

# Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Back* et le féminisme anglo-américain\*

Norma Alarcón

*This Bridge Called My Back ; Writings by Radical Women of Color*, ouvrage édité par les écrivaines Chicanas Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa<sup>1</sup>, a été pensé comme un recueil d'essais, de poèmes, de contes et de témoignages qui donnerait voix aux expériences contradictoires des « femmes de couleur ». De fait, les éditrices affirment :

Nous sommes les personnes de couleur dans un mouvement féministe blanc.  
Nous sommes les féministes parmi les gens de notre culture.  
Nous sommes souvent les lesbiennes parmi les hétéros.<sup>2</sup>

En donnant la parole à de telles expériences, chacune avec son style propre, les éditrices et les contributrices pensaient développer une théorie de la subjectivité et de la culture qui démontrerait les différences considérables existant entre elles et les femmes anglo-américaines, ainsi qu'entre elles et les hommes anglo-européens, et entre elles et les hommes de leur culture. En tant que sujets<sup>1</sup> parlants d'une nouvelle formation discursive, beaucoup des auteures de *Bridge* étaient conscientes que leur subjectivité se déplaçait à travers une multitude de discours : féministe/lesbien, nationaliste, racial, socio-économique, historique, etc. La particularité de ce déplacement consiste en une multiplicité de positions à partir desquelles elles étaient amenées à se saisir ou à se comprendre elles-mêmes, ainsi qu'à saisir et comprendre leurs relations avec le réel, au sens althussérien du terme<sup>3</sup> (Althusser 1971). Certaines des auteures de *Bridge* étaient conscientes de ce que ces positions sont souvent incompatibles voire contradictoires entre elles, d'autres n'avaient pas accès au dédale des discours qui se disputent leurs corps et leurs voix. L'effort conscient de réflexion sur les « expériences de chair et de sang permettant de concrétiser une vision qui puisse guérir notre « wounded knee<sup>II</sup> »<sup>4</sup> conduisit beaucoup des locutrices de *Bridge* à

---

\* Titre original : « The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Angloamerican Feminism », in Gloria Anzaldúa (Ed.), 1990. *Making faces, Making Souls, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco : Aunt Lute Books.

<sup>1</sup> Mentionné dans le reste du texte comme *Bridge*, le livre a connu deux éditions. J'utilise la deuxième, publiée par Kitchen Table Press, 1983. La première a été publiée par Persephone Press, 1981.

<sup>2</sup> Moraga & Anzaldúa, 2-3.

<sup>1</sup> Toutes les personnes ayant écrit dans *This Bridge Called My Back* sont des femmes. Cependant, la plupart du temps Alarcón utilise l'expression grammaticalement neutre « the subject », précisant seulement par endroits qu'il s'agit de « female subject ». Nous avons donc choisi de traduire « the subject » par « le sujet » pour deux raisons : d'abord, parce qu'en français, les débats n'ont pas permis de retenir le terme de « sujette » et ont transformé « le sujet » en un concept qui s'applique également aux femmes, ensuite, pour respecter la précision qu'elle apporte parfois — nous avons alors utilisé l'expression « sujet-femme » (NdT).

<sup>3</sup> Louis Althusser, *Lenin and the Philosophy and Other Essays*, Ben Brewster, tr. (London : New Left Books, 1971).

<sup>II</sup> Il s'agit d'une référence au massacre qui s'est déroulé à Wounded Knee (Sud Dakota) le 29 décembre 1890. Ce jour-là, entre 150 et 300 Indien-ne-s Lakotas furent tué-e-s par l'armée nord-américaine, dans le cadre de la politique gouvernementale de colonisation, d'appropriation des terres indiennes et de

prendre une position en conflit avec de nombreuses interprétations discursives inter-culturelles et intra-culturelles, pour tenter de faire face au « démon à têtes multiples de l'oppression »<sup>5</sup>.

Depuis sa publication en 1981, *Bridge* a eu un impact varié sur les écrits féministes anglo-américains aux Etats-Unis. Teresa de Lauretis, par exemple, affirme que *Bridge* a contribué à un « tournant dans la conscience féministe »<sup>6</sup>, même si son explication n'éclaire pas en quoi consiste ce tournant ni qui il concerne. Il est pourtant manifeste que *Bridge*, ainsi que les écrits des années quatre-vingt de nombreuses femmes de couleur aux Etats-Unis, ont problématisé bien des versions du féminisme anglo-américain et contribué à ouvrir la voie à des discours et à des théories féministes alternatives. Aujourd'hui, cependant, l'impact sur la plupart des théoriciennes anglo-américaines paraît plutôt plus superficiel car, comme Jane Flax l'a récemment noté : « Dans la théorie féministe, « la 'personne' modale paraît toujours être un-e individu-e, adulte et autosuffisant-e »<sup>7</sup>. Cette « personne modale » bien particulière correspond au sujet féminin le plus admiré de la littérature occidentale, que Gayatri Chakravorty Spivak a caractérisé comme un sujet qui « s'articule dans un rapport changeant à [...] la constitution et 'l'interpellation' du sujet non seulement en tant qu'individu mais en tant qu' 'individualiste' »<sup>8</sup>. Par conséquent, la « femme indigène » ou « femme de couleur » peut être exclue du discours théorique féministe. La « femme indigène » — objet de colonisation et de racisme — est exclue parce que, selon les termes de Flax, les féministes blanches n'ont pas « exploré la façon dont notre compréhension des rapports de genre, du soi et de la théorie, se constituent partiellement dans et à travers des expériences de vie au sein d'une culture où les rapports de « race » asymétriques sont un principe central d'organisation sociale »<sup>9</sup>. Ainsi, le sujet typique de la théorie féministe anglo-américaine est conceptualisé comme un sujet autonome, qui s'est fait lui-même, qui s'autodétermine et qui fonctionne d'abord selon la logique de l'*identification* pour ce qui est du sujet de la conscience, toutes choses généralement considérées comme du domaine de compétence de l'homme, à présent revendiquées pour les femmes<sup>10</sup>. Croyant être, sur ce point, identique à l'homme, ce sujet féminin revendique à présent le droit de chercher sa propre identité, de se nommer, de poursuivre la connaissance de soi, et selon les mots d'Adrienne Rich, d'effectuer « un changement dans le concept d'identité sexuelle »<sup>11</sup>.

