

La théorie comme pratique libératrice **(cap. 5)**

par BELL HOOKS

Introduction by the translator

Margaux Portron¹

Published in 1994, *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*, by Black feminist writer bell hooks², has encountered a newfound interest in the recent years, particularly outside the United States. There could have been concerns that a French translation would not find an audience or an echo in a critical field less embracing of intersectionality, and even less so of community. However, Syllepse Editions saw an opportunity to make an essential text available to readers looking to expand their knowledge of Black feminism and critical race theory.

Before going into the original work and its context, I must stress that translating “race” presented a challenge, as there is no equivalent in French: the transparent word “race” has more to do, in the French context, with racist and racialist theories of biological and morphological differentiations of groups and individuals. We had to think of ways of translating *race* depending on the context, without emptying it of its meaning. This meaning is twofold: a social and systemic device of oppression, but also, like gender or class, an empowering theoretical and political construct reclaimed by those affected to counteract and annihilate the notion of race when instrumentalized by anti-blackness and white supremacy.

Teaching to Transgress sits within this movement of reappropriation of concepts for the purpose of emancipation. Classrooms and schools can exist as sites of oppression, as hooks explains: for instance how Black children were moved between schools in the American South, segregated, assaulted on their way to and back from school, but also how Black writers, particularly Black women writers, were silenced or deemed less worthy of attention than their white, male counterparts. On the other hand, it is precisely in the same classrooms that Black teachers led Black pupils to emancipation and self-actualization. They did so by introducing them to writings, to spoken word, but also, and perhaps more surprisingly in the case of a critical theorist, by being a body, a Black body, and in hooks' case, by embracing the potential erotic tension which can arise from being adults in a space, gathering around shared experience, common themes and liberatory theory. Furthermore, language represents an important part of this practice of freedom, by embracing the Black vernacular, non-academic American English. Hence, in hooks' understanding – which might appear controversial to an audience more familiar with analytical philosophy – embodied experience, sitting at the intersection of oppressions and/or privileges, can co-exist with theory in the realm of critical thought.

¹ I did not receive any advance payment for this work and all my royalties went to organisations supporting the Black Live Matters movement.

² bell hooks deliberately uncapitalize her name.

Finally, perhaps the most urgent, and the most universal of concepts hooks insists upon is joy. She insists on bringing the joy of teaching back into the classroom, as there can be no joy of learning without a palpable (and that's why reconnecting with your body and the space it takes is crucial) joy of transmitting knowledge and experience. It is also the solution, perhaps the escape, from the factory-like chain of production that lectures, marking, and sitting exams constitute. There lies the emancipation, in the interludes of joy between the process of extraction of knowledge from bored students. These students are being shaped for executive jobs where critical thought is in turns frowned upon, or, on the contrary celebrated as a neoliberal way of celebrating the individual above community, thus dismantling the latter and its potential for resistance.

Translating “race” presented a challenge, as there is no equivalent in French: the transparent word “race” has more to do, in the French context, with racist and racialist theories of biological and morphological differentiations of groups and individuals. We had to think of ways of translating *race* depending on the context, without emptying it of its meaning. This meaning is two-fold: a social and systemic device of oppression, but also, like gender or class, an empowering theoretical and political construct reclaimed by those affected to counteract and annihilate the notion of race when instrumentalized by anti-blackness and white supremacism.

The original work, and its translation, were published before the world could even fathom the notion of a pandemic, lockdown, and remote learning as a norm, however there is still potential to be found in hooks' joyful theory of the classroom. Whilst distance learning requires a level of privilege the classroom does not, such as access to a connected device, commitment and quiet space in the home, it also means more people, particularly young people, or people with disabilities, can access knowledge from anywhere, provided they have a smartphone. An artist friend of mine once told me of an online workshop where one of the participants would drop in and out over the course of an hour. He found out at the end that the young man was working a shift as a courier, and was logging back in from his smartphone (the main working tool of the precarious gig economy worker), in between deliveries, to take part in the activity. Whether this is a prime example of neoliberalism, or an illustration of the joy of learning, is up for debate.

Je me tournai vers la théorie car je souffrais – la douleur que je ressentais était si intense que je ne pouvais plus continuer à vivre. Je me tournai vers la théorie, désespérée, voulant comprendre – saisir ce qui se passait autour et à l'intérieur de moi. Mais plus important encore, je voulais que la douleur s'en aille. Je vis alors dans la théorie un lieu de guérison.

Je me tournai vers la théorie jeune, alors que j'étais encore enfant. Dans *The Significance of Theory*, Terry Eagleton dit :

Les enfants sont les meilleurs théoricien·nes, car ils n'ont pas encore été formés à accepter nos pratiques sociales routinières comme « naturelles », et tiennent donc à poser des questions sur ces pratiques qui sont de façon embarrassante les plus

générales et les plus fondamentales, les considérant avec une distance interrogatrice, oubliée depuis longtemps en tant qu'adultes. Puisqu'ils n'estiment pas encore nos pratiques sociales inévitables, ils ne voient pas pourquoi on ne pourrait pas faire autrement.

