

com -  
ment  
s' en  
sor -  
tir  
#1



fémi -  
nismes  
noirs

Vers une conscience  
radicale







# Tal Dor, « Vers une conscience radicale : la libération féministe mizrahie pour une pensée émancipée »

*Comment S'en Sortir ?* [En ligne], n° 1 | 2015. En ligne depuis le 20 mai 2015. URL : [https://commentseven-sortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1\\_2015\\_dor\\_vers-une-conscience-radicale.pdf](https://commentseven-sortir.files.wordpress.com/2015/06/css-1_2015_dor_vers-une-conscience-radicale.pdf)

**Résumé :** Cet article cherche à mettre en lumière le rôle joué par la pensée et la recherche féministe mizrahies dans les processus de libération des actrices politiques féministes juives israéliennes. Il s'agit ainsi d'essayer de saisir et comprendre de manière critique la centralité de l'intersection du genre, de la classe, de l'ethnicité, du sexe et de la nation dans les processus d'émancipation à l'égard de la conscience coloniale israélienne en vue d'une *conscience radicale*, comprise comme une sphère dynamique d'interrogation, plutôt que comme une entité fixe. Déconstruire la réalité objective au point d'aller jusqu'à se séparer de sa propre collectivité d'un point de vue émotionnel, cognitif et physique, se raconte comme une étape difficile et complexe dans la perception de soi, mais semble apporter un changement libérateur. Les récits et analyses présentés dans cet article offrent un regard sur le processus de déconstruction de la conscience hégémonique et de construction d'une conscience radicale libérée, conduisant les actrices à travailler activement en vue du changement. Inspirées par la pensée et la recherche noire américaine, les féministes mizrahies situent leur lutte, le développement de leur savoir et leurs élaborations théoriques dans le contexte colonial complexe de l'État d'Israël. La force de la pensée féministe mizrahie réside dans sa capacité à influencer des actrices politiques appartenant à un large éventail de positions.

**Mots-clé :** conscience coloniale; pensée féministe mizrahie; processus de libération; conscience radicale; pensée libre.

**Abstract:** *In this article I seek to highlight the role of Mizrahi Feminist thought and scholarship in the liberation processes of Jewish-Israeli political actors. In so doing I elucidate how the intersection of gender, class, ethnicity, sex and nation is central to enable a process of liberation from the dominant Israeli colonial consciousness to a liberated consciousness of free mind. Radical consciousness is a dynamic sphere of question asking, rather than a fixed entity. Deconstructing the objective reality to the point of having to separate oneself from the collective is, emotionally, cognitively and physically recounted as a difficult, yet liberating process of change. The accounts and analysis presented in this article offer a gaze into the processes that brought the actors to actively work for change, and thus deconstruct their hegemonic consciousness and recreate radical liberated consciousnesses. Inspired by Black Feminist thought and scholarship, Mizrahi Feminists position their struggle, development of knowledge and theory, within the complex colonial context of the Israeli State. The strength of Mizrahi Feminist thought is in its capacity to influence political actors across a wide range of positions.*

**Key words:** *Colonial Consciousness; Mizrahi Feminist Thought; Liberation Processes; Radical Consciousness; Free mind.*

**Biographie:** Tal Dor est doctorante en sociologie à l'Université de Paris 13 / Nord. Ses travaux portent sur les transformations des consciences politiques et les processus de libération des consciences coloniales chez des acteurs politiques juif-ves et palestinien-nes citoyen-nes de l'État d'Israël. Ses recherches ont commencé avec son mémoire de master intitulé *Coming-Out of the (post) Colonial Closet: Liberation Processes from Colonial Consciousness within Israeli State*. Elle a notamment publié « Mizrahi-Palestinian Alliances: Coexistence or Cohabitation ? » in GARDEY Delphine & KRAUS Cynthia (dir.), *Politiques de la coalition. Penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zürich, Éditions Seismo, 2014; avec Marcelo WEKSLER, « La pratique des "rencontres conflictuelles" : regard critique sur les rencontres Israéliens-Palestiniens », *VST - Vie sociale et traitements*, dossier « Vous avez dit communautaire ? », vol. 1, n° 117, 2013; « Queering Zionism: a liberating educational Process », *Educazione democratica*, n° 3, 2012.

« Aller du silence à la parole, c'est pour l'opprimé, le colonisé, l'exploité et ceux qui se dressent et luttent côte à côte, un geste de défi qui soigne, qui rend possible une vie nouvelle et une nouvelle croissance. C'est cet acte de parole, de "réponse" qui n'est pas un simple geste de mots vides, qui est l'expression du déplacement d'objet à sujet, qui est la voix de la libération »<sup>1</sup>.

Dans son texte « Talking Back », bell hooks<sup>2</sup> défend la puissance de la réponse, de la « parole en retour ». Elle insiste sur le fait que le combat des féministes blanches pour transformer le silence en discours, au sein des plateformes hégémoniques, est différent de la lutte des féministes noires visant au même but. Pour une fille noire grandissant dans le Sud, le problème n'était pas le silence, car les femmes parlaient toujours à la maison. C'est pourquoi le foyer était, d'après elle, un espace féminin où les femmes pouvaient parler, être entendues entre elles et créer de la sororité et de la solidarité. Mais *répondre* [talking back] et mettre en question le pouvoir patriarcal est une lutte interne, une lutte qui crée de la révélation de soi, tout en s'accompagnant de peur et de danger<sup>3</sup>. La même lutte est soulignée davantage encore lorsqu'il s'agit de quitter le foyer et de devenir une femme noire dans la société patriarcale blanche aux États-Unis. Dans ce sens, la lutte ne visait pas seulement à *répondre* à l'autorité patriarcale blanche, ce qui nécessitait courage et force, mais aussi au besoin de créer une voix qui ne se *dissipe pas dans les airs*<sup>5</sup>.

C'est en m'appuyant sur hooks et sa quête d'une voix libérée que, présentant les récits d'émancipation du colonial de trois féministes, je propose ici de considérer des processus d'émancipation à l'égard de la conscience coloniale au sein de la matrice israélienne de domination. De tels processus sont compris à partir de l'élaboration théorique, par hooks, du mouvement d'*empowerment* qui fait passer de l'état d'objet à une situation permettant de devenir un sujet d'action. Les récits présentés



dans cet article sont extraits de récits plus larges, collectés dans le cadre d'une recherche de terrain en cours, visant à analyser des processus de libération d'acteur-es politiques israéliens et palestiniens dans la formation étatique coloniale israélienne. Les entretiens ayant été réalisés en Israël / Palestine, et en hébreu, les récits présentés sont ma propre traduction des voix des locutrices. La langue de l'entretien joue un rôle important dans l'analyse des données, particulièrement lorsque pour les Palestinien-nes interrogées, l'hébreu est, d'une part, la langue coloniale, et d'autre part, langue seconde. Le problème ressurgissait quasiment à chaque entretien et nous y réfléchissions avec les participantes. Cela étant dit, le présent article n'est pas focalisé sur la question de la langue.

Des entretiens ont été menés avec des acteur-es Palestinien-nes, mais cet article cherche plus particulièrement à mettre en lumière le rôle joué par la pensée féministe mizrahie dans les processus de libération des actrices politiques féministes juives israéliennes. Ainsi, je cherche à saisir et à comprendre de manière critique la centralité de l'évolution de l'intersection du genre, de la classe, de l'ethnicité, du sexe et de la nation dans les processus d'émancipation à l'égard de la conscience coloniale israélienne en vue d'une *conscience libérée*. J'ai choisi de mettre en avant trois participantes juives israéliennes : deux femmes mizrahies et une femme ashkénaze. Le choix de me concentrer sur des femmes juives est lié à mon objectif, qui est d'élaborer une compréhension complexe et profonde de l'intersectionnalité des oppressions chez les acteur-es politique qui appartiennent à la collectivité oppressive.

Pour comprendre le développement de la pensée féministe mizrahie, et donc l'écart, la faille entre les études et le féminisme mizrahies et ashkénazes, il convient de mettre au cœur de la discussion la tension qui existe entre le mouvement idéologique sioniste et l'expérience juive-arabe<sup>4</sup>. Les féministes mizrahies situent leurs luttes, le

Je voudrais remercier Joëlle Marelli pour la traduction qu'elle a fait de mon article ainsi que sa relecture et ses commentaires qui m'ont beaucoup fait avancer. Je voudrais également remercier Myriam Paris pour sa relecture précieuse et son soutien dans l'écriture de cet article.

