ou d'un groupe qui se crée dans l'interaction avec son environnement. Le concept de l'identité proposé par Xenia Chrysochoou (2003) peut

---

<sup>5</sup> ADOS signifie « American Descendants of Slaves ». Cette appellation se trouve de plus en plus revendiquée par les Afro-Américains afin de constituer une « tribu » de Noires distinctes des autres Noirs de la diaspora vivant aux États-Unis.

être utilisé pour comprendre ce qui se joue pour Sojourner Truth, représentante, malgré elle, de toutes les femmes Noires Américaines. Chrysochoou nous décrit l'identité comme le processus dynamique constitué de 3 composantes : la connaissance de soi, l'affirmation de soi et la reconnaissance de soi. Consciente de son identité raciale et de son identité de femme, Truth pose plusieurs fois la question « Ne suis-je pas une femme ? » [« Ain't I a woman ? » en anglais] et rappelle en quelque sorte qu'il y a des femmes dans la catégorie des Noirs. Elle évoque aussi son expérience de femme Noire ayant toujours travaillé au même niveau que l'homme Noir, une femme qui a vécu des tragédies et des traumatismes et pourtant, elle est bien une femme (Davis, 1983 p 46-47). La troisième composante du processus identitaire proposé par Chrysochoou s'effectue à cet instant entre Truth - représentant les femmes Noires - et l'audience dans le sens où l'identité d'une personne ou d'un groupe est le résultat des entreprises de l'individu ou du groupe afin d'être reconnu dans son identité.

Même si son discours est salué très chaleureusement par les femmes du mouvement, très vite les militantes Blanches montrent leur racisme. En qualité de Blanche, il n'était pas question de débattre du droit de vote des femmes au même niveau ou en même instance que le suffrage des Noirs. Il n'est pas question pour les femmes Blanches de faire partie de la même catégorie que les femmes Noires et ainsi être hiérarchisées au même niveau. L'affirmation identitaire de Truth et des autres femmes Noires n'est donc pas reconnue par les femmes Blanches dû à leur supériorité supposée et à leur racisme. « Depuis toujours, des militantes Noires – certaines connues, comme Sojourner Truth, Harriet Tubman, Rances E. W. Harper, Ida B. Wells Barnett et Mary Church Terrell, et des milliers d'inconnues – avaient conscience de comment leur identité sexuelle se combinait à leur identité raciale pour faire de leur vie toute entière et de leurs principaux objectifs de lutte politique, quelque chose d'unique » (*Black feminism*, 2008). Après l'application tardive du droit de vote des femmes Noires en 1960, ces dernières ont commencé à constituer des collectifs pour faire entendre leur voix par rapport au « nous » du féminisme colporté dans tous les discours des féministes Blanches, leurs expériences d'oppressions étant complètement différentes.

Alors que les femmes Blanches sont « femmes d'intérieur », les femmes Noires travaillent autant que les hommes Noirs pendant l'esclavage. Lors de la seconde vague du féminisme, les femmes Blanches, subissant des grossesses en boucle et non désirées, luttent pour le droit à la contraception et à l'avortement alors que des femmes Noires sont soumises à des stérilisations forcées (Davis, 1983, p. 142). Les femmes Blanches dépendent financièrement de leur époux alors que les femmes Noires sont souvent les chefs de foyer travaillant souvent comme domestiques dans les foyers des femmes Blanches puis commencent un autre travail domestique de retour chez elles. La construction de l'image du corps et de la sexualité des femmes Noires est mise à mal depuis l'esclavage. Elles sont un objet dépourvu de toute humanité et utilisé pour produire de la main-d'œuvre et pour assouvir les besoins sexuels de leur maître. Pendant et après l'esclavage, elles sont violées (Johnson, 2015). N'étant pas considérées comme des victimes, leurs bourreaux sont rarement jugés (Donovan & Williams, 2002). Elles ne connaissent ni la protection de la communauté noire ni celle de l'État. Le système d'oppression dans lequel vivent les femmes Noires est quasiment à l'opposé de ce que vivent les femmes Blanches. Aussi les revendications sociales et politiques ne peuvent être les mêmes.

Le *Black feminism* est une réflexion théorique sur l'expérience intersectionnelle des femmes Noires dans les années 70. C'est une époque où les Noirs, descendants d'esclaves, se penchent sur la théorisation de leur expérience raciale (Johnson, 2015). Le *Black feminism* est intrinsèquement lié aux mouvements des droits civiques et au féminisme. Johnson nous explique que ce lien entre les deux est un point d'intersection mais aussi de séparation. En effet, elles se rendent compte que leur parole et leur vécu ne sont ni pris en compte dans les mouvements politiques féministes ni dans les mouvements de droits civiques. L'agenda politique des femmes Blanches est prioritaire tout autant que l'agenda Noir d'un point de vue androcentrique. C'est surtout à partir de ce dernier constat que le *Black feminism* voit le jour en tant que mouvement politique séparé. « Ce sont nos expériences et nos désillusions à l'intérieur de ces mouvements de libération, ainsi qu'à la périphérie de la gauche masculine blanche, qui nous ont poussées à développer une politique qui soit antiraciste, à la différence de celle des femmes Blanches, et antisexiste, à la différence de celle des hommes Noirs et Blancs » (*Black feminism*, 2008).

En 1973, des féministes Noires créent le National *Black feminism* Organization (NBFO) (*Black feminism*, 2008 ; Johnson, 2015) afin de discuter du racisme dans les mouvements féministes et de la subordination des femmes Noires dans les mouvements de droits civiques, notamment dans les mouvements du black power comme le Black Panther Party. Elles ressentent aussi le besoin d'être entendues et reconnues dans leurs multiples oppressions intersectionnelles et comprennent la nécessité de se réapproprier leur propre image et de ne plus laisser leur image être bafouée par les hommes Noirs et par les Blancs. Cette stratégie identitaire peut être comprise à travers la théorie de l'identité sociale et la théorie d'auto-catégorisation de Tajfel et Turner (Autin, 2010 ; Licata & Heine, 2012, p. 95). L'identité sociale des femmes Noires et les problématiques qui en découlent ne sont pas comprises et très peu prises en compte dans ces deux mouvements. N'acceptant pas la réduction de leur identité, elles créent leur propre groupe. Elles décident de s'autocatégorieser en usant d'une stratégie collective proche de ce que Tajfel et Turner nomment la « compétition sociale ». Cette stratégie a pour but de modifier le statu quo. Même si ce terme ne semble pas complètement approprié pour refléter la stratégie des femmes Noires, puisqu'elles ne se sont pas désidentifiées de la catégorie de femme ou de Noir. Au contraire elles ont voulu faire un lien entre les deux groupes constitutifs de leur propre expérience sociale, ce lien complexifiant leur identité sociale (Eithier & Deaux, 2001 ; Deaux & Burke, 2010 ; Roccas & Brewer, 2012). La stratégie utilisée de créer leur propre groupe semble nécessaire afin de mener des actions collectives servant leurs propres intérêts.

Le Combahee River Collective se développe en 1982. Organisé en tant que groupe d'études, les femmes Noires peuvent s'exprimer sur l'expérience de leur identité, se la réapproprier et agir afin de bouleverser le statu quo. Dans ces collectifs, elles prennent conscience que leur identité est politique. Elles dénoncent le racisme, le sexisme, le patriarcat et le rapport de classe. Mais surtout en tant que féministes, elles bousculent, questionnent et remettent en question le féminisme américain en dénonçant ce « Nous » symboliquement inclusif que les féministes Blanches utilisent dans leurs discours alors que dans la pratique, il ne s'agit que d'un « Nous » normé autour des femmes Blanches. En pleine imposition de leur identité sociale et en complète autodétermination, les

féministes Noires déclarent : « Les femmes noires ne veulent pas être greffées sur le « féminisme », comme si elles n'étaient qu'une excroissance, des diversions colorées aux « vrais » problèmes. Le féminisme doit se transformer s'il veut s'adresser à nous. Nous ne voulons pas non plus que nos mots soient déformés dans des généralités comme si chacune de nous représentait la totalité des expériences de toutes les femmes noires » (*Black feminism*, 2008, p. 110).

### **b. Une troisième vague dans l'air : l'avènement des collectifs féministes « minoritaires »**

Les articulations de cette troisième vague sont diverses mais à considérer dans un contexte postmoderne, postcolonial et postféministe. En effet, grâce au militantisme des féministes de deuxième vague, il existe aujourd'hui toutes sortes d'institutions qui veillent à dénoncer les inégalités et améliorer les conditions de vie, de liberté et d'égalité des femmes. Les questions de luttes posées par les féministes de troisième vague concernent les femmes les plus à la marge de l'oppression mais aussi la diversité des femmes dans leurs expériences à l'oppression. Certains féminismes de cette vague dénoncent également la binarité des réflexions et des politiques identitaires (Lamoureux, 2006, Oprea, 2008). La question de la coalition et de la sororité mises à nue à la deuxième vague, par le *Black feminism*, est en constante réflexion. Peut-on cependant par comparaison parler d'une troisième vague en Europe francophone ?

La seconde vague prend fin aux États-Unis dans les années 80, après quelques années d'oppositions aux revendications des féministes et des divergences d'opinions entre féministes notamment sur la question de la prostitution, de la pornographie et des pratiques sexuelles lesbiennes (Oprea, 2008 ; Snyder, 2008). En 1990, des féministes Noires reviennent en force contre le *backlash*<sup>6</sup> de l'opposition pour raviver ce que l'on considère comme la troisième vague du féminisme. Cette troisième vague est en lien direct avec la diffusion du concept d'intersectionnalité développé par Crenshaw. Concept largement étudié aujourd'hui dans les pays anglophones et dans différents champs

---

<sup>6</sup> Terme anglais signifiant une réaction brutale et désagréable, un tollé.

universitaires, l'intersectionnalité c'est la compréhension que l'appartenance à de multiples groupes sociaux peut avoir des conséquences complexes d'inégalités sociales. Ces appartenances, qu'elles soient raciale, de classe, de genre, de sexualité, de capacité, d'âge ou d'ethnicité, ne peuvent être traitées de manière unitaire ou mutuellement exclusive (Collins, 2015, Crenshaw, 1991). « Il s'agit là du fondement idéologique de la troisième vague, qui prend appui sur la différence, la pluralité et l'individualisation, sur la fragmentation et l'hétérogénéité » (Oprea, 2008)

Depuis la vulgarisation de ce concept aux États-Unis et son exportation transnationale, le féminisme de la troisième vague se caractérise par différents courants - comme le féminisme postmoderne, les théories queer<sup>7</sup> ou le féminisme postcolonial - prenant toujours en compte l'intersectionnalité dans leurs réflexions. Le sujet féministe de la troisième vague prétend montrer une scission avec le féminisme « de maman » qui ne prenait pas en compte l'intersectionnalité des identités et leurs conséquences sociales. Ce féminisme est un féminisme d'inclusion. Être femme pour se qualifier féministe n'est plus requis. Tout être humain quelles que soient ses appartenances peut se revendiquer féministe. Le féminisme ne cherche plus à homogénéiser les femmes, chacun peut définir son féminisme, un féminisme sans contrainte pour ainsi dire. Il est moins collectif ce qui le rend plus difficile à théoriser.

Dans l'espace francophone, la comparaison est plus difficile tant l'expérience intersectionnelle ne paraît pas avoir pris autant d'ampleur dans l'espace public. Force est de rappeler que la réflexion intersectionnelle du *Black Feminsim* et des féministes racisées dans le monde occidental anglophone a permis aux féministes des pays ex-colonisés – les pays du « Sud » - de relire l'histoire coloniale et d'en comprendre ses ramifications d'un point de vue racial, colonial, classiste et genré. Le but est de déconstruire la réflexion hégémonique. C'est ce que l'on nomme aujourd'hui le féminisme postcolonial. Ces littératures sont très peu disséminées en France entre autres parce qu'elles sont effectuées en anglais (Dechauffour, 2008, Fougeyrollas-Schwebel et al, 2005). Ainsi ces réflexions

---

<sup>7</sup> Terme regroupant toutes personnes se considérant comme non hétérosexuelles et/ou non cisgenres.

ne sont accessibles qu'à un nombre restreint de personnes parfois non concernées – dans le sens de la « standpoint theory »<sup>8</sup>, et parfois incapables de voir l'utilité de certaines théories dans le contexte francophone tellement les femmes Noires semblent invisibilisées.

En 2005 la réflexion sur les rapports d'oppressions intersectionnelles s'impose et se pose en Europe francophone depuis les débats sur « l'affaire du port du voile ». Les féministes, Blanches dans leur majorité sont sommées de prendre position sur la question dans le débat public. D'aucunes prônent l'argument de la défense des droits des femmes et de l'égalité des sexes et marquent leur accord envers cette loi. D'autres dénoncent des aspects discriminatoires de cette loi. C'est à partir de cet événement que l'intersectionnalité et les théories postcoloniales seront prises en compte par les féministes francophones (Fougeyrollas-Schwebel et al, 2005 ; Lépinard, 2005 ; Benelli & al., 2006 ; Léné et Martin, 2012), après avoir été fortement critiquées par le monde occidental anglophone (Opréa, 2008). Entre temps les femmes musulmanes - groupe dont certaines femmes Noires font partie – qui sont directement concernées par le sujet sont inexistantes pendant le débat.

Ne supportant plus d'être réduites au silence et à l'invisibilité dans le débat public et de ne pas être représentées dans le mouvement féministe, des féministes « minoritaires », soumises à des oppressions multiples et intersectionnelles, s'organisent en collectif afin de créer des espaces de partages, de réflexion et de stratégies en rapport à leurs différentes appartenances à des groupes sociaux opprimés (Ouali, 2015). Il existe aujourd'hui le féminisme musulman et l'afroféminisme, pour en citer certains. Ces féminismes décoloniaux ont pour but de lutter contre l'oppression des femmes tout en déconstruisant de manière critique l'universalité supposée de la catégorie « femme ». Cette dernière catégorie dépassée dans le monde anglo-saxon semble toujours être hégémonique et toujours basée selon le point de vue des dominants, les femmes Blanches s'entend.

---

<sup>8</sup> Théorie féministe considérant que la position des marginalisés dans les rapports de pouvoir permettent à ces derniers une compréhension plus critique de ces rapports que les personnes non-marginalisées.

## **C. FEMMES NOIRES, STÉRÉOTYPES, IMPACTS SOCIAUX ET ACTIONS COLLECTIVES : Enseignements de l'expérience Noire Nord-Américaine**

### **1. EFFETS DES STEREOTYPES SUR LES REPRESENTATIONS SOCIALES ACTUELLES AUX ÉTATS-UNIS**

#### **a. Femmes Noires et stéréotypes**

L'intérêt scientifique relatif au stéréotype dans le champ de la psychologie sociale a une longue histoire de près d'un siècle. Les chercheurs continuent à réfléchir sur la définition du stéréotype, son rôle et son impact sur les multiples dimensions et dynamiques identitaires (Spears, 1997, Yzerbyt et al, 1997 ; Coutant & al, 2011). Nous pouvons définir les stéréotypes comme des « croyances partagées concernant les caractéristiques personnelles, généralement des traits de personnalité, mais souvent aussi des comportements d'un groupe de personnes » (Yzerbyt et al, 1997 cités par Perrin, 2011). Les stéréotypes sont utiles et utilisés de tous afin de pouvoir comprendre rapidement le monde qui nous entoure en procédant cognitivement à des catégorisations d'informations se présentant à nous. Les stéréotypes, négatifs ou positifs, ont des conséquences sociales et psychologiques sur les groupes sociaux minoritaires et dominés. Les femmes Noires aux États-Unis font face à plusieurs stéréotypes, relatif à leurs appartenances intersectionnelles. Ces stéréotypes ont une histoire et des conséquences sur leur vie (Reynolds-Dobbs et al, 2008 ; Wilson et al, 2017). Le terme « misogynoir » inventé par Bailey (Bailey & Trudy, 2018), résume les discriminations multiples et particulières subies par les femmes Noires mélangeant racisme, sexisme, colorisme et classisme. La « mammy », la « sapphire » ou la « jezebel » sont les archétypes ou des « images de contrôle » (Collins, 2000) des femmes Noires en rapport avec la sexualité et la maternité de celles-ci et trouvent leurs origines pendant l'esclavage (Ibid. ; West, 1995). Ces trois

archétypes ont générés d'autres stéréotypes sur les femmes Noires comme la « hoochie » ou encore la « angry black woman ».

La « mammy » caractérise la domestique docile et fidèle au service de son maître Blanc et qui ne se plaint jamais de sa condition. Satisfaite de son rôle et de sa place, elle est reconnue pour ses qualités maternelles vis-à-vis des enfants du maître qu'elle traiterait mieux que ses propres enfants (Collins, 2000, p. 72). Cet archétype symbolise la perception de la relation idéale entre les femmes Noires et la société dominante blanche (Ibidem). La représentation imagée de la « mammy » est une femme foncée de peau, non attirante et forte de corpulence avec un bandana sur la tête (West, 1995). Elle est ainsi asexuée et reléguée à sa seule fonction féminine relative à la maternité pour des enfants qu'elle n'a pas conçus. Perçue comme la maman Noire des familles Blanches, la « mammy » devient la « matriarche », « la mauvaise maman Noire » des familles Noires. Passant beaucoup trop de temps dans la famille Blanche, elle délaisse sa propre famille. Elle est la cause de l'échec de la famille et de l'éducation des enfants. Le portrait de la « matriarche » est une femme hyper agressive, peu attirante et est accusé de démasculiniser son époux ou son partenaire amoureux car elle ne sait ni tenir sa place de femme ni laisser l'homme tenir la sienne (Collins, 2000, p. 75-76).

La « jezebel » caractérise la femme Noire séductrice et hyper-sexualisée. Elle est réduite à son corps et à l'utilité que ce dernier peut avoir pour les autres. (Anderson et al, 2018, Collins, 2000). Selon l'élite Blanche, elle semble ne pas contrôler ses pulsions sexuelles et paraît insatiable sexuellement. Elle est « sexuellement agressive » et exploite la faiblesse des hommes. Proche du standard de beauté blanc, la « jezebel » est représentée comme étant une femme avec des traits plus fins, plus européens. Elle est claire de peau et possède des cheveux lisses à l'instar de certaines métisses (West, 1995, Reynolds-Dobbs et al, 2008). La « hoochie » (Versluys, 2014) dérivé de l'archétype de la « jezebel » est une sorte de réappropriation de ce terme par la communauté Noire. La « hoochie » n'est pas spécialement métisse mais est toujours représentée comme une femme habillée de manière très légère et vivant dans la promiscuité sexuelle.

La « sapphire » et sa variante contemporaine, la « angry black woman » (Ibid.) est caractérisée comme l'antithèse de la représentation de la « mammy » (West, 1995 ; Reynolds-Dobbs et al, 2008). La « sapphire » est perçue comme une femme Noire qui n'arrête pas de se plaindre (Ibid.). Elle serait une traîtresse vis-à-vis des hommes Noirs et paraît ne pas les tolérer. Elle est représentée comme une femme Noire typique, bien enveloppée mais pas obèse qui passe son temps à lancer des injures en criant et ce, de façon très théâtrale et maniérée. Son rôle premier serait de « castrer » les hommes Noirs avec la violence de ses mots (West, 1995). La « angry black woman » est dépeinte comme une femme Noire hostile, négative et irrationnelle. De manière générale, elle est représentée comme agressive, indésirable, amère, dure dans ces propos, vindicative, maniérée, braillarde et dépourvue de toute féminité (Ashley, 2014).

La « welfare queen » est un stéréotype qui date d'après la seconde guerre mondiale (Collins, 2000). Elle représente la femme Noire qui se contente de vivre des allocations familiales sans pour autant s'occuper de l'éducation de ses enfants. Caractérisée comme mauvaise mère, elle est cependant perçue comme pas assez agressive (Collins, 2000). Passive, elle est inutile à la vie participative de la société.

La « strong black woman » ou la « Black Superwoman » (Abrams et al, 2014) est également une réappropriation des femmes Noires de leur image. Cet autostéréotype, se rapportant à son propre groupe, paraît consécutif de celui de la « welfare queen », de la « mammy » et de « la matriarche » (Reynolds-Dobbs et al., 2008 ; Dow, 2015). La « strong black woman » ne montre aucune vulnérabilité, n'a pas besoin d'aide et n'en demande pas. Elle est représentée comme une femme Noire intelligente, hautement éduquée, de la classe moyenne qui travaille dur professionnellement (Ibid.), pour sa famille et pour sa communauté, et ce, avec très peu de moyens. Se sentant responsable, la « Black Superwoman » ne faillit jamais. Indépendante, résiliente et talentueuse, elle se montre forte sans jamais dévoiler des émotions de fragilité (Dow, 2015 ; Reynolds et al, 2008).

## **b. Stéréotypes et interactions sociales**

Les stéréotypes produisent des effets considérables dans la vie des femmes Noires. Les interactions avec le groupe dominant ne sont plus authentiques à cause de la menace du stéréotype et de la prophétie autoréalisatrice. De plus, les stéréotypes engendrent de la discrimination envers les individus appartenant au groupe stéréotypé négativement. Ces effets ont parfois des conséquences dévastatrices sur le vécu social et psychologique des individus. La littérature sur les stéréotypes et leurs effets révèle que les femmes Noires ont bonne conscience de la perception sociale de leur groupe d'appartenance (Collins, 2000 ; Jerald, 2017 ; Rosenthal et Lobel, 2016). Les « métastéréotypes », introduit par Vorauer, Main et O'Connell en 1998 (cités par Jerald, 2017) est le terme utilisé pour la connaissance des stéréotypes à l'égard de son groupe.

La « prophétie auto-réalisatrice » indique la tendance des personnes à se comporter conformément à ce qui est attendu d'eux par les autres (Stukas & Snyder, 2016). La menace du stéréotype est concomitante à la « prophétie auto-réalisatrice » et désigne la peur de l'individu faisant partie d'un groupe d'appartenance minoritaire stigmatisé de confirmer un stéréotype par son comportement (Block et al, 2011 ; Jerald, 2017). Une autre concomitante à la « prophétie auto-réalisatrice » est l'internalisation, l'acceptation du stéréotype comme un trait caractéristique de son identité. Soit la personne ayant internalisée le stéréotype confirme le stéréotype à travers son comportement, soit elle l'infirme en essayant de le refouler. L'internalisation des stéréotypes peut engendrer la mise en danger de certaines femmes. Accepter l'archétype de la « Jezebel » c'est se risquer à des comportements de promiscuité sexuelle et de consommation de drogue (West, 2011). De plus, lors des interactions à caractère amoureux, les femmes Noires ont tendance à se méfier des hommes Blancs au premier abord, de peur d'être hypersexualisées voire fétichisées. S'identifier à la « Strong Black Woman » pourrait conduire certaines femmes Noires à se négliger au profit des autres et provoquer plus de stress, de dépression et d'anxiété ainsi que des comportements à risque pour la santé (Baker et al, 2014). « La sapphire » contraindrait des femmes Noires à supprimer leur colère (Ashley, 2014 ; Jerald, 2017).

Lors des interactions entre les femmes Noires et le groupe dominant, les comportements des premières sont contrôlés, réfléchis afin de ne pas répondre à l'attente de la confirmation des stéréotypes. La menace du stéréotype constitue une hausse de la charge mentale des femmes Noires lors de ces interactions et génère souvent du stress (Jerald, 2017 ; Block et al, 2011 ; Hall et al, 2012). Ce qui peut engendrer des conséquences comme l'évitement des interactions sociales avec des membres du groupe dominant lorsque c'est possible. La menace du stéréotype est répertoriée plus forte dans le monde du travail (Block et al, 2011, Dickens & Chavez, 2018). En effet, les minorités s'y retrouvent confrontées dans leur lieu de travail où ils sont en nombre restreint. Les femmes Noires sont parfois « la seule Noire » dans leur lieu de travail. Dans ce contexte-là, la seule femme Noire a l'impression de représenter toute une communauté et porte cette pression en elle lors de ses performances professionnelles (Ibid.). D'ailleurs, Selon Croizet et Leyens, la menace du stéréotype est plus présente chez les personnes qui ont déjà accédé à un haut niveau professionnel ou académique par rapport à la moyenne de leur groupe (Désert, Croizet & Leyens, 2002). La menace du stéréotype a aussi pour effet sur les femmes Noires de ne pas s'intéresser aux domaines où cette menace serait activée ou de refuser certaines opportunités de peur de confirmer un stéréotype. Dans son lieu de travail, ne pas pouvoir s'exprimer à propos d'une injustice quelconque perçue, de peur d'être vue comme « la sapphire » ou la « Angry Black Woman », a pour effet un désengagement professionnel (Ibid.). La menace du stéréotype permet parfois de développer de la résilience et de travailler plus et plus dur pour combattre le stéréotype, quitte à devenir exceptionnelle. D'autres réagissent en confrontant directement la perception du stéréotype en éduquant les personnes appartenant au groupe dominant.

Nous supposons cependant que l'internalisation et la menace du stéréotype ne sont pas mutuellement exclusives. Les deux peuvent se jouer lors d'une interaction. La même réflexion peut être proposée pour les mécanismes réactionnels à la menace du stéréotype. Dickens et Chavez utilise le terme « identity shifting » comme étant la possibilité d'adopter plusieurs identités qui rassureraient les Blancs comme les Noirs dans une situation interactionnelle donnée (2018). Cette stratégie utilisée dans le contexte

professionnel protégerait les femmes Noires « des expériences de discrimination, d'invisibilité et de marginalisation » (Ibid.). Cependant, concilier plusieurs identités est vécu comme étant inauthentique et les conséquences psychologiques ont parfois raison des conséquences sociales dans ce cas précis (Ashley, 2014).

## **2. LES MEDIAS, LE RENFORCEMENT DES STEREOTYPES ET LES DISCRIMINATIONS SOCIALES**

### **a. Les médias et le renforcement des stéréotypes**

Il y a toujours une part de vérité dans les stéréotypes. Cependant, associer des stéréotypes à toute une communauté raciale relève de l'essentialisation (Rosenthal et Lobel, 2016). Cette entitativité raciale se retrouve renforcée par le biais de médias, à travers les images et les textes, accentuant les stéréotypes des personnes Noires (Hazell et al, 2008) afin de garder en place le statu quo.

Ainsi l'archétype de la « jezebel » est renforcé dans les clips vidéo du genre rap depuis les années 90, époque de gangsta rap<sup>9</sup> incarnée par Snoop Dog et Dr Dre. Les femmes Noires que l'on retrouve dans ces vidéos sont objectifiées et ne sont que des consommables pour les hommes. Matérialistes et considérées comme des « gold diggers », elles sont légèrement vêtues et tripotées par les rappeurs et acteurs et ont des comportements très sexualisés. Elles possèdent préférentiellement des traits se rapprochant du standard de beauté Européen (Conrad, 2009). Dans les clips vidéo, ces femmes sont dépeintes sans agentivité, sans opinions. Ce sont des victimes objectifiés. Hypersexualisées, elles sont abusées verbalement et laissées pour compte une fois leur utilité remplie (Robello-Gil & Moras, 2012). Aujourd'hui les rappeuses les plus populaires, comme Nikki Minaj ou Cardi B sont une proche représentation de la

---

<sup>9</sup> Genre de Hip Hop dominant dans les années 90 aux États-Unis, le gangsta rap raconte le vécu violent des jeunes de cité touchés par la pauvreté, la drogue et la violence policière. Les relations hommes-femmes sont présentées de manière sexuellement dégradante

« jezebel » sans le caractère victimisant. Elles revendiquent et commercialisent leur hypersexualisation à des fins monétaires.

