

Myriam Paris

Doctorante en philosophie (université Paris 8)

Elsa Dorlin

Maître de conférences de philosophie (université Paris 1)

Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité

« **Dussé-je encourir le ressentiment de mes frères de couleur**, je dirai que le noir n'est pas un homme », écrit Frantz Fanon en ouverture de *Peau noire, masques blancs*¹. L'expérience noire qu'analyse Fanon est celle d'une assignation, de l'imposition d'une identité façonnée par le racisme. Cette expérience est celle de la fracture qui sépare le Noir et l'homme. Elle renvoie à une histoire, celle de la colonisation et de l'esclavage, qui a contesté à l'homme noir son humanité. Pendant plus de deux siècles, comme d'autres puissances européennes, la France a organisé le commerce, la déportation, l'asservissement, l'exploitation forcée de millions d'hommes, de femmes et d'enfants. Guadeloupe, Guyane, Haïti, Louisiane, Martinique, Maurice, Réunion, furent autant de colonies françaises dans lesquelles un système esclavagiste a été institué et réglementé par le Code noir.

En partant de cette humanité bafouée, l'analyse fanonienne inscrit l'expérience noire au cœur de la modernité. Elle déconstruit un humanisme édifié sur une exclusion que l'idée de race, forgée dans les plantations, a fait fonctionner. Or, si elle dévoile une définition de l'homme qui noue indéfectiblement humanité et blancheur, elle montre en même temps que cet humanisme lie aussi blancheur et virilité. « Le noir n'est pas un *homme*. » Le texte de Fanon s'ouvre sur cette blessure, cette déshumanisation figurée par un déni de virilité. Comment le système plantocratique a-t-il entamé cette coupure entre noirceur et humanité, noirceur et virilité? Comment cette coupure traverse-t-elle notre monde postcolonial? Comment intervient-elle dans la rhétorique dominante, dans les affrontements, les conflictualités, mais aussi dans les résistances qui président à la constitution des identités politiques? À travers ces questions, il ne s'agit pas de réduire le présent à l'histoire de l'esclavage, mais de résister à la tentation de rejeter l'esclavage dans un passé séparé du présent. « En tant qu'époque, écrit Achille Mbembe, la postcolonie renferme, à la vérité, des durées multiples faites de discontinuités, de renver-

sements, d'inerties, d'oscillations qui se superposent, s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes les autres² ».

Le genre dans les politiques plantocratiques

La frontière instaurée entre « le Noir » et « l'homme » est l'un des effets d'une politique sexuelle à l'œuvre dans les colonies de plantation. Dès le xvii^e siècle, le fonctionnement du système plantocratique a requis la mise en place d'une politique spécifique en matière de sexualité. Identités et activités sexuelles, mariage et reproduction ont constitué un enjeu crucial dans la mesure où ils furent au service de la production et de la reproduction de clivages sociaux. Dans les colonies, l'interdiction faite aux Blancs d'épouser des Noires, et aux Noirs d'épouser des Blanches, s'est imposée dès la fin du xvii^e siècle et a permis d'instaurer progressivement une idéologie raciste nécessaire au système ségrégationniste naissant³. La prohibition du métissage devait faire coïncider une différence de couleur avec l'antagonisme opposant libres et esclaves, et ainsi instituer un système hiérarchique binaire associant la blancheur à la liberté et la noirceur à la servitude. Parce que le métissage menace la division du travail sur la plantation, parce qu'il brouille la frontière de couleur qui la fait fonctionner, il a généré un appareil de contrôle associant un arsenal répressif, juridique et moral qui fait du contrôle de la sexualité l'un des ses rouages majeurs. Les conduites sexuelles ont ainsi focalisé l'attention des acteurs coloniaux, elles sont devenues à la fois un objet de savoir fascinant et l'un des instruments parmi les plus efficaces du pouvoir colonial.