À chaque fois que, dans mon enfance, j'essayais de contraindre les gens autour de moi à agir différemment, à regarder le monde différemment, en utilisant la théorie comme une intervention, comme une façon de défier le *statu quo*, je fus punie. Je me souviens avoir essayé très jeune d'expliquer à Mama pourquoi je pensais qu'il était complètement inapproprié que Daddy, cet homme qui me parlait à peine, ait le droit de me discipliner et de me punir physiquement en me fouettant. Sa réponse fut de suggérer que je perdais la tête et que j'avais besoin d'être punie plus souvent.

Imaginez, si vous le voulez bien, ce jeune couple noir luttant avant toute chose pour mettre en œuvre ce modèle patriarcal (c'est-à-dire la femme restant à la maison, s'occupant du ménage et des enfants pendant que l'homme travaille), quand bien même un tel arrangement signifiait qu'économiquement, il devrait toujours vivre avec moins. Essayez d'imaginer ce que ça devait être pour ces personnes, chacun·e travaillant dur toute la journée, luttant pour entretenir une famille de sept enfants, d'avoir ensuite à gérer une enfant enthousiaste, posant des questions sans relâche, osant défier l'autorité masculine, se rebellant contre cette norme patriarcale qu'ils essayaient, si difficilement, d'institutionnaliser.

Il dut leur sembler qu'un monstre était apparu parmi eux sous la forme et dans le corps d'une enfant – une petite figure diabolique qui menaçait de subvertir et de saper tout ce qu'ils essayaient de construire. Pas étonnant que leur réponse fut de réprimer, contenir, punir. Pas étonnant que Maman me dise, de temps à autre, exaspérée, frustrée : « Je ne sais pas où je t'ai trouvée, mais j'aimerais bien pouvoir t'y rapporter. »

Imaginez alors, si vous le voulez bien, la douleur de mon enfance. Je ne me sentais pas réellement connectée à ces gens étranges, à ces gens de ma famille qui non seulement échouaient à saisir ma vision du monde mais qui, simplement, ne voulaient pas en entendre parler. Enfant, je ne savais pas d'où je venais. Quand je ne cherchais pas désespérément à appartenir à ma communauté familiale qui semblait ne jamais vouloir m'accepter ou me vouloir, j'essayais désespérément de découvrir à quel endroit j'appartenais. J'essayais désespérément de retrouver le chemin de la maison. Comme j'enviais Dorothy et son voyage dans *Le Magicien d'Oz*, elle qui voyagea vers ses pires peurs et cauchemars pour finalement découvrir à la fin que « rien ne vaut son chez-soi ». Je trouvai un refuge dans la « théorisation », en donnant un sens à ce qu'il se passait. J'y trouvai un endroit où je pouvais imaginer des futurs possibles, un endroit où la vie pouvait être vécue différemment. Cette expérience « vécue » de pensée critique, de réflexion et d'analyse, l'était parce qu'elle était un endroit où je travaillais à expliquer la douleur et à la chasser. Fondamentalement, j'appris de cette expérience que la théorie pouvait être un lieu de guérison.

La psychanalyste Alice Miller nous apprend dans son introduction au livre *L'Avenir du drame de l'enfant doué* (1970) que c'est son propre combat pour se remettre de ses blessures d'enfance qui l'ont menée à repenser et à théoriser à nouveau la pensée critique et sociale dominante sur la signification de la douleur de l'enfance, de la maltraitance des enfants. Dans sa vie d'adulte, à travers sa pratique, elle fit l'expérience de la pratique comme d'un lieu de guérison. De manière significative, elle dut s'imaginer dans l'espace de l'enfance, pour regarder à nouveau de cette façon pour se rappeler « des informations cruciales, des réponses à des questions restées sans réponse à travers [son] étude de la philosophie et de la psychanalyse ». Quand notre expérience vécue de la théorisation est fondamentalement liée à des processus d'autoguérison, de libération collective, il n'existe simplement pas de fossé entre la théorie et la pratique. En effet, ce qu'une telle expérience rend encore plus évident est le lien entre les deux – ce processus en fin de compte réciproque, où l'un rend l'autre possible.

La théorie n'est pas intrinsèquement guérisseuse, libératrice, ou révolutionnaire. Elle remplit cette fonction uniquement quand c'est ce que nous lui demandons, que nous dirigeons notre théorisation vers cet objectif. Quand j'étais enfant, je ne décrivais évidemment pas les processus de pensée et de critique comme de la « théorisation ». Et pourtant, comme je le suggérai dans *De la Marge au centre : théorie féministe*, avoir un mot pour le dire ne crée pas le processus ou la pratique ; en parallèle, on peut pratiquer la théorisation sans connaître/posséder le mot, de la même façon qu'on peut vivre et agir en étant en résistance féministe sans jamais utiliser le mot « féminisme ».