Dans les séries et les films promus pour la communauté Noire essentiellement, les stéréotypes associés aux femmes Noires sont légions. L'archétype de la « mammy » est souvent représenté comme une femme foncée, obèse, moche et caractéristique de « la matriarche » dans les familles Noires dans le sens où elle est perçue comme aimable envers les enfants Blancs et abusive envers les enfants Noirs. Depuis Sheneneh, l'incarnation de la « sapphire » dans la série Martin<sup>10</sup>, certaines productions se sont enrichies en représentant les archétypes et stéréotypes des femmes Noires alors joués par des hommes Noirs (Chen & al, 2012). Le producteur Tyler Perry est l'incarnation de la réussite en ayant rendu populaire la représentation de la « mammy » sous le nom célèbre de Madea<sup>11</sup>. Non seulement Madea représente les femmes Noires en surpoids comme asexuées, obèses et moches mais elle les masculinise et les invisibilise car incarnée par le prototype de la race, qui est l'homme Noir. Ce qui peut avoir comme effet une baisse de l'estime de soi (Ibid.). Afin de contrebalancer ces images négatives de la « mammy » et de la « welfare queen », l'image de la « Strong Black Woman » est également représentée dans différents films et séries notamment dans le personnage d'Olivia Pope dans Scandal<sup>12</sup> ou encore le *cast* de femmes dans Black Panther<sup>13</sup>. Même si l'autostéréotype de la « Strong Black woman » a été inventée dans un but d'*empowerment* des femmes Noires, le revers de la médaille est que cette image contribue à justifier le vécu et les contraintes des femmes Noires (Dow, 2015).

---

<sup>10</sup> « Série télévisée américaine créée par John Bowman, Topper Carew et Martin Lawrence et diffusée entre le 27 août 1992 et le 1<sup>er</sup> mai 1997 sur le réseau FOX. En France, la série a été diffusée sur MCM à partir de 1998 à 12h30 et à 19h en VF et à 22h45 en VOST et rediffusée en VF depuis le 6 mai 2018 sur BET (France)». [https://fr.wikipedia.org/wiki/Martin\\_\(s%C3%A9rie\\_t%C3%A9l%C3%A9vis%C3%A9e\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Martin_(s%C3%A9rie_t%C3%A9l%C3%A9vis%C3%A9e))

<sup>11</sup> « "Madea" Simmons est un personnage créé et interprété par Tyler Perry. C'est une femme noire âgée et dure. De nature vindicative, Madea se venge en rendant plus que coup pour coup ». <https://en.wikipedia.org/wiki/Madea>

<sup>12</sup> « [S]érie télévisée américaine en 124 épisodes de 41 minutes créée par Shonda Rhimes et diffusée entre le 5 avril 2012 [...] », elle est diffusée en France depuis 2013. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Scandal\\_\(s%C3%A9rie\\_t%C3%A9l%C3%A9vis%C3%A9e\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Scandal_(s%C3%A9rie_t%C3%A9l%C3%A9vis%C3%A9e))

<sup>13</sup> « [F]ilm de super-héros américain coécrit et réalisé par Ryan Coogler, sorti en 2018 » [https://fr.wikipedia.org/wiki/Black\\_Panther\\_\(film\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Black_Panther_(film))

Les magazines qui ciblent la population des femmes Noires jouent aussi un rôle dans le renforcement des stéréotypes de celles-ci. Dans un exposé de 1963 apparu dans le magazine Ebony et intitulé « The Negro Woman », la force et la résilience des femmes Noires sont des qualités décrites comme des traits intrinsèques à la constitution des femmes Noires (Ibid.). Le magazine Essence semblerait davantage représenter « la matriarche ». Les femmes Noires sont dépeintes comme des femmes professionnelles et monoparentales. Elles sont également caractérisées comme dominantes. Depuis les années 2000, Essence magazine essaie de proposer un équilibre entre les stéréotypes cependant l'image des mannequins proposés tendent de plus en plus à embrasser le standard de beauté blanc afin d'élargir et de conserver la population cible du magazine. En effet, leurs traits faciaux sont de plus en plus fins et la texture de leurs cheveux tend à être plus lisse (Hazell et Clarke, 2008). Toutefois, même si les femmes Blanches restent surreprésentées dans les magazines mainstream pour femmes, une petite évolution est à remarquer dans la représentation des femmes Noires en 2004 comparé à l'année 1999 (Covert & Dixon, 2008). Elles sont de plus en plus représentées professionnellement et dans des postes de management. Ce qui a pour effet de contrer les stéréotypes négatifs relatifs aux femmes Noires vis-à-vis des femmes Blanches. L'effet contraire se produirait pour les femmes Noires qui, conscience de la réalité du terrain, n'observent que des femmes Noires exceptionnelles dans ces magazines (Ibid.).

Le journal télévisé est l'un des médias considéré comme le plus puissant à renforcer les stéréotypes. La manière dont les journalistes couvrent les violences envers les femmes Noires semble biaisée. En effet, lorsque des femmes Noires sont victimes de violences sexuelles, très peu de médias télévisés en parlent. Le sujet semble être couvert seulement si le cas paraît exceptionnel (Meyers, 2004). Nous pensons à la couverture des allégations sexuelles de l'artiste de RnB et de soul R. Kelly sur des femmes Noires notamment d'âge mineur tout au long de sa célèbre carrière. De manière générale, lorsque le sujet est couvert par les médias télévisés, l'archétype de la « jezebel » est rapidement activé. La lumière est plutôt faite sur la soi-disante responsabilité des victimes dans leur propre victimisation. Elles sont qualifiées de naïves et considérées comme fautives. Leur

comportement a vraisemblablement dû engendrer le viol, pense-t-on. Ainsi, les discours se focalisent sur les mœurs de la « jezebel », l’auteur presque inexistant dans les discours médiatiques. L’intersectionnalité entre le genre, la race et la classe semble être probante. Les femmes Noires et journalistes, étant très minoritaires dans le monde des médias télévisés, rencontrent un conflit d’ordre psychologique entre leur vécu racial, de femme et leur vie professionnelle. Ainsi elles ne cherchent pas à contester le point de vue journalistique de leurs collègues. Elles préfèrent même éviter les sujets à caractère racial (Ibid.).

### **b. Les discriminations sociales à la lumière des stéréotypes**

Les stéréotypes associés aux femmes Noires ont des conséquences désastreuses sur la représentation des femmes Noires dans plusieurs domaines. Cette représentation confirme les discriminations faites à l’égard de cette population aux yeux de la société. Ces discriminations sont palpables dans tous les champs institutionnels.

Plusieurs études ont été faites sur les discriminations que vivent les femmes Noires dans le domaine de la santé, consécutives aux oppressions intersectionnelles multiples dans lesquelles se retrouve cette population (Black et al, 2015). La mortalité infantile chez les femmes Noires est plus de deux fois plus élevée que chez les femmes Blanches. Les femmes Noires sont plus susceptibles de mourir en couche, d’accoucher avant terme ou de faire une fausse couche (Rosenthal et Lobel, 2011 ; Gennaro et al, 2008). L’association psychologique et corporelle entre la partie femme et la partie mère des femmes Noires pendant leur période de gestation serait un moment hautement stressant (Rosenthal et Lobe, 2011). Le taux de mortalité reste plus élevé pour les femmes Noires dans bon nombre de pathologies notamment le cancer, l’hypertension, le diabète, les maladies cardiovasculaires et la dépression (Harris, 2018 ; Black et al, 2015). Le racisme - dans la pauvreté des qualités de soins délivrés à cette population (Ashley, 2014) - associé aux stress, aux stéréotypes et à la menace du stéréotype sont mis en cause. D’après Collins, les images de contrôle (controlling images) du corps de la femme Noire, permettant de scruter son comportement, ont toujours eu pour but de justifier sa place et ses multiples

oppressions aux États-Unis, et ce, depuis l'esclavage (Collins, 2000 ; Abdou et Fingerhut, 2014).

Faisant partie de la population la plus pauvre en général, les femmes Noires ont plus de risque d'être victime de violence conjugale. Il semblerait que cette population n'ait pas accès à la police de manière aussi efficace que des personnes non-Noires. Selon Robinson et Chandek, la police procède moins à des arrestations d'auteurs de violence conjugale lorsque la victime est une femme Noire. Il semblerait qu'en général la police ait tendance à procéder plus rapidement à l'arrestation du partenaire violent lorsque des enfants font partie de l'équation et lorsqu'il y a récurrence. Pourtant, la plupart des femmes Noires se rendant à la police pour porter plainte ont des enfants et ont fait état de plus d'une incidence de violence. Une autre raison justifiant le fait de ne pas accepter la plainte est la non-cohabitation de la victime et de son partenaire. (Robinson & Chandek, 2000). Pourtant, porter plainte reste le premier rempart permettant ensuite d'accéder à certaines ressources légales et sociales afin de lutter contre la violence conjugale. En règle générale, ces informations sont difficiles d'accès tant que la plainte n'est pas déposée. La police pense peut-être que la violence conjugale est inhérente à la culture Afro-Américaine, ainsi ils ne tergiversent pas à procéder à la plainte (Ibid.). Pour les femmes Noires qui n'osent pas dénoncer leur partenaire à la police, la raison énoncée est la peur que les forces de l'ordre tuent l'accusé connaissant le traitement de la police envers les hommes Noirs (Hampton et al, 2008).

Dans le marché de l'emploi, les femmes en général sont désavantagées. Il existe cependant une différence salariale entre les femmes Blanches et les femmes Noires. Elle aurait triplé depuis 1980 jusqu'en 2002 alors que la parité était presque parfaite en 1970 (Pettit & Ewert, 2009 ; Dozier, 2010). Même si les femmes Blanches, tout comme les femmes Noires ont amélioré leur éducation, il semblerait que les femmes Noires profitent moins de ce gain. Elles restent confinées à des emplois à faible compétence, à bas revenu et sans prestige (Pettit & Ewert, 2009 ; Ortiz & Roscigno, 2009). Les femmes Blanches occupent des postes de bureau, d'expertise et managériaux alors que les femmes Noires

sont plutôt cantonnées à des emplois dans le service ou le « care » notamment en tant qu'aide-soignante, emploi très usuel en 2002 aux États-Unis (Dozier, 2010 ; Ortiz & Roscigno, 2009). Les femmes Noires rapportent plus de discriminations dans tout le processus du marché du travail, lors des entretiens d'embauche, par rapport au salaire et aux promotions, et dans la marginalisation de certains emplois leur étant « réservés ».

Les femmes Noires faisant partie en générale de la population la plus pauvre se retrouvent défavorisées dans le domaine du logement dans lequel il existe clairement une ségrégation raciale depuis la fin de l'esclavage, à la période de la « Great Migration » lorsque les Noirs du Sud émigraient vers le Nord à des fins d'opportunités de travail. Les personnes Noires et pauvres se retrouvent à vivre ensemble dans les mêmes quartiers. Du coup, les subventions ne sont pas les mêmes et la sécurité des personnes et des biens de la population Noire n'est pas la priorité de la police. La police est plutôt en charge de garder les Noirs à leur place, « à travers le langage des aides sociales, du crime et des punitions » (Ocen, 2012, notre traduction). Utilisant plusieurs stratégies, les Blancs essaient de garder les Noirs hors de leurs environnements. Du coup, à chaque crime ou délit causés dans le voisinage, les Noirs ont bon dos. Les femmes Noires, étiquetées « welfare queen » sont scrutées. Leurs faits et gestes non conventionnels, selon les critères des personnes Blanches, sont rapportés à la police, sous couvert de bonne citoyenneté, de peur que ces femmes Noires abusent des services sociaux. Aussi les propriétaires Blancs se rallient en collectivité pour mettre la pression à la police afin que cette dernière use d'intimidations pour décourager la population Noire à rester (Ibid.). De plus, marginaliser les populations raciales entre eux permet à la société plus large de les ignorer en tant que membres et donc d'ignorer leurs besoins, et par corollaire renforce une image essentialiste de ces populations. Ainsi les problèmes qu'ils affrontent sont inhérents à leur capacités et culture. Il n'y aurait donc aucune politique à mettre en place pour rétablir ces inégalités.

### **3. LUTTE POUR LA VISIBILITE ET CYBERACTIVISME**

#### **a. Lutttes pour la visibilité des inégalités et discriminations**

De plus en plus de groupes sociaux, en France et en Belgique se sentent invisibilisés et réclament d'être entendus dans leurs difficultés sociales (Tomas, 2010 ; Voirol, 2005). Le paradoxe des personnes « issues de la minorité visible » (Geisser, 2007, Macé, 2007) est qu'ils sont visibles car considérées comme hors norme parce qu'ils sont non-blancs, mais invisibles dans l'espace public médiatique et politique c'est-à-dire dans leurs revendications sociales à contrer les discriminations subies (Macé, 2007). Comme le note Vidal (cité par Nayrac, 2011), « (contrairement au) dispositif argumentatif [...] qui vise à rabattre les luttes minoritaires sur la seule question de la représentation sociale de la « diversité », les politiques minoritaires n'ont pas grand-chose à voir avec la célébration abstraite de la diversité et des identités, mais tout à voir avec des formes concrètes de domination et de violence sociale, avec le traitement de torts spécifiques faits à l'égalité »

Les discours connus sur la visibilité sociale de « la diversité » restent centrés sur des représentations symboliques, exceptionnelles et minoritaires des minorités racialisées. Ainsi depuis 2004, nous verrons quelques personnes « issues de » dans les programmes télévisés comme Harry Roselmak ou Audrey Pulvar (Macé, 2007), qui comme le notera Rachid Arhab, sont « le[s] symbole[s] qui [ont] tué le symbole » (Geisser, 2007). Autrement dit, ces personnalités auraient été utilisées comme gages d'une intégration réussite qui ne tiendrait qu'à leurs propres efforts. Ainsi ils auraient contribué à dévier le problème des discriminations et ces mécanismes dans la société française. Cependant depuis les émeutes des jeunes des quartiers de 2005 en France ainsi que la polémique sur le port du voile, la question de la visibilité semble être incontournable dans les discours et dans les actions collectives. Les invisibilisés sociaux veulent être vus mais surtout entendu dans leurs expériences inégalitaires dans la société francophone Européenne, et

ce, en utilisant leur propre voix. Ils ne veulent plus que l'on parle pour eux ou à travers eux. Leur parole doit être portée par les personnes concernées. Mais pour cela, les racialisés doivent composer avec les médias, tremplin de la visibilité des questions sociales et politiques.

Comme l'énonce Voirol, « Les médias de communication jouent un rôle essentiel dans la constitution de cette scène invisible et fonctionnent comme des instructeurs de l'attention publique et énonçant ce qu'il faut voir et les manières de le faire » (2005). Les médias de communication sont considérés comme puissants vecteurs de modification des regards sociaux et politiques. Encore faut-il que ces médias pensent qu'il soit pertinent de mettre à jour des problématiques telles que le racisme et la discrimination. De plus, il existe un rapport de pouvoir et une inégalité dans le traitement de l'information par les médias. Ainsi les pouvoirs publics bénéficient de plus de couverture médiatique par rapport aux acteurs collectifs. La lecture de Sarkozy sur les émeutes dans les banlieues a plus de retenti sur la population lorsqu'il évoque qu'il faudrait nettoyer la cité au Karcher sans évoquer la stigmatisation des jeunes, le comportement de la police envers eux et le taux de chômage dans les banlieues populaires. Il est donc nécessaire pour les acteurs collectifs d'être vus et entendus par les médias afin d'exister dans la vie publique dans un premier temps et éventuellement dans le discours politique ensuite.

Jusqu'à ce jour, les médias de communication, surtout télévisés, ne semblent toujours pas intéressés par les questions d'inégalités et de discriminations du point de vue des personnes concernées. Du coup les acteurs collectifs lésés ont tendance à agir de manière stratégique afin d'obtenir une couverture médiatique et peut-être un temps d'antenne afin de pouvoir exprimer leurs revendications. Encore une fois, les médias restent maîtres de la manière dont ils couvrent l'événement. Pour ce qui est de la population racialisée, les propos des journalistes continuent à altérer voire exclure cette population, comme si ces derniers ne faisaient pas partie de la nation. Marginalisés, ils restent des personnes « issues de l'immigration », « issues des quartiers populaires », « issues de la diversité ou issues des minorités ». Ce sont des personnes « perçues comme des illégitimes de la

nationalité » (Geisser, 2007). La décentralisation de ces groupes justifie l'ignorance et le désintérêt des traitements inégaux et de discriminations des membres des groupes racisés dans l'opinion publique et des pouvoirs politiques. Ils sont donc parfois confrontés stratégiquement à agir pour se rendre visibles en déstabilisant l'ordre public. La forme d'action la plus reconnaissable reste la manifestation dans des lieux signifiants. Ils espèrent ainsi obtenir l'attention des médias, seuls maîtres des thèmes à inclure ou exclure de leur couverture.

Lorsque la stratégie de la manifestation fonctionne et que les médias s'emparent de la discussion publique, le traitement médiatique des mouvements portés par des « personnes issues de » est souvent dépréciatif. Dans le cas où des personnalités publiques racialisées ou perçues comme telles sont invitées pour éclairer le grand public sur leur réalité du terrain, soit elles ne sont pas qualifiées pour s'approprier le sujet, soit elles penchent vers l'hégémonie discursive d'un universalisme à la française. Lorsque certaines rares personnalités semblent maintenir le débat, la devise de la république est rappelée ainsi que le principe de la laïcité. Le modèle sous-jacent de la citoyenneté française, « l'indifférence de la différence » (Bassel & Emejulu, 2018) est invoquée. L'expérience des discriminations raciales est niée puisque le mot race n'existe pas dans la constitution française. Comme le note Vidal (cité par Nayrac, 2011) « (contrairement au) dispositif argumentatif [...] qui vise à rabattre les luttes minoritaires sur la seule question de la représentation sociale de la « diversité », les politiques minoritaires n'ont pas grand-chose à voir avec la célébration abstraite de la diversité des identités, mais tout à voir avec des formes concrètes de domination et de violence sociale, avec le traitement de torts spécifiques faits à l'égalité ». Aussi même si lutter pour la visibilité reste un pan stratégique majeur pour exister dans l'espace public, obtenir plus de visibilité ne signifie en rien l'obtention de la reconnaissance de ses expériences d'oppressions et de la validité de ses revendications (Nayrac, 2011, Voirol, 2007). La visibilité sociale doit donc indéniablement exister à travers les médias afin de pouvoir partager son expérience sociale, expliquer ses revendications et ainsi espérer la reconnaissance de son expérience sociale à travers une mobilisation de l'opinion publique et enfin agir sur les pouvoirs politiques (Honneth, 2004 ; Voirol, 2007).

## **b. Femmes Noires Américaines, cyberactivisme et internationalisme**

Afin de contrecarrer l'exclusion médiatique des problématiques touchant les femmes Noires aux États-Unis, ces dernières ont pris d'assaut les réseaux sociaux pour mettre en lumière les multiples oppressions que subissent les femmes Noires et ainsi permettre la mise en réflexion de l'opinion publique. En 2013, après l'acquiescement de l'assassin du jeune Trayvon Martin, décédé en 2012, trois femmes Noires s'emparent de Twitter avec le hashtag #BlackLivesMatter (BLM) (Jackson, 2016). Cette déclaration qui signifie « La vie des Noirs comptent » a eu une portée « virale » et ce mouvement est devenu international. Cette phrase sera utilisée 100 millions de fois sur twitter (Brown et al, 2017). Ces femmes Noires ont réussi à donner de la visibilité aux problèmes de violence policière qui cible de manière endémique la communauté Noire. Même si les fondatrices de l'organisation BLM sont des femmes Noires dont l'une est fille d'immigrants et les deux autres sont queer, et quand bien même elles ont toujours accentué l'intersectionnalité des oppressions des personnes Noires dans leurs discours, il semblerait toutefois que le focus de la vie des Noirs reste celui des hommes Noirs (Ibid.).

Le cyberactivisme ou l'activisme digital implique l'utilisation de la technologie des réseaux sociaux afin de s'organiser et coordonner des actions sur le terrain qui auront pour but de remodeler les opinions publiques et influencer les pouvoirs politiques (Ibid.). Depuis le *buzz* qu'a eu ce hashtag, les activistes Noires ont continué à souligner la non-prise en compte des oppressions des femmes Noires dans leur intersectionnalité selon les événements tragiques les concernant mais n'étant que peu couvert médiatiquement. Ainsi les femmes Noires s'emparent d'un moyen de communication pour pointer du doigt les manquements des institutions à prendre en compte leurs expériences (Williams, 2015). Twitter semble être le média social de prédilection pour les Noirs en général et pour les femmes Noires en particulier. En effet, à travers ce média, il est possible de cibler et de faire appel aux politiques concernées par l'événement médiatique mis en exergue et ainsi interagir avec le public, et ce, en temps réel. À travers Twitter, la communauté Noire peut également échanger sur la perception des oppressions multiples des personnes Noires. Le

*hashtag* #SayHerName, en référence à une femme du nom de Sandra Bland tuée par la police en garde à vue, est un mouvement social qui sensibilise la société à la violence policière et de la justice criminelle envers les femmes Noires. Ce *hashtag* ciblant clairement les femmes Noires est également une stratégie intersectionnelle tirée des leçons de l'invisibilisation des femmes Noires dans le mouvement BLM (Brown et al, 2017). Le mouvement #MeToo - même si celui-ci a été récupéré par la société dominante, une fois n'est pas coutume - met en exergue les violences sexuelles que vivent les femmes Noires. En effet, les recherches convergent sur le fait que les cas des femmes Noires victimes de violences sexuelles ne sont généralement pas traités équitablement, au moins en comparaison avec leurs consœurs Blanches, par les institutions (Williams, 2015). Le mouvement social #FastTailedGirls ouvre le dialogue sur l'hypersexualisation du corps des jeunes filles Noires et la négation des attaques sexuelles envers elles (Ibid.).

Twitter représente 26% des utilisateurs des réseaux sociaux dont 56% se considèrent comme Noirs ou Latino. Par conséquent les personnes « de couleur » sont en surreprésentation sur twitter. Les femmes Noires n'hésitent pas à faire circuler des informations concernant leurs oppressions même de celles vivant ailleurs qu'aux États-Unis, à travers des *hashtags*, des noms et des liens d'articles afin de sensibiliser le traitement intersectionnel des oppressions féminines (Brown et al, 2017). Les réseaux sociaux permettant parfois une globalisation des mouvements sociaux, #BlackLivesMatter s'est exporté à l'international. Des liens ont été réalisés entre le traitement des hommes Noirs aux États-Unis et ceux des pays d'Europe ainsi qu'en Afrique du Sud. De même pour #MeToo qui a inspiré le *hashtag* français #moiaussi et #BalanceTonPorc (Jouet, 2018). Nous remarquons toutefois que même si BLM a eu une portée virale globale et du coup a mis la lumière sur les violences policières ciblant les minorités hommes en France et en Belgique avec le concours des médias sur cette thématique, la question intersectionnelle des oppressions ne semblent toujours pas à l'ordre du jour pour les femmes Noires. Il semble encore difficile pour les médias d'Europe francophone d'imaginer des identités minoritaires multiples telles que la race ET le genre autre qu'une identité monolithique telle que la race OU le genre (Brown et al, 2017).

Pour augmenter leur visibilité, les féministes utilisent plusieurs canaux de communication notamment les réseaux sociaux, elles y créent des pages de communauté, elles tiennent des blogs ou de vlogs. Autant l'activisme digital permet de s'approprier cette visibilité refusée par les médias et permet aux personnes opprimées de partager leurs expériences avec l'opinion publique et les pouvoirs publics en charge, autant il facilite des actions concrètes hors des réseaux sociaux. Les activistes et leurs sympathisants s'organisent et se fédèrent pour coordonner des événements comme des campagnes ou des manifestations. D'autres essaient de rencontrer des journalistes sympathisants de leur cause ainsi que des responsables du pouvoir public afin de faire part de leurs revendications. En juillet 2017, le collectif afroféministe Mwasi organise le premier festival Européen sur le *Black feminism*, événement ayant attiré plusieurs activistes étrangères (Jouet, 2018).

### **c. Les afroféministes : d'une identité sociale aux actions collectives ?**

Les femmes Noires semblent totalement invisibles en Europe francophone. Le peu de littérature au sujet de ce groupe social en est la preuve. L'expérience de ce groupe minoritaire et stigmatisé ne paraît intéresser personne alors que ces femmes vivent des oppressions différentes des femmes Blanches et des hommes Noires. Leurs oppressions multiples se retrouvent enchevêtrées dans du racisme, du sexisme, du classisme et bien d'autres variables encore, selon les expériences de chacune (Crenshaw, 1991). Grâce à la théorie intersectionnelle développée par Kimberly Crenshaw, il est rendu maintenant possible aux femmes Noires d'Europe francophone de trouver une explication à leur vécu inégalitaire et discriminatoire qu'elles subissent à différents strates de la société. Cette discrimination s'effectue parfois dans les relations intracommunautaires, dans l'endogroupe « issue de l'immigration » ou dans l'endogroupe des musulmans. Toutefois, les oppressions les plus difficiles à vivre sont celles qui sont institutionnelles ou structurelles dans une société Blanche où les Noirs semblent être perçus comme l'antithèse des Blancs.

En Belgique, selon le rapport d'Unia<sup>14</sup> de 2017, la négrophobie ou le racisme anti-noir n'est plus à démontrer. Les chiffres sont très parlants. Les personnes d'origine subsahariennes sont les plus touchées par le chômage, l'instabilité des carrières et la précarité de l'emploi, que ces personnes soient qualifiées ou pas. Elles sont également victimes de discrimination dans le secteur du logement. Certaines agences et propriétaires de logement, influencés par des stéréotypes faisant partie de l'imaginaire collectif, restent très frileux à louer leurs biens aux personnes stigmatisées Noires (Unia, 2017). La situation est similaire en France. Selon le rapport de l'ENAR<sup>15</sup> de 2017, les personnes « de couleur » sont celles qui sont le plus touchées par les discriminations au travail, tant dans la recherche de l'emploi que dans le lieu de travail, les femmes « de couleur » étant le groupe le plus vulnérable (Enar, 2017). Les stéréotypes remontant au temps colonial sont souvent retenus dans la cause du traitement défavorisant dont fait preuve les institutions envers la population d'ascendance subsaharienne. Les stéréotypes catégorisent les groupes sociaux stigmatisés et colorent les interactions des femmes Noires avec les institutions et les personnes, qu'elles soient considérées comme Blanches ou non-Blanches.

Certaines femmes Noires et féministes ont décidé de sortir de l'ombre les problématiques de leurs expériences afin d'améliorer les conditions de vie des femmes Noires en général. Elles s'autoproclament afroféministes. Les afroféministes se considèrent comme des féministes intersectionnelles à l'instar de leur réalité sociale. Elles dénoncent des rapports de domination de sexe, de race, de classe et d'orientation non hétérosexuelle. L'origine de ces rapports de domination se trouverait enracinée dans l'histoire de l'esclavage, la colonisation et le capitalisme. Les stéréotypes découleraient de ces contextes historiques. Rappelons que la plupart de la population immigrante subsaharienne en Europe francophone fait partie des pays anciennement colonisés par la France et la Belgique (Unia, 2017). Les afroféministes se démarquent des féministes « mainstream », qui pour

---

<sup>14</sup> UNIA (anciennement Centre interfédéral pour l'égalité des chances) est un service public, qui a pour mission de lutter contre les discriminations et de promouvoir l'égalité des chances.

<sup>15</sup> European Network Against Racism est la seule organisation pan-européenne qui a pour but de lutter contre le racisme.

ces dernières se focalisent plutôt sur le patriarcat et les oppressions de genre sans prendre en compte l'intrication des oppressions multiples que vivent les femmes Noires. Afroféministes plutôt que féministes intersectionnelles parce que les femmes Noires sont sujettes à des stéréotypes propres à la race féminine Noire. La « misogynoirie » (Bayley et Trudy, 2018) ou le racisme envers les femmes Noires est un terme qui précise une discrimination ne touchant que les femmes Noires.

Aussi les afroféministes ont décidé de se fédérer afin d'effectuer des actions stratégiques pour être vues et entendues du public sur leurs points de vue sociétale, mais également pour aider et s'entraider en tant que membres d'un groupe opprimé, stigmatisé et précarisé dans son ensemble. Comment sont-elles arrivées à prendre conscience de leur vécu semblable dans la société et à vouloir faire partie d'un mouvement collectif? Quelles sont les stéréotypes et discriminations auxquelles les femmes Noires doivent faire face en Europe francophone ? Quelles sont leurs revendications ? Pourquoi ressentent-elles le besoin de créer leur propre espace loin des hommes Noirs et des femmes Blanches respectivement ? Nous nous sommes entretenues avec elles. Grâce aux informations tirées des interviews, nous essaierons de répondre à ces questions. Il s'agit d'une recherche exploratoire et qualitative pour laquelle nous nous baserons sur des théories d'identité sociale et de représentation sociale ainsi que sur la psychologie de l'action sociale, en passant par des théories sociologiques si la psychologie sociale ne suffisait pas.