Bien que le féminisme ait problématisé les rapports de genre — bien sûr, comme l'observe Flax, le genre est « l'avancée la plus importante de la théorie féministe »<sup>12</sup> — il n'a pas problématisé le sujet de la connaissance, ni sa complicité avec la notion de conscience comme « pouvoir unificateur synthétique, comme le

---

génocide. Ce massacre ouvrit une profonde blessure dans la conscience d'une partie des états-unien-nés. Le 27 février 1973, environ 200 Oglala-Lakotas du *American Indian Movement* (AIM) commençaient une longue occupation (71 jours) de la ville de Wounded Knee. (NdT).

<sup>4</sup> Moraga & Anzaldúa, 23.

<sup>5</sup> Moraga & Anzaldúa, 195.

<sup>6</sup> Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender*, (Bloomington : Indiana University Press, 1987), 10.

<sup>7</sup> Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs*, 12 : 4 (été 1987), 640.

<sup>8</sup> Gayatri Chavorty Spivak, "Three women's Texts and a Critique of Imperialism", *Critical Enquiry*, 12 : 1 (été 1985), 243-244.

<sup>9</sup> Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs*, 12 : 4 (été 1987), 640.

<sup>10</sup> Julia Kristeva, "Women's Time", *Signs*, 7 : 1, (automne 1981), 19.

<sup>11</sup> Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silence*, (New York : W. W. Norton, 1979), 35.

<sup>12</sup> Flax, 627.

centre et le point d'organisation actif de représentations qui détermine leur enchaînement »<sup>13</sup>. Le sujet (et l'objet) de la connaissance est à présent une femme, mais la conception de la conscience dont nous héritons n'a nullement été remise en question. Par conséquent, certains sujets féministes anglo-américains de la conscience tendent à se transformer en parodie du sujet masculin de la conscience, révélant ainsi les bases ethnocentriques et libérales de leur pensée. En 1982, Jean Bethke Elshtain avait remarqué le caractère « masculin » des « tournures » du langage féministe radical, en soulignant par exemple des termes comme « pouvoir brutal, force brute, discipline martiale, loi et ordre dotés d'un visage —et d'une voix— féministe »<sup>14</sup>. Critiquant aussi le féminisme libéral et son langage, elle notait également qu'« aucune vision de la communauté politique qui pourrait servir de base à une vie en commun ne peut apparaître dans une vie politique dominée par un individualisme égocentrique et prédateur »<sup>15</sup>. Althusser a avancé que cette tradition « a privilégié la catégorie du 'sujet' en tant qu'Origine, Essence et Cause, responsable dans son internalité de toutes les déterminations de l'objet externe. En d'autres termes, cette tradition a promu l'Homme, ses idées et ses expériences, comme source de la connaissance, de la morale et de l'histoire »<sup>16</sup>. En s'identifiant ainsi à cette tradition, les épistémologues du point de vue<sup>III</sup> ont remplacé, ironiquement, l'homme par la femme. Souvent, les épistémologues du point de vue ne perçoivent pas cette « logique d'identification » sur laquelle est fondée la construction du sujet théorique du féminisme, accordant plus d'attention à nommer l'identité féminine et à décrire comme extrêmement différentes de celles des hommes, les modalités de construction du savoir propres aux femmes<sup>17</sup>. Le fait d'insister sur « la différence sexuelle » conduit à une deuxième étape, souvent appelée pensée oppositionnelle (contre-identification). Cependant, cette épistémologie genrée du point de vue conduit le féminisme à une position curieuse par rapport aux autres mouvements de libération, une position qui produit inévitablement des résultats contraires aux intérêts des femmes non-blanches, et d'elles seules. Sandra Harding, par exemple, affirme qu'il serait utile de conserver cette pensée oppositionnelle (contre-identification) envers les hommes blancs, bien que « que l'on trouve dans la littérature Indienne d'Amérique, Africaine et Asiatique, l'idée que ce que les féministes appellent les oppositions "hommes/femmes" en termes de personnalité, d'ontologie, d'éthique, d'épistémologie et de vision du monde, pourraient être ce que ces autres mouvements de libération appellent l'opposition entre les personnes et les visions du monde occidentales et non occidentales [...]. Je mets ici de côté ce qui complique terriblement et irrémédiablement cette façon de voir les choses —à savoir que la moitié de ces personnes sont des femmes, et que la plupart des femmes ne sont pas

<sup>13</sup> Michel Pecheux, *Language, Semantics and Ideology*, (New York : San Martin's Press, 1982), 122.

<sup>14</sup> Jean Bethke Elshtain, "Feminist Discourse and Its Discontents : Language, Power, and Meaning", *Signs*, 7 : 3, (printemps 1981), 611.

<sup>15</sup> Elshtain, 617.

<sup>16</sup> Diane Macdonnel, *Theories of Discourse : An Introduction*, (New York : Basil Blackwell, 1986), 76.

<sup>III</sup> L'épistémologie du point de vue (*standpoint*) est une approche théorique qui rejette l'idée de « neutralité » scientifique. Elle insiste sur le fait que les théories sont toutes socialement (et aussi politiquement) situées et qu'il est important de réfléchir sur le point de vue à partir duquel elles sont élaborées. L'auteure utilise parfois « gendered point de vue epistemology », que nous traduisons par épistémologie genrée du point de vue, parfois « gender standpoint epistemology » que nous avons traduit par « épistémologie du point de vue basé sur le genre ». Elle utilise également le concept d'épistémologie féministe du point de vue. (NdT).