\* bell hooks choisit d'écrire son nom en minuscule

<sup>1</sup> bell hooks, «Talking Back», in Russell FERGUSON, Martha GEVER, Trinh T. MINH-HA, Cornel WEST (dir.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, New York, The New Museum of Contemporary Art, 1990, p. 340.

<sup>2</sup> Audre LORDE, *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde*, Carouge (Genève), Éditions Maman-mélis, 2003 [1984].

<sup>3</sup> bell hooks, *op. cit.*

<sup>4</sup> Henriette DAHAN-KALEV, «Tensions in Israeli Feminism: The Mizrahi-Ashkenazi Rift», *Women's Studies International Forum*, vol. 24, 2001, p. 1-16.

<sup>5</sup> Je me réfère ici aux travaux de Pnina MOTZAFI-HALLER, « Scholarship, Identity, and Power: Mizrahi Women in Israel », *Signs*, vol. 26, n° 3, 2001, p. 697-734 ; Smadar LAVIE, « Mizrahi Feminism and the Question of Palestine », *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 7, n° 2, 2011, p. 56-88.

<sup>6</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, *op. cit.*

<sup>7</sup> Sami SHALOM CHETRIT, *The Mizrahi Struggle in Israel Between Oppression and Liberation, Identification and Alternative, 1948-2003*, Tel Aviv, Am Oved, 2004.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Ella SHOHAH, *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, Cambridge, MIT Press, 1998 ; Henriette DAHAN-KALEV, « Tensions in Israeli Feminism: The Mizrahi-Ashkenazi Rift », *Women's Studies International Forum*, vol. 24, 2001, p. 1-16 ; Vicki SHIRAN, « Deciphering the Power, Creating a New World », in YONA Yossi, NEEMAN Yonit, MACHLEV Dudu (dir.), *Rainbow of Opinions: A Mizrahi Agenda for Israel*, Jerusalem, November books, 2007.

développement de leur savoir et leur travail théorique dans le contexte colonial complexe de l'État israélien. L'arrivée d'immigré-es en provenance des pays européens et surtout anglo-saxons, dans les années 1970, apportèrent un discours et un militantisme féministe occidental « libéral » dans le nouvel État d'Israël. Au cœur de ce discours féministe, aujourd'hui encore, se trouve la femme ashkénaze et laïque de classe moyenne<sup>5</sup>. Le discours féministe libéral et, en définitive, hégémonique ne remettait pas en question le sens commun orientaliste. Ayant elles-mêmes à lutter difficilement pour trouver leur place dans la société patriarcale et militariste israélienne, les femmes ashkénazes considéraient les femmes mizrahies comme traditionnelles et incapables de fonctionner dans un « *pays moderne* »<sup>6</sup>.

La compréhension complexe de l'intersection des oppressions constituant la matrice de la domination coloniale israélienne est souvent inspirée et influencée par ce que Sami Shalom Chetrit appelle « le nouveau discours radical mizrahi »<sup>7</sup>. Ce discours refuse le binarisme sioniste « juif/ arabe » qui tait les conflits et divisions internes à la société juive israélienne. Alors que la société israélienne est communément considérée comme homogène, les recherches mizrahies développées au fil des dernières décennies permettent de porter un regard critique radical sur cette société. En outre, des féministes et des chercheuses mizrahies ont montré que le genre et la sexualité se noue, au sein de l'hégémonie coloniale israélienne, aux catégories de classe, d'ethnie et de nation<sup>9</sup>. Pour Dahan-Kalev, les femmes

mizrahies ont à lutter sur plusieurs fronts: celui du genre, avec les oppressions patriarcales hégémoniques et mizrahies; l'oppression ethnique, face aux hommes, femmes et institutions ashkénazes; enfin, dans la plupart des cas, les oppressions économiques également<sup>10</sup>. Le récit qui suit illustre les difficultés d'une femme mizrahie face aux oppressions ethniques et de genre auxquelles, comme d'autres femmes mizrahies, elle est sujette de la part des féministes ashkénazes:

«... Toutes ces choses qu'on lit dans les livres et les articles sur "pourquoi les femmes mizrahies n'avancent pas dans l'université" – "parce qu'elles font des plats de légumes qu'il faut farcir!" Tu sais, quand j'ai lu ça, j'étais sous le choc... » (Adi<sup>11</sup>).

Adi se définit comme une universitaire féministe mizrahie. Elle est scandalisée par la catégorisation des femmes mizrahies qu'elle rencontre dans ses lectures d'auteures féministes hégémoniques. Cet essentialisme repose sur l'idée que les femmes mizrahies sont trop occupées à préparer de la cuisine orientale pour exister et évoluer dans l'Université. Comme dans les écrits de hooks, Pnina Motzafi-Haller nous éclaire sur le manque de publications des écrits des femmes mizrahies<sup>12</sup>. Alors que les femmes noires écrivent et développent des recherches théoriques, on trouve peu de publications de leurs écrits<sup>13</sup>. Dans le contexte israélien, Motzafi-Haller soutient que les femmes mizrahies finissent par publier dans des revues de gauche radicale, dont le cercle de lecteurs est relativement restreint. Elle affirme que c'est dû aux cercles fermés du mouvement féministe hégémonique. Selon elle, le discours féministe refuse de se positionner et de rendre compte de la manière dont les féministes reproduisent les schémas d'oppression mêmes contre lesquels elles se sont mises à lutter dans les années 1970. Incapables de voir les besoins et la complexité des femmes mizrahies, elles regardent, en outre, avec condescendance la culture arabe-orientale dont ces femmes sont issues. Les groupes féministes libéraux, comme le mouvement sioniste en général, considèrent les juifs ashké-

<sup>10</sup> Henriette DAHAN-KALEV, *op. cit.*

<sup>11</sup> Pour protéger la vie privée des participantes, leurs noms ont été modifiés.

<sup>12</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, *op. cit.*

<sup>13</sup> bell hooks, *op. cit.*

nazes comme occidentaux et supérieurs. Les femmes mizrahies sont vues comme traditionnelles et réprimées par leur culture inférieure, qu'il leur faut transformer pour s'insérer et s'intégrer dans un Israël moderne et progressiste [*liberal*].

Le « nouveau discours mizrahi » renvoie aussi à une compréhension du projet sioniste dans son contexte colonial. Dans des situations où les oppressions et les dominations sont internes et difficiles à dévoiler, les sujets sont poussés à saisir leur propre oppression de manière plus complexe<sup>14</sup>. L'État et la société israélienne résultent d'un projet colonial dont la spécificité est qu'il refuse de se nommer comme tel<sup>15</sup>. C'est pourquoi le fait, pour des militantes et des chercheuses, de nommer le mouvement sioniste-européen comme un mouvement colonial est, pour reprendre les termes de hooks, tout autant un acte de transgression, que le fait de revendiquer une identité féministe mizrahie. Le propos qui suit met en évidence la difficulté, pour une actrice politique féministe ashkénaze, à remettre en question l'hégémonie sioniste :

« [...] Mais tous ceux parmi nous qui résistent à l'occupation, peu importe à quel niveau, ils espèrent que le projet colonial du sionisme échouera, n'est-ce pas?! [...] Se séparer du sionisme [...] c'est comme forcer quelqu'un à se séparer d'une main ou d'une jambe, c'est se séparer physiquement d'un organe, n'est-ce pas?! » (Esther).

Pour Esther, rompre avec l'agenda politique sioniste n'est pas seulement un processus de libération cognitive et émotionnelle, c'est aussi un processus physique. Dans son expérience, elle avait incorporé [*embodied*] le sionisme, mais à ce point du processus de libération, elle ne peut plus s'identifier avec l'hégémonie sioniste.

Jusque dans les années 1990, la terminologie commune, pour se référer aux immigrés juifs des pays arabes, musulmans, d'Orient, du Moyen-Orient et des Balkans, était *bnei edot hamizrah* (« descendants des ethnicités orientales »)<sup>16</sup>. La désignation *sephardim*, communément utilisée jusque dans les années 1980 (toujours

largement employée en Europe et particulièrement en France) pour parler des juifs mizrahim, n'est pas seulement inexacte, mais correspond aussi à un point de vue eurocentrique qui contribue à exclure et à marginaliser les vies juives non européennes. Le sionisme officiel universalise l'expérience juive à travers une lecture eurocentrique de l'histoire juive, rejetant l'identité et l'histoire juives arabes<sup>17</sup>. C'est dans les années 1990 que fut forgé le terme mizrahi, qui signifie littéralement « oriental » en hébreu. *Mizrahi* ne renvoie pas seulement à l'origine géographique, mais plutôt à l'analyse orientaliste de l'hégémonie sioniste-israélienne. Les mouvements de luttes mizrahis ont été fortement influencés par les mouvements de libération noirs aux États-Unis, et par les Black Panthers en particulier. De ce point de vue, il est important de comprendre que la catégorie *mizrahi* est particulièrement pertinente pour la sociologie de l'État d'Israël. En outre, cette catégorie réunit des communautés et des individus juifs qui ne partagent pas nécessairement une histoire ou un passé commun<sup>18</sup>. C'est le contexte colonial de l'État qui les a d'abord déracinés de leurs pays et de leurs terres d'origine, pour ensuite créer une trajectoire commune d'oppression.