Souvent, les personnes qui utilisent certains termes librement – des mots comme « théorie » ou « féminisme » – ne sont pas nécessairement des praticien·nes, dont les habitudes d'être et de vivre incarneraient le mieux l'action, la pratique de théorisation ou d'engagement dans la lutte féministe. En effet, l'acte privilégié de nommer les choses permet souvent, à ceusses en position de pouvoir, l'accès à des modes de communication, et leur permet ainsi de projeter une interprétation, une définition, une description de leur travail et de leurs actions, qui peut ne pas être précise, qui peut même occulter ce qui est vraiment en train de se passer. Katie King offre un commentaire très utile de la manière dont la production universitaire de théorie féministe, formulée dans des contextes hiérarchisés, donne l'occasion aux femmes, particulièrement aux Blanches, avec un profil réputé et une visibilité, de puiser dans le travail d'intellectuelles féministes qui ont peu ou pas de statut, peu ou pas de visibilité, sans les créditer (King 1990). King parle de la façon dont le travail est réapproprié, et de la manière dont les lecteur·rices vont souvent attribuer ces idées à une penseuse ou intellectuelle féministe célèbre, quand bien même cette autrice a mentionné dans son travail se baser sur des sources moins connues. King explique, en se concentrant en particulier sur le travail de la théoricienne chicana Chela Sandoval³, qu'elle « n'a été publiée que sporadiquement et margi-

³ Chela Sandoval est professeure d'études chicana à l'université de Californie. Elle travaille sur le féminisme postcolonial et du tiers-monde. Elle a notamment publié *Methodology of the Oppressed*

nalement. Pourtant, ses manuscrits non-publiés circulent et sont bien plus cités et souvent réappropriés, même lorsque la portée de son influence n'est que rarement comprise ». Bien que King prenne le risque de se positionner comme intermédiaire, en assumant de façon rhétorique la posture d'autorité féministe, déterminant la portée et l'étendue de l'influence de Sandoval, le point critique qu'elle soulève est que la production de la théorie féministe est complexe, qu'il s'agit d'une pratique moins souvent individuelle que nous le pensons, et qu'elle émerge habituellement d'un engagement avec des sources collectives. Faisant écho aux théoriciennes féministes, particulièrement aux femmes de couleur œuvrant constamment contre la construction de limites critiques restrictives au sein de la pensée féministe, King nous encourage à avoir une perspective exhaustive sur le processus de théorisation.

Mener une réflexion critique sur la production contemporaine de théorie féministe met en évidence que le glissement depuis les premières conceptualisations de la théorie féministe (qui soulignaient qu'elle était la plus vitale quand elle encourageait et permettait la pratique féministe) commence à se mettre en place, ou devient au moins plus évident, avec la ségrégation et l'institutionnalisation du processus de théorisation féministe dans le monde universitaire, privilégiant l'écrit aux récits oraux. Simultanément, les efforts des femmes noires et racisées pour remettre en question et déconstruire la catégorie de « femme » – l'insistance sur la reconnaissance que le genre n'est pas le seul facteur déterminant la fabrication de la féminité – constituaient une intervention critique, une intervention menant à une révolution profonde de la pensée féministe, interrogeant et perturbant la théorie féministe hégémonique produite surtout par les femmes universitaires, la plupart blanches.

Au lendemain de ces perturbations, l'assaut sur la suprématie blanche révélée par les alliances entre les universitaires blanches et leurs pairs blancs semble avoir été formé et nourri par des efforts communs afin de formuler et d'imposer des standards d'évaluation critique qui serviraient à définir ce qui est théorique et ce qui ne l'est pas. Ces standards conduisirent souvent à une réappropriation, ou à une dévalorisation des travaux ne « convenant » pas, jugés d'un seul coup comme non-théoriques – ou pas assez théoriques. Dans certains milieux, il semble exister une connexion directe entre l'intérêt des intellectuelles féministes blanches pour le travail et la théorie critiques élaborés par des hommes blancs, et le refus des intellectuelles féministes blanches de respecter et valoriser pleinement les analyses critiques et les propositions théoriques des femmes noires ou racisées.

Le travail fait par des femmes de couleur ou des groupes de femmes blanches marginalisées (par exemple, les lesbiennes, les militantes radicales du sexe), particulièrement s'il est retranscrit d'une manière le rendant accessible à un large public, est souvent délégitimé dans les contextes universitaires, même si ce travail permet et promeut la

(2000). En français : « Féminisme du tiers-monde étatsunien : mouvement social différentiel » (2011). « Chicano » désigne l'identité culturelle des Mexicano-Américains.

pratique féministe. Les mêmes individus qui mettent en place ces standards critiques restrictifs sont ceusses qui se réapproprient ces travaux, tout en affirmant qu'ils ne constituent pas vraiment un corpus théorique. Il est clair que l'un des usages qui est fait ici de la théorie est instrumental. Iels l'utilisent pour installer des hiérarchies de pensée non-nécessaires, en concurrence, qui réinstituent les politiques de dominations en étiquetant certaines œuvres comme inférieures, supérieures, ou plus ou moins dignes d'attention. King souligne que « la théorie sert des usages différents dans des lieux différents ». Il est évident que l'un des nombreux usages de la théorie dans des espaces universitaires est la production d'une hiérarchie de caste intellectuelle, où le seul travail jugé réellement théorique est une production hautement abstraite, jargonneuse, difficile à lire, et pleine de références obscures. La critique littéraire Mary Childers déclare qu'il est hautement ironique « qu'un certain genre de performance théorique, que seulement un petit nombre de gens peuvent probablement comprendre », est désormais représentative de n'importe quelle production de pensée critique qui sera reconnue dans beaucoup de cercles universitaires comme « théorique » (Childers & hooks 1990). C'est particulièrement ironique quand c'est le cas de la théorie féministe. Et il est facile d'imaginer d'autres lieux, des espaces en dehors des échanges universitaires, où une telle théorie serait considérée non seulement comme inutile, mais comme non-progressiste politiquement, comme un genre de pratique narcissique, qui ne se refuse rien, cherchant le plus à créer un fossé entre théorie et pratique pour perpétuer un élitisme de classe. Il y a tellement de contextes dans ce pays où l'écrit n'a qu'un sens visuel ténu, où les personnes ne sachant ni lire ni écrire ne peuvent se servir de la théorie publiée, aussi lucide ou opaque soit-elle. Ainsi toute théorie ne pouvant être partagée dans une conversation du quotidien ne peut être utilisée pour éduquer le public.