<sup>17</sup> Pour une fascinante démonstration de ces opérations, voir Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other : The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory", in Seyla Benhabib & Drucilla Cornell, *Feminism as Critique*, (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987), 77-95.

occidentales »<sup>18</sup>. Elle suggère plus loin que les féministes répondent à cela en renonçant au caractère de théorie maîtresse [*master theory*], de notre processus de théorisation : « Cette réponse au problème [permettra] de conserver les catégories de la théorie féministe [...] en les plaçant simplement aux côtés des catégories issues des processus de théorisation des autres groupes assujettis [...] Bien sûr, cela aboutit à un dédoublement (et peut-être même à une division plus fine) des identités de tous les groupes, sauf celui des femmes blanches occidentales de la classe dirigeante »<sup>19</sup>. La non-perception de cette situation est précisément ce qui amena Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott et Barbara Smith à intituler le livre qu'elles coordonnèrent, *All the Women Are White, All the Black Are Men, But Some of Us Are Brave*<sup>20</sup>.<sup>IV</sup>

Malgré son pouvoir de transformer la vie personnelle de ses lectrices et lecteurs, le défi que *Bridge* a lancé à propos du sujet anglo-américain du féminisme, n'a pas encore conduit à produire un discours plus novateur. Les femmes de couleur se reconnaissent souvent dans les pages de *Bridge* et écrivent pour dire « Les auteures semblaient s'adresser à moi, et elles comprenaient vraiment ce que je vivais. Beaucoup d'entre vous ont mis des mots sur des sentiments que j'avais ressentis et que je n'avais aucun moyen d'exprimer... Vos écrits corroboraient certaines de mes pensées, me signifiant que j'avais le droit de ressentir ce que je ressentais »<sup>21</sup>. De l'autre côté, les lectrices féministes anglos de *Bridge* ont tendance à se l'approprier, à citer cet ouvrage comme un exemple des différences existant entre les femmes, pour ensuite nier cette différence en incluant les femmes de couleur dans la catégorie unitaire de la femme/des femmes. Cette dernière est souvent considérée comme le « dénominateur commun » dans un discours oppositionnel (de contre-identification) par rapport à certains hommes blancs, qui nous rend incapables d'explorer les relations entre femmes.

Les auteures de *Bridge* ne considéraient pas ce « dénominateur commun » comme la solution pour construire le sujet théorique du féminisme. Dans leur appel à textes, les coordinatrices de la publication affirmaient clairement : « Nous voulons dire à toutes les femmes —en particulier à celles de la classe moyenne blanche— les expériences qui nous divisent en tant que féministes ; nous voulons explorer les causes, les sources et les solutions à ces divisions. Nous voulons créer une définition qui élargisse ce que 'féministe' signifie pour NOUS »<sup>22</sup>. Ainsi, le sujet féminin de *Bridge* se révèle d'une grande complexité. Ce sujet se construit et s'est construit dans une situation de crise de sens qui inclut des divisions et des conflits raciaux et culturels. La violence psychique et matérielle qui donne forme à cette subjectivité ne doit pas être sous-estimée ni passée sous silence. Le fait que toutes les formes de

---

<sup>18</sup> Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", *Signs*, 11 : 4, (été 1986), 659.

<sup>19</sup> Harding, 660.

<sup>20</sup> Gloria T. Hull, Patricia B. Scott & Barbara Smith (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, (Westbury, New York : Feminist Press, 1982).

<sup>IV</sup> Ce titre-manifeste est resté célèbre. Il met en évidence la manière dont les catégories « femmes » et « Noirs » ont été posées comme mutuellement exclusives, en faisant disparaître dans chacune de ces catégories, les femmes Noires, ici nommées comme les « brave ». L'expression est difficile à traduire, le sens s'approchant de : « Toutes les femmes sont blanches, tous les Noirs sont des hommes, mais certaines d'entre nous sommes audacieuses/inébranlables ». NdT.

<sup>21</sup> Moraga & Anzaldúa, Introduction à la seconde édition, n. p.

<sup>22</sup> Moraga & Anzaldúa, Introduction à la première édition, xxiii.

violence ne viennent pas des hommes en général mais aussi de femmes, rend problématique la notion même de « dénominateur commun ».

Il est évident que même si *Bridge* est devenu pour la théorie féministe anglo-américaine une ressource que l'on étudie en classe et qui fait partie du programme, il existe une tendance à nier les différences existant entre les femmes, dès que celles-ci mettent en péril la catégorie du « dénominateur commun ». Autrement dit, l'unité est achetée au prix du silence, en mettant de côté l'histoire conflictuelle des relations entre les groupes et de leur interdépendance. Comme le dit Paula Treichler, « [c]omment affrontons-nous les questions et les préoccupations soulevées par les femmes de couleur, sachant que ces dernières sont peut-être encore plus exclues du discours théorique féministe que des programmes d'études féministes ? [...] Est-il possible d'explorer nos 'différences communes' sans accorder un poids exagéré à la division qui semble actuellement caractériser le féminisme étasunien et mondial? »<sup>23</sup>. Manifestement, cette exploration s'avère impossible sans une reconfiguration du sujet de la théorie féministe et de sa position relationnelle face à une multitude d'autres sujets, et pas uniquement les hommes blancs.