Dès les toutes premières années du mouvement sioniste et plus tard avec la création de l'État d'Israël, on a attendu des juifs mizrahis qu'ils effacent leur identité arabe, leur culture et leur structure familiale pour s'assimiler au caractère ashkénaze de l'État<sup>19</sup>. Ils étaient considérés comme faisant partie de la nation juive tout en étant inférieurs aux juifs ashkénazes. Aujourd'hui encore, ils sont considérés et traités avec le même regard et les mêmes outils d'analyse orientalistes que les Palestiniens<sup>20</sup>. Si les Palestiniens étaient niés, les juifs mizrahis, eux, avaient à choisir entre deux identités : arabe ou juive. L'hégémonie sioniste les privait de la possibilité d'une identité croisée juive-arabe<sup>21</sup>. Dans les propos qui suivent, Shira met l'accent sur la lutte en vue de se reconnecter à son arabité. Elle comprend que c'est un aspect important de sa trans-

<sup>14</sup> Cette analyse est développée par Henriette DAHAN-KALEV, *op. cit.*

<sup>15</sup> Voir à ce sujet Edward W. SAÏD, *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1996 [1978] ; Sami SHALOM CHETRIT, *op. cit.* ; Ella SHOHAT, « Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims », *Social Text*, n° 19 / 20, 1988, p. 1-35.

<sup>16</sup> Je me réfère à l'analyse d'Ella SHOHAT, « The Invention of the Mizrahim », *Journal of Palestine Studies*, vol. 29, n° 1, 1999, p. 5-20.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.* ; voir également Shlomo SWIRSKI, *Not Backwards but Made Backwards*, Tel Aviv, Mahbrot, 1981.

<sup>19</sup> Voir Sami SHALOM CHETRIT, *op. cit.*

<sup>18</sup>

<sup>20</sup> Voir Ella SHOHAT, « The Invention of the Mizrahim », *op. cit.*

<sup>21</sup> *Ibid.* ; voir également Yehouda SHENHAV, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

<sup>22</sup> Voir à ce sujet Smadar LAVIE, « Mizrahi Feminism and the Question of Palestine », op. cit.

<sup>23</sup> Ella SHOHAT, « Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims », op. cit.

<sup>24</sup> Mapaï a, de fait, construit l'hégémonie israélienne ashkénaze. Ses membres sont issus du processus colonial sioniste qui a construit par exemple les villages collectifs (kibboutz), les coopératives, les syndicats. Ces structures sociales ont tout d'abord réprimé, dépossédé et déraciné les Palestiniens et toutes les sortes de solidarité avec eux, puis ont exclu les Juifs mizrahis.

formation de conscience :

*« Je pense que si nous parlons du colonialisme et de la conscience, c'est la connexion à mon arabité, la compréhension du fait que, jusqu'à ce que le sionisme atteigne ces pays, les mizrahis et les Arabes vivaient bien ensemble, et que l'on sait que le fait qu'il y a de nombreux [mizrahis] de droite est le résultat de l'oppression, et ça fait partie de la libération [...]. Ce qui fait aussi partie de la libération, c'est de comprendre que nous [mizrahis] avons beaucoup en commun avec les Palestiniens [...] » (Shira).*

Comme beaucoup de juifs mizrahis, Shira avait intériorisé la conscience hégémonique qui dénie l'arabité et l'identité arabe aux juifs mizrahim. Elle revendique à présent une identité juive-arabe telle qu'elle est développée et revendiquée par des intellectuels mizrahis non sionistes, mais refusée par la plupart des juifs mizrahis<sup>22</sup>. En outre, Shira jette un regard complexe sur la politique mizrahie. Il importe, pour elle, de souligner le fait qu'elle analyse de manière critique le positionnement à droite d'une grande majorité des juifs mizrahis, dans la politique spécifique à l'État israélien. Les propos de Shira rejoignent la vaste littérature qui analyse la conscience politique des mizrahis en Israël. Ella Shohat affirme que très tôt, les juifs mizrahis ont ardemment souhaité servir de pont pour le dialogue entre Palestiniens et juifs<sup>23</sup>. Dès 1959, le Parti des travailleurs de la terre d'Israël (Mapaï<sup>24</sup>) réprima violemment un soulèvement mizrahi populaire dans le quartier Wadi Salib à Haïfa. Par la suite, au début des années 1970, les Panthères noires israéliens appelèrent tous les opprimés du régime ashkénaze, parmi lesquels

ils incluait à la fois les juifs mizrahis et les Palestiniens arabes, à associer leurs forces pour abattre le régime et à lutter pour des droits égaux sur toute la terre. Les Panthères noires (israéliens), un groupe politique fondé par de jeunes juifs mizrahis, appelaient à un « dialogue réel » avec les Palestiniens et l'OLP, leur direction politique<sup>25</sup>. Ils comprenaient la nécessité de relier leur lutte à d'autres luttes anticoloniales et d'analyser leur oppression dans ce contexte colonial. À la fin des années 1970, la répression, par le Mapaï, des manifestations et des soulèvements organisés par les Panthères noires, avec le sentiment de tromperie quant à l'intégration des populations mizrahiennes dans l'État d'Israël, conduisit un grand nombre de juifs mizrahim à voter pour Menahem Begin et le parti Herouth<sup>26</sup>. Le discours du Herouth accordait de la place à la tradition juive et devint ainsi une alternative à la politique laïciste européenne. Si l'on ne peut dire que les juifs mizrahis ont une orientation politique unifiée, la rupture des mizrahis d'avec le parti social-démocrate colonial a été substantielle<sup>27</sup>.

Shira va plus loin dans son analyse de soi, et explique :

*« Se libérer (d'une conscience coloniale), c'est se libérer de l'idée que la culture ashkénaze est la culture supérieure, la bonne culture, c'est à dire, tu sais, la juste culture [...] c'est le processus de libération que nous avons tou-te-s à faire ».*

Une part du processus d'émancipation de Shira est d'accepter sa propre arabité, mais c'est en outre de reconnaître son intériorisation de l'arrogance coloniale, une attitude souvent désignée, dans le contexte israélien, par le néologisme *lehishtaknez*. *Lehishtaknez* signifie littéralement « devenir ashkénaze », en d'autres termes, incarner le sens commun ashkénaze. L'emploi cette terminologie développe plutôt des sentiments de culpabilité et de honte que des processus de radicalisation de la conscience<sup>28</sup>. Le travail quotidien d'émancipation de Shira implique une confrontation poursuivie avec l'hégémonie et l'environnement ashkénazes, ainsi qu'avec son propre sentiment d'infériorité. Elle prend des responsa-

<sup>25</sup> OLP: Organisation de Libération de la Palestine.

<sup>26</sup> Herouth: « Liberté » en hébreu, le parti de droite de cette période.

<sup>27</sup> Voir Amir GOLDS-TEIN, « Menahem Begin, HaHerut Movement and the Mizrahi Struggle: The case of Wadi Salib and its Lessons », communication pour le Colloque « Leaders and Leadership at the Start of the State » qui s'est tenu du 11 au 12 janvier 2010 au *Ben-Gurion Heritage Institute*. [En ligne] URL : [http://in.bgu.ac.il/bgi/past\\_events/amir\\_goldstein.pdf](http://in.bgu.ac.il/bgi/past_events/amir_goldstein.pdf) [http://in.bgu.ac.il/bgi/past\\_events/amir\\_goldstein.pdf](http://in.bgu.ac.il/bgi/past_events/amir_goldstein.pdf) (Dernière consultation le 9 janvier 2015)

<sup>28</sup> Je me réfère ici aux travaux de Yael MISHALI, « "Ça passera d'ici au mariage" : l'identité mizrahi du point de vue les-bien » [en hébreu], *Theory and Criticism*, vol. 35, 2009, p. 255-262.

bilités en tant qu'opprimée et s'oriente vers une émancipation de la pensée, une étape importante du travail de libération<sup>29</sup>. Les propos de Shira, Adi et Esther illustrent le fait que si la rencontre de Palestiniens et une lecture critique du conflit politique sont des moments clé dans ce processus, l'élaboration d'un agenda féministe critique est un aspect vital de l'itinéraire d'émancipation. Dans ce contexte, un agenda féministe critique renvoie nécessairement au discours du féminisme critique mizrahi.