Imaginez le changement qui s'est produit au sein des mouvements féministes pour que des étudiant·es, la plupart des femmes, arrivent en cours pour lire ce qu'on leur présente comme de la théorie féministe, et avoir uniquement l'impression que ce qu'iels lisent n'a aucun sens, ne peut être compris. Et cela quand bien même on le comprendrait n'aurait aucun lien avec les réalités « vécues » à l'extérieur de la classe. En tant qu'activistes féministes on peut se demander à quoi sert une théorie féministe qui agresse les psychismes fragiles de femmes luttant pour se débarrasser du joug de l'oppression patriarcale. On peut se demander à quoi sert une théorie féministe qui les démoralise, littéralement, qui les laisse le regard troublé, titubant hors de la classe, humiliées, comme si elles s'étaient tenues dans un salon ou une chambre, quelque part, avec quelqu'un·e les ayant séduites ou sur le point de le faire, mais qui en même temps leur impose un processus humiliant, les dépouille de leur estime d'elles-mêmes. Il est clair qu'une telle théorie féministe peut servir à légitimer les études féminines (*Women's Studies*) et une littérature féministe aux yeux du patriarcat en place, mais elle sape et sabote les mouvements féministes. C'est peut-être l'existence de cette forme très visible de théorie féministe qui me pousse à parler du fossé entre théorie et pratique. Car c'est

en effet le but d'une telle théorie : diviser, séparer, exclure, maintenir à distance. Puisque cette théorie est utilisée pour réduire au silence, censurer, ou dévaloriser nombre de voix féministes théoriciennes, on ne peut simplement l'ignorer.

Dans le même temps, malgré son usage comme outil de domination, cette théorie peut aussi contenir des idées, des pensées, des visions importantes qui, si elles sont utilisées différemment, peuvent servir des fonctions guérisseuses, libératoires. Nous ne devons cependant pas ignorer les dangers qu'elle fait peser sur la lutte féministe qui doit rester ancrée dans un corpus théorique qui informe, modèle, et permet une pratique féministe.

Dans les cercles féministes, beaucoup de femmes ont répondu à la théorie féministe hégémonique qui ne leur paraissait pas claire en démolissant la théorie, promouvant en conséquence une dichotomie factice entre théorie et pratique. Ce faisant, elles se retrouvent à être de connivence avec ceusses à qui elles s'opposeraient. En internalisant le présupposé trompeur que la théorie n'est pas une pratique sociale, elles encouragent au sein des milieux féministes une hiérarchie potentiellement oppressive où toute action concrète est perçue comme plus importante que toute théorie, écrite ou parlée. Je suis récemment allée à une réunion de femmes, en majorité noires, où nous avons débattu pour savoir si les leaders noirs, par exemple Martin Luther King Jr ou Malcolm X, devaient être soumis à une critique féministe qui poserait des questions intransigeantes sur leur attitude quant aux problèmes de genre. La conversation dura deux heures. Alors que la réunion se terminait, une femme noire, qui était restée particulièrement silencieuse, expliqua qu'elle n'était pas intéressée par toute cette théorie, cette rhétorique, tous ces débats, et qu'elle était davantage intéressée par l'action, par faire quelque chose et qu'elle était juste « fatiguée » de toute cette discussion.

L'intervention de cette femme me perturba : c'est une réaction courante. Peut-être que dans son quotidien habite-t-elle dans un monde différent du mien ? Dans le monde dans lequel je vis au quotidien, il y a peu d'occasions pour les femmes noires, ou les penseuses racisées de se réunir et de débattre avec rigueur des notions de race, de genre, de classe, ou de sexualité. Je ne savais donc pas d'où elle venait quand elle suggéra que notre discussion était chose commune, tellement commune qu'on pourrait s'en passer. J'avais pour ma part eu l'impression que nous nous engagions dans un processus de dialogue et de théorisation critiques restés longtemps tabous. Et donc, de mon point de vue, nous tracions de nouvelles routes, revendiquant pour nous autres femmes noires, un terrain intellectuel où nous pourrions commencer la construction collective de la théorie féministe.