En témoigne le nombre de discours, médicaux, administratifs, anthropologiques, qui prolifèrent sur le libertinage dans les colonies. Ce qui inquiète d'abord, c'est le libertinage des « petits Blancs » (colons désargentés, petits commerçants, soldats, marins) et des planteurs. La relation que ceux-ci entretiennent avec des Noires ou des mulâtres transgresse les frontières de couleur, et apparaît de ce fait comme un libertinage pervers, parfois associé au « crime de bestialité⁴ », comme si cette transgression renvoyait à celle des frontières mêmes de l'humanité. Si le libertinage des colons fait l'objet de condamnations morales, celui de l'élite coloniale n'est pas épargné car il est jugé incompatible avec l'exercice du pouvoir. L'administrateur Antoine Boucher, exerçant à Bourbon au début du xviii^e siècle, le considère comme « un vice pernicieux dans un homme qui est à la teste d'une foule de débauchés » dans la mesure où il compromet sa « droiture dans l'administration de la justice ». Le mariage d'un gouverneur est, selon lui, une « nécessité indispensable et un mal nécessaire à la santé⁵ ». On assiste ainsi à l'édification d'une moralité coloniale qui définit la conduite sexuelle propre à l'exercice du pouvoir. Cette moralité bâtit un idéal qui prend un visage blanc, masculin et

policé; elle dessine une définition normative de la masculinité⁶. Doivent correspondre à cette définition normative, ceux qui ont vocation à diriger la colonie, alors même que leurs conduites effectives devraient logiquement les en exclure. Des sanctions furent rarement prises contre les maîtres exploitant sexuellement les femmes qu'ils tenaient en esclavage. Leur conduite, loin d'apparaître comme une violence structurelle des rapports d'exploitation esclavagiste, a été définie par ses commentateurs comme un dérèglement dommageable mais *accidentel*. Ainsi, en dépit des violences perpétuées, la blancheur des maîtres, et des colons en général, les associait d'emblée à la moralité et partant à la civilisation. Parallèlement, une définition normative de la féminité émerge dans les colonies, faisant de la blancheur et de la vertu ses principaux attributs. La « bonne conduite » féminine désigne une sexualité licite dans le cadre des liens du mariage : la femme idéale se confond avec l'épouse blanche, garantissant ainsi la blancheur des héritiers légitimes promis à devenir les futurs acteurs de la colonie. Toutefois, contrairement aux hommes, la conduite des épouses a été rigoureusement surveillée, et sanctionnée de manière spectaculaire le cas échéant⁷.

Or, comme le signale Ann Laura Stoller, les « sanctions et des interdits sexuels spécifiques au genre ne faisaient pas que délimiter des positions de pouvoir mais prescrivaient également les frontières personnelles et publiques de la race⁸ ». La construction de cette moralité coloniale a donc eu pour condition et corrélat la soi-disant immoralité de l'esclave. Les discours médicaux ou administratifs stigmatisent abondamment la sexualité des esclaves hommes et femmes : « libertinage », « passions déréglées », « polygamie⁹ » et, dans le cas des hommes, propension au viol¹⁰, y apparaissent comme leurs attributs *naturels*. Les esclaves représentent une menace sexuelle porteuse de dépravation morale comme de dégénérescence raciale. En représentant ainsi les esclaves, ces discours formulent une injonction : se tenir à distance de cette sexualité bestiale – bien que la proximité, très largement tolérée, des hommes blancs vis-à-vis des femmes noires ou « mulâtresses » n'ait d'égale que la distance stricte des femmes blanches à l'égard des hommes noirs ou « mulâtres », qu'ils soient libres (nés libres de couleurs ou affranchis) ou esclaves. Les stigmatisations ayant trait à la sexualité des esclaves font de la moralité un espace de différenciation et de hiérarchisation raciales. Plus les hommes esclaves sont présentés comme des êtres à la sexualité animale, sauvage, débridée, plus les colons européens apparaissent comme des hommes policés et éclairés. Plus les femmes esclaves sont présentées comme des femmes amORALES, lubriques et sexuellement insatiables, plus les épouses, les filles, les mères des colons apparaissent comme des femmes pudiques, vertueuses et chastes. La vertu est d'autant plus associée à la blancheur que le vice l'est à la noirceur.