### Une conscience radicale

« *[Transformer sa conscience], c'est ouvrir les yeux. Après, ils ne peuvent plus rester fermés, et ce n'est pas nécessairement sur une réalité meilleure ou un monde meilleur, en fait c'est le contraire, et ça crée des frustrations, mais [ça montre] que je peux désigner un processus de transformation que j'ai traversé* » (Shira).

Shira donne un « récit de soi »<sup>30</sup> et réfléchit ainsi sur sa propre position dans la formation étatique israélienne. Cela entre dans son travail critique d'évaluation de sa responsabilité de militante et d'actrice politique. Elle pointe la difficulté d'un tel travail. Son récit renforce l'idée d'un processus qui doit être abordé et examiné.

Inspirée par la pensée féministe noire, je cherche à savoir si la conscience peut être saisie comme un lieu de résistance. La conscience est une sphère dynamique de questionnement, et non une entité fixe. Elle est donc la possibilité de créer un espace interne et externe de *pensée libre [free mind]*, notion développée par Patricia Hill Collins et Paulo Freire. L'espace interne renvoie au travail propre de l'individu pour se libérer et s'émanciper, tandis que l'espace externe renvoie à l'importance du groupe et de la transformation collective de conscience. Les conditions de libération de la pensée résident d'abord dans la capacité à considérer la domination d'un regard critique, pour ensuite développer un savoir alternatif<sup>32</sup>. Dans ses écrits, Freire



propose de considérer la conscience de l'opprimé et de l'opprimeur dans la contradiction de leur relation<sup>33</sup>. Pour lui, cette contradiction est le noyau qui permet la compréhension de la conscience propre. Comprendre et analyser la contradiction, c'est déconstruire le conflit dialectique entre des forces sociales opposées. En outre, il faut pouvoir porter un regard critique sur la réalité objective<sup>34</sup>. Dans la même ligne, Patricia Hill Collins affirme que la contribution de l'épistémologie féministe noire n'est pas seulement une compréhension critique de la réalité, mais consiste à faire avancer la capacité à construire un nouveau savoir, lequel est une forme de résistance à ces contradictions<sup>35</sup>.

Selon Freire, une « compréhension critique de la réalité objective » ne suggère nullement des processus d'« objectivisme », pas plus, d'ailleurs, que de « subjectivisme ». Mais l'essence de la pensée radicale est une relation dialectique entre subjectivité et objectivité<sup>36</sup>. C'est pourquoi le savoir d'opposition féministe noir déconstruit la matrice de domination au moyen d'une compréhension de l'intersection des oppressions de race, de classe, de genre, de sexe et de nation<sup>37</sup>. La pensée radicale, et donc la conscience radicale, conduisent nécessairement les êtres humains à agir en vue de changer leur propre réalité et celle de leur environnement. Selon Freire, elle ne saurait conduire au fanatisme, étant l'action de sujets responsables vivant pleinement dans le monde pour le changer<sup>38</sup>.

Je l'ai dit, j'ai choisi ici de rapporter des récits de femmes juives israéliennes qui sont des actrices politiques ou, pour reprendre une expression de Nira Yuval-Davis, des « messagers transversaux »<sup>39</sup>. À travers leur réflexion sur elles-mêmes et leurs récits de soi, je cherche à savoir si leur processus de transformation de conscience peut être compris au moyen de l'intersection du genre, de l'ethnicité et de la nation dans la matrice coloniale israélienne de domination.

<sup>29</sup> Voir Patricia Hill COLLINS, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 2000.

<sup>30</sup> La notion de récit de soi est développée par Judith BUTLER, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007 [2005].

<sup>31</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Paulo FREIRE, *Pédagogie des opprimés*, Paris, La découverte, 1977 [1970].

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>36</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.*

<sup>37</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>38</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.*

<sup>39</sup> Nira YUVAL-DAVIS, *Gender and Nation, Thousand Oaks (California)*, Sage, 1997.

Pour répondre à ma question sur son processus de libération de la pensée, Esther tente d'abord d'expliquer la manière dont s'est formée sa conscience coloniale. C'est le premier pas vers une déconstruction de la réalité objective en vue d'en obtenir une connaissance critique grâce aux outils de l'analyse radicale :

«[...] Dans les années soixante, j'allais au Hashomer Hatzair<sup>40</sup>, à l'époque il y avait encore plein de villages [palestiniens] qu'on pouvait voir détruits, et rien! On ne voyait rien, on ne voyait que le pays juif des kibboutz, des moshavs<sup>41</sup> et des villes de développement qui étaient en construction, ils ignoraient complètement [...], ils construisaient en nous une conscience imaginaire. Elle était imaginaire parce que nous voyions d'autres choses plutôt que de les voir, eux [les villages]».

«Ils», dans le récit d'Esther, ce sont les dirigeants et les éducateurs du mouvement Hashomer Hatzair. Sa conscience radicale construite, qui allait la conduire plus tard à ce que Freire nomme une praxis en vue du changement, l'oblige à présent à «voir» les villages palestiniens détruits. Elle est bien consciente du processus dynamique à travers lequel s'est développée sa nouvelle conscience : ce n'a été ni quelque chose avec quoi elle est «née», ni quelque chose en vue de quoi elle a été éduquée. Ceci dit, elle a toujours du mal à croire qu'à cette époque, elle passait si près de ces villages tout en parvenant à les ignorer. Il lui est difficile de comprendre comment on pouvait «ne pas voir». Elle décide ainsi d'expliquer, à elle-même et à moi, comment on pouvait arpenter le pays dans les années 1960 sans voir les villages palestiniens détruits. La responsabilité de la fausse construction de la conscience est renvoyée au mouvement de jeunesse sioniste, dont elle dit même, dans la suite de l'entretien, qu'elle voudrait les traduire en justice, tant elle est en colère. Esther comprend à présent qu'ignorer l'existence et la vie palestiniennes en occultant les villages qui étaient autour d'elle, ne renvoie pas seulement à la capacité de voir ou de ne pas voir, mais aussi à la capacité d'analyser de manière critique une situation donnée dans une matrice spécifique de domina-

tion. Ce n'est pas une coïncidence si elle choisit d'ouvrir son récit sur cette histoire, qui est pour elle un premier pas dans la mise à plat et la déconstruction de sa propre conscience coloniale. Mais ce n'est qu'un premier pas, qui requiert d'aller plus loin, de créer une praxis du changement et de prendre ainsi ses responsabilités.

Dans la même ligne – consistant à mettre à plat la réalité objective – Esther raconte :

« *Nous ne rencontrions jamais d'Arabes, nous ne savions pas qui ils étaient, c'était comme si nous étions saisis dans les stéréotypes normatifs de "l'Arabe au keffieh<sup>42</sup>, qui serait peut-être celui qui allait te violer", n'est-ce pas ?* ».

Elle explique qu'une conscience imaginaire s'était construite en elle de ce qu'était un Arabe. Sans même rencontrer de personnes arabes, alors qu'elle vivait géographiquement dans leur voisinage à Haïfa, elle avait une image de qui ils étaient. De telles préconceptions sont créées dans le discours hégémonique. Si l'on suit Sara Ahmed, non seulement cette image construite est un obstacle à toute rencontre authentique, mais elle informait la conscience d'Esther lorsqu'elle voyait des Arabes dans son entourage<sup>43</sup>. Sa conscience coloniale à leur égard était une position d'opresseur qui ne percevait pas l'autre opprimé comme un être humain, mais comme une figure masculine déviante et violente. En ce sens, l'homme arabe est regardé comme un objet sexuellement déviant, la femme arabe n'étant même pas prise en considération, restant transparente dans l'équation. Une telle conscience coloniale ressemble à la construction de conscience des femmes blanches aux États-Unis. Le sujet femme blanche, soutient Collins, ne peut se référer qu'à soi-même comme féminin et humain<sup>44</sup>. En tant que femme blanche ashkénaze, la féminité d'Esther est considérée comme pure, fragile et devant chercher protection contre le « violeur arabe ». La vision non humaniste de l'Arabe est encadrée par une compréhension coloniale de genre. Il est le violeur. D'après Nacira Guénif-Souilamas, dans la conscience hégémonique en général et dans la

<sup>40</sup> « La jeune garde » est un mouvement de jeunes juifs laïcs, socialistes, sionistes, fondé en 1913 en Galilée.