Dans bien des contextes noirs, je fus témoin du rejet des intellectuel·les et de la théorie, et restai silencieuse. J'en suis venue à comprendre que le silence est un acte complice, qui aide à perpétuer l'idée qu'on peut entreprendre une libération noire révolutionnaire et une lutte féministe, sans théorie. Comme beaucoup d'intellectuel·les noir·es insurgé·es, dont le travail et l'enseignement sont souvent menés dans des contextes majoritairement blancs, je suis souvent si contente d'accéder à un groupe comportant

d'autres Noir·es que je n'ose pas faire de vagues, où m'exclure en exprimant des désaccords avec le groupe. Dans de tels contextes, où le travail des intellectuel·les est dévalorisé, je contestais rarement, auparavant, ces présupposés dominants, et j'ai parlé rarement avec détermination ou enthousiasme du processus intellectuel. Je craignais qu'en prenant une posture insistant sur l'importance du travail intellectuel, la théorisation en particulier, ou en affirmant simplement qu'il me paraissait important de lire beaucoup, je prendrais le risque d'être vue comme arrogante, ou comme prenant le groupe de haut. Je restais bien souvent silencieuse.

Ces risques posés à l'estime de soi semblent d'une grande platitude par rapport aux crises auxquelles nous faisons face en tant qu'Afro-Américain·es, à notre besoin désespéré de raviver et alimenter la flamme de la lutte pour la libération noire. Lors de cette réunion, j'osai dire, répondant à la suggestion que nous perdions notre temps à parler, que je voyais nos paroles comme des actions, que notre lutte collective pour parler de genre et d'identité noire [*blackness*], sans censure, était une pratique subversive. La plupart des problèmes que nous affrontons, en tant que Noir·es : mauvaise estime de soi, nihilisme et désespoir intensifiés, rage et violence réprimées qui détruisent notre bien-être physique et psychologique, ne peuvent être abordés par des stratégies de survie qui auraient fonctionné par le passé. J'insistai sur le fait que nous avons besoin de nouvelles théories, enracinées dans une tentative de comprendre à la fois la nature de notre situation contemporaine, et les moyens par lesquels nous pourrions collectivement entrer en résistance pour transformer notre réalité actuelle. J'étais, cependant, moins rigoureuse et impitoyable que je ne l'aurais été dans un autre contexte, afin de souligner l'importance du travail intellectuel, de la production théorique comme une pratique sociale pouvant être libératrice. Bien que je n'eusse pas peur de parler, je ne voulais pas être celle qui « gâcherait » ces bons moments, ce sens collectif d'une solidarité douce, entre personnes Noir·es. Cette peur me rappela ce que ça pouvait être, il y a plus de dix ans, de se trouver dans des contextes féministes et de poser des questions sur la race et le racisme, questions potentiellement perçues comme perturbant la solidarité et la sororité.

Il parut ironique qu'à un rassemblement pour honorer la mémoire de Martin Luther King Jr, qui si souvent osa parler et agir en résistance contre le *statu quo*, des femmes noires nient encore notre droit aux dialogues et aux débats d'opposition politique, particulièrement lorsque ce n'est pas le cas dans les communautés noires. Pourquoi les femmes noires présentes ressentaient le besoin de se policer les unes les autres, de nier aux autres un espace, parmi notre race, où nous pourrions parler de théorie sans être complexées ? Pourquoi, alors que nous pouvions célébrer ensemble la puissance d'un penseur critique noir qui osa sortir du lot, y avait-il dans la salle cet empressement à réprimer tout point de vue suggérant que nous puissions apprendre collectivement des idées et des visions des intellectuelles/théoriciennes noires, qui par la nature même de leur travail, brisent le stéréotype selon lequel la « vraie » femme noire est celle qui parle

toujours avec les tripes, qui place le concret au-dessus de l'abstrait, le matériel au-dessus du théorique ?

Les femmes noires voient leurs efforts, que ce soit pour parler, rompre le silence et s'engager dans des débats politiques progressistes radicaux, contrecarrés sans relâche. Il y a un lien entre la réduction au silence dont nous faisons l'expérience, la censure, l'anti-intellectualisme dans des milieux majoritairement noirs *a priori* favorables (comme des espaces noirs non-mixtes), et la réduction au silence qui se déroule dans des institutions où les femmes noires et racisées s'entendent dire qu'elles ne peuvent être ni entendues ni écoutées, car leur travail n'est pas assez théorique. Le critique culturel Kobena Mercer nous rappelle que l'expérience noire est complexe et présente de nombreuses facettes, et que les Noir·es peuvent se retrouver impliqués dans des politiques réactionnaires et antidémocratiques (Mercer 2016). De la même façon qu'une élite universitaire qui construit des théories de la « condition noire » (*blackness*), en créant un terrain critique où seulement quelques-un·es peuvent entrer – utilisant un travail théorique sur la race pour affirmer leur autorité sur l'expérience noire, niant aux autres un accès démocratique au processus de production théorique – menace la lutte collective pour la libération noire, il en va de même pour ceusses d'entre nous qui réagissent à cela en faisant l'apologie de l'anti-intellectualisme, en déclarant toute théorie comme inutile.