Les stéréotypes sexuels associés aux femmes esclaves sont l'une des conditions de possibilité de définition et de construction d'une norme de la féminité. En retour, cette féminité, telle qu'elle est normativement définie à partir d'une morale sexuelle, prônant pudeur et retenue, exclut les femmes esclaves : elles deviennent sa face obscure et monstrueuse. Ce processus de production de types sexuels, qui est au principe des classifications racistes, s'est avéré crucial au regard même de la condition des femmes blanches débarquées aux colonies. La rareté de femmes blanches dans les colonies est un grave problème pour les gouverneurs : il n'encourage pas les « habitants » à se fixer et à faire fructifier les colonies et il donne une légitimité aux unions mixtes. Pour résoudre ce phénomène néfaste à l'équilibre des pouvoirs, les colons comme les gouverneurs n'ont cessé de réclamer à l'autorité royale l'envoi de « filles à marier ». On met alors en place une politique de peuplement féminin des colonies qui consiste à organiser des convois de femmes pour les îles, recrutées principalement dans les Hôpitaux généraux, qui accueillent aussi bien les « orphelines », les « démentes », les « mendiantes » que les « débauchées¹¹ ». Ces femmes sont donc loin d'être des dames de haute condition. Aux colonies, comme l'écrit le père Du Tertre :

« La rareté des femmes obligeait les habitants d'épouser les premières venues : ce qui fait que quantité de pauvres filles ont trouvé de fort bons partis ; car on ne travaillait que pour avoir une femme et la première chose qu'on demandait aux capitaines quand ils arrivaient de France étaient des filles. À peine étaient-elles descendues à terre, qu'on courait tout ensemble au marché et à l'amour ; on n'y examinait bien souvent ni leur naissance ni leur vertu, ni leur beauté et deux jours après qu'elles étaient arrivées on les épousait sans les connaître¹² ».

Au regard de leur condition, la moralité de ces futures épouses de colons cristallise nombre d'inquiétudes. Pour y remédier, les femmes noires sont alors transformées en véritables *blanchisseuses* : c'est leur prétendue amoralité qui donnera aux femmes blanches les traits, comme les privilèges, de la vertu¹³. Selon un même mécanisme, la définition normative de la masculinité (galante, policée, courtoise), en s'appuyant sur son double opposé, la sexualité débridée imputée aux hommes esclaves, a permis de recouvrir du voile de la moralité la sexualité des colons. Tout se passe comme si les caractérisations qui affectent les esclaves leur faisaient endosser la responsabilité des crimes perpétrés contre eux. C'est d'abord la prétendue lubricité des femmes esclaves qui a autorisé le déni des viols qu'elles subissaient. Les stéréotypes qui circulaient à leur propos permettaient de disculper, de « blanchir » les maîtres et les commandeurs de leur crime. La proclamation de la moralité et de la respectabilité blanche fonctionne à partir de la requalification du viol des femmes

esclaves en termes de penchant au commerce sexuel. Les conduites sexuelles attribuées aux hommes et aux femmes esclaves permettent de moraliser celles de leurs maîtres et maîtresses, tout autant qu'elles racialisent les normes de genre. Ainsi, la blancheur, présentée dans ces discours comme une donnée originaire à préserver contre la souillure que représente l'appétit sexuel menaçant des esclaves, apparaît plutôt comme le résultat d'un processus, d'un blanchiment procédant par projection et déni du crime.

Reste à comprendre comment s'articulent l'insatiabilité sexuelle des hommes et leur effémination, comment cette caractérisation sexuelle paradoxale permet d'articuler domination de genre et racisme en un même rapport. Si l'homme esclave est réputé soumis aux instincts bestiaux, à ses passions incontrôlées, sauvages, paradoxalement il se verra aussi attribué par l'anthropologie raciste naissante une complexion physiopathologique typiquement féminine, un naturel efféminé¹⁴. Il est à la fois une menace pour les femmes blanches et un sous-homme pour les hommes blancs. Ce double mouvement de bestialisation et d'effémination des esclaves permet de naturaliser leur condition servile, d'en faire une infériorité anthropologique, raciale. Ainsi, la bestialité sexuelle des esclaves va de pair avec tout un ensemble de techniques rhétoriques et pratiques qui vise à saper leur virilité, c'est-à-dire leur humanité. Or, ce mouvement paradoxal s'opère *via* les femmes. Dans la pensée des planteurs, la prétendue lubricité de la femme esclave atteste d'une insatiabilité sexuelle qui ne peut être que l'effet de leur insatisfaction sexuelle vis-à-vis de leurs partenaires « naturels ». Malgré leur bestialité, la virilité des esclaves est ainsi mise à mal : l'exploitation sexuelle forcée des femmes esclaves, idéologiquement pensée comme un commerce sexuel entretenu de leur propre initiative, permet de prêter à celles-ci un appétit et une liberté sexuels agressifs et mâles, afin de rendre ceux-là impuissants et efféminés. Les effets croisés du racisme et de la domination de genre produisent ainsi des catégories mutantes : des hommes efféminés et des femmes virilisées qui peuvent donc être exclus des privilèges anthropologiques, symboliques et politiques de l'humanité.