Certaines critiques récentes des « pratiques d'exclusion dans les Etudes Femmes » ont fait remarquer que l'épistémologie du point de vue basé sur le genre conduisait à 'greffer' une « documentation traitant des femmes des minorités », sans dire un mot de sa « signification pour le savoir féministe »<sup>24</sup>. Les approches communes qu'elles critiquaient étaient les tendances (1) à traiter la race et la classe comme des aspects secondaires de l'organisation sociale (ainsi que des représentations), en donnant la primauté à la subordination des femmes ; (2) à admettre que les inégalités de race, classe et genre génèrent des expériences différentes, puis à mettre de côté ces inégalités de race et de classe du fait que l'on manque d'information pour pouvoir incorporer ces données à l'analyse ; (3) à se focaliser sur la description de certains aspects des habitudes de vie, valeurs, coutumes et problèmes des femmes des catégories de race et classe subordonnées, sans vraiment chercher à expliquer leur origine ou leur sens global. En fait, l'épistémologie du point de vue basé sur le genre ne sera peut-être jamais en mesure de faire plus qu'une « présentation pré-théorique de problèmes concrets »<sup>25</sup>. Etant donné que le sujet de la théorie féministe et son thème unique —le genre— ne font guère l'objet de questionnement, ce point de vue tend plutôt à supprimer et à réprimer les voix qui questionnent son autorité, et comme le remarque Jane Flax, « La suppression de ces voix semble indispensable à la cohérence (apparente) de cette autorité et de notre universalité bien à nous »<sup>26</sup>. Ceci pourrait bien expliquer l'incapacité d'inclure les voix des « femmes de couleur » dans le discours féministe, même si elles ne sont pas nécessairement sous-représentées dans les listes de lecture.

Chez les épistémologues du point de vue, le désir de construire une théorie féministe uniquement basée sur le genre, d'une part, et le fait de savoir ou de reconnaître implicitement qu'un tel principe explicatif risque de fausser la

---

<sup>23</sup> Paula Treichler, "Teaching Feminist Theory", *Theory in the Classroom*, Cary Nelsen, ed. (Urbana : University of Illinois Press, 1986), 79.

<sup>24</sup> Maxine Baca Zinn, Lynn Weber Cannon, Elizabeth Higginbotham & Bonnie Thornton Dill, "The Cost of Exclusionary Practices in Women's Studies", *Signs*, 11 : 1 (été 1986), 296.

<sup>25</sup> Baca Zinn & Al., 296-297.

<sup>26</sup> Flax, 633.

représentation de beaucoup de femmes et/ou de correspondre à celle de certains hommes, d'autre part, soulève une certaine anxiété et ambivalence quant à l'avenir de ce féminisme, en particulier dans l'anglo-Amérique. Au centre de cette attitude, on trouve la reconnaissance souvent implicite de ce que, si l'omniprésence de l'oppression des femmes est presque « universelle » à un certain niveau, elle est également extrêmement différente d'un groupe à l'autre et que les femmes elles-mêmes peuvent devenir complices de cette oppression. « La complicité fait son apparition », dit MacDonell, « quand en l'absence d'un point de départ constructif, soit une pratique est amenée à se servir de valeurs dominantes, soit une critique devient le fondement d'une nouvelle théorie »<sup>27</sup>. Les épistémologues du point de vue ont fait usage de la notion de conscience, désormais genrée et féministe, sans beaucoup s'interroger. (Cette notion constituant naturellement la plus haute valeur de la culture européenne depuis les Lumières). L'inclusion d'autres catégories analytiques telles que la race et la classe devient impossible pour un sujet dont la conscience refuse de reconnaître que « l'on devient femme » par des voies beaucoup plus complexes que la simple opposition aux hommes. Dans des cultures où « les relations asymétriques entre les races et les classes sont un principe d'organisation fondamental de la société », on peut aussi « devenir femme » par opposition aux autres femmes. Autrement dit, peut-être est-il également nécessaire de problématiser la catégorie femme dans son ensemble, point sur lequel je reviendrai plus tard. Dans tous les cas, on ne devrait pas utiliser cette catégorie, pas plus que celle d'homme, de manière si simple et simpliste.

Simone de Beauvoir et son œuvre-clé « Le deuxième sexe » ont eu une influence décisive sur le développement de l'épistémologie féministe du point de vue. Peut-être même est-elle responsable de la création de 'l'épistémè' de la théorie féministe anglo-américaine : un sujet blanc occidental appartenant à la classe dirigeante et doté d'une grande conscience de soi, de sexe féminin, enfermé dans un combat à mort contre « l'Homme ». Beauvoir a secoué le monde des femmes, en particulier à cause des répercussions de sa phrase « On ne naît pas femme, on le devient »<sup>28</sup>. Après cette affirmation, sur plus de 400 pages, Beauvoir démontre comment une personne de sexe féminin est faite « femme » par la société du fait de la restriction de sa liberté dès son enfance. La restriction de sa liberté l'empêche de s'affirmer « en tant que sujet »<sup>29</sup>. Peu de femmes, en réalité, peuvent échapper à cet endoctrinement, à l'exception peut-être de l'écrivaine/intellectuelle, car « [e]lle sait qu'elle est un être conscient, un sujet »<sup>30</sup>. Ce type bien particulier de femme est susceptible, éventuellement, de faire de son genre un projet et de transformer son identité sexuelle<sup>31</sup>. Mais qu'en est-il de ces femmes qui ne jouissent pas d'autant de privilèges et qui n'ont ni liberté politique, ni éducation ? Occupent-elles alors, donc, la place de l'Autre (la 'Brave'<sup>V</sup>) pendant que seules quelques femmes accèdent au statut de sujet ? Ou doit-on faire en sorte que le monde entier puisse devenir sujet ?

---

<sup>27</sup> Macdonell, 62.

<sup>28</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York : Vintage Books, 1974), 301.

de Beauvoir, 761.

<sup>29</sup> Beauvoir, 316.

<sup>30</sup> Beauvoir, 761.

<sup>31</sup> Pour une discussion détaillée de ce terme, voir : Judith Butler, "Variations on Sex and Gender : Beauvoir, Wittig, and Foucault", in Benhabib & Cornell, 128-142.