## II. MÉTHODOLOGIE

### A. POSITION EPISTÉMOLOGIQUE

Afin de comprendre ce que les « minorités » vivent dans une société à majorité blanche, il est important de les connaître. Pour les connaître, il est nécessaire d'entendre leurs points de vue sur leurs expériences sociales. Ainsi pour comprendre le point de vue des femmes Noires en Europe francophone, la position épistémologique de la pensée du féminisme Noir américain semble appropriée. Cette pensée « a pour objet d'exprimer et de reformuler le point de vue propre aux Africaines-Américaines tel qu'elles l'ont elles-mêmes défini. » (*Black feminism*, 2007)

Cette pensée s'est développée aux États-Unis à la période du mouvement pour les droits civiques des Noirs, période correspondant également à la deuxième vague du féminisme occidental. Pendant cette période les femmes Noires sont rendues invisibles dans l'imaginaire social. Elles sont ni Noire ni femme dans le sens où le prototype de la femme est « la Blanche » et le prototype du Noir est « homme ». La place des femmes Noires invisibilisées leur donne la possibilité de lire la société d'un autre point de vue qui semble difficilement acceptable dans les institutions de savoirs, qui comme toute autre institution, sont contrôlées par les Blancs à majorité et les hommes Blancs en particulier. Cependant lire l'expérience des femmes Noires avec les techniques appliquées au savoir des Blancs devient laborieux.

Quand bien même le contexte historique et géographique des femmes Noires diffèrent d'un pays à l'autre voire d'un continent à l'autre, force est de rappeler que les Noirs partagent une expérience d'oppression quelque peu similaire. L'impérialisme, l'esclavage, le colonialisme et l'apartheid sont des oppressions qui lient les Noirs d'un continent à l'autre car ils sont tous touchés par les effets de ces systèmes de domination raciale.

En qualité de femmes Noires, ce groupe social est lié par un traitement discriminatoire qu'elles perçoivent dans les interactions et les institutions, traitement qui paraît être transnational dans les pays occidentaux. Á certains moments, les femmes Noires peuvent se sentir proche des hommes Noirs par rapport au traitement raciste mais également se projeter dans les rapports de domination sexiste que les femmes Blanches expérimentent, et pourtant, se sentir seules dans l'oppression qu'elles vivent en tant que femmes Noires (Collins, 1989). Aussi il paraît important de considérer la lecture de ce travail de recherche à travers la pensée féministe Noire afin de mieux comprendre le vécu expérientiel de ces afroféministes en Europe francophone à travers la théorie du *Black feminist standpoint* et le paradigme de l'intersectionnalité.

## **1. Le « Black feminist standpoint »**

Le point de vue féministe est une théorie des sciences sociales selon laquelle toute connaissance est située et localisé, aussi le point de vue féminin fournit une réalité sociale alternative tout aussi valable (Heckman, 1997). Dérivé du point de vue féministe qui paraît ne plus traiter le systèmes de domination (Harding, 1997) propre aux théories marxistes dont le point de vue féministe provient, le point de vue féministe Noir est politique et insiste sur les relations de pouvoir hiérarchique. « La notion de standpoint se réfère à des groupes ayant des histoires partagées basées sur des places partagés en relation avec le pouvoir » (Collins, 1997, notre traduction). Collins signifie qu'il n'est pas possible de faire l'impasse sur le système de domination quand celui-ci régit la vie des Noirs et plus précisément des femmes Noires. Le point de vue féministe Noir pose que ce ne sont pas les individus faisant partie de groupes qui décident de manière collective la place qu'ils ont dans la société mais c'est plutôt la place sociale que l'on a dans les relations de pouvoir hiérarchique qui constitue le groupe (Ibid.). Autrement dit, les femmes Noires constituent un groupe social non pas parce qu'elles se ressemblent et qu'elles ont décidé de créer ce groupe. Ce sont les expériences sociales similaires qui constituent et lient ces personnes en tant que groupe social.

Selon Collins, le point de vue des féministes Noires est caractérisé par deux composantes indissociables. Elles ont une perspective différente du réel de par leur niveau social et politique dans la société. Elles se trouvent en bas de l'échelle hiérarchique. Et c'est cette place qui leur confère un point de vue distinct de celui des autres minorités et de la société dominante et qui stimule cette pensée féministe Noire (Collins, 1989). Le *Black feminism* est une pensée théorique et un mouvement féministe qui a pour but de résister à l'oppression de la société dominante mais qui a également pour visée de bousculer le statu quo et tendre vers une justice sociale.

C'est donc le raisonnement qu'il est tenu d'avoir lorsque nous lisons l'expérience des femmes Noires en Europe francophone. Les femmes Noires en France et en Belgique, de manière individuelle, proviennent d'origine, de classe, de religion et d'orientation sexuelles différentes et pourtant sont susceptibles de vivre des oppressions similaires parce que leur place hiérarchique est la même dans les relations de pouvoir.

## **2. Le paradigme de l'intersectionnalité**

La théorie de l'intersectionnalité proposée par Kimberlé Crenshaw (1991) est considérée comme l'apport théorique le plus important et d'ampleur transnationale que les théories féministes aient jamais eu à développer. Cette théorie permet d'analyser les différentes interactions entre les multiples formes d'oppressions et de dominations - qu'elles soient de race, de genre, de classe, de religion, d'orientation sexuelle, de nationalité etc – en ce qu'elles produisent et reproduisent des inégalités sociales (Ibid. ; Collins, 2015 ; Bilge, 2009). L'application de cet outil, originellement développé pour comprendre les oppressions des femmes Noires, a la pertinence d'expliquer toute expérience d'oppressions et de dominations, comme celles qui s'exercent entre femmes.

Crenshaw s'est retrouvé face à ce paradigme dans le cadre de son travail juridique. Lors de plusieurs procès contre des employeurs d'entreprise dont les plaignantes étaient des femmes Noires, elle a été confrontée aux lois anti-discriminatives qui prennent en compte soit la composante « race » soit la composante « femme ». Ces composantes se structurent autour des expériences de discrimination des hommes Noirs ou des femmes Blanches (Carastathis, 2014). Les expériences de discrimination des femmes Noires échouent à être représentées.

Crenshaw propose trois niveaux de lecture des effets intersectionnels inégalitaires ciblant les femmes Noires et les minorités stigmatisées en général. L'intersectionnalité structurelle définit la place sociale générale qu'occupent les femmes de groupes minorisés et stigmatisés et l'expérience qui en découle par manque de ressources et d'opportunités (Crenshaw, 1991). L'intersectionnalité politique se réfère au fait que les femmes Noires, faisant partie d'au moins deux groupes minorisés, se retrouvent coincées entre des agendas politiques qui se confrontent. Les femmes à majorité Blanches sont susceptibles de perpétuer le racisme alors que les hommes Noires risquent d'exacerber le sexisme et le patriarcat. (Ibid.). Le troisième niveau de lecture est l'intersectionnalité représentationnelle (Carastathis, 2014) analogue aux « controlling images » proposées par Collins (2000). Ces archétypes et stéréotypes circulant à travers les discours et les médias ciblant les femmes Noires ont pour effet de « marginaliser ou reproduire l'objectification des femmes de couleur » (Ibid. notre traduction).

Il existe aujourd'hui d'autres lectures proposées par d'autres théoriciens qui confrontent et enrichissent ce paradigme. Nous nous proposons de garder ces dimensions de dynamique intersectionnelle en tête lors de l'analyse thématique des données provenant des entretiens qualitatifs réalisés avec des afroféministes.

## **B. MÉTHODOLOGIE APPLIQUÉE**

### **1. L'entretien qualitatif**

Une recherche qualitative exploratoire nous paraît plus judicieuse pour pouvoir donner de la voix à une population à la marge (Willig, 2013, p. 11), pour bien saisir dans les discours les processus mis en œuvre dans l'élaboration d'une identité Afroféministe et pour découvrir l'expérience sociale des femmes Noires afroféministes dans une société à majorité blanche. À travers le langage, nous essaierons de comprendre la dynamique identitaire et politique des Afroféministes. En effet, à ce stade, il paraît difficile de conduire une recherche quantitative tant les données concernant les personnes catégorisées Noires ou femmes Noires sont presque inexistantes dans la littérature (Ndiaye, 2005). D'autre part, il paraît impossible d'analyser quantitativement les différentes oppressions dont font état les femmes Noires tant elles sont intriquées, non dissociables (Carastathis, 2014). Par ailleurs, l'Afroféminisme est un mouvement qui n'a que quelques années, une raison supplémentaire peut-être pour qu'il n'y ait pas beaucoup d'informations à leur sujet. Enfin, les Afroféministes ne paraissent pas être en nombre encore très important pour effectuer une recherche quantitative.

Lors des entretiens semi-structurés, il nous sera possible de poser des questions larges qui permettront aux interviewées d'élaborer leurs pensées de manière libre et ouverte afin d'obtenir autant d'informations nécessaires à nos questions et pour générer d'autres questionnements intéressants pour notre propre apprentissage. Il s'agira pour nous de pouvoir mieux interpréter leurs dires applicables dans différents contextes sociaux. Grâce aux questions plus fermées, nous pourrons rediriger l'entretien selon notre question de recherche. Les entretiens semi-structurés sont des conversations entre interviewer et interviewé. Ainsi, dans ce contexte, le cadre dans lequel la participante s'exprime reste limité par nos thématiques imposées. Ainsi, il est possible que l'interviewée soit influencée par la chercheuse interviewer et qu'elle finisse par voir des aspects de son expérience d'une manière différente (Willig, 2013). Lors de la conversation, les deux

parties sont susceptibles de s'influencer et de générer de nouvelles compréhensions (Ibid.). De plus, il est possible que mon groupe social similaire aux participantes ainsi que mon âge aient pu avoir un effet sur les participantes.

Cette étude qualitative exploratoire permet également de donner une place d'objet et de sujet d'étude à ce groupe social invisible, qui ô combien fait partie du paysage social européen. Les femmes Noires des collectifs afroféministes auront la possibilité d'utiliser le langage pour nous faire part de leur expérience dans une société qui les invisibilise.

## **2. Population**

À l'origine, nous recherchions exclusivement des afroféministes actives dans des collectifs afroféministes, sans restriction d'âge ou de nationalité. Elles devaient simplement être établies en France ou en Belgique. Cependant elles devaient toutes être des femmes Noires sans ambiguïté afin de garder une certaine homogénéité dans l'échantillon, sachant que le nombre de participants n'était pas énorme. Aussi les femmes de type métissé étaient exclues de l'échantillon même si certaines se considéraient comme des femmes Noires. En effet, les femmes typées métisses ont une certaine marge de manœuvre dans la société que les femmes identifiées comme Noires n'ont pas. Toujours dans un souci d'homogénéité, les afroféministes transsexuelles femmes ne faisaient non plus partie de l'échantillon dans cette recherche car même si elles se considéraient comme des femmes, elles ont été perçues en tant qu'homme une partie de leur vie.

Il paraissait judicieux de s'entretenir avec des femmes Noires engagées dans un collectif afroféministe car cela garantissait une lecture plus précise et plus réfléchie des oppressions que vit ce groupe social en Europe francophone. Cela garantissait également une collecte d'informations plus riche pour cette recherche exploratoire. En effet, à travers leur engagement elles rencontrent beaucoup d'autres femmes Noires qui

échangent avec elles sur le vécu inégalitaire des femmes Noires. Ainsi elles possèdent beaucoup plus de connaissances et d'informations de par leur activisme.

Au fil du temps et des difficultés à trouver assez d'afroféministes engagées dans des collectifs ayant le temps de nous recevoir pour un entretien, non rémunéré de surcroît, nous avons élargi notre recherche de participantes à des afroféministes engagées et connues dans les réseaux d'afroféministes. Après avoir effectuée quelques entretiens, certaines afroféministes m'ont suggérées un ou deux autres noms d'afroféministes à contacter. Les entretiens se sont effectués à partir du mois de décembre 2018 et se sont achevés en juin 2019. Ces entretiens avaient lieu en France et en Belgique. La moyenne d'âge arrondie à la période des entretiens était de 31 ans.

Nous nous sommes entretenues avec onze afroféministes toutes engagées à leur manière dans la conscientisation des oppressions des femmes Noires dans un contexte international et dans la visée d'une justice sociale pour les Noirs en général et les femmes Noires en particulier. Nous ne retiendrons que dix de ces entretiens pour l'analyse des résultats. Dans les dix afroféministes retenues, six femmes Noires faisaient partie d'un collectif Afroféministe en France ou en Belgique. Trois de ces participantes étaient établies en France et faisaient partie d'un collectif afroféministe français. Le reste des participantes vivaient en Belgique. Trois des sept participantes de Belgique faisaient partie du collectif afroféministe Mwanamké. Les quatre autres participantes Belge se considèrent comme afroféministe et sont très engagées et connues dans les réseaux afroféministes. Les collectifs français Afrofem et Mwasi sont représentés par trois participantes au total.

### **3. Déroulement, procédures et enjeux**

Dans un premier temps, il a fallu effectuer une recherche sur des collectifs Afroféministes Belges et français sur Internet. Il existe, à notre connaissance un seul collectif

afroféministe en Belgique et plusieurs en France. Pour des raisons financières et d'organisation nous nous sommes focalisées sur les collectifs situés à Paris, pour la France. Une fois avoir trouvé les coordonnées électroniques, un premier contact a été pris via e-mail. Il a parfois fallu relancer les potentielles participantes plusieurs fois avant d'obtenir une réponse. La correspondance semblait un peu moins ardue à travers les réseaux sociaux. La plupart des participantes ont été sélectionnées par ce canal. Certaines ont été contactées par téléphone après avoir obtenu leurs coordonnées téléphoniques par des participantes après l'entretien. Le lieu de l'entretien devait être propice au bon déroulement de celui-ci. Cependant, la flexibilité était de rigueur. Aussi il leur était laissé le choix de l'endroit. Il a fallu choisir ce dernier pour une seule des participantes. Les autres ont proposé elles-mêmes le lieu où se déroulerait l'entretien. Les entretiens se sont passés à domicile, sur le lieu de travail ou dans un café-restaurant. Pour la dernière option, les dépenses nous revenaient. C'était la moindre des choses. Pour plus de détails sur les participantes, un tableau récapitulatif des participantes est disponible en annexe n°1.

Les entretiens ont durés en moyenne 1h15'. Avant de commencer l'entretien, les participantes étaient mises au courant de l'importance de l'enregistrement de la conversation. Grâce à ce dernier, l'écoute et les échanges seraient plus efficaces et les informations seraient moins sujettes à interprétation. Une transcription leur serait envoyée par mail. Ainsi il leur était possible de vérifier le contenu de la retranscription et éventuellement d'effacer des parties qu'elles ne désiraient plus rendre public. Nous leur garantissons l'anonymat même si la plupart ne voyait pas d'inconvénient à ce que leur nom soit publié. L'enregistrement de la conversation était effectué à l'aide d'un smartphone ainsi qu'un enregistreur audio en soutien. Une copie du mémoire sera envoyée à chaque participante avant la fin de l'année 2019. Comme évoqué précédemment, il y avait initialement 11 participantes. Cependant, il a fallu renoncer aux informations d'une des participantes parce que l'entretien avait eu lieu au téléphone. L'enregistrement de notre échange étant de mauvaise qualité, la retranscription entière de cet entretien n'a pu aboutir.

En qualité de femme Noire, je fais partie du groupe social cible. Aussi cet avantage permettait aux participantes de partager des informations sur leurs expériences racistes tout en sachant qu'elles n'auraient pas besoin de tout expliquer. Lors de plusieurs colloques sur l'afroféminisme ou le féminisme Noir, ces dernières avaient déjà partagé le souhait de se faire étudier par des femmes Noires. Il est cependant possible que, du fait de mon appartenance à ce groupe, certaines se soient abstenues d'évoquer des opinions à controverse dans la « communauté Noire », les stéréotypes se jouant également dans tous les groupes. De plus, me définissant moi-même en tant que femme Noire, dans le sens politique du terme, le bien-être et la réduction des inégalités faites aux femmes Noires est une visée qui me tient à cœur. J'ai bien conscience que l'amélioration du statut des femmes Noires en tant que groupe aura un impact positif à u niveau individuel. Il est possible que mon travail reflète une partie de mes convictions. Il me faudra donc tenir une certaine posture réflexive tout au long de mon analyse (Willig, 2013, p. 52).

Nous envisagerons de traiter les données en utilisant l'analyse de contenu catégorielle thématique. Cette dernière semble efficace pour comprendre comment sont pensées les représentations sociales (Dany, 2016). Nous n'utiliserons pas de logiciel étant donné que la masse d'informations n'est pas considérable. En effet, nous analyserons dix entretiens dont la grille d'analyse présentait quatre thématiques. La première thématique se focalisait sur leur perception de la représentation des femmes Noires dans la société Belge ou Française. La deuxième était davantage ciblée sur l'afroféminisme. Le troisième thème se consacrait à l'intersectionnalité et le quatrième thème traitait du collectif afroféministe dont elles font partie le cas échéant. Pour plus de détails sur la grille d'entretien, celle-ci est disponible à l'annexe n°2.

# III. RÉSULTATS

## A. MÉTASTÉRÉOTYPES, INVISIBILITÉ MÉDIATIQUE ET EFFETS

Dans cette partie, nous ferons un état des lieux des stéréotypes dont les femmes Noires sont sujettes selon le point de vue des afroféministes. Les stéréotypes sont différents qu'ils proviennent de l'exogroupe ou de l'endogroupe. Toutefois, nous observerons une intériorisation des stéréotypes de l'exogroupe chez l'endogroupe masculin en particulier.

### 1. LES STÉRÉOTYPES DE L'EXOGRUPE

#### a. L'hypersexualisation des femmes Noires

Les femmes Noires d'Europe francophones seraient sujettes à une perception stéréotypée négativement. Toutes les afroféministes interviewées s'accordent à dire que le corps des femmes Noires serait hypersexualisé voire animalisé. Lorsque Sélassia nous évoque la représentation des femmes Noires en Belgique, elle entend une expérience systématique :

« En Belgique à mon avis oui. [...], c'est tous les **stéréotypes liés aux animaux**, « **belle panthère** », **la bestialité, la sauvagerie, l'hypersexualisation**. C'est quand même quelque chose, enfin j'ai l'impression, quand tu regardes dans les collectifs de femmes Noires et quand tu écoutes des témoignages de femmes Noires Belges, enfin c'est une expérience qui est quand même systématique quoi. » - Sélassia

Les afroféministes du collectif Mwanamke rappellent que le corps des femmes Noires a cette particularité que lorsqu'il est stéréotypé, des analogies animalières y sont associées contrairement à la sexualisation du corps des femmes Blanches :

« [...] il y a des notions différentes lorsqu'on est sexualisée parce qu'on est femme et lorsqu'on est sexualisée en tant que femme Noire car là **la comparaison est animalière**. » - Mwanamke2

« Souvent les termes utilisés ont un **rapport avec le félin**, un peu **animalisé** on va dire ouais. » - Mwanamke3

Du côté français, elles répondent de manière unanime sur le caractère animalisé de l'hypersexualisation du corps des femmes Noires lors des interactions sociales intergroupes.

« [...] on nous dit des trucs du genre les femmes Noires sont **plus sauvages**. Au lit elles sont plus chaudasses. [...] ils vont essayer une Noire parce qu'ils ont entendu dire qu'il faut essayer de le faire avec une femme Noire au moins une fois dans ta vie. Alors que pour moi ce genre de choses c'est nous réduire à l'état d'objet en fait, quand ce n'est pas **nous réduire à l'état animal**. » - Afrofem1

« [...] comme exotisante parce que la sexualité des femmes Noires est de toute manière exotisante. Ce sont des **lionnes, des tigresses, des panthères** et tout ça. » - Mwasi

D'aucunes pensent que l'image hypersexualisée des femmes Noires prend ses origines dans le passé colonial.

« Enfin tout ce qui a eu dans la période coloniale, toute la propagande coloniale autour des Noirs et autour des femmes Noires, et bah au fait on retrouve tout ça maintenant. En fait il n'y a plus de propagande coloniale mais les stéréotypes et tout sont restés. » - Sélassia

« Elles sont de très bonnes danseuses, elles sont sensuelles. Elles sont donc hypersexualisées etcetera. Ça vient de, comme je disais en introduction, de cet héritage colonial et esclavagiste. » - Mwanamke1

« On est dans des clichés, je trouve, qui sont issus de la période coloniale, déshumanisants, hypersexuels et hypersexualisés, donc tous ces clichés- là assez réducteurs qu'il y a sur les femmes Noires. » - Diadème

D'autres remarquent que cette hypersexualisation du corps des femmes Noires semblerait être exacerbée par les médias lorsque les femmes Noires y sont représentées.

« [...] la presse Belge qui avait sorti une représentation d'une députée provinciale qui s'appelle Isabelle Kibassa. Elle a été représentée de manière extrêmement raciste, négrophobe, sexiste et coloniale. Elle a été représentée comme euh, je ne me rappelle plus exactement du petit dessin

mais ça faisait aussi référence à la **zoophilie**, enfin extrêmement insultant et violent comme représentation et puis tu vois, complètement banalisée. » - Mawamke1

« [...] c'est souvent la même chose c'est-à-dire une femme Noire qui va être dans des rôles usés et utilisés maintes et maintes fois c'est-à-dire soit la femme Noire qui va être **travailleuse du sexe** donc prostituée, qui est dans une situation de précarité mais également une situation qui va être vue comme intéressante, comme exotisante [...] » - Mwasi

« [...] ce qu'on peut encore voir dans les fictions à la télévision, quand on est en Belgique, c'est des femmes qui sont toujours dans des rôles très stéréotypés, soit dans le rôle d'une **prostituée** ou elle joue le rôle d'une femme de ménage. » - Diadème

« [...] je pense au dernier film de François Damiens avec « Moquette ». [...] Un moment donné il y a une femme Noire dedans. Bah c'est une **prostituée** qui n'est pas très maligne, tu vois. » - Stéphanie

## **b. L'infériorisation des femmes Noires dans l'emploi**

Lorsque les femmes Noires paraissent visibles dans l'espace social, elles seraient dans la majorité des cas reléguées à des postes de subalternes, soulignent les afroféministes. Mais surtout, ce serait sa place assignée représentée comme une caste. L'élévation sociale ne serait pas possible pour elles. Sélassia, travaillant dans une association proposant des formations où elle se trouve être la seule Noire, rappelle plusieurs cas dans lesquels son expertise a été niée :

« Une fois, dans mon ancien boulot, j'avais été présenté une étude chez un ministre en plus, et j'arrive avec un monsieur Blanc qui était mon collègue quoi. Et quand j'arrive, c'était une parlementaire quoi, et donc j'arrive, bon j'avais mon nom sur un badge pourtant. Mais quand j'arrive elle se jette sur le monsieur en disant « Ah bonjour monsieur [Sélassia] » (rires). Parce que tu vois dans leurs représentations, **c'était impossible en fait que ce soit moi qui vienne faire la présentation.** » - Sélassia

« Quand on donne des formations, je les donne avec mon collègue qui est un homme Blanc aussi. Et les gens lui posent des questions à lui, les gens le regardent lui, tu vois. Ou alors parfois les gens prennent la parole et alors ils se retournent vers moi et ils font « Je suis désolé mais ». On voit que ce n'est pas le même traitement. Il y a une représentation des Noirs et en plus de la femme Noire **comme aussi ne pouvant pas, je ne sais pas, avoir fait des études ou prendre la parole.** » - Sélassia

Une majorité des afroféministes s'expriment également sur l'assignation imaginaire de la place des femmes Noires dans le contexte de l'emploi ainsi que sur le plafond de verre qui paraît extrêmement épais et difficile à briser pour ce groupe.

« Il suffit d'aller dans une maison de repos à Bruxelles et de voir que la majorité des femmes qui travaillent là-bas sont des femmes Africaines et des femmes d'origine Africaine [...], occupent des positions qui ne sont pas toujours intéressantes sur le marché du travail.[...] les femmes [qui] occupent généralement des positions qui sont peu privilégiées sur le marché du travail, qui sont peu rémunérées et qui sont peu reconnues socialement. [...]. Et donc **le métier d'aide-soignante** est connu pour être pénible, il est connu pour n'être pas bien rémunéré et il est surtout connu pour avoir des horaires décalés. Et donc quand on voit ça on se rend compte qu'en fait ce n'est pas un hasard. Il y a une **surreprésentation des femmes Noires dans ce domaine.** » - Diadème

« Je suis dans le socioculturel, j'ai étudié la restauration d'œuvres d'art, l'histoire de l'art et la patrimoine immatérielle. Et à chaque fois on était très surpris en fait de [...] de ma présence oui. [...] que je m'intéresse au patrimoine occidental et au patrimoine Wallon [...] Á chaque fois les gens avaient l'air étonné. J'ai aussi été guide dans un musée de la ville Wallonne. Donc à chaque fois, c'était toujours **une remise en question de ma présence, de ma légitimité.** » - Stéphanie

« Et au niveau des entreprises et des institutions, quand tu fais une analyse au niveau des postes de décision, de direction, il est difficile d'y voir des femmes Noires. Confrontées aussi à la question de la chaise vide, même celles qui arrivent à accéder à des postes à responsabilités, le coût psychologique est parfois lourd, les micro-agressions dans le contexte du travail. Par exemple, t'es cadre, responsable et tu as peut-être ton assistant qui est un homme Blanc, et vous vous présentez à une personne qui du coup vous prend pour l'assistante. » - Mwanamke1

« [O]n parle de plafond de verre pour les femmes mais pour les femmes Noires c'est encore pire. [...] c'est vraiment, voilà quand t'as un poste de manager, sois contente [...] parce que tu n'iras pas plus haut [...] Á chaque fois que tu travailles en entreprise tu te rends compte que **soit tu es la première Noire qui arrives soit il y en a une, donc deux maximum** dans toute l'entreprise. » - Sita

Encore une fois, pour certaines afroféministes, les médias accentuent le côté précaire de la vie des femmes Noires lorsqu'elles y sont représentées.

« [Les représentations] qu'on voit surtout en France, sur la femme Noire, c'est souvent la même chose c'est-à-dire une femme Noire qui va être dans des rôles usés et utilisés maintes et maintes fois [...] qui est dans une **situation de précarité** » - Mwasi

« [...] ou elle joue le rôle d'une **femme de ménage** » - Diadème

« [O]n a pu le voir avec l'histoire des actrices là françaises justement qui se sont mobilisées parce que... pourtant elles sont actrices malgré qu'elles ont entre guillemets percé, **elles sont toujours cantonnées à certains rôles**. [...] Notre image n'est pas positive» - Afrofem1

## 2. LES STÉRÉOTYPES DE L'ENDOGRUPE

### a. Les femmes Noires asexualisées, maternelles et au service des hommes

Sept des dix participantes soulignent le rôle attendu des femmes Noires dans cette communauté « de condition ». Elles seraient très tôt perçues comme la « mère » qui prend soin du foyer et qu'on ne peut imaginer impliquée dans quelque activité sexuelle.