Frantz Fanon a puissamment montré en quoi le mythe de la puissance sexuelle du Noir, qui réduit, en définitive, le Noir à un pénis¹⁵, participe du geste colonial castrateur. « Le Nègre, *écrit-il*, lui, est castré. Le pénis, symbole de la virilité, est anéanti, c'est-à-dire qu'il est nié¹⁶ ». L'amplification et la focalisation sur la sexualité fait fonctionner l'amputation, la castration, en définitive l'effémination pour mieux figurer la domination du Blanc sur le Noir. W.E.B. Dubois écrit, à propos de la société sudiste, comment les hommes noirs ont été « émasculés par un système particulièrement coercitif d'esclavage¹⁷ ». Le corps de ces hommes, razziié, capturé, vendu, asservi aux injonctions du

maître, est, par ces crimes, marqué par l'impuissance. Le fonctionnement matériel de la plantation est un incessant processus de déshumanisation qui est, entre autres, symbolisé par des procédés dévirilisants¹⁸. Parce que la puissance et l'autorité sont associées aux qualités viriles, la condition servile est une humiliation permanente qui fait fonctionner à plein régime le symbolisme de genre – le féminin étant le subalterne par « nature ».

L'émancipation au piège du genre

Louis Timagène Houat, métis réunionnais, abolitionniste, publie en 1844 un roman dans lequel il place dans le discours de l'un de ses personnages, un esclave malgache, les mots suivants :

« J'ai vu ma mère tomber ensanglantée sous le fouet du commandeur, je l'ai vue tuée, morte ! et je n'ai pu la secourir, la venger !... Ah ! mes frères, on n'est pas seulement le bœuf qui traîne la charrette..., malgré tout, il vous reste encore, quoique esclave, un sentiment, un instinct d'homme... et cet instinct s'est réveillé chez moi avec un redoublement de cris que je ne puis rendre, mais que chaque coup de lutte n'a fait qu'augmenter... Et voilà qu'au lieu de m'être assoupli, dompté, je suis devenu un véritable caïman !¹⁹ ». Cet esclave conclut ainsi : « Assez frères, assez d'être esclaves ! Il est temps d'avoir notre cœur ! Il est temps de secouer la chaîne, de nous venger en hommes ! À la révolte ! [...] Parcourons les ateliers ! Soulevons les tous à la fois ! Éclatons comme un ouragan sur l'île ! Oui, vengeons nous ! – incendions ces champs tout fertilisés de nos douleurs ! Abattons ces demeures enrichies de notre esclavage ! Que leur débris couvrent la terre, et que cette terre imbibée de nos sueurs soit engraisée par le sang de ceux qui nous tourmentent²⁰ ».

Le récit de ce personnage s'ouvre sur une expérience traumatique : celle d'avoir été le témoin impuissant d'un crime dont une femme, sa mère, fut la victime. Dans le discours colonial, les violences (tortures, viols, meurtres) perpétrées contre des femmes sont vantées comme autant d'instruments de dévirilisation des hommes, assignés à la position de témoins impuissants des crimes perpétrés contre « leurs » femmes, qu'il n'ont pu secourir et venger²¹. Or, c'est le déni de virilité que ces crimes font fonctionner qui « réveille l'homme » et fraie le chemin de la révolte. « Il est tant de nous venger en hommes ! » Ainsi, la voie par laquelle procède l'humiliation semble tracer celle par laquelle on se soulève. L'émancipation est figurée par la réappropriation des attributs que le rapport de genre associe au masculin : force, courage, héroïsme, honneur. Le thème de la révolte virile, comprise comme une humanité politique retrouvée, apparaît donc comme l'envers d'une idéologie esclavagiste qui n'a cessé d'investir le genre pour naturaliser les hiérarchies sociales et déshumaniser les esclaves.