On m'a rappelé récemment cet anti-intellectualisme dangereux quand j'acceptai de participer à une émission de radio, avec un groupe d'hommes et de femmes noir·es, pour commenter *The Blackman's Guide to Understanding the Blackwoman* [Le Guide de l'homme noir pour comprendre la femme noire] de Shahrazad Ali (1989). J'écoutai les intervenant·es, les un·es après les autres, exprimer leur mépris pour le travail intellectuel, et s'opposant à tout appel à une production théorique. Le livre d'Ali, bien qu'écrit en langage courant, dans un style utilisant parfois le vernaculaire afro-américain, a une fondation théorique. Il est enraciné dans des théories patriarcales (par exemple la conviction sexiste, essentialiste que la domination masculine sur les femmes est « naturelle »), affirmant que la misogynie est la seule réponse possible que peuvent donner les hommes noirs à toute tentative de pratiques réflexives par les femmes. De nombreux·ses nationalistes Noir·es vont avec entrain épouser la pensée et théorie critique comme une arme nécessaire à la lutte contre la suprématie blanche, mais perdent toute clairvoyance quant à l'importance de la théorie sur les questions de genre, d'analyse du sexisme et de l'oppression sexiste, dans les contextes particuliers et spécifiques de l'expérience noire. La discussion du livre d'Ali n'est que l'un des nombreux exemples illustrant la façon dont le mépris et le dédain pour la théorie sapent l'effort collectif contre l'oppression et l'exploitation.

Au sein des mouvements féministes révolutionnaires, des combats révolutionnaires pour la libération noire, nous devons sans relâche nous emparer de la théorie comme d'une pratique nécessaire, dans un cadre holistique d'activisme de libération. Nous

devons faire davantage que pointer du doigt les exemples où la théorie est mal utilisée. Nous devons faire plus que critiquer les usages conservateurs, et parfois réactionnaires, que font parfois certaines universitaires de la théorie féministe. Nous devons travailler activement à attirer l'attention sur l'importance de la création d'une théorie qui peut faire avancer le renouvellement des mouvements féministes, avec une insistance particulière sur une théorie cherchant à mettre en avant l'opposition féministe au sexisme, et à l'oppression sexiste. Ce faisant, nous célébrons et valorisons nécessairement une théorie qui peut être, et est, partagée à l'oral aussi bien qu'à l'écrit.

En réfléchissant à mon propre travail sur la théorie féministe, je m'aperçois que mon écriture – mes discussions théoriques – a le plus de sens quand elle invite à la réflexion critique et quand elle s'engage en pratique. Pour moi, cette théorie émerge du concret, de mes efforts à donner du sens aux expériences du quotidien, de mes efforts à intervenir de façon critique dans ma vie et celle des autres. Cela est à mes yeux ce qui rend une transformation féministe possible. Le témoignage personnel, l'expérience personnelle, sont un terreau tellement fertile pour la production d'une théorie féministe libératrice, parce qu'ils forment la base de notre production de théorie. Pendant que nous travaillons à résoudre les problèmes les plus importants dans notre vie quotidienne (notre besoin d'alphabétisation, la fin des violences contre les femmes et les enfants, la santé des femmes et les droits liés à la procréation, ou la liberté sexuelle, pour n'en nommer que quelques-uns), nous nous impliquons dans un processus critique de théorisation qui permet l'activisme et la responsabilisation. Je continue d'être émerveillée par le fait qu'il y ait tant de littérature féministe publiée, et en même temps si peu de théorie féministe cherchant vraiment à s'adresser aux femmes, aux hommes et aux enfants à propos des moyens de transformer nos vies en se convertissant à une vie féministe. Où pouvons-nous trouver un corpus théorique féministe cherchant à aider les femmes à intégrer une façon de penser et une pratique féministes dans leur quotidien ? Quelle théorie féministe, par exemple, vise à assister les femmes vivant dans des foyers sexistes à apporter un changement féministe ? Nous savons que de nombreux individus aux États-Unis ont utilisé la pensée féministe pour s'éduquer de façon à transformer leur vie. Je suis souvent critique d'un féminisme basé sur un style de vie, car je crains qu'un processus féministe de transformation cherchant à changer la société se trouve facilement coopté, s'il n'est pas enraciné dans un engagement politique pour le féminisme de masse. Au sein du patriarcat capitaliste suprématiste blanc, nous avons déjà constaté la marchandisation de la pensée féministe – tout comme nous constatons une marchandisation de l'identité noire, jusqu'au point où il semble qu'on peut participer au « bon » côté de ces mouvements, sans avoir à s'engager dans une pratique, ou des politiques de transformation. Dans cette culture capitaliste, le féminisme et la théorie féministe deviennent rapidement des marchandises que seul·es les privilégié·es peuvent s'offrir. Le processus de marchandisation est perturbé et saboté lorsque nous autres activistes féministes affirmons notre engagement pour un mouvement féministe révolutionnaire politisé, ayant

au centre de ses priorités la transformation de la société. En partant de ce postulat, nous pensons automatiquement à créer une théorie s'adressant au plus grand nombre. J'ai écrit ailleurs, et je l'ai partagé dans de nombreuses présentations et conversations publiques, que mes décisions quant à mon style d'écriture qui est de ne pas utiliser de formats universitaires conventionnels, sont des décisions politiques, motivées par le désir d'être inclusive, d'atteindre autant de lecteur·rices que possible, dans autant d'espaces que possible. Ces décisions ont eu des conséquences à la fois positives et négatives. Les étudiant·es de certaines universités se plaignent souvent qu'ils ne peuvent pas inclure mon travail dans les listes de lecture requises pour certains examens obligatoires, parce que leurs enseignant·es pensent qu'il n'est pas assez universitaire. Ceusses d'entre nous créant une théorie et une littérature féministe dans un contexte universitaire, et dans lequel ce travail est constamment jugé comme étant « non scientifique », ou « non théorique », s'exposent au risque de ne recevoir ni reconnaissance ni récompense.