« Il était **attendu de moi que j'apprenne très vite à faire à manger**, que je sois plus... que j'aie plus d'expériences pour certaines choses que mes frères. Moi j'ai des grands frères. Ils étaient plus âgés mais ce n'est pas pour autant qu'ils savaient cuisiner, qu'ils savaient nettoyer. » - Mwasi

« J'ai l'impression que c'est **comme si elle était la mère même quand elle n'est pas mère**. C'est-à-dire que la sœur doit aussi s'occuper de son frère même si ce dernier est plus âgé. Il y a un côté un peu comme ça où avant même qu'on soit mère, nos **fonctions reproductives** font que c'est comme si on doit en fait **materniser des hommes** qui sont autour de nous. » - Afrofem1

« [...] la femme est **définie en tant que mère**, très souvent, **matrice, elle porte les enfants, elle gère la famille**. Elle est très souvent définie surtout par rapport à ça en fait, son rôle dans la famille. [...] La première chose qu'on va te dire dès que tu as ton diplôme c'est qu'en est-ce que tu te maries, quand est-ce que t'as des enfants» - Afrofem2

« [D]ans la société blanche, il y a encore ce stéréotype de la femme Noire qui est hypersexualisée, objet sexuel et tout ça, à cause de la colonisation. Mais chez les hommes Noirs, **la femme Noire** justement **n'est pas sexuelle**. On veut qu'elle soit **chaste**, on veut qu'elle soit **prude**, qu'elle sache préparer, qu'elle reste à la maison. » - Diadème

« On attend à ce que la femme **se marie et fasse des enfants**, qu'elle soit une **bonne femme au foyer** d'une certaine manière même si pour l'étiquette c'est bien si elle a fait des études et qu'elle ait un bon job. Mais à la maison c'est elle qui doit cuisiner, nettoyer » - Mwanamke3

Il est toutefois intéressant de remarquer que deux des trois participantes n'ayant pas soulevées le stéréotype de la « mère » et de ses fonctions reproductives sont des femmes Noires qui n'ont pas vécues proche de cette « communauté ». L'une a été adoptée par une famille Blanche, et l'autre a grandi avec des parents très européens. Tous deux ont vécu dans des milieux quasiment blancs. Il s'agit également de notifier que la troisième participante, à travers ses multiples métissages européens et africains, semble avoir un accès privilégié aux milieux blancs.

« [...] j'ai vécu dans un milieu très blanc où on était une des seules familles Noires. Donc à l'école on était les seules Noires. À l'école il y avait une différenciation, pas méchante, parce que c'était un milieu très bienveillant [...]. » - Stéphanie

[...] j'ai été adoptée à 5 mois. Donc à part ma sœur moi j'ai grandi tout le temps dans un environnement blanc [...] Et donc tu vois moi c'est encore quelque chose de différent. [...] du coup ma représentation de la femme Noire est du coup une représentation des Blancs de ce que sont les femmes Noires. » - Sélassia

## **b. La « Fatou » ou la « Niafou »**

D'aucunes soulèvent le fait que des hommes Noirs sembleraient trouver certaines femmes Noires très limites dans leur façon d'agir. Elles sont identifiées par les noms africains « Fatou » ou « Niafou ». La connotation de ces deux noms est péjorative et semble représenter des femmes Noires des banlieues parisiennes qui seraient moches, sales, sans manières, et masculines qui toutefois se trouveraient aguichantes.

« En France c'est un peu cette figure de la niafou, tu vois, cette femme Noire dont on devrait avoir honte mais aussi cette femme Noire dont on...sur qui on va **projeter toute une série de haine, de dénigrement à son encontre et à sa façon de parler, de se mouvoir, de se coiffer** etcetera tu vois. Et ça vient de personnes Afro-descendantes tu vois, des hommes Noirs et des femmes Noires aussi. » - Mwanamke1

Mokobe avec fait un clip intitulé « Fatou Fashion » je crois. Il y avait plusieurs femmes Noires dans son clip avec des tissages et tout. Et ça a été récupéré pour se moquer des femmes Noires. [...] quand ce clip est sorti je l'ai trouvé extrêmement insultant. Il a jamais fait une chanson où il mettait en avant les filles Noires. Mais là tu fais une chanson pour dénigrer les filles Noires ? Tu reprends les insultes qu'elles prennent dans la street et t'es fier de toi ? » - Afrofem2

C'est avec énervement que Sita nous relate la polémique autour du rappeur Disiz pour avoir utilisé le terme « Niafou » dans son acception péjorative lorsqu'il suggère chanter la Marseillaise à la « Niafou ».

« Puis il est revenu s'excuser. Parce que ses premières excuses c'était pour nous dire que ses propos n'étaient pas plus graves que toutes les femmes qui se font des tissages, se décapent la peau et tout ça. [...] Et donc il est revenu deux-trois semaines après où il a vraiment pris la mesure de ce qu'il avait dit. Il a dit que c'est un terme qu'il a toujours utilisé avec légèreté et qu'il ne connaissait pas sa portée et à quoi ça renvoyait et surtout ce que ça avait comme conséquences. [...] Est-ce que tu te rends compte qu'il y a des jeunes filles qui se sont construites avec des modèles où les hommes ou des garçons de leur âge qui les traitent de Niafou ? » - Sita

Afrofem1 se sent dénigrée et beaucoup trop critiquée en tant que femme Noire vis-à-vis des hommes Noires.

« [...] c'est vrai que les hommes Noirs aussi nous maltraitent beaucoup. Ils nous critiquent. C'est-à-dire, par exemple, on voit qu'il y a beaucoup d'hommes Noirs qui vont vers d'autres femmes d'autres communautés. Jusque-là il n'y a pas de problèmes. [...] pour certains, pour se justifier de ça, ils nous dénigrent en fait. C'est là où le problème arrive. Oui, « on parle trop fort », ça peut être n'importe quoi comme dénigrement en fait, qu'on n'est pas assez docile, on parle trop fort, qu'on a des faux cheveux. » - Afrofem1

Par contre Sélassia est la seule participante à rapporter que les hommes de la communauté lui renvoient parfois le fait de ne pas être assez Noire, autre le fait qu'elle se revendique afroféministe. (Nous reviendrons sur cette notion ultérieurement.). Ses actions ne corroborent vraisemblablement pas avec l'image que les hommes Noirs ont des femmes Noires en général.

« Je parlais tantôt, avec un pote, [...] de Rhokaya Diallo justement qui est vegan et je lui disais tu vois moi, le nombre de Noirs qui m'a déjà dit « tu peux pas être végétarienne, tu es Noire » [...]. Tu te dis la réflexion c'est qu'être végétarien c'est un truc de blancs [...]. [P]arfois on a l'impression que les femmes Noires ne sont jamais assez bien [...] En fait tu vois, il y a un passage du film d'Amandine Gaye, « Ouvrir la voix » [...] dans le bonus, où elle parle de...du...termes « Niafou » et « bounty ». Et je trouve que ça c'est vraiment un truc qui montre bien que les femmes

Noires ne sont jamais assez bien. [...] On est parfois un peu dans un entre-deux comme ça qui n'est pas toujours évident quoi. » - Sélassia

### c. La femme «courage»

Un autre stéréotype relevé par sept de nos afroféministes est celui de la femme Noire courageuse qui affronte les situations avec témérité. Elle est représentée comme le pilier de la famille, la personne sur laquelle tout le monde se repose. Ce stéréotype à caractère plutôt positif est perçu également comme de la résilience, pour certaines, à des situations difficiles. Les femmes et les hommes sembleraient s'accorder sur ce stéréotype selon ce que rapportent les participantes. Certaines invoquent des histoires personnelles, d'autres l'Histoire, d'autres suggèrent une représentation externe.

« Après je nous vois comme euh... parce que je parle de moi et des femmes Noires en générale, je nous vois comme **résilientes**. Parce que justement il y a beaucoup d'épreuves qu'on peut vivre [...]. » - Afrofem1

« En grandissant j'avais toujours cette image de la femme Noire comme une **femme forte**, avec du caractère, qui sait ce qu'elle veut. J'ai longtemps été liée à ça parce que c'est ce que je voyais chez mes tantes. C'était des femmes **qui savaient s'imposer, qui savaient prendre les rôles**, c'est elles qui décidaient de tout dans la famille. » - Mwanamke2

« [...] [O]n nous voit comme des **femmes fortes** et qui dit forte dit du coup moins émotive. 'Fin c'est pas nous qui faisons ça. C'est-à-dire que ce sont des représentations qui nous montrent comme moins émotives et beaucoup plus dans la bataille et la défense. Ce qui n'est pas faux mais incomplet. » - Mwasi

« [L]'histoire a montré quand même que les femmes Noires **sont très fortes, très résilientes et très courageuses** même si voilà, faut pas faire de caricature. Mais on voit quand même que dans l'histoire de l'Afrique et de sa diaspora, les femmes Noires ont toujours été à l'avant-garde de tous les combats. [...] Donc je dirais que nous les femmes Noires **on a ça dans notre ADN, le fait de devoir se lever, de se battre [...]** » - Diadème

### 3. INVISIBILITE SOCIALE VERSUS VISIBILITE AMBIGUË

Toutes les participantes sont d'accord en ce qui concerne la représentation non-équilibrée des femmes Noires dans l'espace public. Lorsqu'il s'agit de voir des femmes Noires dans les médias, elles sont soit d'origine étrangère, notamment des États-Unis, soit elles sont à forte majorité proche du standard de beauté européen. Ce sont pour la plupart des femmes très claires de peau et possédant des traits et des cheveux fins, similaires aux Blancs. Toutefois certaines participantes Belges reconnaissent observer une timide amélioration dans la représentation des femmes Noires dans la politique.

#### a. L'invisibilisation ou la surreprésentation négative médiatique

Lorsque le thème de la représentation des femmes Noires est présenté, les participantes répondent à l'unanimité que ce groupe est pratiquement invisible dans les médias. Cette invisibilité ne leur permet pas d'avoir des « identités projetées », terme utilisé par l'une des afroféministes Belges interviewées. Toutefois, lorsqu'elles apparaissent dans le champ public, la représentation est stéréotypée négativement de manière générale.

« En fait la représentation des femmes Noires en Belgique est **pratiquement inexistante**. Dans l'espace public en tout cas on rencontre très peu de femmes Noires dans les publicités, dans les médias. Et quand elle existe, elle est extrêmement négative en fait. [...] » - Diadème

« Déjà **il n'y en a pas beaucoup en fait**. Tu vois c'est pas comme en France. Si on te demande de citer une femme Noire qu'on voit souvent dans les médias, on a vite Rhokaya Diallo qui vient en tête. En Belgique je trouve que c'est plus compliqué, on doit plus réfléchir donc t'as moins de femmes Noires qui sont dans l'espace je dirais. » - Sélassié

« **Quasiment inexistante**. Quasiment inexistante à tous les niveaux, en tout cas à tous les niveaux où on est supposé voir des gens. En tout cas dans la représentation de la population, on n'y est pas. » - Sita

Elle est **quasi-inexistante** hein, honnêtement. Dans les médias, on va peut-être dire qu'il y en a un peu par rapport à quand j'étais ado et tout ça. Mais que ce soit dans les médias, dans les émissions

euh, on va dire dans tout type [...], je ne sais pas trop comment le dire, dans les catégories, dans les chaînes d'informations, dans les télé-réalités, **on n'existe pas, on n'est pas là.** » - Afrofem2

Toutefois, lorsqu'elles apparaissent dans le champ public, la représentation est stéréotypée négativement de manière générale.

« [J]e trouve que les femmes Noires sont très limitées dans les représentations. Soit elles **font parties des classes populaires, elles sont femmes de ménage, elles sont dans les services** etcetera, soit elles sont mises en avant mais alors pour des qualités plus divertissantes. Et voir une femme Noire intellectuelle en Belgique, on n'en voit pas. Et quand on en voit, bah elles se font lyncher ou alors elles sont discréditées ou moins légitime. » - Stéphanie

« [D]ans les rôles proposés, on **a le rôle de la mama.** [...] par exemple avec un accent africain ou antillais, être grosse euh, de la prostituée et j'ai envie de dire aussi la femme de ménage. » - Afrofem1

« Mais sinon il n'y a pas de représentation. Et là on va souvent nous surreprésenter bah c'est quand il faut montrer une image misérisabilisante ou qu'on doit montrer que les femmes Noires il faut les aider, les pauvres. » - Sita

Les afroféministes considèrent que les femmes Noires sont très peu visibles dans leur hétérogénéité. Elles sont toutes mises dans les mêmes cases non-valorisantes, dégradantes ou dans le rapport au corps exotisé de la femme Noire. Pour certaines participantes Belges, la question de l'histoire coloniale non-traitée a pour conséquence la continuité des stéréotypes négatifs.

« De plus, quand on parle de représentation des femmes Noires, elle est encore assez emprunte de stéréotypes, on voit que c'est toujours **traversé par cet imaginaire d'héritage colonial et esclavagiste** et on retrouve les prégnances de tout ça aujourd'hui. Ça se traduit vraiment de façon actuelle et contemporaine. » - Mwanamke1

« [...] elles sont vraiment inexistantes et quand elles le sont, elles sont très stéréotypées. Donc c'est tout ça encore qui est important de déconstruire dans la société Belge, **cet héritage colonial** qui est encore assez prégnant dans toutes les représentations, surtout des Afro-descendants. » - Diadème

## **b. La « métisse » : prototype acceptable de la femme Noire médiatisée ?**

Plusieurs relèvent que lorsqu'il y a des femmes « Noires » représentées assez positivement dans les médias, celles-ci sont à majorité métissées. Leurs traits et textures de cheveux sont presque comparables au standard de beauté des femmes Blanches. Pas tout à fait Blanches ni totalement Noires, leur phénotype est ambigu. Elles restent cependant exotisées.

« [M]ême si ça change un peu tu vois d'avoir des femmes Noires dans des campagnes globales, oui ça va être par exemple des campagnes d'été, [...] des marques de cosmétiques mainstream dédiés aux femmes Noires et métisses, bah là on voit **une fille avec des cheveux ondulés** tu vois. Du coup on voit comment la représentation des femmes Noires reste très coloriste aussi avec une **prépondérance de filles métissées** plutôt que des filles à la peau plutôt foncée. » - Mwanamke1

« Je vois une femme Noire que vous mettez un peu partout, celle de la redoute. [...] Je ne sais pas si tu vois le type de la femme Noire de la redoute. C'est **celle qui a les cheveux bouclée** et qui est claire de peau. Noémie Lenoir. En fait c'est elle et toutes celles qui lui ressemblent. C'est cette femme Noire qu'on va nous proposer quand on se plaindra de questions de représentations. » - Mwasi

« [J]'aime pas dire ça parce que je ne veux pas non plus qu'elles le prennent mal mais ça va être des stéréotypes, **des filles claires de peau** tu vois, enfin voilà, peau caramel, mais des filles on va dire comme [M]oi, j'en vois pas. Nulle part. [...] Dans les représentations de miss par exemple, [...] quand il y a des filles Noires c'est toujours le même type. Soit **elles seront métisses ou Antillaises à la peau claire**. Ce ne sera jamais des filles comme nous tu sais. Ce ne sera jamais des Congolaises ou des Maliennes comme ça avec le teint foncé et les traits type négroïde, on les retrouve pas ce genre de filles. Et on se dit c'est pas un hasard parce que c'est le genre de filles Noires qu'on veut voir. » - Afrofem2

Du coup, puisqu'il est difficile de trouver des représentations de femmes Noires dans les médias français, certaines participantes, en manque d'identités projetées lorsqu'elles étaient jeunes, se sont rabattues sur les représentations américaines des femmes Noires que l'on retrouve dans les séries, les films et l'univers de la musique, dans le champ du divertissement en soi.

« C'est pas en France qu'il faut chercher à trouver ça. Moi je sais que, par exemple je regarde beaucoup de séries et trucs comme ça et **pour trouver des représentations de Noirs, on les trouvait dans les séries américaines**. Mais c'est sûrement pas dans les séries françaises, sûrement pas dans les médias français. Comme beaucoup je pense que c'était finalement dans ce mimétisme afro-américain parce qu'il n'y a que vraiment **dans les médias américains que je voyais des filles comme moi**. Après représentées d'une façon voilà, pas forcément parfaite, mais au moins elles étaient là. » - Afrofem2

« Parce que moi j'ai grandi en Belgique et c'est clair que dans l'espace public, je n'avais pas du tout de représentation de femmes Noires. Je devais regarder la télévision française pour en voir. Et même là on n'en voyait pas beaucoup. **Donc il fallait regarder les films américains, les séries télé comme le prince de Bel'Air, le Cosby Show**, pleins d'autres séries comme ça pour voir des femmes Noires, des femmes belles, qui réussissent et qui sont bien ou des clips vidéo. [...] quand j'étais adolescente et que je regardais des clips de chanteuses comme Aliyah, Brandi ou Monica. [...] clairement il y a un déficit de représentation qui fait qu'on est obligé d'aller regarder ailleurs dans d'autres pays pour voir des gens qui nous ressemblent [...]. » - Diadème

« **Ce n'est pas comme justement aux États-Unis où il y a des femmes fortes comme Michelle Obama**, je trouve que c'est un bon exemple. **On est obligé de passer par [...] tout ce qui est américain pour avoir des bonnes images.** » - Afrofem1

Pour celles qui ont évoquées rechercher des représentations de femmes Noires ailleurs, nous remarquons que seule l'afroféministe de Mwasi a cité des artistes Africaines. Il s'agit vraisemblablement du fait qu'elle ait vécu une partie de son enfance dans son pays d'origine en Afrique et qu'elle a d'abord vécu dans un autre pays francophone en Europe. Aussi il est possible que, plus jeune, son rapport à l'Afrique était plus prégnant.

« Je pense que ce qui me parlait peut-être plus c'est quand je voyais des chanteuses Noires à la télé, les voir chanter, voir leurs habits, enfin leur style comme ça, qui du coup te permet de réfléchir à tout un personnage, comprendre son univers, le port stylistique de ses cheveux. On a des personnes comme, **il y en a tellement, Brenda Fassie par exemple.[...] Miriam Makeba, Yvonne Chaka Chaka, euh Teri Moïse, Brandy**, enfin des personnes comme ça qui te donnent une image, enfin après les avoir vues tu te forges une idée. » - Mwasi

## 4. LES EFFETS DES STÉRÉOTYPES

Les effets de l'intériorisation des stéréotypes se retrouvent, tantôt différemment, tantôt de manière similaire dans l'exogroupe comme dans l'andogroupe. Ainsi les Afroféministes évoquent le fétichisme, la glorification des traits européens, le rapport aux cheveux et la «misogynoirie<sup>16</sup> ».

### a. Le rapport interactionnel avec l'exogroupe masculin

Du fait des stéréotypes sexuels autour des femmes Noires, quatre afroféministes sur dix relèvent des interactions désagréables avec les hommes Blancs. Elles ont déjà eu l'impression que certains étaient intéressés par elles juste pour leurs prouesses sexuelles. Elles se sentent parfois fétichisées par les hommes Blancs.

« [J]'étais dans des relations avec des personnes Blanches notamment une personne qui m'avait dit [...] « **c'est la première fois que je sors avec une Noire** », « **Alors avec toi c'est vraiment torride** », enfin des choses comme ça en fait, ce genre d'objectivation, comme si tu représentais toutes les femmes Noires et vous êtes toutes trop belles et vous êtes toutes, 'fin oui. Oui et puis ça n'a pas été qu'une fois en fait. » - Mwasi

« [C]'est des phrases du genre « **Je ne suis jamais sorti avec une Noire** » ou alors « **T'es belle pour une Noire** », ça je l'ai eu il n'y a pas longtemps à un mariage. Voilà ce truc différent, on a envie d'essayer parce que c'est différent et pas parce que t'es quelqu'un d'intéressant. Et donc tout ton intelligence, ta complexité, ton identité est mise de côté quoi. » - Stéphanie

« [Q]uand ça concerne tout ce qui est séduction, les relations amoureuses [...] on nous dit des trucs du genre **les femmes Noires sont plus sauvages. Au lit elles sont plus chaudasses**. Toutes ces choses, je veux dire, les hommes qui vont les dire ne sont pas Noirs. Il peut y avoir aussi des femmes non-Noires qui pensent ainsi. » Afrofem1

Afrofem1 a partagé avec nous la fois où elle discutait dans la rue avec son amoureux d'antan, qui lui était Blanc, lorsqu'elle a été contrôlée par un policier parce que ce dernier pensait qu'elle

---

<sup>16</sup> La haine des femmes Noires, terme inventé par Moya Bailey.

faisait du racolage. La police n'aurait pas été la seule à penser cela car elle a plusieurs expériences à ce sujet :

« [U]n moment donné j'ai vécu à Barbès, dans le 18<sup>e</sup>, et à l'arrêt de bus, tu as droit à des réflexions du type « **C'est combien ?** » 'Fin, voilà quoi, par des hommes Maghrébins. » - Afrofem1

De par l'infériorisation et d'une représentation précaire des femmes Noires dans l'espace public, quelques afroféministes de Belgique exposent la surprise des personnes qu'elles rencontrent lorsqu'elles apprennent le statut professionnel ou le niveau d'études de celles-ci.

[D]ans la sphère publique, moi j'ai eu beaucoup de problèmes dans le sens où euh au boulot, un petit peu moins ici mais pas tant que ça en fait, où **quand j'arrive pour effectuer une formation** ou pour présenter une conférence et autre, les gens ils sont là « **c'est elle qui va venir nous parler ?** » (rires). C'est limite, depuis quand les Noirs ont accès à la parole ? - Sélassia

« Au niveau professionnel on va dire **qu'on va s'imaginer que je n'ai pas fait d'études universitaires**, premièrement. Donc on va s'imaginer que je suis bête, pas bête mais [...] ouais que je ne suis pas éduquée. Donc le fait que j'ai fait des études universitaires est un étonnement qui est très fortement visible sur le visage des personnes avec qui je suis en contact. Et puis après on va s'attendre à ce que je sois en retard, que je porte une perruque [...]. » - Mwanamke3

« [Q]uand j'étais à la recherche d'un emploi, je sortais des études, **j'avais à chaque fois l'impression d'être sous-classée**. Donc je n'en pouvais plus. Et puis j'ai repris ma spécialisation sur la patrimoine immatérielle [...]. » - Stéphanie

Mwanamke1 nous rappelle que cette infériorisation des femmes Noires pourrait commencer très tôt dans le parcours social.

« [L]es professeurs n'auront pas les mêmes attentes envers les filles Noires, comment **on va les cantonner à certaines filières** parce que ça correspond aux représentations très stéréotypées qu'ils ont des femmes Noires de manière générale. » - Mwanamke1

## **b. La glorification du standard de beauté des femmes Blanches**

L'invisibilité des femmes Noires ajoutée à la représentation « métissée » des femmes Noires, entre autres choses, a pu exacerber le colorisme qui existe déjà dans les communautés Noires. Beaucoup d'afroféministes relèvent le problème du colorisme ainsi que la glorification du standard de beauté des femmes Blanches dans l'exogroupe mais certaines remarquent cet effet également dans l'endogroupe. Cela se traduit par le rejet des traits négroïdes pour une préférence pour les traits plus fins. Il en serait de même pour les cheveux. Les cheveux crépus seraient dénigrés et les cheveux type caucasien seraient élevés dans la communauté Noire.

« Quand j'étais ado, je me souviens qu'il y avait toujours des gars que j'aimais bien et tout. Mais comme j'avais des copines blanches et métisses, c'était toujours elles qu'on allait draguer avant de me draguer moi. **J'ai l'impression qu'en tant que fille Noire j'étais le dernier choix en fait. Et c'est là que j'ai commencé à me dire, ah ok d'accord, bah forcément je ne suis pas jolie, mes cheveux sont comme ceci, ma peau est comme ça.** [...] Quand on a grandi dans une société où on est invisibilisée, quand on nous fait ressentir que nos caractéristiques physiques, notre beauté, notre corps n'est pas beau, forcément on l'intègre déjà dans l'enfance et on grandit avec ce complexe-là. » - Diadème

« [Q]uand je parle avec ma petite sœur qui a dix ans de moins que moi, **elle me dit avoir subie beaucoup de moqueries et tout ça parce qu'elle est foncée de peau.** [...] mais qu'elle-même me dise, ouais les garçons noirs disent ça sur nous ! [...] Et je me dis que ma sœur n'a jamais été insultée par des blancs ! » - Afrofem2

En fait j'ai l'impression que dans la communauté t'es jamais assez bien tu vois. **Le fait que j'ai mes cheveux Afro par exemple, bah tu sens parfois des mecs qui sont en mode c'est un peu sale, enfin tu vois ? Je suis là « mais enfin, on a les mêmes cheveux » (rires).** [...] Parce qu'on attend parfois des femmes Noires qu'elles atteignent une norme de beauté qui est occidentale tu vois, qui est blanche avec des cheveux lisses etcetera. [...] **On a aussi le colorisme** chez nous [...] qui est quand même... dans la tête de beaucoup de gens, beaucoup de Noirs aussi quoi. Et donc là aussi il y a une **différence de traitement envers les femmes qui ont la peau un peu plus foncée ou la peau plus claire.** [...] Quand j'étais plus jeune, je sentais quand même, mais je ne savais pas ce que c'était parce que je n'avais pas les mots, mais je sentais quand même qu'avoir une peau plus claire, il y a avait des privilèges autour de ça. Maintenant je connais les termes mais à l'époque non. Je me disais, tiens je vois quand même la différence quand je suis avec d'autres filles qui ont la peau plus foncée. [...], il y en a qui me l'ont déjà dit. Les hommes Noirs qui m'ont déjà dit « **Ah j'aime bien ta peau, tu n'as pas la peau très foncée** ». Enfin tu vois, quand ça vient d'un mec

**qui, en plus, a la peau plus foncée que la mienne**, tu te dis qu'il y a quand même un truc qui est bien ancré dans certaines têtes quoi » - Sélassia

Toutefois, il arrive que certaines femmes Noires soient discriminées par les hommes Noires parce qu'elles ne représentent pas le standard de beauté des femmes Noires comme le rappelle Stéphanie :

« Quelque chose qui m'a marqué c'est une amie à moi qui est Noire d'origine Angolaise et Congolaise, très noire de peau et très fine. Et du coup, au moment où elle commençait à avoir des petits-copains etcetera, les hommes de la communauté noire la dénigraient parce qu'elle n'avait pas de formes, elle ne correspondait pas à l'image de la femme Noire voluptueuse etcetera. Par contre elle attirait très fort les garçons blancs parce qu'elle a des traits très fins, elle est très fine. Et donc elle se rapprochait du canon de beauté occidental. Et elle ça l'a très fort dégouté. Et donc sortir avec des hommes Noirs pour elle, ce n'est pas possible. » - Stéphanie

### **c. L'intériorisation de l'infériorité supposée des femmes Noires**

L'infériorisation des femmes Noires dans l'espace public procurent des effets inconscients dans la communauté racialisée noire. Toutes les afroféministes ont pu en citer, que ce soit du côté des hommes mais surtout du côté des femmes.

Après la sortie du clip vidéo d'une chanson du rappeur Mokobé, deux afroféministes se remémorent l'acharnement et le comportement « misogynoiriste » des hommes Noirs envers les femmes Noires sur les réseaux sociaux à travers le hashtag #ToutEstNoirSaufNosMeufs qui est devenu « viral », à portée internationale.

« [S]ur les réseaux sociaux en 2015 environ, sur twitter, c'était vraiment sombre. **Les moqueries qu'il pouvait y avoir sur les femmes Noires c'était quelque chose.** Il y avait eu un hashtag « Toutestnoirsaufmameuf », il m'a vraiment traumatisé parce qu'il a été repris à l'international. [...] Niafou c'est le terme qui va revenir parce que je pense qu'il a traumatisé toute une génération hein. La première fois que j'ai entendu ce terme, je me suis dit « qu'est-ce que c'est que ça ? ». Puis j'ai vu le clip de Mokobe et que je voulais le tuer. [...] Il y avait plusieurs femmes Noires dans son clip avec des tissages et tout. Et ça a été récupéré pour se moquer des femmes Noires. [...] En plus c'est à partir de là qu'il y a **eu une campagne de harcèlement des filles Noires sur les réseaux** « Tout est noir sauf ma meuf ». Ça c'est à cause de mecs comme lui. » – Afrofem2

« Tu as pu voir il y a quelques années des personnes, **des hommes Noirs sur les réseaux sociaux avec ce hashtag #toutestnoirsaufmameuf**. Et donc en fait, cela veut dire qu'eux-mêmes sont ok avec le fait de faire circuler des propos et des représentations mysogynoiristes. [...] En Belgique il y a plutôt cette façon de dénigrer les femmes Noires qui présentent certaines caractéristiques, tu vois, les femmes de Matongé, elles sont vulgaires, exubérantes, elles ne sont pas intelligentes. Et tu as des personnes qui tiennent ce genre de discours avec une espèce de description identitaire et sociologique de certaines femmes Noires et qui sont très à l'aise avec ça tu vois. » Mwanamke1

Afrofem1 accusent les hommes Noirs de justifier leur supposée préférence pour des femmes non-Noires en disqualifiant les femmes Noires :

« [O]n voit qu'il y a **beaucoup d'hommes Noirs qui vont vers d'autres femmes d'autres communautés**. Jusque-là il n'y a pas de problèmes. Sauf que le problème pour certains, **pour se justifier de ça, ils nous dénigrent en fait**. C'est là où le problème arrive. Oui, « on parle trop fort », ça peut être n'importe quoi comme dénigrement en fait, qu'on n'est pas assez docile, on parle trop fort, qu'on a des faux cheveux. » - Afrofem1

Pour certaines femmes Noires, l'intériorisation se traduit par le fait de limiter leurs potentiels et les opportunités et ainsi confirmer leur place sociale attendue.