<sup>41</sup> Les *kibboutz* et les *moshavs* sont deux formes de colonies collectives juives.

<sup>42</sup> Keffieh : foulard traditionnel palestinien.

<sup>43</sup> Encounters : Embodied Others in Post-Coloniality, New York, Routledge, 2000.

<sup>44</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

conscience féministe blanche en particulier, l'homme arabe est déshumanisé et, en outre, diabolisé<sup>45</sup>. Les deux rôles assignés aux *garçons arabes* sont le violeur non civilisé ou le voileur (celui qui force son épouse, sa fille ou sa sœur arabe à se voiler elle-même)<sup>46</sup>. Si l'on suit Butler, Esther n'a pas pu faire le deuil des vies palestiniennes, elle n'a pas pu voir les villages palestiniens, pas plus qu'elle n'a pu regarder ses voisins arabes ni pleurer sur leur existence<sup>47</sup>.

De l'étape préliminaire, du processus dynamique consistant à déconstruire la réalité objective, Esther conclut : « C'est le processus, effectivement de me séparer du sionisme, n'est-ce pas?! ». Le sionisme, pour elle, est le cadre d'ensemble de la matrice hégémonique de domination. Tout ce qu'elle a pu comprendre grâce au processus de déconstruction entre dans le vaste cadre du sionisme politique. C'est un processus difficile et douloureux. Au fil de cet article, les récits montreront que cette rupture est un processus cognitif, émotionnel et même physique. C'est donc beaucoup plus qu'un moment théorique et cela requiert du courage et une grande force. Dans la même ligne, le récit de Shira déconstruit sa conscience sioniste quand elle comprend « tout d'un coup » qu'elle n'est plus sioniste : *« Tout d'un coup, j'ai compris que, d'accord, je ne suis pas sioniste, et ça n'a pas été facile à comprendre. J'ai compris ce qu'était le sionisme, que c'était vraiment un mouvement dont on n'était pas obligée de faire partie. Le fait de ne pas être sioniste ne signifie pas que je n'aime pas le pays, comme ils essaient de le faire croire. J'aime l'endroit où je vis, sans être sioniste ».*

Si l'on suit Amalia Ziv, un processus de politisation est la transformation d'un individu qui, d'objet d'oppression, devient sujet cognitif<sup>48</sup>. C'est la transformation d'un projet libérateur. Se référant à la libération LGBT et à la construction d'un savoir alternatif par l'épistémologie LGBT, Ziv soutient que ce savoir est créé par l'expérience et la position de minorités sexuelles que leur processus de politisation conduit à rejeter le savoir hégé-

monique oppressif produit à leur sujet. Le savoir alternatif est un savoir produit de l'intérieur. Comme dans l'épistémologie féministe noire, le pouvoir des femmes noires de créer un savoir opposé naît de leurs propres expériences et de leur propre position. Dans le récit de Shira, nous voyons la manière dont elle choisit de se libérer des visions objectivistes du sionisme. Ainsi, ayant été objet d'oppression du savoir hégémonique, elle agit à présent en vue de devenir sujet cognitif de pensée émancipée. Elle se situe maintenant dans un questionnement permanent du processus d'apprentissage. Elle réalise qu'être sioniste n'est ni une position donnée ni un fait naturel, mais un choix de nature politique. C'est la position de libération *queer*<sup>49</sup>. Jusqu'à ce moment soudain tel qu'elle le décrit, elle avait incorporé le sionisme. Le changement est venu quand le sionisme est devenu une position analytique extérieure dont elle a pu se libérer.

↳ l'exemple que donne Shira d'une condition incorporée est l'amour. Le sionisme était, jusqu'alors, la référence de qui et comment il fallait aimer. Comme dans l'épistémologie féministe noire<sup>50</sup> et dans l'épistémologie de la *théorie queer*<sup>51</sup>, c'est la construction du patriarcat hégémonique blanc qui donne le cadre définissant, d'une part, les personnes que l'on est autorisé·e à aimer et la manière dont l'amour se réalise, et d'autre part, la domination hétérosexuelle. Shira insiste sur le fait que son amour vient du fait d'avoir choisi d'être dans la marge. Elle refuse de prendre part à l'amour de la nation tel qu'il est structuré par le cadre hégémonique mais souhaite plutôt parler de l'amour des personnes. Je propose de considérer la réponse d'Hannah Arendt, accusée de manquer à l'amour du peuple juif : « [...] je ne "aime" pas les Juifs et [...] je ne "crois" pas en eux ; j'appartiens simplement à leur peuple, cela va de soi, au-delà de toute controverse ou discussion »<sup>52</sup>. De la lettre d'Arendt et du récit de Shira, on peut déduire qu'elles se situent l'une et l'autre dans un contexte et choisissent peut-être d'agir à partir de ce contexte. Il est central pour Shira d'expri-

<sup>45</sup> Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS, « The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France », *French Politics, Culture and Society*, vol. 24, n° 3, 2006, p. 23-41 ; Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS & Éric MACÉ, *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004.

<sup>46</sup> Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS & Éric MACÉ, *op. cit.*

<sup>47</sup> Sur la question du deuil, voir Judith BUTLER, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre*, Paris, Amsterdam, 2005 [2004].

<sup>48</sup> Amalia ZIV, *Sexual Thoughts: Queer Theory, Pornography, and the Politics of Sexuality*, Tel Aviv, Resling, 2013.

<sup>49</sup> *Ibid.* ; voir aussi Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, Paris, La découverte, 2006 [1990].

<sup>50</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>51</sup> Eve KOSOFSKY-SEDGWICK, *Épistémologie du placard*, Paris, Amsterdam, 2008 [1990].

<sup>52</sup> Hannah ARENDT, citée par Judith BUTLER, *Par-*

mer qu'elle n'a pas perdu sa capacité à aimer. Mais plutôt que d'aimer un « pays », elle parle de son amour du lieu. En outre, l'amour, pour elle, fait partie de sa praxis en vue du changement dans le contexte de sa vie. Peut-être Shira essaie-t-elle à nouveau de justifier sa distance d'avec le sionisme en montrant qu'elle peut encore aimer. Pour Freire et hooks, l'amour joue un rôle important de transformation et de construction de coalition<sup>53</sup>. Peut-être Shira souligne-t-elle cette nécessité d'aimer afin de rester connectée à l'endroit d'où elle vient, à sa famille qui n'a pas traversé le même processus qu'elle, à son entourage qui est encore, d'après elle, dans la conscience coloniale.

Déconstruire la réalité objective au point d'avoir à se séparer émotionnellement, cognitivement et physiquement de sa collectivité, est rapporté comme une étape difficile et complexe dans la perception de soi, mais semble être un processus libérateur. Shira dit avoir compris soudainement qu'elle ne pouvait plus voir le sionisme dans le même cadre, et s'être mise à l'analyser comme une réalité objective dans son contexte historique. Son récit montre toutefois qu'à plusieurs reprises au cours de ce processus, ce qu'elle appelle une « transformation de conscience » l'a conduite à cette compréhension. Auparavant dans l'entretien, elle raconte le rôle important joué dans ce processus par les rencontres avec plusieurs membres du groupe Mahapach<sup>54</sup>, où elle était active à l'époque. D'après elle, les plateformes de dialogue critique avec Marram, une coordinatrice palestinienne de l'organisation au niveau national, et son propre superviseur, ont été des étapes importantes dans la déconstruction de la réalité et la production d'un savoir alternatif.

Comme je l'ai mentionné plus haut, la pédagogie critique de Freire et l'épistémologie féministe noire considèrent le développement d'une conscience radicale comme un processus dynamique et continu. Dans le récit qui suit, Adi illustre le fait que lorsqu'un processus dynamique est en jeu, certains moments importants sont formateurs de la

conscience radicale émancipée. Ce sont des moments inoubliables dans le processus de déconstruction : « La maternité m'a conduite en un lieu de non retour, je crois, comme s'il n'y avait pas d'autre choix et je crois que la deuxième Intifada palestinienne en général a été un événement formateur dans ma vie. Je crois que c'est un événement historique dramatique du XX<sup>ème</sup> siècle et du conflit [...] Ce qui s'est passé en 2000, c'est que je me suis trouvée du mauvais côté du conflit, du mauvais côté de l'histoire. Pourquoi? Le fait que tout le monde marche et toi non! Qu'y faire, tu ne marches pas! Jusqu'alors, j'étais comme tout le monde, et il y a un moment où tu comprends que tu es ailleurs ».