<sup>V</sup> Alarcón fait référence à cette catégorie de femmes de couleur audacieuses/inébranlables du titre du livre de Hull, Scott et Smith. NdT.

Indépendamment de notre point de vue sur la question, devenir un sujet féminin a été un effet du processus de prise de conscience. En 1982, dans un essai théorique majeur, *Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory*, Catherine A. MacKinnon citait *Bridge* en tant que livre ayant exploré les rapports entre sexe et race et affirmait que « la prise de conscience », étaient la méthode féministe par excellence<sup>32</sup>. Elle ne se référait que brièvement à *Bridge*. Il servait comme un exemple, tout comme d'autres textes, du défi que la race et le nationalisme ont posé au marxisme. Selon elle, le marxisme a été incapable d'expliquer l'apparition de ces discours émancipateurs, tout comme il a été incapable de les assimiler. Cependant, l'objectif principal de MacKinnon était de montrer le défi épistémologique que le féminisme et sa première méthode, « la prise de conscience », ont posé au marxisme. Au sein du marxisme, la classe en tant que méthode d'analyse n'avait pas réussi à donner la mesure de la force historique du sexisme. A travers la « prise de conscience » (à partir du point de vue des femmes), les femmes sont amenées à connaître le monde d'une façon différente. L'expérience qu'ont les femmes de la politique, de la vie en tant qu'objets sexuels, donne naissance à une méthode particulière d'appropriation de cette réalité : la méthode féministe. Cette méthode conteste l'objectivité du « regard empirique » et « rejette la distinction entre sujet connaissant et objet connu »<sup>33</sup>. Faire des femmes le sujet de la connaissance remet en question la prétendue objectivité des hommes. Mais on en arrive ainsi à privilégier, bien souvent, la façon qu'ont les femmes de construire leur savoir en l'opposant à celle des hommes, continuant précisément à alimenter l'opposition binaire que le féminisme voudrait changer ou transformer. Indubitablement, nous nous trouvons ici face à l'une des nombreuses procédures paradoxales de la pensée féministe, comme le confirme Nancy Cott : « [La pensée féministe] admet qu'il existe de la diversité parmi les femmes, tout en faisant tout ce qu'elle peut pour que les femmes reconnaissent leur unité. Elle a besoin de la conscience de genre comme base, mais appelle à éliminer les rôles de genre prescrits. »<sup>34</sup>

Cependant, je soupçonne ces contradictions ou paradoxes d'avoir des implications encore plus profondes. Une partie du problème pourrait bien venir du fait que comme la pratique et la théorie féministes utilisent le différentiel sexuel, à travers les « la prise de conscience », les femmes réinscrivent ce différentiel en tant qu'épistémologie ou théorie féministes. En faisant du genre le concept central de la pensée féministe, on « aplatit » l'épistémologie de telle façon qu'on perd de vue les manières complexes et multiples dont sont constitués le sujet et l'objet de l'expérience. Cet effet d'aplatissement s'accroît encore quand on remarque que le genre est bien souvent mis en lien uniquement avec les hommes blancs. Aucune recherche n'est menée sur le sujet connaissant, au-delà du fait qu'il est une « femme ». Mais qu'est-ce qu'une « femme » ou un « homme », au fait? Si on se refuse à définir chacun de ces termes en fonction d'une « essence », on doit alors spécifier leur sens conventionnel dans chaque période et dans chaque lieu, sens susceptible de se modifier en fonction des progrès de la connaissance et des changements de centres d'intérêts. Le fait que le féminisme anglo-américain se soit approprié le terme générique de femme pour se désigner, oblige beaucoup de femmes de ce pays à se nommer de façon différente,

---

<sup>32</sup> Catharine MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State : An Agenda For Theory", *Signs*, 7 : 3, (printemps 1982), 536-538

<sup>33</sup> MacKinnon, 536.

<sup>34</sup> Nancy F. Cott, "Feminist Theory and Feminist Movements : The Past Before Us", *What Is Feminism : A ReExamination*, Juliet Mitchell & Ann Oakley (eds.), (New York : Pantheon Books, 1986), 49.

telle que « femmes de couleur », ce qui est tout autant « dépourvu de signification » si on n'apporte pas des précisions supplémentaires. Cela produit également la tautologie « Femmes Chicana ». Inutile de dire que l'exigence d'une conscience de genre uniquement par rapport à l'homme nous laisse dans l'ignorance d'énormément de thèmes, notamment des rapports inter-raciaux et inter-culturels. Il se pourrait bien que la seule raison à cette focalisation sur une différence unique soit politique. Elle ne nous aide pas à concevoir un monde au-delà des restrictions de la binarité, ni à reconfigurer la théorie féministe pour faire en sorte qu'elle intègre en son sein « la femme autochtone ». Mais elle nous aide à saisir le paradoxe qui fait que, dans ce contexte culturel, on ne peut être féministe sans devenir un sujet de la connaissance marqué par son genre, ce qui rend très difficile toute tentative de transcender le genre et d'imaginer les relations entre les femmes.