« [C]ertaines femmes Noires ont été confrontées à travers leur parcours à certains biais tu vois, de la part de leur environnement, des enseignants etcetera, qui font qu'elles ont parfois développée de manière inconsciente, des insécurités ou intériorisé certaines pensées et croyances limitantes de par leur environnement. » - Mwanamke1

« En fait pourquoi nous aussi on pense qu'une femme Noire ne pourrait pas aller au musée, ne pourrait pas étudier, ne pas lire des choses comme ça ? » - Mwanamke2

Ayant conscience de l'intériorisation de l'infériorité supposée des femmes Noires, Stéphanie pense toujours à se remettre en question lorsqu'elle est surprise de voir une femme Noire ayant l'air d'avoir une position élevée, tellement cette image est rarement partagée.

« Mais c'est vrai que par exemple, tout à l'heure j'ai vu une femme Noire qui était dans une superbe grosse caisse volkswagen et je me suis dit : « Ah elle a réussi ! » et je pense que je me dis que parce que j'ai vu beaucoup de femmes Noires dans des situations précaires et que quand je vois une femme Noire qui a réussi et bien j'ai toujours cette surprise que je dois mettre de côté comme

si...C'est une surprise qui m'agace quand je suis concernée quand on est étonnée parce que je suis ce que je suis mais n'empêche que j'ai ce petit réflexe là. » - Stéphanie

Les stéréotypes de la « femme Noire maternelle » et de la femme « courage » semblent également être problématique pour quelques participantes afroféministes. Certaines plus virulentes que d'autres, mettent l'accent sur les effets néfastes de ces stéréotypes.

« [O]n considère toute suite qu'une femme n'a pas besoin d'être trop instruite et que si trop instruite elle deviendra carriériste et si carriériste elle risque de faire de l'ombre à son mari et son ménage pourrait en pâtir. Du coup vraiment il y a cette parole où tu as les tantes qui vont venir te dire que **les études c'est bien mais il faut penser à un mari**. Et même si à la rigueur on ne te dit rien par rapport à tes études, on va quand même faire en sorte que tu ne sois pas trop carriériste et que tu privilégies quand même l'idée d'avoir une famille et d'être là pour ton mari. Je connais pleins de femmes qui se sacrifient complètement à leur couple, à leur mari. » - Sita

« C'est-à-dire **qu'il est attendu d'elles un soutien infaillible**, un amour inconditionnel, mais en même temps, elles subissent le patriarcat, la misogynie et toutes ces choses que le sexisme produit. » - Mwasi

« Tous ces qualificatifs d'être une battante, de savoir gérer, d'être capable de vraiment tenir la maison **c'est bien mais c'est pas bien**. [...] Pour moi c'est pas bien parce qu'on va dire que **ça enferme encore une fois les femmes Noires dans cette logique qu'il faut qu'elles soient fortes**. Les femmes Noires n'ont pas le droit de souffrir, **elles n'ont pas le droit de souffrir de dépression**, elles n'ont pas le droit, quand tout fout le camp, quand le mari fait n'importe quoi, quand un enfant est malade, **elles n'ont pas le droit de sombrer**, d'être en dépression, d'être léthargique, de ne pas pouvoir réagir, de ne pas trouver de solutions alors qu'on est humain. On est toutes différentes. » - Afrofem2

## **B. INTERSECTIONNALITÉ ET ACTIONS COLLECTIVES**

Dans cette partie, les afroféministes nous font découvrir les bienfaits et les limites de l'intersectionnalité à travers leur expérience de militante. Pouvoir poser un terme à leurs oppressions multiples a été bénéfique. Cependant, du fait de leurs oppressions multiples, effectuer des alliances avec les collectifs antiracistes Noirs et les collectifs féministes en général est rendu ténu.

# 1. LES OPPRESSIONS MULTIPLES DES FEMMES NOIRES

L'intersectionnalité dans laquelle se retrouvent les femmes Noires les confronte à plusieurs systèmes de domination. Il semble difficile pour elles de se mouvoir dans la société en tant que simple individu tant elles sont placées dans des cases sociales de part et d'autres. Ayant choisi de refuser ces multiples injonctions, les afroféministes ont décidé de se révolter et de créer leur propre identité politique afin de se réapproprier la narrative de leur représentation sociale et de lutter.

## a. L'expérience intersectionnelle des femmes Noires en Europe francophone

En Belgique ainsi qu'en France, les femmes Noires vivent des oppressions en lien avec leur « race », leur sexe, leur classe, leur religion et leur orientation sexuelle. Ces liens sont indissociables et créent une expérience discriminatoire similaire à l'oppression des hommes Noirs et celle des femmes non-Noires en général mais également spécifiquement différente.

« Une insulte sexiste pour les femmes Blanches, ce sera plus salope, pute etcetera. Pour les femmes Noires le racisme sera lié. Ça va plus être des guenons [...] dans la façon de s'adresser aux gens, [...] la façon dont on voit la famille nombreuse quand c'est une femme Noire ou quand c'est une femme Blanche. Ouais voilà, la femme Noire n'aura pas du tout été maîtresse de son destin. C'est quelque chose qui lui aura forcément été imposée par l'homme forcément violent de son foyer des choses comme ça quoi. [...] Et alors je n'ose même pas imaginer être une femme Noire lesbienne [...]. Et par rapport à la santé aussi, ça c'est un domaine très problématique. On commence à parler des problèmes de violences gynécologiques qui sont différentes que l'on soit une femme Noire ou une femme Blanche. Il y a des études par rapport aux nombres de césarienne souvent inutiles qui sont faites sur les femmes Noires [...] en France. [...] Et alors, oui, par rapport au traitement de burnout et de dépression quand on va voir un psychologue etcetera, et là j'ai été directement concernée, les idées des psychologues ne sont pas non plus déconstruites et ils ne vont pas forcément faire le lien entre les problèmes psychologiques et les multi-agressions que la personne a subis dans la vie. » - Stéphanie

« J'étais justement en train de travailler avec les MENA. J'en accompagnais un qui est d'origine pakistanaise. [I]l devait aller voir un professionnel médical spécialiste des yeux [...] Ce médecin-

là était aussi Pakistanais. Moi j'étais là en tant qu'éducatrice de ma fonction. Comme c'était un compatriote Pakistanais, il s'est permis d'être très intrusif, à poser des questions très intrusives à l'enfant. Je me suis donc permise d'intervenir. J'ai fait comprendre au médecin le cadre de la présence de l'enfant dans ses locaux, lui ai rappelé le statut de l'enfant et j'ai coupé court à ses questions, mais très poliment [...]. Je n'ai pas compris ce qui s'est passé, le mec est monté en l'air tout seul, et il s'est vraiment mal comporté. Il m'a dit qu'en gros que je devais sortir et que je ne revienne plus. Au fait j'ai halluciné parce que je n'ai même pas compris d'où ça venait, parce que pour moi il était en tort. Maintenant je sais aussi que dans cette communauté, il y aussi un machisme. Mais en plus que je sois femme et Noire, je pense que ce n'a pas aidé. » - Afrofem1

Le racisme qu'on vit est quand même bien empreint de sexisme. Et le sexisme qu'on vit est bien empreint de racisme aussi. [...] L'intersectionnalité [...] c'est aussi dénoncer qu'il y a des rapports de domination et que plus tu te situes à l'intersection de rapports de pouvoir et que dans ce pouvoir tu fais partie de ceux qui n'ont pas le pouvoir justement, plus les discriminations subies vont être complexes, vont être lourdes et surtout ne vont pas être prises en compte légalement aussi. En Belgique tu ne peux pas aller dire « je viens porter plainte pour racisme et sexisme », tu dois dire que tu viens porter plainte pour racisme. [...] Et puis après si tu veux tu fais une autre plainte pour sexisme. Enfin, tu vois ça montre que même au niveau du système, nos identités ne sont pas prises en compte. Une femme Noire en situation de précarité bah elle est à l'intersection de trois systèmes et donc ce qu'elle subit bah c'est à la fois du mépris de classe qui est lié à tout pleins de stéréotypes racistes et de pleins de stéréotypes sexistes. Ce sont les trois en même temps qui forment la situation qu'elle vit quoi. - Sélassia

Toutes les participantes se rejoignent sur l'expérience intersectionnelle des femmes Noires engendrant des oppressions propres à ce groupe. Non seulement elles vivent des oppressions qui peuvent être considérées comme intercommunautaires, mais elles vivent aussi des oppressions dans leur propre groupe ethnico-racial. Elles sont confrontées au patriarcat, au sexisme et à la misogynie.

« [I]l y a pleins d'hommes Noirs plus âgés qui m'ont déjà fait des remarques alors qu'ils n'étaient pas de ma famille, ou de mon cercle d'amis, mais dans la rue hein...de dire euh, de me donner des conseils [...]que je n'ai pas demandés, du style ah non mais je n'aime pas cette coiffure-là, ou alors ah non il ne faut pas mettre ça, ne pas s'habiller comme ça [...] » - Mwasi

« Les garçons, on va être dur avec eux mais on va toujours être plus dur avec nous. Les garçons quand ils vont faire des conneries « oui mais c'est normal, c'est un garçon ». Mais les filles auront droit à « Mais tu es une femme, tu ne peux pas faire ça ». [...] Les parents vont continuer à être plus strictes avec les filles pour qu'elles rentrent tôt et puis les garçons on va les laisser rentrer

tard. [...]Une fois je suis avec une pote Blanche à moi. C'est un Noir qui me dit « Ouais mais toi t'es Noire, tu ne devrais pas faire ça, tu ne devrais pas sortir le soir ». Donc elle, elle est Blanche et elle peut faire tout ça. » - Afrofem3

Sita met l'accent sur le rôle stéréotypé des femmes Noires dans les milieux associatifs d'Afro-descendants. Le patriarcat et le sexisme semble être à son paroxysme selon ce qu'elle a pu observer. Stéphanie, Mwanamke1 et Mwanamke3 ont également relevé ce point.

« [I]l y a des choses qui me déplaisaient et principalement la place des femmes Noires dans ces associations. En fait ce sont des petites bonniches, elles font l'intendance. En fait, toutes les choses que les hommes n'ont pas envie de faire, ce sont elles qui le font. Donc quand il faut organiser un événement, préparer et tout, on les appelle. Quand il faut rédiger des choses c'est à elles de le faire, quand il faut ranger évidemment c'est aussi à elles. Quand il faut faire à manger ou servir, c'est elles. Mais dès qu'il faut prendre la parole, là ce sont les hommes. Et c'était systématiquement comme ça. [...] Au fait au final, en tant que femme Noire, tu n'es jamais en sécurité. » - Sita

« [D]ernièrement il y a eu la visite de l'ONU, trois experts qui sont venus voir la condition des Afro-descendants en Belgique. [...]. [L]e but c'est de reconnaître qu'il y a des discriminations généralisées pour toute la diaspora africaine partout dans le monde et d'essayer de rétablir l'équilibre et de valoriser les cultures africaines etcetera. [...] Et donc ils sont venus la première semaine de février [...] rencontrer les autorités et les autorités civiles afro-descendants. [...] Du coup j'essaie de mobiliser un peu toutes les associations que je connais à Liège avec mon réseau. Et alors il y avait le centre des étudiants Africains et c'était très euh...C'était très interpellant la façon dont ils ont témoigné. Donc il y avait un président et une vice-présidente. Il y avait quatre témoignages de ce groupe-là [...], [...] deux garçons, deux filles. Et donc les deux garçons ont fait leur témoignage et puis c'était le président lambda et ensuite la vice-présidente. Mais avant que la vice-présidente fasse son témoignage, le président a repris le micro pour faire part du témoignage d'un autre qui n'avait pas pu venir puis elle a pu faire son témoignage. Puis un autre mec venant de nulle part est venu pour faire part de son témoignage et la dernière enfin a pu faire son témoignage. » - Stéphanie

Ce système patriarcal et sexiste dans la « communauté noire » est largement entretenu par les femmes Noires d'après quelques participantes qui n'hésitent pas à dénoncer, tantôt sans équivoque tantôt avec interrogation et compréhension, la responsabilité féminine dans le maintien du système d'oppressions.

« Mais voilà ça tient aussi à l'éducation, beaucoup. Quand tu vois la manière dont les mamans ont éduqué leurs garçons, ça joue énormément. [...] Et très fortement j'ai vécu ces différences, c'est peut-être d'ailleurs pour ça que j'ai développé ce côté féministe. Vu qu'on avait un an d'écart [avec mon petit frère], on va dire jusqu'à sept-huit ans, on était traité comme des jumeaux. [...] À partir du moment où j'ai commencé à devenir euh à me développer, c'était moi qui devais faire la vaisselle toute seule, parce que c'était un truc de filles. Je me souviens aussi que mes parents se disputaient souvent sur ça parce que mon père trouvait injuste que je doive faire la vaisselle et pas mon frère. [...] elles reproduisent tout simplement leur éducation. Ma mère ne savait même pas expliquer pourquoi en fait. » - Sita

« Et ce qui est dommage je trouve, c'est que dans cette éducation qui est pourtant sexiste, bah des fois ce sont les mères, donc des femmes, qui elles-mêmes reproduisent cette éducation sexiste. Elles vont dire aux garçons de se comporter d'une certaine façon alors qu'à leur fille de faire d'une autre façon. Donc elles-mêmes ont une part à jouer. » - Afrofem1

En évoquant le côté égalitariste de son beau-père qui effectue quotidiennement des tâches ménagères tout comme sa mère, Afrofem2 s'interroge sur la responsabilité des femmes dans la pérennité du système sexiste et patriarcal.

« Est-ce que c'est un révolutionnaire ou est-ce que c'est pas un peu la faute des femmes qui se sont dites que c'était à elles de le faire ? Parce que mon beau-père, il fait pas un truc de ouf, ce qu'il fait, pour moi, c'est normal. C'est ta maison, c'est ton foyer, ce sont tes enfants. Comme on dit souvent, il y a complémentarité. Est-ce que ce ne sont finalement pas les femmes qui se sont enfermées en disant c'est mon devoir de femme ? » - Afrofem2

## **b. La construction de l'identité sociale des femmes Noires dans l'interaction**

Plus de la moitié des participantes rappellent des interactions dans lesquelles la société les replaçait à leur place de femmes Noires, en tant qu'étrangères subalternes. Il s'est agi pour la plupart d'accepter l'appartenance à ce groupe racial altérisé et positionné très bas dans l'échelle hiérarchique.

Le fait d'avoir grandi dans un environnement où tu es la seule Noire dans un environnement quasi blanc. [...] tu as envie de rentrer dans le moule, d'essayer de gommer au maximum tes différences en fait. Tu sais déjà qu'il y a la différence de peau, tu n'y peux rien mais tu essaies de gommer les autres. Tu essaies de parler comme eux, tu essaies de rire à leurs blagues qui ne sont pas drôles. Ça je pense que c'était vraiment le plus dur. Tu essaies vraiment d'entrer dans le moule. [...] Au

fur et à mesure tu te rends compte que ce sont des mini-agressions que tu accumules jusqu'au moment où tu leur dit « Allez tous vous faire foutre ». Sita

« Et en fait très tôt la société te fait comprendre que tu es une femme Noire. Moi je suis née ici c'est un peu différent tu vois. J'ai des copines qui ont des récits très différents parce qu'elles sont arrivées plus tard. Moi je suis née ici. Et donc du coup cela signifie que je me retrouve face à une société qui quelque part va m'assigner, qui va m'hétéro-définir comme une femme Noire. Donc ce n'est pas pareil parce que voilà, je suis très métissée. Je viens quand même d'un environnement familial très multiculturel donc tu vois. [...] c'est le monde extérieur qui m'a fait comprendre que j'étais différente. » - Mwanamke1

« J'ai appris qu'on était paresseux. Toutes ces choses je les ai apprises ici et c'était un gros choc parce que je ne pensais pas qu'on pouvait avoir une image aussi fausse et méchante d'une personne et de manière gratuite et ce, sans même connaître la personne, sans même essayer. Et puis après évidemment ça aussi ça m'a beaucoup forgé. Au début t'es d'abord bouche-bée. D'ailleurs pendant des années je suis restée bouche-bée (rires), choquée par tout ce que j'entendais. Et puis après t'essayes quand même un peu d'en rire, tu essaies de t'intégrer d'une certaine manière. Tu essaies d'en rire, de pas faire de vagues et puis tu te révoltes. Puis on te dit « Ah mais t'as pas d'humour », « tu prends tout au sérieux ». - Mwanamke3

Il paraîtrait que l'acceptation à faire partie de ce groupe social s'est faite avec plus de difficultés pour les participantes isolées de la « communauté noire» ou plutôt entourées par la société dominante. Avant l'acceptation, il semblerait qu'elles aient ressenti un certain rejet de leur identité, qui surpasse la « race », de la part de l'exogroupe.

« J'ai aussi été guide dans un musée de la ville Wallonne. Donc à chaque fois, c'était toujours une remise en question de ma présence, de ma légitimité. Et donc ma première réaction était « peu importe ce qu'ils disent, j'arriverai ou je veux » **jusqu'à ce que je craque** quand même mentalement. Alors là je me rends compte qu'ils ne me verront jamais comme autre chose qu'une femme Noire. **Je vais donc montrer que je suis une femme Noire** et je vais arrêter de... [...] Oui de vouloir enfouir ça à l'intérieur de moi. Je veux être fière de cette identité noire que j'avais reçue depuis toute petite notamment via la culture mais que je rejetais toujours. J'essayais plutôt de me blanchir [...]. » - Stéphanie

« Si j'avais été une femme Blanche avec mon caractère, je crois que j'aurais été plutôt discrète. Mais quand on te renvoie tellement le fait que tu...t'es pas accepté à tel endroit ou quand tu es à tel endroit on te dit que c'est pas vraiment ta place, l'université mais c'est pas vraiment ta place, enfin tu vois des trucs comme ça, mon identité s'est forgé en me disant **ok très bien je suis une**

**femme Noire** puisque qu'on me le renvoie toujours à la figure, je l'ai compris (rires) mais euh... Mais du coup qu'est-ce que je fais ? Moi ça a été de me dire en fait du coup c'est une force. Il y a pleins de traits de mon caractère que j'ai hérités du fait d'être une femme Noire, et qui n'étaient pas là au début. » - Sélassia

Nous remarquons cependant que les participantes de France n'ont pas élaboré la question sous cet angle identitaire interactionnel d'avec la population majoritaire. Les raisons peuvent être multiples et ont peut-être un lien avec le contexte national. Toutefois, lorsque l'identité a été évoquée, deux des trois participantes françaises étaient plus focalisées sur des questions propres aux femmes Noires, comme si la réflexion était plus de définir ce que signifie être une femme Noire. Afrofem1 a appris beaucoup sur le peuple Noir en s'intéressant au soin du cheveu type crépu. Afrofem2 également mais pas tout à fait sous le même angle.

« Pour moi je faisais partie du mouvement hein. C'est-à-dire, bon maintenant que j'y pense, voilà j'étais jeune mais limite après les femmes qui pouvaient avoir les cheveux défrisés ou avec des rajouts, j'avais un regard de dédain sur elles, c'est-à-dire un peu comme si moi étant nappy, c'était comme si j'étais euh [Mieux] Voilà ! Voilà ! Maintenant avec du recul je me rends compte que c'était un peu de la merde. En fait faire partie du mouvement nappy était comme une sorte de conscientisation. Le mouvement nappy pour moi n'était pas juste une question de cheveux. Passer par les cheveux m'a fait prendre conscience de mes origines et donc du racisme. » - Afrofem1

« Notre communauté m'a rendu folle. Puis j'ai commencé à voir des injonctions, le retour au naturel. Le mouvement Nappy, j'étais contente. Moi je m'en fous, soit j'ai des tresses soit j'ai les cheveux à l'air donc bon. Mais j'étais contente de voir ça. Puis quand j'ai vu que ça commençait à déborder pour certaines et que c'était la guerre entre qui est nappy et qui n'est pas nappy, vous êtes des fausses Noires, je me suis dit qu'est-ce qui se passe ? Et quand j'ai vu les hommes, toujours eux, venir reprendre ça pour distribuer les bonnes cartes entre femmes Noires [...]. » - Afrofem2

### c. L'afroféminisme comme identité politique

L'afroféminisme est un mouvement politique féministe intersectionnelle dans lequel la négrophobie fait partie intégrante de la lecture intersectionnelle. L'afroféminisme s'adresse aux femmes (se considérant comme) Noires. Ce mouvement a pour but de se réapproprier la narration de l'identité sociale des femmes Noires ainsi que de rendre visible cette population dans l'espace public et dans les questions sociales. La visée ultime est de tendre vers une justice sociale et de lutter contre les discriminations sociales que vivent les femmes Noires. Ne se sentant ni représentées dans les mouvements antiracistes d'Afro-descendants, ni dans les mouvements féministes portés par les femmes Blanches à majorité, les afroféministes, indéniablement inspirées par le « Black feminism », ont décidé de constituer leur propre mouvement sous une identité politique plus appropriée.

« [M]oi je suis d'abord féministe. Mais, comme le féminisme général ne prend pas en compte mes réalités, je suis obligé de sous-catégoriser, donc je suis afroféministe [...] que je suis une féministe qui parle d'une perspective afro, des femmes Noires, des femmes d'origine africaine. [...] L'afroféminisme permet de déconstruire déjà tous ces préjugés sur le corps des femmes Noires, permet aussi de comprendre où se trouve la racine du mal pour déconstruire ça. Ça permet aussi aux femmes de se replacer au centre de leur propre narration c'est-à-dire que pendant très longtemps on a laissé les Blancs parler à notre place soit les hommes Noirs parler à notre place [...]. [L]'afroféminisme permet de s'auto-déterminer, [...], de s'émanciper [...]. » Diadème

« J'étais assez intéressée par le féminisme de manière générale mais trouver une organisation féministe où les femmes afro-descendantes sont représentées, c'était difficile. J'ai pu assister à des rencontres et des mobilisations. Mais finalement je ne me retrouvais pas tant que ça. [...] Et donc du coup moi au départ, j'étais fort intéressée par le Black feminism avec des auteures, les mouvements, les luttes, j'y étais quand même très réceptive. [...] Aussi, les frères qui acceptent ta présence dans les collectifs à condition que tu restes derrière et qu'on ne parle pas trop des femmes Noires. Le plus important étant les Noirs de manière générale. L'un dans l'autre, ce sont ces différents constats qui m'ont vraiment motivés à mettre en place le collectif Mwanamke il y a quelques années. » Mwanamke1

« Dans afroféministe il y a féministe. Il y a toujours les grandes lignes du féminisme. En principe on est sensée être toutes d'accord. Après la distinction dans le fait d'être afroféministe, c'est qu'on va mettre en avant le côté qu'on est des femmes Noires et que nous vivons des choses qui sont spécifiques aux femmes Noires. Et ce sont des choses, des oppressions qui peuvent être subies par d'autres femmes. C'est pour ça que la distinction est importante, mais dans les grandes lignes, on

est des féministes. Maintenant il faut préciser sinon les féministes ne comprendront pas. C'est dans ce sens-là. » Afrofem2

La participante du collectif Mwasi semble se distinguer des autres dans le sens où son afroféminisme découle du panafricanisme. Elle semble se dissocier totalement du féminisme occidental blanc.

« En fait le capitalisme cause [toutes ces oppressions intersectionnelles]. Donc si on n'attaque pas le capitalisme on ne pourra pas s'attaquer à ce qu'il produit. Nous n'avons pas la même lecture. À partir du moment où les femmes Blanches se battaient pour le droit à l'avortement au 20<sup>ème</sup> siècle, les femmes Noires étaient stérilisées de force en fait. [...] Donc mon afroféminisme vient du fait [...] que je suis Africaine, du fait que je suis [origine nationale] et ensuite de ma condition féminine quoi. Donc oui, je m'identifie aux autres Afros, aux autres Africaines, aux autres Noirs d'abord en fait. [...] dans un but d'unité noire, de libération noire en fait. Il a pour but la libération noire, des Noirs de toutes les origines. [...] Je pense que là où on se rejoint avec le panafricanisme c'est qu'on a un but commun qui est la libération des peuples Noirs. C'est là qu'on se rejoint. Je pense aussi qu'à la différence des femmes Blanches, c'est que ces dernières...non, déjà les femmes Noires ont toujours eu leurs hommes ciblés par la police, ont toujours eu leurs hommes harcelés etcetera. Le féminisme des femmes Noires en tout cas hétérosexuelles, qui sont dans des relations avec des hommes ne va pas être un féminisme où elles vont dire « Casses-toi » à leurs mecs. En fait, on n'a pas le même parcours culturel que les femmes Blanches. » - Mwasi

Il existe plusieurs courants dans le mouvement des afroféministes. Certaines sont très clairement anticapitalistes à l'instar du collectif Mwasi. D'autres se considèrent comme pro-choix comme le collectif Mwanamke. D'autres sont intransigeantes en ce qui concerne la question de la prostitution. On peut retrouver ces différentes lectures dans un même collectif. D'ailleurs toutes les afroféministes ne font pas nécessairement partie d'un collectif.

« Il y a différents afroféminismes, je suis tout à fait d'accord avec cette notion. Et c'est vrai que même au sein de notre collectif, entre nous on a des visions hyper différentes mais en fait pour moi, en tout cas là je parle personnellement, pas au niveau collectif, mais pour moi c'est aussi une richesse, ça confronte les idées tu vois. [...] Maintenant, si tu parles de questions un peu plus classiques comme par exemple la prostitution ou l'avortement ou le port du voile, nous on est clairement un collectif qui est pro-choix. » - Mwanamke1

« La prostitution, c'est non négociable pour moi. Je suis contre le système, je précise le système. Pour certaines, c'est compliqué de voir la différence. [...]Mais vraiment le système qui asservit, ça je ne peux pas. En tant que femme Noire c'est juste pas possible. » - Afrofem2

« Pour moi mon afroféminisme c'est en gros faire un pont entre les majorités et les minorités, c'est donner une place aux femmes afro-descendantes mais racisées de manière générale pour qu'elles puissent s'exprimer et se guérir. [...]Et c'est, parce que je ne veux pas de scission avec mon environnement, c'est faire un pont avec les personnes Blanches et leur donner l'opportunité de comprendre ce que c'est que d'être une femme Noire. Pour moi c'est ça l'afroféminisme [...]. Vraiment ce qui est important pour moi c'est d'inclure ce mouvement dans un mouvement global de société et de ne pas le voir comme un mouvement uniquement destiné aux femmes Noires. Parce que s'il y a que les femmes Noires qui font le travail dans une optique de se redonner confiance en elles etcetera ou d'avancer c'est très bien mais elles vont quand même se retrouver dans un monde extérieur qui, s'il n'a pas travaillé sur lui-même, ils vont continuer à les bloquer. » - Stéphanie

## **2. DES ALLIANCES PRECAIRES**

Confrontées à la multiplicité des oppressions indissociables de leur identité intersectionnelle, les afroféministes peinent à se faire entendre généralement par les mouvements de luttes féministes « mainstream », les mouvements antiracistes Afrodescendants (et même des collectifs féministes musulmans). En effet, ils semblent diverger sur la priorité des agendas mais également sur des comportements beaucoup plus problématiques. Les alliances entre collectifs de lutte pour l'égalité semblent très précaires de part et d'autres.