Adi évoque deux principaux événements de sa vie qui ont eu lieu pendant la même période. D'abord elle est devenue mère et a découvert la maternité, un événement personnel mais aussi une position politique. Le second événement a été la deuxième Intifada palestinienne. Cet événement qu'elle qualifie d'historique l'a grandement influencée. À travers la lutte des opprimés qui ont créé une nouvelle situation, Adi s'est confrontée à la réalité objective et s'est mise à analyser de manière critique la matrice d'occupation et d'oppression de la domination israélienne. Selon ses propres termes, elle s'est « trouvée du mauvais côté de l'histoire ». Se comprendre comme un oppresseur est un moment de vérité difficile et douloureux<sup>55</sup>. Comme pour Esther, il est difficile pour elle d'admettre que jusqu'à ce jour elle croyait « ce qu'on racontait » [*the story*]. Dans cette formulation, « ce qu'on raconte » renvoie à un faux récit construit au sein des relations hégémoniques de pouvoir. C'est pourquoi, d'après elle, ces deux événements ont transformé son regard et l'ont conduite à voir la vérité, construisant ainsi une conscience radicale émancipée, une pensée libérée. À partir de là, elle a pu voir dans son contexte historique la situation où elle et sa collectivité se trouvaient. De plus, sa conscience émancipée implique une problématisation constante et une dynamique d'in-

*ting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 52.

<sup>53</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.* ; bell hooks, *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*, New York, Routledge, 2003.

<sup>54</sup> Mahapach-Taghir est une organisation de terrain, féministe, juive / arabe pour le changement social à travers l'éducation et le renforcement des communautés, travaillant pour une égalité socio-économique et l'accès à l'éducation pour tous. Voir "<http://mahapach-taghir.org/>" "<http://mahapach-taghir.org/>" (dernière consultation le 9 janvier 2015).

<sup>55</sup> Voir bell hooks, *Teaching to transgress: Education as the Practice of Freedom*, *op. cit.* ; Paulo FREIRE, *op. cit.*

terrogation. Cette position est importante dans le processus personnel, étant donné qu'elle entraîne une capacité à douter constamment, ce qui développe une pensée dialectique plutôt qu'une « dialectique domestiquée »<sup>56</sup>. Si l'on suit l'épistémologie féministe noire, Adi déconstruit sa condition personnelle et politique à l'intersection de ses positions d'identités. Sa nouvelle expérience de genre, le fait de devenir mère, et l'Intifada palestinienne ne pouvaient plus longtemps être analysée à des niveaux différents ; un tournant important se produisait quand on les comprenait ensemble. Son expérience personnelle est politique et le moment historique collectif fait partie de ce qui est personnel.

Pour Freire, le mouvement vers ce qu'il appelle une conscience radicale est un mouvement continu et dynamique d'apprentissage de la perception et, par suite, la capacité à analyser la réalité objective dans ses expressions politique et économique<sup>57</sup>. L'étape suivante, selon Freire, mène à l'action par la praxis. Il n'est pas question d'agir pour agir mais d'assumer la responsabilité de lutter contre les structures oppressives en agissant par réflexion et interrogation constante. Quand on est engagé dans le processus de libération, qu'on soit l'opprimé ou l'opprimeur, on ne peut plus conserver une attitude passive à l'égard de la violence et de l'injustice et l'on passe nécessairement à une position de responsabilité<sup>58</sup>. Dans le récit qui suit, Shira voudrait défaire une lecture non dialectique et prendre ses responsabilités par la praxis : *« [...] Je veux trouver une meilleure réalité ici et aujourd'hui, c'est encore plus fort, je veux créer une meilleure réalité pour ma fille [...] je sens qu'il est de notre responsabilité de créer cette réalité, c'est l'une des raisons pour lesquelles je retourne à Tarabou<sup>59</sup> [pour y militer], ça vient de là, cela vient du fait de ressentir l'importance que ça a pendant cette période. Je ne suis pas seulement mère, je suis mère célibataire ».*

Le processus de responsabilisation de Shira est commandé par son expérience de vie. Comme Adi, elle se situe comme mère



et, de plus, comme mère célibataire, une position qui l'oblige à agir pour changer le monde où elle vit et où elle veut que son enfant grandisse.

### Savoir alternatif et responsabilité

Le féminisme mizrahi est une pensée critique qui s'est cristallisée dans la praxis et l'expérience des luttes de femmes mizrahies dans la matrice coloniale israélienne de domination. Il a été influencé par l'épistémologie féministe noire américaine et les actrices politiques féministes du Tiers monde<sup>60</sup>. La pensée féministe mizrahie insiste sur l'intersection complexe de la classe, du genre, de l'ethnicité, de la sexualité et de la nation dans la lutte pour la libération de la femme mizrahie. D'après Vicki Shiran, la femme mizrahie est confrontée, dans sa vie quotidienne, à plusieurs oppressions imbriquées<sup>61</sup>. Le récit qui suit illustre le sens du fait d'avoir grandi auprès d'un père arabe, dans la formation étatique israélienne. Voici un exemple de telles imbrications : « Mon père était, et est toujours, une personne très dominante dans ma vie, et puis il y a le fait de grandir avec un père mizrahi. De ce point de vue, le fait d'être mizrahi n'est pas seulement un problème d'identité ethnique ou nationale, mais aussi un problème lié au genre. Je veux dire, le père mizrahi, c'est une sorte de fardeau, c'est un fardeau ! [Je] crois qu'avoir un père arabe a été très dur pour moi. [Enfant], j'avais cette idée compliquée que mon père était un espion syrien. Comment pouvait-il être tellement... arabe ? N'est-ce pas ? Parce que s'il est juif, et s'il est israélien, et si nous sommes juifs et israéliens, comment est-ce possible ? Je me rappelle avoir pensé que peut-être il était espion. Je le soupçonnais d'être un espion syrien. Évidemment, ce n'est pas une idée qui m'est venue toute seule. C'est un exemple de l'absurdité, du sentiment d'aliénation et d'incapacité à contenir mon identité complexe ».

Ayant un père arabe et une mère américaine, Adi décrit son identité comme hybride, une caractérisation par

<sup>56</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Tarabut-Hithabrut est un mouvement socio-politique juif / arabe cherchant à s'atteler à la problématique la plus brûlante – la division dans l'opposition politique israélienne entre lutte contre l'occupation et lutte contre les inégalités et pour la justice sociale au sein même d'Israël. Voir "<http://www.tarabut.info/en/articles/article/about/>" "<http://www.tarabut.info/en/articles/article/about/>" (dernière consultation le 9 janvier 2015).

<sup>60</sup> Voir Vicki SHIRAN, « Deciphering the Power, Creating a New World », *op. cit.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

laquelle elle se définit elle-même tout au long de son récit. Une part du processus d'émancipation a consisté pour elle à revendiquer et à produire [*perform*] une position féministe mizrahie critique. Adi a grandi dans la classe moyenne ashkénaze de Haïfa, avec l'anglais pour langue maternelle, mais sa couleur de peau et son « père arabe » étaient, dit-elle, des marqueurs d'altérité. En tant qu'intellectuelle et féministe, elle offre un récit de soi tout en examinant sa transformation de conscience. Adi exige une lecture complexe de son identité hybride. Elle choisit de commencer par le fait complexe d'avoir grandi auprès d'un père arabe. Aujourd'hui, du point de vue de sa conscience radicale, elle est en mesure d'analyser sa position dans l'intersection du genre et de l'ethnicité. C'est pourquoi elle refuse de comprendre ses identités à partir de ce qu'Audre Lorde décrit comme des identités binaires d'oppression, et insiste sur une lecture complexe de la matrice de domination<sup>62</sup>. Tout en comprenant la dimension oppressive de la construction de l'homme arabe par le sens commun hégémonique, Adi reconnaît l'oppression patriarcale mizrahie dans sa propre biographie. Dans le sens commun hégémonique ashkénaze, le père arabe représente en effet l'oppression traditionnelle, infériorisante. Comme je l'ai dit plus haut, le regard orientalisé à l'égard de la « culture traditionnelle arabe » a construit, de l'homme arabe, des images fictionnelles tirées du sens commun colonial. Adi illustre l'impossibilité, créée par le sens commun hégémonique, de percevoir son père à la fois comme juif et comme arabe, deux identités qui étaient alors, pour elle, trop contradictoires. Pour faire face à son histoire imaginaire, elle a fait de son père un espion syrien, un rôle souvent attribué aux juifs mizrahis par l'État israélien. L'altérité de son père a constitué pour Adi, en tant qu'enfant, une position compliquée. Son récit révèle les contradictions qu'elle a eu à affronter dans son enfance. D'une part, son père est dans sa vie une personne centrale, et a joué un rôle important dans son éducation. Mais d'autre part, elle a eu à faire avec

sa position arabe et mizrahie, non seulement invisible mais considérée comme inférieure dans son environnement actuel.