Toute mobilisation contre l'assujettissement cherche-t-elle fatalement ses ressources dans ce même assujettissement²²? Tout devenir sujet est-il nécessairement déterminé par le processus de sujétion? « Le genre constitue la modalité dans laquelle la race est vécue. Une masculinité amplifiée et exagérée est devenue la pièce centrale d'une culture de compensation qui soulage par une certaine arrogance la détresse des individus faibles et subalternes. Cette masculinité et sa contrepartie féminine deviennent des symboles singuliers de la différence qu'engendre la race », écrit Paul Gilroy²³. Si la virilité devient une ressource politique qui constitue un véritable enjeu de pouvoir, le problème est bien qu'elle réifie tout autant qu'elle assure la pérennité d'un rapport de domination.

Dans les discours contemporains qui ont trait à la problématique de la post-colonialité dans les rapports sociaux, les normes de genre en général, et la virilité en particulier, constituent un enjeu de reconnaissance et de déni. Outre-atlantique, l'un des exemples les plus étudiés est celui de la représentation des femmes noires dans les textes ou les clips des groupes afro-américains de *gangsta rap*. Patricia Hill Collins a analysé la façon dont la figure récurrente de la *Hoochie*, fille ultrasexy, sexuellement entreprenante et prête à la réalisation de tous les fantasmes, était l'expression moderne du stéréotype de la Jézabel, tel qu'il est développé dans l'idéologie sudiste au temps de l'esclavage²⁴. Cette circulation en vase clos des normes racisées de genre, entre dominants et dominés, témoigne non seulement d'un passé qui ne passe pas, mais de l'inflation et de la contamination de l'idéologie dominante jusque dans les formes d'affirmation et de contestation produites par les dominés eux-mêmes. Qu'on se rappelle, par exemple, les propos sexistes sur les femmes noires du leader du groupe *2 Live Crew*, Luther Campbell, qu'il justifiait précisément au nom d'une culture noire traditionnelle, sans jamais interroger le fait que, sous couvert de propos politiquement incorrects, il était le relais le plus efficace de l'idéologie dominante raciste et sexiste.

Dans une même perspective, Nacira Guénif-Souilamas analyse comment fonctionne la figure du « garçon arabe », réputé ultrasexiste et violent dans la rhétorique médiatique, tout autant que dans un certain discours féministe. Ironie du sort, le registre de la virilité hétérosexiste est, indique-t-elle, aujourd'hui partagé par deux catégories antagoniques – « le garçon arabe » (condamné à vie à rester jeune et Arabe) et les « hommes » politiques : « Face à la virilité comme survie sociale, misérable donc répréhensible, que voit-on en effet là-bas, hors de portée et bien en vue, des hommes phallus, érigés en chefs, dressés, tout à leur éjaculation verbale, tribuns autosuffisants et qui précisément, disent tout le mal qu'ils pensent des petits mecs qui s'y croient à tort, leur signifiant que, somme toute, ils ne font pas le poids, qu'ils sont des impuis-

sants au regard de la puissance exorbitante accordée par le verdict des urnes²⁵ ». Elle démontre « l'efficacité dialectique de la posture », arguant que les garçons sont victimes de cet enfermement dans un machisme ringardisé tout autant que les promoteurs et les relais, du fait de leur empressement à répondre à l'injonction viriliste. Dans le répertoire des identités possibles, la virilité hétérosexiste s'apparente à un recours piégé, comme une trappe installée là par les dominants, dans la mesure où elle est immédiatement neutralisée au nom d'un prétendu virilisme bestial et d'un sexisme barbare. La virilité qui devient le langage de la révolte et de la libération, sera toujours disqualifiée dans la mesure où elle sera toujours distinguée du modèle viril policé, civilisé et courtois qui assure l'accès aux privilèges de l'humanité (dont la condition est la maîtrise des codes sociaux et politiques dominants). On touche ici « les limites d'un point de vue cherchant à restaurer la masculinité au lieu de travailler minutieusement à sa transcendance²⁶ ».