### **a. Les collectifs féministes « mainstream »**

La prise en compte de la question raciale dans une dynamique d'oppressions semble difficile pour les féministes Blanches selon les afroféministes. Pour certaines, les féministes Blanches reprocheraient aux afroféministes de vouloir affaiblir le mouvement de luttes pour les droits des femmes en divisant encore plus le féminisme. Le concept de

l'intersectionnalité mis en lien avec des relations hiérarchiques de pouvoir produisant plus d'inégalités, semble incompris.

« Moi je pense que [l'afroféminisme] est bien perçu. En même temps j'ai envie de dire oui et non, c'est compliqué. Je pense qu'on leur donne du travail. [...] Elles doivent aussi faire de la déconstruction et se rendre compte de leur part de racisme. Et de ce côté-là on peut dire qu'on dérange. [C]elles qui le prennent bien et qui sont vraiment des alliées, [...] [pas celle qui] décide de parler à sa copine féministe Noire. Oui c'est bien beau mais la femme Noire le sait déjà. Pourquoi ne pas plutôt militer contre sa famille qui aurait déjà fait ce genre de remarques-là [...] ? C'est par là aussi que passe cette déconstruction. [...] Il faut savoir comment être nos alliées c'est-à-dire nous laisser parler par exemple. Parce que c'est nous qui connaissons nos vies et donc ne pas nous invisibiliser. » - Afrofem1

« [P]our la journée internationale de la femme il y a deux ans [...] On pouvait lire sur nos pancartes des choses propres que nous femmes Noires pouvons vivre. [...] « non, tu ne peux pas toucher mon Afro » [coupe de cheveux] ou moi j'avais mis « Me dire que je suis exotique n'est pas un compliment », des choses comme ça, des choses qu'elles ne comprenaient pas, elles étaient perplexes. Une des autres membres avait mis « Stop à la misogynoir », vraiment un type de misogynie que eux n'ont pas vraiment de notions. [T]out le monde nous regardait du style « Qu'est-ce qu'elles ont sur leurs pancartes ? ». – Mwanamke2

« [J]e pense que certains collectifs féministes qui sont historiquement blancs, qui ont quand même compris que en effet toutes les femmes n'ont pas la même réalité et que donc qu'il ait tout à fait une cohérence en ce qu'il y aurait des femmes Noires qui se regroupent entre elles et qui s'auto-définissent comme afroféministes et puis t'as les autres (rires). [...] À chaque fois que tu vas dans un colloque sur le féminisme t'en as au moins une féministe Blanche pour venir dire « notre problème c'est le sexisme, c'est le patriarcat ». Ce serait la chose que toutes les femmes vivent sans pouvoir une seule seconde se dire que peut-être que d'autres femmes vivent autre chose que le sexisme et le patriarcat. Et donc du coup pour ces femmes-là l'afroféminisme ça n'a pas lieu d'être parce qu'on doit toutes lutter ensemble contre le patriarcat, contre le sexisme. Mais moi je ne peux pas lutter à côté de quelqu'un qui nie toute une partie de mon identité, toute une partie de ma réalité. » Sélassia

Il existe des tensions entre des collectifs féministes « mainstream » et des collectifs afroféministes mais également entre collectifs afroféministes en France. En Belgique, jusqu'à présent, Mwanamke est le seul collectif afroféministe ainsi les critiques sur le

collectif restent individuelles. Par conséquent les questions de sororité et de solidarité entre féministes sont à nouveau remises en question.

« [O]n entend beaucoup le terme sororité sur les réseaux sociaux, mais dans les faits [...] ce n'est pas le cas. [...] Parce que si tu es sorore d'autres femmes, tu te rends compte qu'une femme est attaquée, même si tu n'es pas d'accord avec ses choix, tu vas la défendre, même si tu te dis voilà moi je n'aurais pas fait ça ou je ne me voilerai jamais. Donc quand tu vois des femmes, féministes qui attaquent d'autres femmes, moi ça me pose un problème. Quand je vois des femmes féministes blanches qui ne sont pas solidaires d'autres femmes Noires, musulmanes ou autres, je n'appelle pas ça de la sororité. » - Diadème

« [J]'ai une façon de voir qui fait que je sais que pour certains sujets on se retrouve réunie, peu importe de quelle race on est etcetera. Et là justement on peut travailler ensemble. Et moi j'ai envie de dire que j'ai cette ouverture-là. D'où un terme que j'aime beaucoup, la sororité. Peu importe notre race, justement, les violences on les vit toutes en fait, à des degrés différents peut-être, mais on les vit toutes. Et ça c'est quelque chose qu'on partage et avec lesquelles on peut travailler. Après on a nos divergences. Moi j'ai ce côté-là où je ne suis pas contre les femmes Blanches ou contre quiconque [...] »Afrofem1

« On reste malgré tout dans la sororité même si je ne suis pas d'accord. [...] Quand il y a eu la polémique Nyansapo-Mwasi, on n'était pas d'accord pour certaines choses. On a eu beaucoup de sollicitations, les gens voulaient qu'on les critique. On a mis un message comme quoi Afrofem est solidaire de Mwasi sur la question. On a peur que ce qu'on critique soit instrumentalisé, c'est ça la difficulté. Dans l'idée, ce serait plus qu'on se voit entre nous et qu'on en parle. » - Afrofem2

La sororité d'Afrofem2 semble encore être possible entre les afroféministes. Pour ce qui est des autres féministes qui ne luttent pas d'arrache-pied contre les oppressions touchant les femmes Noires, Afrofem semble être intransigeante à leur égard et refuse de converger les luttes.

« À chaque fois qu'on me parle de convergence de luttes, je rigole. Mon afroféminisme ne négocie pas avec l'opresseur. Pour moi, si on devait faire une convergence des luttes, c'est que vous vous battez avec la même force contre ceux qui nous oppriment. Si vous n'êtes pas capable de le faire, il n'y a aucune négociation. Et c'est pour ça que je ne négocie pas avec les panafricains qui nous insultent, je ne négocie pas avec les Maghrébines qui ne disent rien quand on reçoit des insultes de keub ou de je ne sais trop quoi et je ne négocie pas avec les femmes Blanches qui essaient tout le temps de minimiser le racisme. » - Afrofem2

Sita, elle, propose d'élargir la sororité à toutes les femmes Noires et tend de plus en plus vers une identité de womaniste. Le « womanism », mouvement fondé par Alice Walker, réfléchit sur le rôle que les femmes peuvent avoir dans une société en prenant en compte les enfants et les hommes. Le « womanism » aime toutes les femmes et tous les hommes, sexuellement ou pas. Il est dévoué à la pérennité de la communauté entière. Le « womanism » s'est construit en réponse à l'exclusion des femmes Noires du mouvement féministe aux États-Unis (Izgarjan & Markov, 2012 ; Collins, 1996).

« [C]'est pour ça que je m'identifie de plus en plus comme womaniste. [...] Léonora Miano disait qu'elle aimerait bien que les afroféministes apprennent aussi à aimer les autres femmes Noires et pas juste à sortir des grandes phrases. Ne pas les voir comme des ennemis ou comme des potentielles rivales mais à les voir comme des sœurs et à les accepter comme elles sont. Quand tu regardes les afroféministes quand elles se sont lancées au tout début c'était ah oui on est toutes unies derrière une seule cause et ça va aller. Alors que non ! Chacune a quand même son agenda privé par rapport à son expérience, et ça, ça a été vite perdu de vue et ça a créé un moment des clashes. » Sita

## **b. Les collectifs antiracistes d'Afro-descendants : Une loyauté déséquilibrée**

Depuis l'avènement des mouvements de luttes afroféministes, ces dernières n'ont pas arrêté de se faire critiquer par les Noirs en général et par les collectifs à tendance panafricaine en particulier. Les afroféministes relèvent une asymétrie dans les relations qui semble les blesser profondément. Soit elles sont accusées de jouer le jeu de l'ennemi et de se prendre pour des Blanches soit leur loyauté est mise à rude épreuve alors qu'elles ne cessent de leur prouver qu'elles sont de leur côté.

La plupart des afroféministes ont souligné l'accusation de « jouer le jeu de l'ennemi » en voulant, semble-t-il, diviser les femmes Noires et les hommes Noirs, lorsque celles-ci ont commencé à vouloir revendiquer leur existence et leur expérience sociales dans la perspective des femmes Noires.

« Tout ce qu'elles avaient fait c'est dire on vient de constituer un collectif afroféministe. Et là directement des attaques en disant oui euh **vous voulez diviser les femmes et les hommes Africains** et machin et machin. C'est quoi le problème ? Les hommes se sentent très vite en danger

dès qu'on parle de féminisme et dès que les femmes veulent justement aborder ces questions puisque ce sont les questions qui fâchent. Mais tant que, vous, vous n'avez pas le comportement adéquats et que vous n'aurez pas les moyens de votre politique... Parce que quand ils sont dehors, ils se font vraiment passer pour des gens bien, gentils et ouverts alors que dans la réalité c'est pas comme ça qu'ils sont. » - Sita

« [J]e pensais à certains militants ou en tout cas qui se prennent pour des militants, peu importe qui sont afro-conscients, **souvent ce sont des panafricains**. [...] Il y a cette dimension-là qui revient où on comprend qu'on fait chier quoi, même si c'est un peu vulgaire. C'est un peu ça quoi... qu'on arrête un peu, **qu'on fait le jeu de l'homme blanc**. » - Afrofem1

« L'afroféminisme, selon eux, **divise la communauté**, ça ne sert pas à l'ensemble de la communauté. Pourquoi les sœurs veulent **faire comme les blanches** ? Tu sais quand on a créé notre collectif, [...] on a connu quand même du bashing. On a été agressé sur les réseaux sociaux. » - Mwanamke1

« Quand on a commencé le collectif, il y a **beaucoup de panafricains qui nous critiquaient**. Ils disaient que les mots afro et féminisme n'allaient pas ensemble, que le **féminisme n'était pas africain**, parce qu'aux temps de nos ancêtres, c'était la complémentarité et que le féminisme est né dans la société occidentale, de la rivalité entre l'homme blanc et la femme blanche. » - Diadème

Pourtant les afroféministes ont prouvé, et ce, à maintes reprises, que les hommes Noirs pouvaient avoir une confiance sans faille envers les femmes Noires en étant au front lors des manifestations contre les violences policières, entre autres.

« Et d'ailleurs ce que j'apprécie avec tout ce que Mwasi a fait, c'est que tous les gens, et principalement les hommes qui passaient leur temps à les insulter et à les combattre violemment, beaucoup ont fini par fermer leur bouche, surtout quand ils ont vu que Mwasi faisait parler les médias et que leur parole était écoutée, et surtout en voyant qu'au-delà du fait d'être opposé à certaines choses par rapport aux hommes, Mwasi était leurs alliés. **Parce que quand il y a eu toutes ces questions sur la violence policière et autres, on a eu les sœurs d'Adama Traoré mais aussi beaucoup d'afroféministes qui ont parlées, qui ont écrites sur l'affaire et qui ont contribuées à ce que ce ne soit pas étouffé. Quand les hommes Noirs sont attaqués, les femmes Noires répondent présentes.** » - Sita

« L'afroféminisme pour nous en tout cas, **on ne peut pas ne pas nous mobiliser pour les hommes Noirs** parce que nous sommes Noires aussi même si nous sommes des femmes, tu vois. Donc quand tu as des personnes Noires qui se font tuer, bah, ou attaquer ou qui subissent des violences policières ce n'est pas possible. **D'ailleurs tu le vois dans les mobilisations sur les violences policières, ce sont des sœurs tu vois.** » - Mwanamke1

« [M]oi dans mon expérience de militante, **lorsqu'il a fallu aller en manif pour des hommes Noirs victimes de violences policières, le collectif Mwasi y était, d'autres femmes Noires qu'on connaît y étaient.** Et ce travail-là est mené aujourd'hui, Assata Traoré est au-devant de la lutte contre les violences policières. C'est une femme Noire. [...] L'horizon de Mwasi [...] c'est la libération [...] de tous les Noirs. Donc en fait quand les femmes Noires seront libérées on ne dira pas « ciao, salut, bonne chance ». [...] **Je pense que les femmes Noires ont montrés qu'elles peuvent soutenir les hommes Noirs.** Elles ont été là pour soutenir Adama Traoré, elles ont été là pour Babacar Gaye. Elles ont été là pour tous et toutes les victimes de violences policières qui étaient majoritairement des hommes. » - Mwasi

Cependant, lorsqu'il s'agit de mettre en relief les oppressions des femmes Noires, quelques afroféministes dénoncent le manque d'implication des hommes Noirs dans leur lutte.

« Je pense qu'ils ne comprennent pas nos revendications et surtout je pense qu'ils considèrent que...C'est un peu comme lorsqu'on parle à un Blanc du racisme. Il pense qu'on l'accuse et qu'il doit se protéger. [...] il ferme les oreilles. Il est complètement « Ah non, ne commences pas ce sujet-là ». C'est un peu ce genre, le même rapport. C'est vraiment le même rapport et c'est très très difficile. Et malheureusement c'est très dommage parce que c'est essentiel. » Mwanamke3

« Mais alors comment faire comprendre aux hommes Noirs qu'ils doivent se mobiliser aussi dans le sens où la femme Noire se fatigue quelque part à être partout... » - Mwanamké1

« Mais c'est tout l'enjeu de mon problème par rapport au fait de hiérarchiser en disant qu'il faut combattre le racisme avant de parler de féminisme alors que non. Les deux sont indispensables et les deux doivent être appliqués. Il n'y a pas une lutte qui en efface une autre. Ça c'est difficile de faire comprendre aux hommes Noirs et même à certaines femmes Noires qui ont pris l'habitude de couvrir les actions et les méfaits de certains hommes Noirs en disant « oui mais »... » - Sita

Leur loyauté envers les hommes Noirs due à l'inégalité dangereuse semble-t-il de leurs conditions ainsi que la peur que la société dominante instrumentalise leurs propos freinent les afroféministes à critiquer ouvertement leur déception envers les hommes Noirs et leur manque de protection.

« En fait, une chose avant de parler de ça il faut poser les choses et accepter, non plutôt reconnaître que les hommes Noirs en France sont persécutés par l'État, ils sont ciblés par l'État, c'est-à-dire que ce sont les personnes de notre communauté qui meurent par des balles policières. Ce sont les

personnes de notre communauté qui subissent les contrôles au faciès. Et tout ceci est une tentative de l'occident pour dominer les hommes Noirs. » - Mwasi

« [O]n doit faire attention effectivement, parce que lorsqu'on, pas qu'on se critique, oui, d'une certaine manière on se critique, on donne des armes, des outils à l'autre camp, et ils risquent de dire, « Á mais vous voyez, les hommes Noirs sont ». Donc c'est pour ça que d'une certaine manière, les questions intracommunautaires doivent être discutées de manière interne, à l'intérieur de la communauté. Et les questions externes, ou le racisme dans ce cas-là, doivent être discutées de manière externe. Mais lorsqu'il s'agit des hommes Noirs, parce que le corps de l'homme Noir est aussi... Enfin l'homme Noir, on le tue très facilement, moi j'appelle ça le lynchage moderne. Parce que la police, la brutalité policière s'attaque aux hommes Noirs. Et puis après, souvent dans l'histoire, quand les colons ont voulu sauver la femme Noire, pour la sortir de la terreur d'être avec un homme Noir parce que c'est quelqu'un de violent, la polygamie, l'excision. Et donc voilà, on va sauver les femmes Noires et voilà. Donc je trouve aussi que ces questions internes doivent être discutées de manière interne. » - Mwanamke3

« Et je comprends la logique. On sait qu'un homme Noir qui se retrouve face au système, il a quasiment aucune chance. Il va être broyé, lynché de partout. Donc effectivement je peux comprendre qu'on se dise que comme on n'est pas sûr d'avoir une justice équitable en tout cas pour les hommes Noirs, protégeons-les. » - Sita

Il semblerait toutefois que quelques afroféministes, proche de la « communauté noire » tendent à vouloir se focaliser sur les problématiques oppressives et inégalitaires que vivent les femmes Noires dans l'intra-, comme dans l'intercommunautaire, dans une volonté de « selfcare » et d'auto-préservation.

« Alors, nous aujourd'hui on a une posture où on se dit, on a envie de vivre, de survivre pour nous-même. Donc tu vois, on ne peut pas non plus se dire qu'on va passer des tonnes et des tonnes de moments ou temps à faire de la pédagogie pour les hommes Noirs. Après il y a des moments où on se croise, on réfléchit, on pense ensemble etcetera mais ce n'est pas si évident. » – Mwamake1

« . Et la question de la sécurité, beaucoup de femmes se sont retrouvées piégées avec des hommes qui vont utiliser un peu l'ascendant qu'ils peuvent avoir sur elles pour abuser d'elles, puis après de les menacer si jamais elles racontent ce qui s'est passé. Il y a eu plusieurs viols. Ah ouais, les associations afro... Et en plus ce qui est le plus rageant c'est que même quand ces comportements sont dénoncés, il y a rien qui se passe. [...]. [P]arce que on va dire oui mais non mais vous vous rendez compte si on en parle, ça va retomber sur tout le monde. Mais oui mais en attendant vous gardez la personne. En attendant vous continuez à lui accorder votre confiance. Donc quel message ça envoie aux femmes de votre association ? [...] Il n'y a pas de sécurité, elles ne valent rien et

qu'en fait elles sont juste là pour que vous les utilisiez quand vous en avez besoin. « Oui mais non, vous créez des divisions ». Parce que ça aussi c'est le gros chantage à la division qu'ils font tout le temps. [...] Avant ça je me disais que les violences sexuelles c'est quand même marginal en Afrique. C'est pas du tout vrai. Il y en a énormément, c'est juste que peu sont dénoncés. En plus chez les Africains, la porte est facilement ouverte pour les tontons... [...] il faut les dénoncer. Mais en fait c'est qu'on ne le voit pas comme ça. On le voit comme si tu trahis le groupe. Mais à aucun moment le groupe se demande s'il t'a trahi. [...]. [O]n doit justement essayer de se déculpabiliser de certaines choses. » - Sita

### **3. LES ACTIONS COLLECTIVES ET LEURS LIMITES**

Les mouvements de lutte afroféministes regorgent de bienfaits pour les femmes Noires. Les afroféministes sont actives dans le champ politique de leurs revendications. Grâce aux réseaux sociaux, elles peuvent occuper un espace qui leur permet une certaine visibilité ainsi qu'une certaine parole propre à leurs attentes. Les femmes Noires ont la possibilité d'échanger et de partager leurs expériences mais également de se soutenir. Toutefois, que se passe-t-il vraiment lorsqu'il s'agit d'envisager des actions concrètes hors des réseaux sociaux ?

#### **a. Cyber-activisme et internationalisme**

La plupart des participantes ont commencé leur activisme après des échanges sur les réseaux sociaux concernant la question des Noirs en général et des femmes Noires en particulier. Afin de trouver des arguments à leur position, elles décident de trouver de la littérature qui valide leurs expériences. Le « black feminism », incontournable, inspire les afroféministes en général parce qu'il est ancré dans une société à majorité blanche, dans le sens de la domination.

« Cela remonte à quand j'ai commencé mon blog, ou même peut-être avant, en 2013. [...] Je regardais, je lisais les féministes Blanches mais je ne me reconnaissais pas à 100% dans leurs discours [...]. Et après, pour essayer de trouver les choses, vu que dans la littérature francophone il existait rien, j'ai commencé à lire des articles et des auteures Afro-américaines, à lire des

magazines Afro-américains comme Ebony ou Essence qui font de très bons articles en fait sur les conditions des femmes Noires depuis l'esclavage jusqu'aujourd'hui. C'est là que j'ai commencé à inscrire en fait la condition de... notre condition dans un contexte beaucoup plus large en fait, dans un contexte historique. Et c'est là que j'ai commencé à me dire que les femmes Noires effectivement souffrent d'invisibilisation, souffrent de discriminations qui nous sont vraiment propre [...] » - Diadème

« Si on revient aux origines de la création du collectif Afrofem, avec certaines membres du collectif, on se connaissait déjà avant sur les réseaux sociaux. Donc on se parlait mais sans se connaître réellement. Et c'est comme ça déjà que ça a commencé à émerger pour certaines, pas pour moi qui suis arrivée après. Elles ont créé ce collectif en 2012 avec une dizaine de personnes. Et moi en fait, j'ai été rattrapée plus tard. Parce qu'en fait j'ai retrouvé celles avec qui je communiquais beaucoup sur les réseaux sociaux pendant des années et l'une d'entre elles, donc l'une des Afrofem m'a invité à faire partie du collectif. [...]C'est vrai qu'aujourd'hui le militantisme c'est numérique c'est-à-dire qu'il y a une grande partie qui se passe sur les réseaux sociaux, dans les discussions qu'il y a dans les groupes, dans les forums etcetera. » - Afrofem1

« C'était pas d'abord l'afrofémisme mais les luttes du black feminism enfin les luttes anglosaxonnes. [...]Je pense qu'en fait c'était ce à quoi j'avais le plus vite accès. Genre, par exemple, Angela Davis. Même dans les luttes féministes de femmes Blanches, elles reviennent tout le temps avec Angela Davis, comme si Angela Davis avait lutté pour elles (rires). Et donc, ça a été juste les premières femmes qui me venaient à l'esprit étaient des femmes Américaines. [...]. [L]e syndicat étudiant à [...], c'est là que j'ai fait mes études, a commencé à s'intéresser à ce genre de question. Et comme moi j'avais une sorte de cyber-militance, je ne sais pas si ça se dit, donc sur Internet j'étais plus visible, on m'avait demandé de prendre la parole là publiquement. Et c'était donc la première fois que je prenais la parole publiquement sur ces questions-là. » - Sélassia

Faisant des ponts entre la condition des femmes Noires dans le monde, certaines afroféministes inscrivent leurs revendications de manière internationale même si elles ont conscience que les expériences ne sont pas totalement comparables d'une contrée à une autre.

« Parce que [le Black feminism] c'est quand même un contexte historique complètement différent. » - Mwanamke1

« [M]oi j'ai cette vision que tant que l'Afrique ne sera pas libre, les Afro-descendants, partout dans le monde, continueront à être opprimés. [...]. Et donc pour les femmes Noires, c'est la même chose. Tant que... c'est pour ça que moi dans mon blog, ça on me l'a déjà dit que oui, on m'a déjà

fait la remarque que « toi t'es une des rares afroféministes qui parlent de l'Afrique » parce que certaines sont plus dans tout ce qui est femmes Noires dans le milieu blanc et tout. Et moi je me dis mais c'est normal parce que si on part dans ce que je viens d'expliquer, la libération des femmes afro-descendantes ne peut pas se faire tant que les femmes d'Afrique continueront à être opprimées. » - Diadème

« Et je pense fermement que tant que l'Afrique ne sera pas libre, personne, nous ne sommes pas libres. Mon afroféminisme doit donc soutenir le féminisme de mes sistas où qu'elles soient dans la diaspora noire surtout les sistas sur le continent africain mais également mes sistas Afro-descendantes etcetera. [...] [I]l y a des personnes qui voient l'afroféminisme comme un féminisme africain et en fait ce n'est pas totalement juste. C'est-à-dire que nous sommes des femmes Noires en France. Donc c'est un féminisme qui s'inscrit dans un système occidental. [...] On n'essaie pas de dire aux femmes Africaines ce qu'elles doivent faire. On parle de notre contexte. Notre contexte c'est la France. Dire que c'est un féminisme africain, c'est effacer toutes les différences entre les femmes Noires en fait. » - Mwasi

## **b. Espaces de partage, de soutien, de visibilité et de revendications**

Les collectifs afroféministes proposent des espaces aux femmes Noires dans lesquelles elles peuvent partager leur vécu discriminatoire et être soutenues dans leurs difficultés.

« [J]e trouve qu'être dans un espace où on peut parler, échanger et comprendre son vécu, comprendre pourquoi on a subi certaines choses et subi d'autres et je pense que le fait qu'il y a une réflexion politique autour de ça est très importante. » - Mwasi

« [C]'était vraiment de créer un espace où les femmes Noires peuvent venir se sentir à l'aise pour parler de ce qui les touche. C'est-à-dire ici c'est un espace où personne ne vous pointera du doigt, personne ne vous dira que ce n'est pas important ou que c'est anodin ou que c'est ridicule ce que vous ressentez. C'est vraiment, ici lorsque vous parlerez, des gens vous écouteront. Entre nous, on est là pour apprendre les unes des autres, de s'enrichir des expériences personnelles de chacune et de réfléchir à comment répondre au fait que la société ne veut pas reconnaître nos problèmes, au fait que notre propre communauté noire souvent ne veut pas reconnaître les problèmes qu'on a, que ce soit la manière dont on gère notre représentation, notre image ou qui on est. » Mwanamke2

« C'est nécessaire je crois, que pour celles qui le souhaitent, qu'elles puissent avoir un espace en non-mixité où on va traiter des thématiques où l'on va rien remettre en question, on va pas remettre en question ta vie, on va pas remettre en question ton identité où l'on a vécu les mêmes choses etcetera et que surtout quand on n'a pas vécu les mêmes choses on vient pas critiquer, [...]. Parce

que comme on est en Belgique, qui est un pays majoritairement blanc, enfin c'est pas le soucis enfin voilà, on est tout le temps face à des situations qui peuvent être angoissantes, qui peuvent être hostiles quand on est une femme Noire que du coup avoir un petit espace safe de temps en temps, je crois que pour certaines c'est nécessaire quoi. Et ça je crois que ces collectifs c'est vraiment quelque chose qu'elles apportent. » - Sélassia

**Les afroféministes apprennent également à se défendre dans une société oppressive à leur égard grâce au partage d'informations et de stratégies politiques.**

« [E]lles apportent aussi une revendication, des revendications politiques et là du coup, bah clairement je trouve qu'un collectif comme Mwanamke qui fait des cartes blanches, qui fait des événements etcetera a un certain poids politique plutôt qu'une seule personne et en termes de représentation aussi quoi. Je pense que ça fait du bien aussi de voir des groupes de femmes Noires qui prennent de la place politiquement et médiatiquement » - Sélassia

« Et en fait moi, ce qui m'a plu dans le collectif Mwasi c'est ok on va parler politique, on va parler organisation. On va parler en fait de changement radical de la société. On est là évidemment pour parler aussi de nos expériences, on va partager dessus parce que ça nous permet aussi d'apprendre des unes des autres. Mais on va créer des espaces pour parler que du personnel et on va attaquer en fait ce système et on va s'organiser collectivement. » - Mwasi

« Nous notre idée de collectif c'est d'avancer sur les questions institutionnelles, sur le plan intellectuel. Quand je vois des colloques à la Sorbonne où on parle des Noirs et on fait pas partie du panel, c'est inadmissible. On veut plus travailler sur ces questions, d'un côté plus scientifique mais également sur le terrain, dans l'entraide. C'est pour cela qu'on a créé une permanence sociale avec laquelle on va mettre des femmes en contact avec des professionnel-l-e-s qui peuvent les accompagner ou les orienter dans ces thématiques. [...] Il faut arrêter ces conférences où on parle des Noirs et les Noirs ne sont pas là. [Á] notre échelle, on peut essayer de faire un maximum. Dans ce sens-là l'afroféminisme est utile. Sur le plan intellectuel, je pense qu'il y a pas mal d'évolutions. [...] Je ne suis pas d'accord avec toutes les évolutions mais il y a de la réflexion et c'est une bonne chose. » - Afrofem2

### c. Limite des actions collectives

Plusieurs afroféministes répertorient des limites différentes à leurs actions collectives. D'aucunes accentuent la charge de travail dans le milieu du militantisme, difficile à gérer avec la vie privée compte tenu du fait que la cible est une population précaire.