Dans *Feminist Politics and Human Nature*, Alison M. Jaggar, s'exprimant en tant que féministe socialiste, se réfère à plusieurs reprises à *Bridge* ainsi qu'à d'autres travaux écrits par des femmes de couleur. Jaggar affirme dans ce travail que les femmes subordonnées sont sous-représentées dans la théorie féministe. Jaggar soutient que le féminisme socialiste s'inspire des politiques féministes marxistes et radicales, bien que ces dernières n'aient pas réussi à mettre en place des approches scientifiques. *Bridge* est cité plusieurs fois pour contester les positions classistes et racistes des féministes radicales<sup>35</sup>. Jaggar reproche au féminisme radical « [d]'avoir encouragé les femmes à mettre en avant leur propre expérience, mais sans reconnaître explicitement que cette expérience devait être analysée, expliquée et transcendée théoriquement »<sup>36</sup>. Dans un sens, le reproche de Jaggar revient à dire que les féministes radicales limitaient elles-mêmes leur accès à la connaissance en recourant à une méthodologie inadéquate, à savoir, la prise de conscience de genre. Grand nombre des observations de Jaggar sont une réaffirmation du défi lancé par *Bridge* aux féministes anglo-américaines, qu'elles soient libérales, radicales, marxistes ou socialistes —selon les catégories qu'ébauche Jaggar. On peut, par exemple, tout à fait rapprocher les mots suivants de Jaggar « [une] représentation de la réalité du point de vue des femmes doit s'appuyer sur la diversité des expériences des femmes dans leur ensemble »<sup>37</sup> de ceux de Barbara Smith dans *Bridge* : « Le féminisme est la théorie et la pratique politique permettant de libérer *toutes* les femmes : les femmes de couleur, les femmes de la classe ouvrière, les femmes pauvres, les femmes confrontées à des difficultés physiques, les lesbiennes, les femmes âgées, au même titre que les femmes blanches hétérosexuelles et aisées »<sup>38</sup>. Jaggar poursuit : « Etant donné que différents groupes de femmes, telles que les femmes de la classe ouvrière, les femmes de couleur et d'autres, ont été historiquement exclus du travail intellectuel, on doit leur permettre d'une manière ou d'une autre de participer non seulement en tant qu'objets, mais aussi en tant que sujets, à l'élaboration de la théorie féministe »<sup>39</sup>. Les auteures de *Bridge* semblaient bien, pour leur part, penser que « la prise de conscience » et le fait de nommer sa propre expérience produiraient de la théorie et donneraient une idée de « ce que le 'féminisme' signifie pour nous »<sup>40</sup>. Cependant, à l'exception de l'affirmation de

---

<sup>35</sup> Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, (Totowa, NJ : Rowman & Allanheld, 1983), 249-250, 295-296.

<sup>36</sup> Jaggar, 381.

<sup>37</sup> Jaggar, 386.

<sup>38</sup> Moraga & Anzaldúa, 61.

<sup>39</sup> Jaggar, 386.

<sup>40</sup> Moraga & Anzaldúa, Introduction, xxiii.



Smith, il n'existe aucune conception globale susceptible de nous guider quant à « ce que le 'féminisme' signifie pour nous ». Même s'il existe une identité politique tacite —genre/classe/race résumée dans l'expression « femme de couleur » qui relie les morceaux— ceux-ci ont tendance à se disloquer sous l'effet des « relations verticales » entre la culture de résistance et la culture à laquelle on résiste ou dont on est exclu.e. Ainsi, les restrictions binaires oppresseur.e.s versus opprimé.e.s construites autour de la race/ethnicité, prennent autant d'importance que celles construites autour du sexe. Les problèmes du féminisme anglo-américain face aux « rapports de race [race relations] » sont tellement liés à la thématique « Moi/l'Autre » qu'il n'est pas surprenant qu'une des coordinatrices de *Bridge*, Cherríe Moraga, ait fait la remarque suivante : « Ces trois dernières années, j'ai compris que le féminisme du tiers-monde ne fournissait pas le genre de cadre politique commode capable d'attirer en masse les femmes de couleur. L'idée d'un féminisme du Tiers-Monde s'est révélée beaucoup plus simple entre les pages d'un livre que dans la vie réelle des femmes. »<sup>41</sup> Elle se réfère, bien sûr, aux Etats-Unis, car le féminisme est bien vivant partout dans le Tiers-Monde, se battant pour les droits des femmes ou comme lutte de classes.<sup>42</sup>

La façon dont Jaggar s'est approprié dans son travail les observations contenues dans *Bridge* diffère légèrement des autres dans sa vision de l'emploi de la langue, qui implique en partie que le langage est également le reflet de l'existence matérielle. La question essentielle est de savoir comment les femmes de couleur peuvent réellement être sujets et non seulement objets de la théorisation féministe ? Jaggar cite les doutes de María Lugones : « Nous ne pouvons vous parler dans notre langue car vous ne la comprenez pas [...] Le pouvoir des femmes blanches anglo vis-à-vis des femmes hispaniques et afro-américaines est inversement proportionnel à la connaissance qu'elles acquièrent les unes des autres au cours de leur travail [...] En raison de leur ignorance, les femmes blanches anglo qui essaient de faire de la théorie avec les femmes de couleur perturbent toujours le dialogue. Avant de pouvoir contribuer au dialogue collectif, elles doivent « connaître le thème », être devenues familières avec une façon alternative de voir le monde [...] Vous devez apprendre à devenir non-intrusives, non-importantes, patientes jusqu'aux larmes, et en même temps ouvertes à apprendre la moindre leçon. Il vous faudra accepter le sentiment d'aliénation, de non appartenance, accepter de voir votre monde totalement bousculé, critiqué et décortiqué par celles et ceux qu'il a blessé.e.s, accepter de voir ses concepts importants, fondamentaux, être rejetés, considérés avec défiance »<sup>43</sup>. L'une des ruptures de *Bridge* avec les conventions dominantes est linguistique. Le conseil donné par Lugones aux femmes anglo : écouter, date d'après *Bridge*. Si les conventions prédominantes du parler/écrire avaient été observées, beaucoup des auteurs de *Bridge* auraient été censurées ou obligées à garder le silence. De même pour beaucoup des documents majeurs et écrits des minorités. *Bridge* nous amène à comprendre que le silence et le fait de forcer les gens au silence commence par la mise en place coercitive de conventions linguistiques, par la résistance aux dialogues relationnels, tout comme par le fait de délégitimer des personnes et des peuples en mettant hors la loi leurs formes de discours. La théorie féministe anglo-américaine se base sur un sujet parlant qui est une femme individuelle, autonome et consciente d'elle-même. Elle ne met pas en discussion le statut linguistique de la personne. Elle prend pour acquis le statut linguistique qui fonde la subjectivité. De cette façon, cette théorie s'approprie la/les

---

<sup>41</sup> Moraga & Anzaldúa, avant-propos à la deuxième édition, n. p.