La conscience construite d'Adi est encore complexifiée par sa lecture de sa condition de fille d'un père arabe. Elle identifie les oppressions qu'elle a eues à subir en tant que jeune fille dans l'environnement patriarcal mizrahi du foyer familial. Cependant, elle identifie davantage encore de l'oppression subie par sa propre mère comme épouse, tout en analysant de manière critique la matrice de domination dans laquelle ses parents ont eu à construire leur vie commune : *« Ma mère, une jeune femme qui avait elle-même immigré, est entrée par son mariage dans une famille mizrahie où les femmes n'avaient pas de formation supérieure. Pour survivre à cette situation, elle a eu – je ne peux le dire que rétrospectivement – à faire toutes sortes de choses, comme par exemple estomper sa formation [...] J'ai toujours su qu'elle avait fait plus d'études que mon père, mais c'est quelque chose qui n'était pas très présent [...] C'est après le divorce de mes parents que j'ai découvert que ma mère était une intellectuelle. Quand ils vivaient ensemble, j'assistais, en fait, toujours d'une manière ou d'une autre, à l'oppression très dure subie par ma mère. Le fait de réprimer sa formation n'est que le symptôme de beaucoup d'autres choses dans une relation de couple très difficile et très problématique, qui impliquait beaucoup d'oppression ».*

Adi doit faire avec les contradictions de l'oppression de sa mère qui, tout en faisant partie de la collectivité ashkénaze qui opprime son père et sa famille étendue, fait au sein du foyer l'expérience de l'oppression de genre et, d'après Adi, doit s'effacer devant son mari. Tout en comprenant que sa mère était opprimée dans le foyer, Adi s'oppose pourtant au discours féministe ashkénaze universaliste qui, d'après elle, ne laisse aucune place à une compréhension dialectique des oppressions. Opposées au féminisme universaliste ashkénaze, les féministes mizrahies ont dévoilé les processus de stéréotypie auxquels elles sont constamment assujetties. Plutôt que de déconstruire le

<sup>62</sup> Audre LORDE, *op. cit.*

<sup>63</sup> Voir sur ce sujet Henriette DAHAN-KALEV, *op. cit.*

regard orientaliste des institutions israéliennes, les féministes ashkénazes ont fondé leur approche sur ces recherches et cette politique<sup>65</sup>. Tout en étant convaincues de parler au nom de *toutes les femmes*, les féministes ashkénazes ont intériorisé les stéréotypes hégémoniques et rapportent le féminisme aux femmes blanches, ashkénazes, de classe moyenne<sup>64</sup>. Lorde soutient que les féministes blanches emploient le terme de « sororité » [*sisterhood*] en prétendant que leur expérience de genre se rapporte à celle de toutes les femmes, alors qu'en réalité, elles ignorent les oppressions de race, de genre, de classe et d'âge qui font partie des expériences des femmes<sup>65</sup>. Une part du processus d'émancipation d'Adi a consisté à comprendre ces processus auxquelles elle a été assujettie. Elle réalise que le fait d'être féministe mizrahie au sein de la matrice politique sioniste de domination implique nécessairement de faire face aux stéréotypes hégémoniques : « *[N]otre plus grand problème, à nous femmes mizrahies, est que nous avons à faire à un ensemble d'attentes très fixes, un répertoire très fixe avec lequel il est difficile de rompre. Et ces attentes sont toujours liées à nos rôles familiaux et maternels* ».

D'un côté, Adi fait face aux féministes ashkénazes et se confronte à leur discours, mais de l'autre elle doit affronter sa propre intériorisation de ces stéréotypes orientalistes, dont elle cherche à se libérer. Si l'on suit Freire et Lorde, l'émancipation radicale n'a pas seulement pour tâche de déconstruire la situation d'oppression à laquelle il s'agit d'échapper. La véritable libération, dit Lorde, consiste à se confronter à « [...] ce morceau d'oppressé qui est profondément implanté en chacun de nous [...] »<sup>66</sup>. Comme dans le cas de la confrontation avec le « père arabe », Adi tient à une analyse complexe de sa position. Cette complexité implique nécessairement d'examiner les relations de pouvoir croisées entre les oppressions multiples, ce qui permet de résister au stéréotype de la femme mizrahie comme victime du père et de la société arabe oppressive et inférieure, la femme mizrahie qui a besoin d'être sauvée et libérée de sa famille et de sa com-

munauté ségréguée par la femme ashkénaze de classe moyenne, occidentale et intégrée.

D'après Motzafi-Haller, le fait de revendiquer une identité féministe mizrahie est en soi un acte de bravoure<sup>67</sup>. J'ajouterais que c'est aussi une praxis de transgression de l'hégémonie sioniste ashkénaze hétérosexuelle et patriarcale. Le savoir subjugué qui se développe dans ces récits montre que le fait de développer une conscience féministe mizrahie n'est naturel ni pour une femme mizrahie, ni pour une femme ashkénaze. C'est, au contraire, un processus actif de libération et donc une *praxis radicale* : une réflexion et une action en vue de changer des institutions oppressives. C'est la construction d'un savoir alternatif d'opposition. L'épistémologie féministe noire défend cette position active afin de construire une pensée libre et une conscience radicale émancipée. On l'a vu, la première étape est de déconstruire la réalité en vue de comprendre la dynamique de pouvoir, dans une lecture radicale de la matrice de domination. Dans son récit, Adi se rappelle comment la couleur de sa peau et le fait d'avoir un père arabe étaient des signes d'altérité. Enfant, quand elle essayait d'expliquer qu'elle était aussi américaine et « anglophone de naissance », il lui arrivait souvent de n'être pas prise au sérieux. Elle ne « passait » pas pour ashkénaze. Dans cette situation, comme une femme noire aux États-Unis, la couleur de sa peau la rendait à la fois très visible dans le décor et en même temps extrêmement invisible<sup>68</sup>. C'est en étant considérée comme mizrahie par son entourage que la conscience mizrahie radicale d'Adi s'est élaborée, à travers des rencontres et des pratiques radicales qui ont transformé sa sagesse expérimentale en analyse critique. Si l'on suit Collins, la sagesse des femmes opprimées est un résultat de la pratique et de l'expérience<sup>69</sup>. Je soutiendrais que c'est quand ces deux aspects s'associent à l'analyse critique de la dynamique de pouvoir, à une compréhension du pouvoir et des positions d'identité, que se construit une conscience féministe radicale.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Audre LORDE, *op. cit.*

<sup>66</sup> Audre LORDE, *op. cit.*, p. 123.

<sup>67</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, *op. cit.*

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

« *Ma conscience politique a germé, en réalité, de manière combinée avec des théories féministes [...] d'une certaine manière, le développement d'une très forte conscience politique et féministe, accompagnée par la croissance d'une conscience mizrahie très forte et claire; en fait, cela n'est arrivé que lorsque j'ai commencé à comprendre que j'étais [une femme] mizrahie.*

– *Comment est-ce arrivé?*

– *Par des rencontres avec des femmes féministes mizrahies et avec le féminisme mizrahi.* »