« Alors on est une dizaine mais maintenant celles que je vois le plus souvent sont au nombre de 6. [...] Certaines vivent sur Paris, d'autres en banlieue. Donc c'est vrai qu'au niveau du travail ce n'est par conséquent pas toujours facile de nous voir. Nous réunir toutes en même temps, c'est compliqué. Comme tout le monde, on a nos activités et tout. Mais ouais. De plus, les autres étaient là depuis le tout début du collectif. Elles font donc parties du collectif sauf que moi je ne les vois pas. Mais je veux dire, dans le quotidien c'est les 6 que je viens de citer. » - Afrofem1

« [O]n essaie de repenser la stratégie en essayant d'être un peu plus, de plus se mettre en avant. On a plusieurs plateformes, on a un blog, on est sur facebook, sur twitter, on a plusieurs pages. On essaie d'intervenir. On ne fait pas assez d'articles, je trouve. C'est dommage. Le problème c'est que chacune est très occupée, on ne prend pas le temps de le faire. On devrait parce qu'on se rend compte que sur pas mal de sujets, le fait qu'on apporte un avis qui nous est propre ça ferait du bien. Parce que là ce qui se passe n'est pas forcément beau. Il faudrait qu'on renforce nos démarches sur les réseaux. Faire plus d'événements sur le terrain. On a mis en place une permanence sociale qui est bien. On essaie de la développer au mieux mais c'est compliqué. On reçoit des dossiers mais malheureusement ça prend du temps. Parce qu'il y a des femmes avec de grosses problématiques. » Afrofem2

« C'est fatigant, c'est... ça te prend tes week-end, ça te prend tes moments libres. Militer c'est, ouais c'est dur en fait. Et je pense que c'est dur de former des collectifs et de rester sur du long terme et de continuer sur la même énergie parce qu'en fait, à la fois dans la vie c'est dur, parce qu'il faut trouver un travail, trouver un logement, payer son loyer. [...] C'est difficile pour plusieurs raisons mais notamment parce que les femmes Noires font partie d'une population précaire. » - Mwasi

D'autres participantes pointent la charge psychologique éreintante qu'engendre le militantisme ciblant les femmes Noires.

« Enfin on n'en a pas tellement parlé mais être activiste prend du temps, ce n'est pas facile tu vois. On s'est retrouvé parfois dans des manifestations où certaines des membres ont été maltraitées par la police, tu vois donc. Ce n'est pas... C'est assez éprouvant. Il y a un coup parfois psychologique, parfois physique, et dans ce cas-là c'était vraiment physique pour le coup. » - Mwanamke1

« C'est vraiment ça qui m'a fait me dire qu'il faut absolument en tant que femmes qu'on puisse se fédérer nous-mêmes, vraiment par nos propres moyens et de donner aux femmes un espace pour s'exprimer et pour qu'elles puissent militer comme elles ont envie de le faire. Et franchement ça n'a pas été super évident parce que c'est fatiguant émotionnellement et psychologiquement. Parce que tu sais que tu es dans un terrain hostile et en plus c'est là que tu dois essayer de trouver la balance entre tes convictions antiracistes et tes convictions en tant que féministe. » - Sita

« Au sein de Mwasi, que ce soit des membres actives ou des sympathisantes on a des femmes qui sont en dépression depuis plusieurs années, des femmes qui ont eu des burnouts donc c'est très réel en fait. Tu vois que ça fatigue le corps, tu vois que ça fatigue l'esprit de tout le temps ressasser, lire, être au courant de toutes les victimes policières, du moins essayer. » - Mwasi

Les participantes du collectif Afrofem notent également le manque de ressources financières, dû au fait de vouloir garder son autonomie.

« On n'a pas beaucoup de moyens, on fait tout sur nos frais. » - Afrofem2

« On aime bien notre indépendance. Parce que recevoir de l'argent implique une contrepartie. Et de ce côté-là cela nous pose problème. Après cela ne veut pas dire qu'on ne veut pas recevoir des aides financières. Mais subventions n'est pas le bon terme. Si des sympathisants veulent faire des dons, on ne crache pas dans la soupe. Mais les subventions, ça fait penser au côté gouvernemental donc non. On est quand même un mouvement politique. [...]L'indépendance n'a pas de prix.» - Afrofem1

Pour finir, une certaine lutte des égos propre à tout collectif selon Stéphanie, ainsi que le manque d'implications intergénérationnel d'après Sita, les décourageraient à faire partie d'un collectif afroféministe.

« Je sais que dans les collectifs il y a toujours des luttes d'ego et qu'on peut avoir un objectif commun et qu'à partir d'une petite victoire alors on oublie les objectifs communs. Alors il y a des petites disparités qui remontent à la surface. Et ça c'est pas pour moi. Je préfère essayer de mettre en place un projet efficace et si ça foire je sais au moins que je suis la seule responsable et on ne va pas mettre ça sur le dos d'un collectif. Parce que ça donne aussi l'image d'une communauté Africaine fort euh... pas très unie tu vois, qui va fonder des associations à gauche à droite mais quand il faut s'associer c'est hyper compliqué et du coup....Je ne sais pas si c'est vrai mais c'est la vision que j'en ai de l'extérieur, et pour moi les tensions dans les collectifs n'aident pas du tout la cause, quand elles se voient de l'extérieur. » Stéphanie

« [U]n des gros reproches que moi je faisais à certains collectifs afroféministes français c'est de ne pas se rapprocher des associations de mamans de femmes Africaines qui sont là et qui en plus en ont fait la demande. Parce que quand elles ont vu les jeunes filles qui bougent, les afroféministes se sont dit que le combat n'était pas le même. Mais si vous parlez avec elles vous allez vous rendre compte que si. Même si les associations de mamans qui sont très dans la tradition et tout ça, si vous regardez leur trajectoires, c'était bien plus compliqué ce qu'elles ont fait à leur époque que ce que nous on peut faire aujourd'hui. C'est grâce à elles en fait que nous on peut se permettre de revendiquer et parler et même d'être écoutées. [...] Donc c'est vraiment cette relation générationnelle qui manquait [...]. » – Sita

## **IV. DISCUSSION**

### **A. INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS**

Cette recherche exploratoire avait pour but de découvrir les afroféministes et leur regard porté sur la condition inégalitaire et minoritaire des femmes Noires dans une société à majorité blanche. À travers elles, nous voulions en apprendre davantage sur le groupe social des femmes Noires et sur la volonté des afroféministes à modifier le statu quo en endossant une nouvelle identité politique.

Les afroféministes nous ont appris que les femmes Noires sont sujettes à de nombreux stéréotypes qui ont des répercussions sur leur expérience sociale et leur état psychologique. Ces stéréotypes sont renforcés dans l'intergroupe et l'endogroupe « racial ». Pour rappel, le terme « métastéréotype » signifie la connaissance du stéréotype à l'égard de son propre groupe (Vorauer et al, 2008, cités par Cole et al, 2017).

Les femmes Noires sont hypersexualisées par les hommes Blancs et asexualisées par les hommes Noirs. Elles feraient preuve d'une infériorité supposée dans la société majoritaire mais seraient considérées comme des femmes résilientes dans la communauté noire. Le phénotype « négroïde » représentant la majorité des femmes Noires étant caché par les médias lorsqu'il ne s'agit pas de les dénigrer, les femmes Noires seraient représentées en général par des femmes de type métissé. Aussi la conscience des stéréotypes concernant les femmes Noires ainsi que leur invisibilisation dans l'espace public ont des effets dévastateurs sur certaines femmes Noires.

Les femmes Noires constituent un groupe social de par la place que la société leur confère et de par l'expérience que les femmes Noires partagent entre elles. Comme le suggère Moscovici (2003), c'est à travers les représentations de la société dominante que l'individu pense sa condition. Le concept de « race » étant une construction sociale pour justifier les traitements d'un groupe racial par rapport à un autre et faisant partie de l'histoire collective des occidentaux, l'identité raciale des personnes Noires découle de la catégorisation hiérarchique effectuée par les « savants » Blancs. Aussi la catégorisation

sociale des personnes Noires est surtout raciale. Le processus de catégorisation selon des traits spécifiques et des stéréotypes perçus comme propre à un groupe (Salès-Wuillemin, 2007) remonte à plusieurs siècles en ce qui concerne les personnes Noires. La représentation sociale des Noirs trouve son origine à la période de la traite négrière suivie de la colonisation (Ndiaye, 2008) à travers les discours, des croyances et des images utilisés par les (pseudo-) savants de cette époque (Gould, 1996), représentation qui est de nos jours socialement partagée dans la société (Moscovici, cité par Jodelet, 1989, cité par Licata & Heine, 2012, p.113) au moins de manière implicite. Une fois le processus de catégorisation terminé, en découlent les stéréotypes.

Non seulement les représentations sont forgées dans les interactions et dans l'espace public (Jodelet, citée par Rateau & Lo Monaco, 2013) mais il en serait de même pour l'identité sociale ou plutôt la dynamique identitaire sociale. Cette recherche nous informe sur le fait qu'il paraîtrait que ce soit initialement la société qui renvoie une certaine identité de groupe, de par son processus de catégorisation à travers l'objectivation et l'ancrage selon la théorie des représentations proposée par Moscovici (Salès-Wuillemin, 2007). Il s'agit de marquer une différence entre « eux » et « nous » mais également de renforcer les similitudes entre « eux ». Par conséquent, « l'identité collective » notion sociologique, semble être une appellation plus juste pour le groupe social que représente les personnes Noires (Polleta & Jasper, 2001). Cette notion propose que l'identité collective puisse être construite et renforcée par des personnes de l'exogroupe. Contrairement aux Noirs Américains, l'identité raciale ne semble pas aussi saillante en Europe francophone, certainement parce que la ségrégation des espaces n'est pas aussi importante et figée qu'aux États-Unis. Elle n'est non plus raciale dans le sens Noir/Blanc. Les Noirs en France et en Belgique sont scolarisés avec des Blancs d'origines diverses ainsi que d'autres personnes racialisées. De plus, les Noirs en Europe, contrairement aux Noirs Américains possèdent une origine géographique qu'ils peuvent clamer, même pour ceux qui ne connaîtraient plus leurs origines Africaines. Nous pensons ici aux personnes des DOM-TOM.

Toutefois, il semblerait que la saillance raciale prenne de l'ampleur parce que les personnes du groupe dominant désignent et traitent les Noirs essentiellement

différemment. Aucune afroféministe n'a évoqué son enfance familiale en tant que Noire. Elles ont cependant rappelé leurs origines nationales. Certaines afroféministes arrivées plus tard en Europe ont appris ce que signifiait être Noir et être femme Noire en France et en Belgique, lors d'interactions avec les personnes et institutions dominantes de la société. Toutes les afroféministes interviewées étaient d'origine Africaine. Il est possible que les afroféministes Antillaises aient un autre point de vue de par l'histoire esclavagiste qu'elles partagent. Ce qui lierait les Noirs en Europe francophone c'est leur « condition noire » » (Ndiaye, 2008). La communauté noire est une « communauté de condition (Ibid.). Il en est de même pour l'identité sociale des femmes Noires. Collins suggère que ce ne sont pas les individus d'un groupe qui décide de manière collective d'appartenir à un certain groupe mais bien les relations hiérarchiques de pouvoir qui créent le groupe (1997). Les Noirs n'ont pas décidé d'appartenir à un même groupe selon leur phénotype et le stigmatisme qui en découle.

L'intérêt de la littérature sur les stéréotypes et ses effets (Spears, 1997 ; Yzerbyt et al, 1997 ; Coutant & al, 2011) confirme le fait que les conséquences peuvent être multiples sur les femmes Noires (West, 2011, Cole & al, 2017 ; Dickens & Chavez ; Diop, 2011). Tous ces stéréotypes produisent des effets différents selon la manière dont les femmes Noires auront internalisées le stéréotype, si toutefois il s'avère être internalisé. L'internalisation du stéréotype implique l'acceptation du stéréotype comme un trait caractéristique de l'identité du groupe. Soit la personne confirmera le stéréotype par son comportement, soit elle le refoulera.

Ainsi la plupart des afroféministes ont remarqué une prépondérance à retrouver les femmes Noires dans les plus basses échelles de corps de métiers très physiques, notamment dans les domaines du service et de care. Ce constat est aussi effectué aux États-Unis (Pettit & Ewert, 2009 ; Ortis & Roscigno, 2009). Serait-ce parce qu'elles ont internalisé le stéréotype de leur infériorité supposée et celui de la femme courageuse ? Ou serait-ce plutôt la conscience d'obtenir un emploi qui les dirige vers ces corps de métiers ? Serait-ce là une des rares opportunités proposées aux femmes Noires ? Certaines afroféministes nous rappellent que l'intériorisation des stéréotypes commence très tôt dans la jeunesse des filles, lors de leur scolarisation. Il est possible que les attentes de

professeurs ne soient pas les mêmes pour les filles Noires que pour les filles de la société dominante. Brown et Joseph (1999) avait déjà montré que la saillance d'un stéréotype a des effets sur les performances mathématiques des filles. Depuis lors, plusieurs études ont prouvées l'effet des stéréotypes sur les performances (Aronson et al., 1999 ; Stone et al., 1999, cités par Abdou & Fingerhut, 2014). Il est également possible que la menace du stéréotype c'est-à-dire la peur de confirmer un stéréotype d'infériorité supposée cantonne certaines femmes aux endroits où l'on pense les retrouver (Block & al, 2011 ; Cole & al, 2017). Toutefois, cette dimension de l'internalisation ne semble pas prendre en compte l'intersectionnalité des oppressions des femmes Noires intriquée dans des relations de pouvoir qui les empêchent d'accéder à autant de ressources et d'opportunités que les femmes de la majorité dominante.

Le colorisme et la glorification du standard de beauté blanc est endémique dans la communauté noire (Fultz, 2014 ; Thompson, 2009). La plupart des afroféministes ont soulevé ce problème. Les femmes Noires sont traitées de manière différente et inégalitaire selon qu'elles soient plus ou moins proches du type négroïde ou européen. Le « mieux » étant de se rapprocher du type européen. De plus, les afroféministes reprochent aux médias de communication de rendre visible positivement la prototype de la femme Noire de type métissé. Ce qui a pour effet d'exacerber le colorisme. Schadron (2006) met en évidence que le contenu du stéréotype est plus effectif sur les groupes qui paraissent homogène. L'entitativité du groupe des femmes Noires serait la « race » ou le phénotype. De plus, les membres du groupe essentialisé serait plus influençables et plus susceptibles de répondre à l'attente de l'exogroupe en confirmant le stéréotype (Ibid.). Serait-ce une des raisons pour lesquelles certains hommes Noirs contribuent à l'exacerbation des stéréotypes des femmes Noires type négroïde? Serait-ce pourquoi des hommes Noirs, ainsi que des femmes Noires, sont déclarés coupables d'élever le standard de beauté blanc en vénérant le type de la femme Noir « ambiguë » ou métisse au détriment de la beauté des femmes Noires parce qu'elles n'accéderont jamais à la beauté blanche selon leur standard?

L'internalisation du stéréotype de la femme courageuse ou résiliente, qui au premier abord semble être à connotation positive, paraît très dommageable pour les femmes

Noires. Lors de nos entretiens, il semblerait que certaines afroféministes endossent ce stéréotype. D'autres ont déjà conscience de la problématique physique, émotionnelle et psychologique engendrée par ce stéréotype. En effet, certaines études américaines concernant les effets des stéréotypes sur les femmes Noires Américaines confirment que s'identifier à la « Strong Black Woman » engendre une négligence personnelle au profit des autres, de la famille ou plus largement de la communauté. Aussi ces femmes Noires, manquant de soutien social et pensant ne pas en avoir besoin, sont plus sujettes aux maladies physiques et mentales (Baker & al, 2015 ; Donovan & Williams, 2002). Par conséquent, les gens ont moins d'empathie envers elles lorsqu'elles semblent psychologiquement puisqu'elles sont censées tout supporter. Ces études pourraient être applicables aux femmes Noires d'Europe francophone embrassant ce stéréotype dans la vie de tous les jours.

Le stéréotype de la femme Noire hypersexualisée colore les interactions entre les hommes Blancs et les femmes Noires. Anderson & al (2018) ont conclu lors d'une étude que les femmes Noires aux États-Unis sont plus objectifiées et plus déshumanisées que les femmes Blanches. Le caractère animal des stéréotypes relatifs à l'hypersexualité reste ancré dans l'implicite des Blancs. Il serait intéressant d'effectuer la comparaison en Europe. De plus, certaines afroféministes ont rappelé des faits où elles se sont senties fétichisées par les hommes Blancs avec qui elles avaient une relation amoureuse. Des termes en lien avec la bestialité et évoquant un trop plein d'intérêt sexuel ont été utilisés. Il semblerait que de par leurs expériences passées et des informations obtenues par d'autres femmes Noires en lien avec l'histoire coloniale et leur propre expérience, elles s'attendraient à être hypersexualisées. Il est possible que la prophétie réalisatrice (Stukas & Snyder, 2016) joue un rôle du côté des femmes Noires mais également du point de vue des hommes Blancs dans l'interaction. Les hommes Blancs s'attendraient à ce que les femmes Noires aient un penchant surdéveloppé pour les relations sexuelles, du coup ils agissent d'une manière à confirmer leurs attentes. Il est également possible que les femmes Noires s'attendent à des réflexions déplacées en lien avec les rapports sexuelles et se comportent dans l'interaction en vue de confirmer ce qu'elles pensent déjà.

De plus, l'internalisation de ce stéréotype par les hommes en général pourrait engendrer des agressions sexuelles envers les femmes Noires, selon la littérature américaine. Ces

dernières risquent de voir leurs plaintes traitées avec légèreté parce que la police pourrait croire qu'elles ont provoqué cette agression (Collins 1990, citée par Crenshaw, 1991 ; Donovan & Williams, 2002). Certaines afroféministes ont signalé des abus sexuels qui auraient lieu dans des collectifs antiracistes d'Afro-descendants mais qui ne seraient dénoncés à la police afin de protéger ces collectifs à garder la face. Une comparaison similaire peut être effectuée avec la communauté noire des États-Unis. Crenshaw suppose que la communauté noire pense que les problèmes internes doivent être réglés de manière interne (Crenshaw, 1991). Hampton et al (2008) nous informe que certaines femmes Noires des États-Unis n'osent pas dénoncer le criminel, si c'est un proche, de peur qu'il soit injustement traité par les forces de l'ordre ou la justice. Dans cette étude les auteurs suggèrent d'autres raisons pour lesquelles les femmes Noires sont résistantes à porter plainte contre des personnes proches. Serait-ce les mêmes raisons dans notre contexte géographique ? Certaines afroféministes ont relevé cette « double contrainte » dans laquelle elles se retrouvent. Elles se sentent obligées de protéger les hommes Noirs de la violence policière et des inégalités de justice même lorsqu'elles-mêmes ne se sentent pas soutenues ou protégées par les hommes Noirs. En lisant les femmes Noires selon les stéréotypes, la société risque de se demander si ces femmes tantôt hypersexualisées, tantôt vues comme résilientes ont nécessairement besoin de protection.

Toutes les afroféministes ont cité une invisibilisation des femmes Noires dans les médias ou une visibilisation non appropriée. Les femmes Noires sont généralement invisibles dans les médias. Lorsqu'elles le sont, le but recherché par les médias semble être le renforcement des stéréotypes, ce que soulignent les participantes. Selon Clifford (cité par ONPES, 2016) et Honneth (2004), l'invisibilité sociale a pour conséquence la négation de la reconnaissance des compétences d'un groupe même si sa présence est reconnue. Les femmes Noires contribueraient à très peu de choses dans la société belge et la société française aussi il n'y aurait aucun intérêt à les rendre visibles. L'invisibilité sociale ne s'arrête pas aux médias. Elle se retrouve dans la littérature ou les archives (Voirol, 2007) dans lesquelles les femmes Noires sont inexistantes. La double punition des femmes Noires serait l'invisibilité intersectionnelle (Purdie-Vaughns & Eibach, 2008 ; Thomas, Dovidio & West, 2014). Faisant partie d'un groupe minoritaire dont le prototype est le

Noir, donc l'homme Noir, les femmes Noires seraient rendues invisibles du fait de la vision androcentrique et ethnoraciale des sociétés occidentales. L'invisibilisation des femmes Noires a également pour conséquence de ne pas questionner les discriminations vécues par ce groupe puisque ce dernier n'existe pas dans l'espace public. Aussi l'opinion publique ne peut échanger sur ces thématiques qui ne sont pas partagées par les médias. Par contre lorsqu'il a lieu de renforcer les stéréotypes négatifs, les médias ont moins de difficultés à représenter les minorités, ce que Voirol nomme « la visibilité excessive » (Voirol, 2007). Aussi l'invisibilité sociale a un rapport direct avec la position du groupe dans les relations sociales et de pouvoir.

La majorité des afroféministes se considèrent comme féministes au fond. Elles ont cependant décidé de se différencier des féministes pour exister, se rendre visibles et être reconnues dans leur vécu de femmes Noires dans une société oppressive à leur égard afin de modifier le statu quo. Elles se sont donc auto-catégorisées pour que la société puisse les voir dans leur intersectionnalité de genre et de race dans le sens de la théorie de l'autocatégorisation (TAC) proposée par Turner (Trepte, 2017 ; Licata, 2007). La notion intéressante de la TAC est celle de la dépersonnalisation. Cette notion nous permet de comprendre pourquoi il est nécessaire pour les femmes Noires de s'auto-catégoriser. Être « rangées » dans la case « femme » ou la case « Noir » les empêche d'exister dans leurs problématiques propres en tant que femmes Noires parce qu'elles ne correspondent pas au prototype de la femme, qui est Blanche en Occident et au prototype du Noir, qui lui est homme en Occident (Horney, 2008 ; Thomas, Dovidio & West, 2014). Toutefois, la TAC ne paraît pas répondre totalement à l'expérience intersectionnelle de l'oppression des femmes Noires, faisant partie d'au moins deux groupes « minoritaires » dans les traitements inégalitaires. En effet, en Occident, les femmes Noires ne peuvent dissocier leur identité de genre et de race. Elles sont des femmes Noires dans tous les contextes. Dans les relations sociales et les relations de pouvoir, son identité n'est ni femme ni noire. Elle est constamment une femme Noire, notamment pour celles qui ont internalisées la similitude de traitement des femmes Noires et la différence de traitement entre femmes Noires et hommes Noires dans l'inter- comme dans l'intra-communauté. Ce qui est le cas des afroféministes. Par contre, l'auto-catégorisation des femmes Noires en tant

qu'afroféministe implique la connaissance d'une personne à savoir qu'elle fait partie d'un certain groupe social (Olmeadow et al, 2003). La TAC suggère que la réduction des incertitudes fait partie de l'auto-catégorisation et cette théorie implique une possible influence sociale en termes d'opinion publique (Ibid.) surtout lorsque les personnes font partie de deux groupes minoritaires (Abram & Hogg, 1990).

L'afroféminisme est une identité politique puisqu'elle amène des constats et est force de revendications. La création d'un mouvement politique est une des stratégies collectives qui permettent de déstabiliser le statu quo, selon Tajfel et Turner (cités par Licata & Heine, 2012), stratégie qu'ils nomment « la compétition sociale ». Cette stratégie permet également aux afroféministes de résister à cette invisibilisation sociale et à cette normalisation universelle de l'expérience des femmes. Une des stratégies du mouvement politique qu'est l'afroféminisme consiste à se rendre visible à des manifestations, à prendre position dans des réflexions sociales dans l'espace public afin d'être reconnu dans son existence et ses revendications. Toutefois, pour obtenir une visibilité sociale et la reconnaissance de son existence sociale dans l'espace public, le rôle des médias de communication restent incontestablement important puisque ce sont eux qui décident de ce qui est rendu visible et de quelle manière ils couvrent cette visibilité (Voirol, 2007). Aussi la question des alliances restent ouvertes.

## **B. LES LIMITES ET LE FUTUR DE LA RECHERCHE**

Cette recherche exploratoire nous a permis de rendre compte du vécu des femmes Noires dans la société européenne francophone du point de vue des afroféministes. L'échantillon représentait dix afroféministes dont sept faisaient partie de la population belge. Cet échantillon n'a pas la conviction de représenter toutes les afroféministes de l'Occident francophone, ni l'expérience de toutes les femmes Noires. Six des sept afroféministes de Belgique habitaient dans la région Bruxelloise. Les 3 afroféministes de France vivaient en région parisienne. Il est possible que les afroféministes d'autres régions aient un point de vue différent sur la condition des femmes Noires. Deux afroféministes interviewées

ont vécu dans d'autres pays francophones avant de s'installer en France. Il paraît ne pas exister de mouvement afroféministe dans ces pays. Aussi leur affinité pour le mouvement afroféministe est apparu dans les interactions avec les femmes Noires de France et de Belgique. Le Canada, dont une partie est francophone n'était pas non plus représenté dans cet échantillon. De plus, il est possible que des femmes Noires ne se sentent pas représentées dans cet échantillon. Il serait intéressant de savoir pourquoi, le cas échéant. Si toutefois, les femmes Noires étaient d'accord avec l'expérience des femmes Noires en France et en Belgique relatée par les afroféministes, pourquoi n'adhèrent-elles pas au mouvement afroféministe ? Polleta et Jasper suggèrent que la manière dont l'identité collective est structurée génère des conséquences sur la capacité à adhérer au groupe de manière active ou passive, en tant que membres ou en tant que sympathisants. Elle a aussi des répercussions sur la manière dont l'opinion publique entendra les revendications du groupe et sur la capacité à effectuer des alliances (2001).

Lors de ce travail de recherche, il a été très difficile, voire impossible pour certaines réflexions, de trouver de la littérature au sujet des femmes Noires, ce qui confirme le constat l'invisibilisation des femmes Noires dans le travail universitaire et de la recherche en tant qu'objet ou en tant que sujet. L'intersectionnalité de l'identité des femmes Noires intriquée dans des rapports de pouvoir se retrouvent dans toutes les institutions de la société. Par conséquent, la grande majorité des références concernant les femmes Noires sont américaines. Aussi toutes les hypothèses qui ressortent des interviews des participantes et pour lesquelles il existe un peu de littératures américaines seraient à vérifier dans un contexte situationnel. De plus, l'intersectionnalité dans laquelle se retrouve les femmes Noires rend les recherches plus complexes (mais en même temps moins essentialisante) parce que cette notion, assez développée aux États-Unis, tarde à faire son entrée dans les différents domaines de recherche dans l'Occident francophone. L'intersectionnalité semble pourtant être une prérogative dont les femmes Noires ne peuvent se passer afin de lire leur expérience unique en tant que groupe le plus justement possible. Le point de vue sociétal des femmes Noires pourrait apporter beaucoup à la recherche, et ce, dans tous les domaines. Il pourrait contribuer à remettre en question des théories sociologiques et psychologiques entre autre mais aussi juridiques. Pour certaines

suppositions comme, par exemple, le manque d'identités projetées ou de représentations médiatiques positives qui poussent les filles Noires à combler ce manque en recherchant ces représentations dans des contrées autres, la question reste ouverte.

Même si la recherche était exploratoire, force est de constater que les réponses des afroféministes ont vraisemblablement été influencées par la structure des questions posées par le chercheur. Faisant partie du groupe social des femmes Noires, il était difficile de ne pas prendre parti à l'échange en tant qu'observatrice neutre. Enfin, j'ai tout à fait conscience que mon travail reflète une partie de mes convictions et de mes intérêts en tant que femme Noire, ce qui n'empêche pas d'avoir effectué ce travail avec le sérieux qu'il convient d'avoir.

## **CONCLUSION**

Le but de cette recherche exploratoire était de découvrir le vécu des femmes Noires sous les yeux des afroféministes, mouvement politique existant depuis au moins 2012. Nous voulions connaître leur expérience en tant que femme Noire dans une société à majorité blanche. Nous étions également intéressés par leur identité de femme Noire et la construction de leur identité politique. Nous voulions aussi découvrir leurs stratégies de lutte.