Il est vrai que dans ma vie ces réponses négatives semblent insignifiantes, comparées à la quantité écrasante de réponses à mon travail à l'Université et ailleurs. J'ai reçu récemment des lettres de détenus noirs, qui avaient lu mes ouvrages et qui voulaient m'informer qu'ils travaillaient à désapprendre le sexisme. Dans une lettre, un correspondant se vanta affectueusement qu'il avait fait de mon nom un « mot courant dans la prison ». Ces hommes parlent d'une réflexion critique solitaire, d'un usage de cette œuvre féministe pour parler des implications du patriarcat comme une force façonnant leurs identités, leurs représentations de la virilité. Après avoir reçu une réponse critique puissante de l'un de ces hommes noirs à *Yearning : Race, Gender and Cultural Politics* [Aspirations : race, genre et politiques culturelles] (hooks 1999), je fermai les yeux et visualisai cet ouvrage en train d'être lu, étudié, commenté en prison. Puisque l'Université est le lieu qui a le plus souvent réfuté mon travail, je partage ceci ici non pas pour fanfaronner ou être immodeste, mais pour témoigner, pour vous montrer par mon expérience directe que toute notre théorie féministe visant à transformer les consciences, à vraiment s'adresser à des publics divers, fonctionne : il ne s'agit pas d'un fantasme naïf.

Dans mes présentations les plus récentes, j'ai mentionné à quel point je me sentais « bénie » de voir mon travail affirmé de cette façon, de faire partie des théoriciennes féministes dont l'œuvre peut servir de catalyseur au changement social à travers de fausses frontières. Il est arrivé de nombreuses fois, au début, que mon travail soit rejeté et dévalorisé, et j'en étais désespérée. Je pense que ce désespoir a été ressenti par toute femme noire ou racisée dont le travail est oppositionnel et va contre le courant. Michele Wallace, par exemple, écrit de façon déchirante dans son introduction à la réédition de *Black Macho and the Myth of the Superwoman* [Macho noir et le mythe de la superwoman] (Wallace 2015) qu'elle avait été dévastée, et pendant une période réduite au silence, par les réactions négatives à ses premiers ouvrages.

Je suis reconnaissante d'être ici, et de témoigner du fait que si nous nous accrochons à nos convictions que la pensée féministe peut être partagée avec tout le monde, à l'oral

ou à l'écrit, et si nous créons une théorie avec ce projet, nous pouvons créer un mouvement féministe dont les gens aspireront à – oui, désireront – faire partie. Je partage la pensée et la pratique féministe où que j'aille. Quand on m'invite à parler à l'Université ou ailleurs, je réponds à ceusses qui me contactent, afin de pouvoir partager les richesses du féminisme avec toustes. Parfois des espaces se forment spontanément. Dans un restaurant appartenant à des Noir-es du Sud, par exemple, je passai des heures avec un groupe diversifié de femmes et d'hommes noir-es, discutant les questions de race, de genre et de classe. Certain-es d'entre nous avaient reçu une éducation universitaire, d'autres non. Nous eûmes un débat houleux sur l'avortement, sur le droit ou non des femmes noires à choisir. Plusieurs des hommes noirs afrocentrés arguaient que les hommes avaient autant le droit que les femmes. Une des féministes noires présente, directrice d'une clinique pour les femmes, parla avec éloquence et persuasion du droit des femmes à choisir.

Pendant ce débat houleux, une des femmes noires présentes, restée silencieuse un long moment, qui avait hésité avant de prendre part à la conversation parce qu'elle n'était pas sûre de pouvoir transmettre la complexité de sa pensée en langage vernaculaire noir (d'une manière dont nous, les auditeur-rices, entendrions et comprendrions sans rire de ses mots), prit la parole. Alors que je parlais, cette sœur vint à moi, prit mes deux mains dans les siennes fermement et me remercia pour cette discussion. Elle exprima sa gratitude en m'expliquant que le débat lui avait non seulement permis de mettre des mots sur des sentiments et des idées qu'elle avait toujours « gardées » pour elle, mais qu'en les prononçant elle avait créé un espace de changement dans son couple. Elle me dit ceci directement, les yeux dans les yeux, tenant fermement mes mains et répétant : « J'ai tellement eu de douleur en moi. » Elle exprima sa gratitude pour notre réunion, notre théorisation de la race, du genre, de la sexualité, qui avaient cet après-midi-là adouci sa douleur, observant qu'elle pouvait sentir la douleur se dissiper, qu'elle pouvait se sentir cicatriser. Nous nous tenions les mains, nos corps proches, les yeux dans les yeux, et elle me permit de partager, par empathie, la chaleur de cette cicatrisation. Elle voulait que je sois son témoin, que je l'entende de nouveau verbaliser sa souffrance, et la puissance qui en émergea quand elle la sentit s'en aller.