Cela nous renvoie au problème même de la forclusion constitutive des sujets, d'un devenir sujet asservi au processus de sujétion. Selon Foucault, « par définition, [les résistances] ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. Mais cela ne veut pas dire qu'elles n'en sont que le contrecoup, la marque en creux formant par rapport à l'essentielle domination un envers finalement toujours passif voué à l'indéfinie défaite²⁷ ». Dès lors, l'enjeu est de travailler à déjouer les interpellations/assignations qui nous constituent tout autant qu'elles nous enferment, en les investissant de significations nouvelles, déracialisées et dégenrées, lesquelles pourraient constituer des points d'appui pour les luttes et créer de nouvelles solidarités. Mais si les résistances ne sont pas *que* l'envers des formes de la domination, le problème est d'appréhender ce qu'elles produisent, bouleversent ou inventent, dès lors qu'elle sont grimées, masquées, selon un symbolisme de genre. En effet, le genre et la sexualité, constitutifs des hiérarchisations racistes, semblent aussi fonctionner comme des *falsificateurs* des expressions politiques des rapports sociaux. Françoise Vergès a, par exemple, montré comment, à La Réunion, dans les années 1960, la rhétorique des conservateurs – assimilationnistes – a disqualifié et diabolisé les militants communistes – autonomistes – en mettant en œuvre un symbolisme de genre associant à l'homme français une virilité triomphante, appuyée sur une force physique légitime exercée contre les hommes communistes, dont la combativité était présentée comme l'envers d'une virilité défaillante, vouée à la répression et à la défaite²⁸. En faisant de la virilité un enjeu de pouvoir, non seulement la rhétorique dominante délimite les expressions de la contestation, réduisant cette dernière à n'apparaître que comme une réaction, mais, elle rend également méconnaissable la résistance dans sa dimension subversive ou inédite, en

imposant un mode unique de (re)connaissance qui est en même temps un mode *disqualifiant*, qui appréhende les luttes sociales *via* des catégories binaires naturalisantes coextensives du genre et du racisme : humanité/bestialité, virilité/effémination, moralité/amoralité, politique/émeute.