L'originalité de ce travail se trouve dans le fait qu'il y a très peu de littérature sur les Noires en général mais encore moins sur les femmes Noires. Aussi nous avons voulu contribuer à l'avènement d'une nouvelle ère en Europe francophone. Il s'agit de l'étude des femmes Noires dans son intersectionnalité. L'intersectionnalité est un concept théorisé dans les années 80 mais qui tarde à faire son entrée en France et en Belgique, ce qui résulte en la continuité de l'invisibilisation de l'expérience intersectionnelle des femmes Noires dans les institutions. Une autre originalité de cette recherche se trouve

dans le fait que les femmes Noires se retrouvent des deux côtés de la recherche, en tant qu'objet mais également en tant que sujet. Une femme Noire effectue une recherche sur les femmes Noires. Immanquablement, cette position a dû contribuer à un certains biais dans le travail de recherche. Il a possiblement contribué à obtenir un nouvel angle dans le champ de la pensée.

La recherche qualitative et exploratoire à travers des entretiens semi-dirigés paraissait s'imposer tant la littérature est pauvre en ce qui concerne les femmes Noires dans ces sociétés. De plus, les entretiens permettaient de donner la parole aux femmes Noires d'abord parce que ce sont les mieux placées pour expliquer leur vécu. Nous avons choisi de donner la parole aux afroféministes pour plusieurs raisons. Faisant partie d'un mouvement, elles sont à l'affût des événements concernant les femmes Noires. De plus, elles ont les connaissances pour représenter la parole des femmes Noires dans au moins une partie de leurs expériences. Enfin, elles étaient les mieux placées pour mettre en évidence l'intersectionnalité de la vie des femmes Noires en Europe.

Nous pensons avoir rempli notre mission dans la découverte de ce mouvement de lutte afroféministe. Nous avons appris des afroféministes qu'il semblerait que la société majoritaire renvoie les femmes Noires à une prétendue place dans la hiérarchisation des pouvoirs et que c'est à partir de ce moment que se construirait une identité « raciale ». En fait ce serait plutôt l'acceptation de cette représentation sociale effectuée par l'autre et étant renvoyée aux personnes Noires qui serait constitutif de l'identité « raciale » ou sociale des Noirs. Les afroféministes nous ont fait part de leur désir de réappropriation de leur propre narration afin de décider de leur propre identité. Leur raisonnement a commencé dans les réseaux sociaux, seuls endroits où elles pouvaient s'exprimer et donner de la voix pour des sujets jugés d'intérêts pour les femmes Noires. C'est à travers les réseaux sociaux qu'elles ont pu mettre des mots sur leurs expériences partagées d'oppressions similaires dans l'intersection de leurs partitions identitaires indissociables.

Les actions collectives permettent aux afroféministes de tenter d'obtenir de la visibilité dans l'espace public à travers les manifestations, les événements de rencontre dans lesquels elles peuvent échanger et partager. Ce mouvement est un espace sécurisé dans lequel les femmes Noires peuvent s'exprimer sans être jugées. Toutefois les actions collectives ne semblent pas se faire sans peine tant il semble difficile de faire comprendre leur vécu à la société. Les hommes Noirs comme les femmes Blanches semblent ne pas totalement comprendre les revendications de ce groupe tant ces personnes tentent de lire l'expérience des femmes Noires à leur niveau de femmes prototypique donc Blanches et de Noir prototypique donc homme. Cette lecture semble s'expliquer par la vision ethnocentrique et androcentrique des sociétés occidentales. Les afroféministes donnent l'impression de lutter seules contre tous. La question des alliances reste ouverte et semble cruciale à la pérennité du mouvement de lutte afroféministe.

Nous ne pouvions pas aborder tous les thèmes avec profondeur tant ils étaient nombreux, notamment la question du colorisme et de la glorification du standard de beauté blanc ainsi que les problèmes relatifs à la santé des femmes Noires consécutifs à leur vécu intersectionnel de genre, de race et de classe intriqué dans des relations de pouvoir ou encore la réappropriation des théories, à la base « raciale », en invisibilisant les personnes que ciblaient ces théories. Il s'agit maintenant aux chercheurs de s'intéresser à toutes ces questions.

# BIBLIOGRAPHIE

Abdou, C. M., & Fingerhut, A. W. (2014). Stereotype threat among Black and White women. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology, 20*(3), 316–323.

doi:10.1037/a0036946

Abrams, D., & Hogg, M. (1990). Chapter 8: Social Identification, Self-Categorization and Social Influence. *European Review of Social Psychology, 1*, 195.

Abrams, J., Maxwell, M., Pope, M., & Belgrave, F. (2014). Carrying the World with the Grace of a Lady and the Grit of a Warrior: Deepening Our Understanding of the “Strong Black Woman” Schema.

Anderson, J. R., Holland, E., Heldreth, C., & Johnson, S. P. (2018). Revisiting the Jezebel Stereotype: The Impact of Target Race on Sexual Objectification. *Psychology of Women Quarterly, 42*(4), 461–476. <https://doi.org/10.1177/0361684318791543>

Ashley, W. (2014). The Angry Black Woman: The Impact of Pejorative Stereotypes on Psychotherapy with Black Women. *Social Work in Public Health, 29*(1), 27-34.

Autin F. (2010), La théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner, tiré de <http://www.prejugesstereotypes.net/espaceDocumentaire/autinIdentiteSociale.pdf>

Bagini, L. 2016. La femme noire victime des violences coloniales dans l’A.O.I. In Chauvaud, F., Bodiou, L., Soria, M., Gaussot, L., & Grihom, M. (Eds.), *Le corps en lambeaux : Violences sexuelles et sexuées faites aux femmes*. Presses universitaires de Rennes. doi :10.4000/books.pur.45427 <https://books.openedition.org/pur/45427>

BAILEY, Moya et TRUDY (2018), « On Misogynoir : Citation, Erasure, and Plagiarism », *Feminist Media Studies*, vol. 18 n° 4, p. 762-768.

Baker, T., Buchanan, N., Mingo, C., Roker, R., & Brown, C. (2015). Reconceptualizing Successful Aging Among Black Women and the Relevance of the Strong Black Woman Archetype. *The Gerontologist, 55*(1), 51-57.

Benelli, N., Hertz, E., Delphy, C., Hamel, C., Roux, P. & Falquet, J. (2006). De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme. *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25(1), 4-11. doi:10.3917/nqf.251.0004.

**Bilge, S.**, 2009. Théorisations féministes de l'intersectionnalité, *Diogenes*, 225, 70-88.

*Black Feminism*. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000. Collection «Bibliothèque du féminisme», Paris, L'Harmattan, 2008

Black, L., Johnson, L., & VanHoose, R. (2015). The Relationship Between Perceived Racism/Discrimination and Health Among Black American Women: A Review of the Literature from 2003 to 2013. *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*, 2(1), 11-20.

Block, C., Koch, S., Liberman, B., Merriweather, T., & Roberson, L. (2011). Contending with stereotype threat at work: a model of long-term responses. *The Counseling Psychologist*, 39, 570–600. <http://dx.doi.org/10.1177/0011000010382459>.

Boetsch, Gilles; Savarese, Eric (1999), Le corps de l'Africaine. Érotisation et inversion. In: Cahiers d'études africaines, vol. 39, n°153,1999. pp. 123-144; doi : <https://doi.org/10.3406/cea.1999.1967>

Boggio Ewanjé-Epée, F., and S.Magliani-Belkacem. 2012. Les Féministes blanches et l'empire. Paris: Fabrique.

Boubeker, A. (2016). Les héritiers de l'immigration : l'invisibilité sociale en question. *Sens-Dessous*, 17(1), 27-36. doi:10.3917/sdes.017.0027.

Brown, R. P., & Josephs R. (1999). A burden of proof: Stereotype relevance and gender differences in math performance. *Journal of Personality and Social Psychology*. 76:246–257. doi:10.1037/0022-3514.76.2.246.

Brown, M., Ray, R., Summers, E., & Fraistat, N. (2017). #SayHerName: A case study of intersectional social media activism. *Ethnic and Racial Studies*, 40(11), 1831-1846.

- Bruneel, E. & Gomes Silva, T. (2017). Paroles de femmes noires: Circulations médiatiques et enjeux politiques. *Réseaux*, 201,(1), 59-85. doi:10.3917/res.201.0059.
- Camara, B. (2005). The Falsity of Hegel's Theses on Africa. *Journal of Black Studies*, 36(1), 82-96. Retrieved from <http://www.jstor.org.ezproxy.ulb.ac.be/stable/40027323>
- Camilleri, & Camilleri, C. (1990). *Stratégies identitaires* (4e éd, 3e tirage. ed., Psychologie d'aujourd'hui). Paris: Presses universitaires de France
- Carastathis, A. (2014). The Concept of Intersectionality in Feminist Theory. *Philosophy Compass*, 9(5), 304-314.
- Châabane, N. (2008) « Diversité des mouvements de « femmes dans l'immigration » », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 16 | 2008, mis en ligne le 26 juin 2011, consulté le 10 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/cedref/601>
- Chen, Gina Masullo, Williams, Sherri, Hendrickson, Nicole, & Chen, Li. (2012). Male Mammies: A Social-Comparison Perspective on How Exaggeratedly Overweight Media Portrayals of Madea, Rasputia, and Big Momma Affect How Black Women Feel About Themselves. *Mass Communication and Society*, 15(1), 115-135.
- Chrysochoou, X. (2003). Studying identity in social psychology: Some thoughts on the definition of identity and its relation to action. *Journal of Language and Politics*, 2(2), 225-241.
- Cohen, M. (2012). Regroupement familial : l'exception algérienne (1962-1976). *Plein droit*, 95,(4), 19-22. doi:10.3917/pld.095.0019.
- Collins, P. (1989). The social construct of black feminist thought. *Signs*, Vol. 14, No. 4, Common Grounds and Crossroads: Race, Ethnicity, and Class in Women's Lives. (Summer, 1989), pp. 745-773.
- Collins, P. (1996). What's in a name? Womanism, black feminism, and beyond. *The Black Scholar*, 26(1), 9.

Collins, P. (1997). Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Where's the Power? *Signs*, 22(2), 375-381

Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment, 10th Anniversary Edition*. New York: Routledge.

Collins, P. (2000). Gender, Black Feminism, and Black Political Economy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568, 41-53.

Collins, P. (2015.). Intersectionality's Definitional Dilemmas. *Annual Review of Sociology*, 41(1), 1-20.

Conrad , K. , Dixon , T. , & Zhang , Y. ( 2009 ). Controversial rap themes, gender portrayals and skin tone distortion: A content analysis of rap music videos . *Journal of Broadcasting & Electronic Media* , 53 , 134 – 156 .

Coutant, Worchel, Bar-Tal, & Van Raalten. (2011). A multidimensional examination of the "Stereotype" concept: A developmental approach. *International Journal of Intercultural Relations*, 35(1), 92-110.

Covert, J. J., & Dixon, T. L. (2008). A Changing View: Representation and Effects of the Portrayal of Women of Color in Mainstream Women's Magazines. *Communication Research*, 35(2), 232–256. <https://doi.org/10.1177/0093650207313166>

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.

Dagorn, J. (2011). Les trois vagues féministes – une construction sociale ancrée dans une histoire. *Diversité : ville école intégration*, CNDP

Dany, L. (2016). Analyse qualitative du contenu des représentations sociales. In *Les représentations sociales* (p. Les représentations sociales).

Davis, A. (1983). Les questions de race et de classe au début du mouvement pour les droits des femmes dans *Femmes, race et classe* (4<sup>e</sup> ed., pp. 37-51). Des femmes-Antoinette Fouque.

Deaux, K., & Burke, P. (2010). Bridging Identities. *Social Psychology Quarterly*, 73(4), 315-320.

Dechaufour, L. (2008). Introduction au féminisme postcolonial. *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 27(2), 99-110. doi:10.3917/nqf.272.0099.

Désert, M., Croizet, J., & Leyens, J. (2002). La menace du stéréotype : Une interaction entre situation et identité. *L'Année Psychologique*, 102(3), 555-576.

Dickens, D., & Chavez, D. (2018). Navigating the Workplace: The Costs and Benefits of Shifting Identities at Work among Early Career U.S. Black Women. *Sex Roles*, 78(11-12), 760-774.

Diop, C. (2013). Les femmes noires diplômées face au poids des représentations et des discriminations en France. *Hommes & Migrations*, N 1292(1292), 92-102.

Donovan, R., & Williams, M. (2002) Living at the Intersection, *Women & Therapy*, 25:3-4, 95-105, DOI: 10.1300/J015v25n03\_07

Dooh-Bunya Lydie, Dewitte Philippe. La condition des femmes noires en France . In: *Hommes et Migrations*, n°1257, Septembre-octobre 2005. Trajectoire d'un intellectuel engagé. Hommage à Philippe Dewitte, pp. 81-89 ; doi : <https://doi.org/10.3406/homig.2005.4874>

Dorlin, E. (2009). Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française, dans *La matrice de la race*. Paris: La Découverte.

Dow, D. (2015). Negotiating “The Welfare Queen” and “The Strong Black Woman” : African American Middle-Class Mothers’ Work and Family Perspectives. *Sociological Perspectives*, 58(1), 36-55.

Dozier, R. (2010). Accumulating disadvantage: The growth in the black-white wage gap among women. *Journal of African American Studies*, 14(3), 279-301.

Duchesne, S. and Scherrer, V. (2003) 'L'identité politique comme force de combinaison et de conflictualisation des appartenances sociales: justification théorique d'une définition empirique', in Coll. Identité(s), Actes du colloque de la MSHS de Poitiers, Poitiers, Centre National de la Recherche Scientifique. ISBN: 2-9513050-7-9, p. 325-36.

Eithier, K. A., & Deaux, K. (2001). Negotiating social identity when contexts change: Maintaining identification and responding to threat. In M. A. Hogg, & D. Abrams (Eds.), *Intergroup relations: Essential readings; intergroup relations: Essential readings* (pp. 254-265, Chapter xiv, 439 Pages) Psychology Press, New York, NY. Retrieved from <https://search-proquest-com.ezproxy.ulb.ac.be/docview/619581486?accountid=17194>

ENAR. (2017). Racism and discrimination in employment in Europe 2013-2017. En ligne <https://ec.europa.eu/migrant-integration/librarydoc/enar-shadow-report-racism-discrimination-in-employment-in-europe-2013-2017>

Fougeyrollas-Schwebel, D. (2005). Controverses et anathèmes au sein du féminisme français des années 1970. *Cahiers du Genre*, 39,(2), 13-26. doi:10.3917/cdge.039.0013.

Fultz, L.A. (2014). *The Psycho-Social Impact of Colorism Among African American Women: Crossing the Divide*. (Electronic Thesis or Dissertation). Retrieved from <https://etd.ohiolink.edu/>

Garcia, C. O. (2011). Afromodernisms in the interwar period, *Black women writers, modernism, and Paris*. *International Journal of Francophone Studies*, 14(1-2), 27-42.

Gaspard, F. (2006). Le foulard de la dispute. *Cahiers du Genre*, hs 1,(3), 75-93. doi:10.3917/cdge.hs01.0075.

Geisser, V. (2007). Minorités visibles *versus* majorité invisible : promotion de la diversité ou de la diversion ?. *Migrations Société*, 111-112(3), 5-15. doi:10.3917/migra.111.0005.

Gennaro, S., Shults, J., & Garry, D. (2008). Stress and Preterm Labor and Birth in Black Women. *Journal of Obstetric, Gynecologic, & Neonatal Nursing*, 37(5), 538-545.

Gould, S. J (1996). American Polygeny and Craniometry before Darwin, *The Mismeasure of Man*, (2<sup>nd</sup> ed., pp. 62-70). New York :Norton.

Guillaumin, C. (2017). La confrontation des féministes en particulier au racisme en général : remarques sur les relations du féminisme à ses sociétés. *Sociologie et sociétés*, 49 (1), 155–162. <https://doi.org/10.7202/1042811ar>

Hampton, R., Lataillade, J., Dacey, A., & Marghi, J. (2008). Evaluating Domestic Violence Interventions for Black Women. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 16(3), 330-353.

Hall, J., Everett, J., & Hamilton-Mason, J. (2012). Black Women Talk About Workplace Stress and How They Cope. *Journal of Black Studies*, 43(2), 207-226.

Harding, S. (1997). Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality? *Signs*, 22(2), 382-391.

Harris, A. (2018). A call to healing: Black Lives Matter movement as a framework for addressing the health and wellness of Black women. *Community Psychology in Global Perspective*, 4(2), 85-100.

Hazell, V., & Clarke, J. (2008). Race and Gender in the Media: A Content Analysis of Advertisements in Two Mainstream Black Magazines. *Journal of Black Studies*, 39(1), 5-21.

Hekman, S. (1997). Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited. *Signs*, 22(2), 341-365.

Honneth, A. (2004). Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la « reconnaissance ». *Revue Du MAUSS*, 23(1), 137-151.

Insee Références (2012), Immigrés et descendants d'immigrés en France.

Izgarjan, A., & Markov, S. (2012). Alice Walker's Womanism: Perspectives Past and Present. *Gender Studies*, 11(1), 304-315.

Jackson, S. (2016). (Re)Imagining Intersectional Democracy from Black Feminism to Hashtag Activism. *Women's Studies in Communication*, 39(4), 375-379.

Jacques, C. (2009). Le féminisme en Belgique de la fin du 19e siècle aux années 1970. *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 2012-2013(7), 5-54. doi:10.3917/cris.2012.0005.

Jenson, J. (1989). Le féminisme en France depuis mai 68. *Vingtième Siècle. Revue D'histoire*, (24), 55-67. doi:10.2307/3769126

Jerald, M. C., Cole, E. R., & Ward, L. M.. (2017). Controlling Images: How Awareness of Group Stereotypes Affects Black Women's Well-Being.

Johnson, L. (2015). From the anti-slavery movement to now: (Re) examining the relationship between critical race theory and Black feminist thought. *Race, Gender & Class*, 22(3/4), 227-243.

Jouet, J. (2018). DIGITAL FEMINISM: QUESTIONING THE RENEWAL OF ACTIVISM. *Journal of Research in Gender Studies*, 8(1), 133-157.

Lamoureux, D. (2006). Y a-t-il une troisième vague féministe ?. *Cahiers du Genre*, hs 1,(3), 57-74. doi:10.3917/cdge.hs01.0057.

Le Bihan, Y. (2006). L'ambivalence du regard colonial porté sur les femmes d'Afrique noire. *Cahiers d'études africaines*, 183(3), 513-537. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2006-3-page-513.htm>.

Lénel, P., & Martin, V. (2012). La contribution des études postcoloniales et des féminismes du « Sud » à la constitution d'un féminisme renouvelé. *Revue Tiers Monde*, 209(1), 125-144.

Lépinard, É. (2005). Malaise dans le concept: Différence, identité et théorie féministe. *Cahiers du Genre*, 39(2), 107-135. doi:10.3917/cdge.039.0107.

[https://www.liberation.fr/societe/2007/01/31/plus-de-la-moitie-des-noirs-de-france-s-estiment-victimes-de-discrimination\\_9040](https://www.liberation.fr/societe/2007/01/31/plus-de-la-moitie-des-noirs-de-france-s-estiment-victimes-de-discrimination_9040)

Licata L. (2007). La théorie de l'identité sociale et la théorie de l'autocategorisation : le Soi, le groupe et le changement social. *Revue électronique de Psychologie Sociale*, n°1, pp. 19-33.

Licata, L., & Heine, A. (2012). *Introduction à la psychologie interculturelle*. Bruxelles: De Boeck.

Macé, &. (2007). Des « minorités visibles » aux néostéréotypes: Les enjeux des régimes de monstration télévisuelle des différences ethnoraciales. *Journal Des Anthropologues*, (Hors-série), 69-87.

Martiniello, M. (2012). *Une brève histoire de l'immigration en Belgique*. Bruxelles: Fédération Wallonie-Bruxelles.

Meyers, M. (2004). African American women and violence: Gender, race, and class in the news. *Critical Studies in Media Communication*, 21(2), 95-118.

Moscovici, S. (2003). 2. Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire. Dans *Les représentations sociales* (pp. 79-103). Paris: Presses Universitaires de France. doi:10.3917/puf.jodel.2003.01.0079.

Nayrac, M. (2011). La question de la représentation des minorités dans les médias, ou le champ médiatique comme révélateur d'enjeux sociopolitiques contemporains. Cahiers de l'Urmis, En ligne <http://urmis.revues.org/index1054.html>

N'Diaye, P. (2005). Pour une histoire des populations noires en France : préalables théoriques. *Le Mouvement Social*, n° 213,(4), 91-108. doi:10.3917/lms.213.0091.

N'Diaye P. (2008), *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Actuel ».

Ocen, Priscilla A. (2012). The new radically restrictive covenant: Race, welfare, and the policing of black women in subsidizing housing.(Overpoliced and Underprotected: Women, Race, and Criminalization). *UCLA Law Review*, 59(6), 1540-1582.

- Oldmeadow, Julian A., Platow, Michael J., Foddy, Margaret, & Anderson, Donna. (2003). Self-categorization, status, and social influence.(Author Abstract). *Social Psychology Quarterly*, 66(2), 138-152.
- ONPES. (2016). L'invisibilité sociale : une responsabilité collective. En ligne <http://www.onpes.gouv.fr/le-rapport-de-l-onpes-2016.html>
- Oprea, D. (2008). Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne. *Recherches féministes*, 21 (2), 5–28. <https://doi.org/10.7202/029439ar>
- Ortiz, S., & Roscigno, V. (2009). Discrimination, Women, and Work: Processes and Variations by Race and Class. *The Sociological Quarterly*, 50(2), 336-359.
- Perrin, C. (2011). *Dynamique Identitaire Et Partitions Sociales : Le Cas De L'identité "raciale" Des Noirs En France*.
- Pettit, B., & Ewert, S. (2009). Employment Gains and Wage Declines: The Erosion of Black Women's Relative Wages Since 1980. *Demography*, 46(3), 469-492.
- Poletta, F. and Jasper, J.M. (2001) Collective identity and social movements, *Annual Review of Sociology*, 27, 283 –305.
- Purdie-Vaughns, V., & Eibach, R. P. (2008). Intersectional invisibility: The distinctive advantages and disadvantages of multiple subordinate-group identities. *Sex Roles*, 59, 377 391.
- Rateau, P., Lo Monaco, G., (2013). La Théorie des Représentations Sociales : orientations conceptuelles, champs d'applications et méthodes. *Rev. CES Psychol., Artículo de Investigación* 6, 1–21.
- Reynolds-Dobbs, W., Thomas, K., & Harrison, M. (2008). From Mammy to Superwoman: Images That Hinder Black Women's Career Development. *Journal of Career Development*, 35(2), 129-150.

Rebollo-Gil, G., & Moras, A. (2012). Black women and black men in hip hop music: Misogyny, violence and the negotiation of (white-owned) space. *Journal of Popular Culture*, 45(1), 118–132.

Robinson, A., & Chandek, M. (2000). Differential Police Response to Black Battered Women. *Women & Criminal Justice*, 12(2-3), 29-61.

Roccas, S., & Brewer, M. B. (2002). Social Identity Complexity. *Personality and Social Psychology Review*, 6(2), 88–106. [https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0602\\_01](https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0602_01)

Rosenthal, & Lobel. (2011). Explaining racial disparities in adverse birth outcomes: Unique sources of stress for Black American women. *Social Science & Medicine*, 72(6), 977-983.

Rosenthal, L., & Lobel, M. (2016). Stereotypes of Black American Women Related to Sexuality and Motherhood. *Psychology of women quarterly*, 40(3), 414–427. doi:10.1177/0361684315627459

Salès-Wuillemin, E. (2007). Catégorisation et représentations sociales in : M., Bromberg et A. Trognon (Eds.) Cours de psychologie sociale 2, (pp. 7-32). Presses Universitaires de France

Schadron, G. (2006). De la naissance d'un stéréotype à son internalisation. *Cahiers de l'Urmis*, 10-11, 41-53. En ligne : <http://journals.openedition.org/urmis/220>

Thomas, E. L., Dovidio, J. F., & West, T. V. (2014). Lost in the categorical shuffle: Evidence for the social non-prototypicality of Black women. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 20(3), 370-376.

Tomás, (2010). La Notion d'Invisibilité Sociale. *Cultures et Sociétés*, vol. 16, 2010, pp. 103-09.

Trepte, S.; Loy, L.S. Social identity theory and self-categorization theory. In *The International Encyclopedia of Media Effects*; John Wiley & Sons, Inc.: London, UK, 2017.

Schoonvaere, Q. (2010). Etude de la migration congolaise et son impact sur la présence congolaise en Belgique : Analyse des principales données démographiques. Retrieved from <https://emnbelgium.be/sites>.

Sesko, & Biernat. (2010). Prototypes of race and gender: The invisibility of Black women. *Journal of Experimental Social Psychology*, 46(2), 356-360

Spears, R. (1997). *The social psychology of stereotyping and group life*. Oxford, UK: Blackwell.

Spire, A. (1999) De l'étranger à l'immigré [La magie sociale d'une catégorie statistique]. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 129. Délits d'immigration. pp. 50-56. DOI : <https://doi.org/10.3406/arss.1999.3303>

Snyder, R. (2008). What Is ThirdWave Feminism? A New Directions Essay. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 34(1), 175-196.

Stukas, A., & Snyder, M. (2016). Self-fulfilling prophecies. In H. S. Friedman (Ed), *Encyclopedia of mental health* (2nd edition, Vol. 4, pp. 92-100). San Diego, CA: Academic Press.

Thompson, C. (2009) Black Women, Beauty, and Hair as a Matter of *Being* , *Women's Studies*, 38:8, 831-856, DOI: 10.1080/00497870903238463

Truchon Karoline (2017) "Invisibilité et invisibilisation", in *Anthropen.org*, Paris, Éditions des archives contemporaines., DOI:10.17184/eac.anthropen.058

UNIA. (2017). Discrimination envers les personnes d'origine subsaharienne: un passé colonial qui laisse des traces. En ligne <https://www.unia.be/fr/publications-et-statistiques/publications/discrimination-envers-les-personnes-dorigine-subsaharienne>

Van Enis, N. (2012). *Féminismes pluriels*. Bruxelles : Aden.

Voirol, O. (2005). Présentation visibilité et invisibilité: Une introduction. *Rezeaux*, 129-130(1), 9-36.

West, C. M. (1995). Mammy, Jezebel, and Sapphire: Historical images of Black women and their implications for psychotherapy. *Psychotherapy*, 32, 458–456. Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training

Williams, S. (2015). Digital Defense: Black Feminists Resist Violence With Hashtag Activism. *Feminist Media Studies*, 15(2), 1-3.

Wilson SL, Sellers S, Solomon C, Holsey-Hyman M (2017). Exploring The Link Between Black Racial Identity And Mental Health. *J Depress Anxiety* 6: 272. doi:10.4172/2167-1044.1000272

Willig, C. (2013). From recipes to adventures, *Introducing qualitative research in psychology*. (3rd ed., pp. 11).

Yzerbyt, V., Leyens, J., & Schadron, G. (1997). Social Judgeability and the Dilution of Stereotypes: The Impact of the Nature and Sequence of Information. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(12), 1312-1322.



## **ABSTRACT/ RÉSUMÉ**

Depuis « l'affaire du port du voile », des mouvements féminismes dits minoritaires ont émergé en France et en Belgique. Cette affaire a mis en lumière la question du racisme dans le féminisme. Tout en utilisant des théories dérivées de l'expérience des peuples noirs, les féministes quelles qu'elles soient contribuent à invisibiliser le vécu des femmes Noire dans les pays francophones. Depuis 2012, quelques femmes Noires, inspirées par le Black feminism, ont décidé de créer un mouvement de lutte afroféministe afin de rendre leur existence visible dans l'espace public et ainsi lutter contre les inégalités et discriminations éprouvées. Qui sont-elles ? Quelles sont les oppressions auxquelles elles doivent faire face de par leur appartenance à au moins deux groupes minoritaires et discriminés? Comment ont-elles réalisé la nécessité de lutter contre cette assignation identitaire, collective et sociale, que les femmes Noires seraient censées accepter ? Quelles sont leurs stratégies de lutte ? À travers cette étude, les afroféministes utilisent leur voix afin de nous mettre sur la voie.

Mots clés : Féminisme – Afroféminisme – Racisme – Sexisme – Invisibilisation sociale  
– Intersectionnalité – Stéréotypes – Black feminism – Femmes Noires --