<sup>42</sup> Miranda Davies, *Third World : Second Sex*, (London : Zed Book, 1987).

<sup>43</sup> Jaggar, 386.

femme/s, et son travail devient un projet théorique qui nous oblige, nous, le reste des femmes, à nous y « ajuster ». En « oubliant » ou en refusant de tenir compte du fait que nous sommes culturellement constituées dans et à travers le langage, selon des processus complexes, et pas simplement engendrées par une situation homogène, le sujet anglo-américain de la conscience ne peut affronter la réalité de la nature partielle de son propre ethnocentrisme marqué par la classe. Ce sujet reste aveugle à sa propre construction, non seulement en tant que femme, mais en tant que femme anglo-américaine. Un tel sujet crée un sujet théorique qui n'a aucune chance de pouvoir inclure toutes les femmes du seul fait que nous sommes des femmes. C'est pour s'opposer à cette toile de fond du féminisme, que beaucoup de « femmes de couleur » ont lutté pour faire entendre leur subjectivité, comme l'illustre la publication des écrits rassemblés dans *Bridge*. Cependant, la liberté des femmes de couleur de se positionner en tant que sujets possédant chacun une multiplicité de voix, est sans cesse menacée de répression, précisément quand nos contradictions avérées nous mettent en conflit avec des femmes différentes de nous.

La recherche d'une « politique d'unité » basée uniquement sur le genre empêche la « recherche d'une solidarité » à travers différentes formations politiques, ainsi que l'exploration de théories alternatives sur le sujet de la conscience. Les plus sophistiquées et les plus minutieuses des épistémologues du point de vue basé sur le genre ont tendance, à la fois, à affirmer « une identité faite de représentations hétérogènes et hétéronomes de genre, race et classe, souvent transversale aux langues et cultures »<sup>44</sup> et, dans un même souffle, à refuser d'explorer la façon dont cette identité pourrait être théorisée ou analysée, réaffirmant l'idée d'une subjectivité unifiée ou d'« une conscience commune » par le biais du genre. D'une main on fait apparaître la différence, de l'autre on la fait disparaître. Même s'il est vrai que, comme l'a observé Teresa de Lauretis, « le moi et l'identité [...] sont toujours saisis et compris au sein de configurations discursives particulières »<sup>45</sup>, cela n'implique pas forcément que l'on puisse facilement et en toute conscience décider de « revendiquer [une identité] issue d'une histoire faite de multiples assimilations »<sup>46</sup>, tout en conservant une « conscience partagée ». Cette pratique s'oppose à la tendance à l'homogénéisation du sujet de la conscience aux Etats-Unis. Etre opprimé·e signifie être empêché·e non seulement de se saisir d'une « identité », mais aussi de la récupérer. Dans cette culture, pour se saisir d'une identité ou la récupérer, il faut toujours être déjà devenu un sujet de la conscience. Théoriser le sujet de la conscience en tant qu'agent unitaire et capable de synthétiser la connaissance est toujours, d'emblée, une attitude de domination. Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'essai de Gloria Anzaldúa dans *Bridge, Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers*<sup>47</sup>. Bien que De Lauretis admette qu'« une conscience partagée » basée sur la race puisse présenter des revendications plus importantes que le genre, elle continue à insister sur l'unité des femmes à travers le genre : « le sujet féminin est toujours construit et défini dans le genre, son point de départ est le genre »<sup>48</sup>. On souhaiterait plus qu'une simple affirmation concernant le genre ; il existe d'autres rapports que ceux-ci qui mériteraient d'être expliqués. De Lauretis insiste, dans la plus

---

<sup>44</sup> Teresa de Lauretis, «Feminist Studies / Critical Studies : Issues, Terms, and Contexts», *Feminist Studies / Critical Studies*, Teresa de Lauretis (ed.) (Bloomington : Indiana University Press, 1986), 9.

<sup>45</sup> De Lauretis, *Feminist Studies*, 8.

<sup>46</sup> De Lauretis, *Feminist Studies*, 9.

<sup>47</sup> Moraga & Anzaldúa, 164-174.

<sup>48</sup> De Lauretis, *Feminist Studies*, 14.

grande partie de son œuvre, sur l'idée que « les différences entre les femmes seraient mieux comprises si elles étaient considérées comme des différences au sein des femmes »<sup>49</sup>. Cette position nous renvoie toutes à notre conscience solitaire, quoique différente, sans préciser que certaines différences sont (ont été) le résultat de rapports de domination des femmes par d'autres femmes ; et que les différences pourraient bien être constituées intentionnellement dans le but d'une domination ou d'une exclusion, en particulier dans la pensée oppositionnelle.<sup>50</sup> Dans *Bridge* par exemple, Mirtha Quintanales souligne que « dans ce pays, dans ce monde, le racisme est utilisé à la fois pour créer de fausses différences entre nous, et pour en masquer certaines autres très significatives — culturelles, économiques, politiques »<sup>51</sup>.