- 1 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, « Points essais », 1971, p. 6.
- 2 Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, pp. 33-34.
- 3 Dans le cas de Bourbon (Réunion), voir par exemple Myriam Paris, « Genre, "race" et esclavage dans le processus de construction d'un stéréotype : "la créole mulâtresse" dans l'imaginaire colonial à Bourbon au début du XVIII^e siècle », communication présentée lors des Journées d'études « Le genre au croisement d'autres rapports de pouvoir » organisées par l'association EFIGIES (associations de jeunes chercheur-se-s en Études Féministes, Genre et Sexualité), le RING (Réseau interdisciplinaire et interuniversitaire national sur le genre) et l'Observatoire de la parité. 12 et 13 mai 2005, Paris.
- 4 Voir les propos de Dioré, administrateur à Bourbon à la fin du XVIII^e siècle, cités par Jean-Marie Desport, *De la servitude à la liberté : Bourbon des origines à 1948*, Saint-André, Océan Éditions, 1988, p. 79.
- 5 Antoine Boucher, « Mémoire d'observations sur celui de l'Isle de Bourbon, adressé à Monsieur de Fougerolle, directeur général de la Royale Compagnie des Indes, par son très humble et très obéissant serviteur, Boucher », (1710), in *Recueil trimestriel de documents et travaux inédits pour servir à l'histoire des Mascareignes françaises*, janvier-mars 1941, n° 4, p. 314.
- 6 De nombreuses recherches en *subaltern studies* ont montré l'importance des normes de virilité dans l'idéologie impérialiste : l'étude de référence est celle de Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, 1995.
- 7 Voir, par exemple, en 1716, le cas de Jeanne Lepinay et de Jacques Vol, esclave à Bourbon, mentionné par Prosper Eve, *Variations sur le thème de l'amour à Bourbon à l'époque de l'esclavage*, Éd. Conseil général de La Réunion – Océan éditions, 1998, p. 130. Jeanne Lepinay aurait été, notamment, condamnée au supplice du « cheval de bois ».
- 8 Ann Laura Stoller, « Genre et moralité dans la construction impériale de la race », *Actuel Marx*, n° 38, 2005, p. 78.
- 9 « Jamais, sans doute, on ne parviendra à faire naître à un Nègre des idées favorables au mariage ; il ne peut concevoir, quelle que soit sa caste, qu'une cérémonie, une formule, puisse assujettir un homme et une femme à vivre éternellement ensemble : la polygamie lui est tout aussi nécessaire que le vol. » Joseph Morizot, *Considérations historiques et médicales sur l'état de l'esclavage à l'île Bourbon*, Thèse pour obtenir le grade de docteur en médecine, 1838, p. 17.
- 10 Voir Angela Davis, *Femmes, race et classe*, Paris, Édition des femmes, 1983, chap. 11 : « Le viol, le racisme et le mythe du violeur noir », pp. 217-253.
- 11 Plusieurs convois sont organisés vers la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane, à partir de 1681 d'une centaine de femmes environ chacun. Les femmes sont dotées d'un trousseau et leur transport est pris en charge par le roi. Les convois continuent encore jusqu'au XVIII^e siècle, principalement à Saint-Domingue et en Louisiane, que l'aventure de Manon Lescaut a popularisé, même si, progressivement, les colons préféreront se marier aux filles créoles des familles blanches – littéralement, nées aux colonies –, pratique qui permet aussi de sceller certains engagements entre grandes familles de planteurs.
- 12 Jean-Baptiste du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français...*, Paris, T. Jolly, 1667-1672, tome 1, p. 455.
- 13 Voir Elsa Dorlin, « Les Blanchisseuses : La société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne », in H. Rouch, E. Dorlin, D. Fougeyrollas-Schwebel (dir.), *Le Corps, entre sexe et genre*, Paris, L'Harmattan, « Bibliothèque du féminisme », 2005, pp. 143-165.
- 14 Ainsi, dans son *Système de la Nature* (1735), reprenant un topos de la médecine coloniale, Linné attribue aux Africains un tempérament flegmatique – complexion typiquement féminine dans la médecine classique –, alors que les Européens sont caractérisés par leur tempérament sanguin – complexion la plus saine, typiquement masculine. Voir Elsa Dorlin, *La Matrice de la race*, à paraître à La Découverte, 2006.
- 15 « On n'aperçoit plus le Nègre, mais un membre : le Nègre est éclipsé. Il est fait membre. Il est pénis. », Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 137.
- 16 Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 133.
- 17 W. E. B. Dubois, *Les Âmes du peuple noir*, 1903, trad. Magali Bessone, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2004, p. 28.
- 18 Pour les esclaves, la politique esclavagiste institue des règles de filiation exceptionnelles : l'enfant prend la condition de sa mère – ce qui permet à la fois de dédouaner les planteurs de leur devoir paternel à l'égard de ses enfants, nés pour la plupart d'un viol, et de protéger leurs héritiers légitimes, mais aussi, dans le cadre des relations entre esclaves, de n'octroyer aucun statut relatif à la filiation, même symbolique, aux hommes noirs. L'enfant esclave demeure une marchandise qui appartient exclusivement au maître qui lui donne son nom.
- 19 Louis Timagène Houat, *Les Marrons*, (1844), Piton-Sainte-Rose, Édition AIPDES, 1998, p. 8.
- 20 *Ibid.*, p. 11.
- 21 De telles violences contre les femmes se retrouvent dans les conflits contemporains. Véronique Nahoum-Grappe a étudié la politique – principalement serbe – de viol systématique des femmes bosniaques durant la guerre en ex-Yougoslavie, comme atteinte suprême à l'honneur des hommes et au peuple en son entier, « Guerre et différence des sexes, les viols systématiques en ex-Yougoslavie, 1991-1995 », in A. Farge et C. Dauphin (dir.), *De la violence et des femmes*, Paris, Seuil, 1999.
- 22 Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, Éditions Léo Scheer, 2002, p. 164.
- 23 Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Éditions Kargo, 2003, p. 121.
- 24 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 1990, London/New York, Routledge, 2000.
- 25 Nacira Guénif-Souilamas et Eric Macé, *Les Féministes et le garçon arabe*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004, p. 62. Voir également Christelle Hamel, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *Migrations Sociétés*, n° 99-100, mai-août 2005.
- 26 Paul Gilroy, *L'Atlantique noir, op. cit.*, p. 256.
- 27 Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, 1976, Paris, Tel Gallimard, 1994, p. 126.
- 28 À partir des années 1990, un discours psychiatrique a relayé cette rhétorique en interprétant la prétendue propension des hommes créoles à la violence comme le symptôme d'une pathologie spécifique, désignant les Réunionnais comme des malades à soigner et à rééduquer, discours qui a été convoqué pour interpréter les révoltes qui ont éclaté dans un quartier populaire de Saint-Denis en décembre 1992. Cf. Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries : Colonial Family Romance and Metissage*, Duke University Press, 1999, chap. 4 et 5.