Il n'est pas facile de verbaliser notre douleur, d'y créer un lieu pour la théorisation. Patricia Williams, dans son essai « Être l'objet de la propriété » (dans *The Alchemy of Race and Rights* [Alchimie de la race et des droits] ; Williams 1992), écrit que même ceusses d'entre nous qui sommes « au courant » ressentent la douleur engendrée par toutes les formes de domination (l'homophobie, l'exploitation de classe, le racisme, le sexisme l'impérialisme) :

Il y a des moments, dans ma vie, où j'ai l'impression qu'il me manque une partie de moi-même. Il y a des jours où je me sens si invisible que je ne me souviens plus quel jour de la semaine nous sommes, où je me sens tellement manipulée que je ne peux me rappeler mon prénom, où je me sens si perdue et en colère que je ne peux pas

avoir un mot de courtoisie pour les gens qui m'aiment le plus. Ce sont des moments où j'aperçois mon reflet dans les vitrines des magasins et où je suis surprise de voir une personne tout entière me regarder... Je dois à ce moment-là fermer les yeux et me rappeler à moi-même, dessiner un tracé interne, lisse et entier.

Il n'est pas facile de verbaliser notre douleur, de théoriser depuis ce sentiment.

Je suis reconnaissante à toutes les femmes et hommes qui osent créer de la théorie depuis un siège de douleur et de lutte, qui exposent courageusement leurs blessures pour nous parler de leur expérience, pour enseigner et guider, pour tracer de nouveaux chemins théoriques. Leur travail est libérateur. Il ne nous permet pas seulement de nous rappeler et de nous retrouver nous-mêmes, mais il nous charge et nous met au défi de renouveler notre engagement dans une lutte féministe inclusive et active. Je suis reconnaissante du fait que nous cherchions collectivement, en tant que théoriciennes et penseuses féministes, des moyens pour mettre ce mouvement en œuvre.

Nos recherches nous mènent là où tout a commencé, à ce moment où une femme ou un enfant, pensant peut-être qu'elle était seule, s'est soulevée, a nommé sa pratique, a effectivement commencé à formuler une théorie, à partir de son vécu. Imaginons que cette femme ou cet enfant souffrait de la douleur du sexisme et de l'oppression sexiste, qu'elle voulait chasser cette douleur. Je suis reconnaissante de pouvoir être témoin, observant la possibilité de créer une théorie féministe, une pratique féministe, un mouvement féministe révolutionnaire qui peuvent parler directement à la souffrance intérieure des gens, qui leur offrent des mots, des stratégies, des théories qui guérissent. Aucune d'entre nous n'a jamais été épargnée par les maux causés par le sexisme et l'oppression sexiste, la détresse que la domination masculine peut créer au quotidien, la misère et le chagrin profond·es et ininterrompu·es.

Mari Matsuda nous dit qu'« on nous vend le mensonge qu'il n'y a pas de douleur dans la guerre », et que le patriarcat rend cette douleur possible. Catharine MacKinnon nous rappelle que « nous savons des choses par notre vécu, et nous vivons ce savoir, au-delà de ce que toute théorie a pu déjà théoriser ». Fabriquer cette théorie est le défi qui nous attend, car dans sa production se niche l'espoir de notre libération, dans sa production se niche la possibilité de verbaliser notre douleur tout entière – de chasser notre souffrance tout entière. Si nous créons une théorie féministe, des mouvements féministes qui s'attaquent à cette douleur, nous n'aurons aucun problème à mettre en place une résistance féministe de masse. Il n'y aura plus jamais de fossé entre la théorie et la pratique féministes.

BIBLIOGRAPHIE

- Ali, S. (1989). *The Blackman's Guide to Understanding the Blackwoman*. Autoédition.
- Childers, M., & hooks, b. (1990). « A conversation about race and class ». Dans M. Hirsch et E. Fox Keller (éd.), *Conflict in Feminism*. Londres/New York : Routledge.
- hooks, b. (1984). *De la Marge au centre : théorie féministe*. Paris : Cambourakis.
- hooks, b. (1999). *Yearning : Race, Gender and Cultural Politics*. Boston : South End Press, [1990].
- King, K. (1990). « Producing sex, theory, and culture : Gay/straight remappings in contemporary feminism ». Dans M. Hirsch et E. Fox Keller (éd.), *Conflict in Feminism*. Londres/New York : Routledge.
- Mercer, K. (2016). *Travel and See : Black Diaspora Art Practices since the 1980s*. Durham : Duke University Press.
- Miller, A (1970). *L'Avenir du drame de l'enfant doué*. Paris : PUF.
- Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Sandoval, C. (2011). « Féminisme du tiers-monde étatsunien : mouvement social différentiel ». *Les Cahiers du CEDREF*. n° 18.
- Wallace, M. (2015). *Black Macho and the Myth of the Superwoman*. Londres : Verso [1978].
- Williams, P. (1992). « On being the object of property ». Dans *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge : Harvard University Press.