Une des tendances les plus remarquables dans les travaux analysés, est la reconnaissance implicite ou explicite que les femmes de couleur sont exclues de la théorie féministe d'un côté, et de l'autre, le rappel que bien qu'exclues de la théorie, leurs livres sont lus en cours et/ou dûment répertoriés en notes de bas de page. Il est clair que certaines des auteures de *Bridge* pensèrent, à un certain moment des années soixante-dix, que le féminisme pouvait être la réponse idéale à leur espoir de libération. Chrystos, par exemple, fait ainsi part de sa déception : « Je ne crois plus que le féminisme soit un instrument capable d'éliminer le racisme ou même de promouvoir une meilleure compréhension entre les différentes races et types de femmes »<sup>52</sup>. Cette déception est reformulée de façon très éloquente dans le poème du même nom que le recueil, écrit par Donna Kate Rushin, *The Bridge Poem*<sup>53</sup>. Le rêve d'aider les personnes qui l'entourent à parvenir à une inter-connexion qui transforme la société, est abandonné au profit d'une traduction pour soi-même vers un « vrai moi ». Il me semble que le refus de la locutrice de jouer le rôle de « pont » permettant d'atteindre les autres tout comme soi, constitue l'acceptation de la défaite face aux groupes politiques qui s'auto-définissent autour d'un « soi » toujours conçu comme unitaire et pouvant être défini par un seul « thème ». Le fait que la locutrice perçoive que le « moi » est multiple (« Je suis fatiguée de négocier avec votre pire moi/ Au nom de vos meilleurs moi »<sup>54</sup>) et que sa réduction à un seul est dangereuse, souligne bien que la dimension relationnelle entre les différents moi de quelqu'un et ceux des autres, est un processus d'éternelle lutte, d'effort et de tension. En fait, dans ce poème, le meilleur « moi-pont » de la locutrice est vaincu par l'idée dominante d'un sujet unitaire de la connaissance et de la conscience, si en vogue dans la culture anglo-américaine. La conscience en tant que lieu de multiples expressions, de multiples voix, est le sujet théorique par excellence de *Bridge*. De manière concomitante, ces voix, ces expressions (ou fils thématiques) ne sont pas vues comme ayant nécessairement leur origine dans le sujet, mais plutôt comme des discours qui traversent la conscience et avec lesquels le sujet doit lutter en permanence. Rosario Morales, par exemple, dit « Je veux être complète. Je veux pouvoir me dire portoricaine et nord-américaine, ouvrière et faisant partie de la classe moyenne, femme au foyer et intellectuelle, féministe, marxiste et anti-impérialiste »<sup>55</sup>. Gloria Anzaldúa fait observer « Que suis-je ? Une

---

<sup>49</sup> De Lauretis, *Feminist Studies*, 14.

<sup>50</sup> Monique Wittig, citée par Elizabeth Meese, *Crossing the Double-Cross : The Practice of Feminist Criticism*, (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1986), 74.

<sup>51</sup> Moraga & Anzaldúa, 153.

<sup>52</sup> Moraga & Anzaldúa, 69.

<sup>53</sup> Moraga & Anzaldúa, xxi-xxii.

<sup>54</sup> Moraga & Anzaldúa, xxii.

<sup>55</sup> Moraga & Anzaldúa, 91.

*féministe lesbienne du tiers-monde avec des tendances marxistes et mystiques*. S'ils le pouvaient, ils me découperaient en petits fragments et colleraient une étiquette sur chaque morceau.»<sup>56</sup>. Le besoin que certaines personnes manifestent de mettre en évidence plusieurs registres d'existence vient de l'idée qu'il est impossible de connaître sa propre subjectivité à travers un « thème » discursif unique. De fait, la subjectivité aux voix multiples est vécue comme une résistance aux valeurs qui rivalisent pour que nous leur fassions allégeance ou que nous nous indentifions à elles. Il s'agit d'un processus de désidentification<sup>57</sup> d'avec les formulations dominantes du sujet théorique du féminisme le plus souvent décrit. Le choix d'un thème unique ou de plusieurs thèmes est une décision à la fois théorique et politique. Comme les épistémologues du genre et d'autres mouvements d'émancipation, le sujet théorique de *Bridge* donne du poids au sujet de la conscience en tant que lieu de la connaissance, mais il le problématise, en le présentant comme un tissage. Selon les termes d'Anzaldúa, la femme de couleur possède « une personnalité plurielle ». Au sujet de la nouvelle *mestiza* [métisse] dans *Borderlands/La Frontera*, elle dit « Elle apprend à jongler avec les cultures [...] Ce point focal ou ce pivot, ce point de jonction où se tient la *mestiza*, est l'endroit où les phénomènes tendent à entrer en collision »<sup>58</sup>. Pour elle, en tant qu'objet de multiples endoctrinements qui continuent à s'entrechoquer en elle, le fait que ces endoctrinements soient reconnus comme des produits de la pensée oppositionnelle des autres peut être une aide pour affronter les orientations politiques des divers discours ainsi qu'à leurs rapports antagonistes.

Ainsi, les pratiques politiques actuelles aux Etats-Unis, rendent presque impossible de dépasser la théorie oppositionnelle du sujet, qui représente la stratégie féministe en vogue, une stratégie partagée par d'autres mouvements. Cependant, cette théorie ne nous sera d'aucune aide pour saisir la subjectivité des femmes de couleur. Socialement et historiquement, les femmes de couleur ont été soit au centre, soit en-dehors des rapports antagonistes entre les races, les classes et le(s) genre(s). C'est cette lutte entre de multiples antagonismes, concernant presque toujours des groupes culturellement différents et pas seulement les genres, qui façonne le sujet théorique de *Bridge*. Il faut, cependant, remarquer que chacune des femmes de couleur citée ici, même dans sa démarche d'affirmation d'une « pluralité de soi », se trouve déjà dans une situation suffisamment privilégiée pour accéder pour elle-même à ce moment de connaissance d'une situation. Ce qui amène à penser que le fait de privilégier le sujet, même s'il possède de multiples voix, n'est pas suffisant.

Traduction de l'anglais (Etats-Unis) : Christine Laugier,  
Révision : Paola Bacchetta et Jules Falquet

---

<sup>56</sup> Moraga & Anzaldúa, 205.

<sup>57</sup> Pecheux, 158-159.

<sup>58</sup> Gloria Anzaldúa, *Borderlands/ La Frontera : The New Mestiza*, (San Francisco : Spinsters /Aunt Lute, 1987), 79.