C'est grâce à une *communauté d'apprentissage*<sup>70</sup> féministe mizrahie qu'Adi a pu élaborer sa conscience politique. La plateforme féministe mizrahie a créé un espace suffisamment sûr pour permettre à Adi de se confronter à l'intersection des oppressions auxquelles elle avait été assujettie, sans pour autant devoir soutenir une position de contradiction binaire. L'épistémologie féministe noire défend l'importance d'une construction de la pensée émancipée sur deux niveaux. D'abord, ces espaces sécurisants importent pour l'auto-définition individuelle et pour la formation d'une conduite à l'égard de la praxis radicale. Ensuite, ces espaces politiques construisent une conscience de groupe, cruciale pour la lutte destinée à transformer la réalité de l'oppression<sup>71</sup>. Adi reconnaît que pour pouvoir devenir active et s'engager politiquement, il lui a fallu comprendre ses propres imbrications d'identités et d'oppressions dans la matrice de domination, afin de continuer à développer une performance de soi féministe radicale. Dans son récit, elle souligne que sa première étape de transformation de conscience a été liée à ses positions ethnique et de genre. Alors qu'elle était perçue comme mizrahie dans la plupart des cercles hégémoniques, sa propre compréhension de sa position de femme mizrahie a été le point de départ de l'émancipation radicale et la possibilité d'accomplir une praxis de pensée libérée. La deuxième étape a été alors de comprendre sa propre position dans le rapport transnational. En se confrontant à l'hégémonie sioniste israélienne et à sa

propre position d'oppressure à l'égard de ses homologues palestiniennes dans les groupes auxquels elle participait, elle a pu voir le rôle joué par la nation dans la matrice de domination. « D'abord le féminisme mizrahi, puis la conscience politique » dit-elle. Si le fait de développer une identité féministe radicale est politique, dans la mesure où cela consiste à se confronter à la dynamique des pouvoirs et à comprendre le lien entre expérience personnelle et objectifs politiques, Adi distingue ce qu'on appelle *le politique*. Dans le discours israélien, la référence au combat politique renvoie souvent au conflit israélo-palestinien et ainsi à la confrontation avec l'hégémonie sioniste. Dans le cas des trois actrices présentées dans cet article, cette référence renvoie à leur position d'oppressures. C'est pourquoi, pour Adi, se libérer de la conscience coloniale consiste nécessairement, d'abord, en la construction d'une conscience mizrahie radicale et féministe mizrahie. Ce n'est que par la suite qu'elle a pu s'engager dans la lutte contre le sionisme, en l'occurrence, dans un militantisme actif contre l'occupation israélienne.

Les femmes mizrahies, lorsqu'elles développent une conscience critique, sont nécessairement confrontées à leur propre position d'oppressures face à la minorité arabe palestinienne dans l'État israélien, ainsi qu'aux Palestiniennes qui vivent sous occupation militaire en Cisjordanie et à Gaza<sup>72</sup>. « En tant que femme mizrahie, disons en tant que femme juive, quand je rencontre des Palestiniennes, dans ce discours, je finis par être à blâmer ». Dans ses rencontres radicales avec des Palestiniens, Shira cherche ardemment à aller plus loin dans sa propre compréhension de soi et elle est confrontée à la difficulté de sa position d'oppressure. Paradoxalement, cette position complexe d'oppressur-opprimé peut être mise en parallèle avec la conscience féministe blanche. Si l'on suit Collins, le défi de la femme blanche est de faire tenir ensemble la conscience [*awareness*] de sa propre oppression de genre et les privilèges liés à la couleur de

<sup>70</sup> J'emprunte le terme de « communauté d'apprentissage » à bell hooks.

<sup>71</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.* ; Audre LORDE, *op. cit.*

<sup>72</sup> Voir Vicki SHIRAN, « Deciphering the Power, Creating a New World », *op. cit.*

<sup>73</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

sa peau<sup>73</sup>. Dans la même ligne, les femmes juives israéliennes, et les femmes mizrahies en particulier, doivent construire une lecture radicale qui inclut l'intersection de la nation à la matrice du genre, de la sexualité, de la classe et de l'ethnicité. Extrêmement consciente de l'imbrication des oppressions qu'elle subit en tant que femme mizrahie, Shira a pourtant fini par réaliser que le discours féministe était mis au défi dans la rencontre avec les Palestinien-ne-s, et particulièrement avec des femmes palestiniennes.

Comme Adi, Shira va plus loin dans son militantisme et tient à une analyse complexe de la réalité. Dans son processus, rencontrer des Palestinien-nes a été une deuxième étape. Quand elle s'est confrontée au sionisme et à la formation coloniale israélienne, elle était déjà en possession d'outils permettant une compréhension claire de son propre récit de soi mizrahi et féministe. Pour reprendre ses termes, elle se sent « à blâmer » dans la rencontre avec des Palestinien-nes. « À blâmer » renvoie vraisemblablement à sa position d'oppressure. Comme elle le dit, elle fait partie de la collectivité juive qui opprime les Palestinien-nes. C'est une position nouvelle pour Shira, étant donné que jusqu'alors, au sein de l'hégémonie israélienne, elle s'est souvent trouvée dans la position de l'opprimée. Ici, Shira est déterminée à développer une compréhension complexe qui pourrait la conduire, pour le dire avec Judith Butler, à des actes de responsabilité<sup>74</sup>.

Comme Adi et Shira, Esther se place dans un contexte transnational. Pour elle, la deuxième Intifada, plus encore que la première, a été un moment de vérité : « Pendant la deuxième Intifada, il n'était plus possible de dire "Bon, je suis féministe mais je n'ai pas à donner mon opinion (politique) au sujet de la paix". Il n'était plus possible, pendant la deuxième Intifada, d'assumer cette contradiction. Il n'était plus possible de vivre dans des zones grises ! Soit tu es contre l'occupation et tu comprends très bien pourquoi des gens se font



sauter – tu ne soutiens pas la violence, tu ne deviens pas un soutien de la violence, mais tu peux comprendre d'où ça vient, les processus, etc, etc. Soit tu ne comprends pas et alors tu penses que les Arabes ne sont pas des êtres humains et qu'il faut juste les tuer ».

Les cercles féministes où Esther était active étaient filtrés par les principes sionistes souvent identifiés avec ce qu'on appelle la « gauche » israélienne. L'agenda féministe israélien était développé dans un contexte capitaliste-libéral entretenant une perspective séculière occidentale-européenne ou nord-américaine<sup>74</sup>. D'après Esther, les groupes féministes où elle était impliquée n'ont pas eu à affronter de positions radicales avant le début de la deuxième Intifada palestinienne. C'est le soulèvement palestinien qui l'a forcée, ainsi que les organisations, à poursuivre le processus d'émancipation jusqu'à développer une *conscience radicale*, qui conduira alors Esther et son groupe à adopter de nouvelles pratiques de changement. Comme on l'a vu pour Adi, la deuxième Intifada palestinienne a été un événement important, constitutif d'une conscience radicale par l'apport d'une nouvelle dimension qui lui a permis de comprendre la matrice de domination, mais aussi de construire une praxis prenant en compte un autre aspect de l'intersection des oppositions. Cet aspect oblige Esther non seulement à se confronter à sa propre position d'oppressée, mais aussi, comme dans la confrontation avec l'homme arabe imaginaire, à considérer les processus de déshumanisation auxquels sont soumis les Arabes. C'est alors qu'elle réalise que l'humanité des Arabes n'est pas seulement niée par l'hégémonie sioniste globale, mais aussi par les cercles féministes auxquels elle appartenait elle-même. Cherchant plus loin, Esther sort du mouvement hégémonique féministe-pacifiste. Contrairement à Adi et Shira, qui ont eu d'abord à se confronter aux oppressions qu'elles subissaient elles-mêmes en tant que femmes mizrahies, la découverte du discours féministe mizrahi a été, pour Esther, une deuxième étape dans le processus condui-

<sup>74</sup> Judith BUTLER, *Vie précaire*, op. cit.

<sup>75</sup> Henriette DAHAN-KALEV, op. cit.

sant à une compréhension complexe de la réalité. Parallèlement, la pensée féministe mizrahie et la pratique politique ont obligé les groupes pacifistes féministes libéraux, le plus souvent dirigé par des femmes ashkénazes, à prendre des positions radicales. *« Ce processus de prise de conscience [raising awareness] est très lent et difficile, parce que tu te sépares de ce qui est censé être ta communauté. Censé, parce que, quoi, tous les juifs forment une communauté? Bien sûr que non! Le processus au sein du féminisme m'a aussi aidée à comprendre ça. Pendant les années 1990, on s'occupait beaucoup d'identité, le problème de la politique de l'identité, d'accord? Quoi qu'il en soit, tout d'un coup, tu te sépares de ta communauté. Les femmes mizrahies accusent les femmes ashkénazes d'être des oppresseuses, alors tu dois te séparer de ta communauté ashkénaze imaginaire, parce que c'est une communauté oppressive, tu ne veux pas en faire partie... et puis tu comprends que la société est mille fois plus complexe »* (Esther).

D'après Shiran, la deuxième Intifada palestinienne a été un moment de vérité pour le féminisme en Israël<sup>76</sup>. Il n'était clairement plus possible d'ignorer l'oppression des Palestinien·nes dans l'État israélien et les territoires occupés. Penser et agir en vue de construire un nouveau monde tout en occupant autrui ne peut que conduire à l'échec, affirme Shiran. Dans le récit d'Esther, nous observons que le féminisme *tout court\** ne suffit pas à faire une position radicale et que, de plus, les cercles féministes pouvaient être des plateformes d'oppression. Dans son processus d'émancipation, Esther construit sa propre définition de soi. Dans la matrice de domination, elle est confrontée à sa propre appartenance à différentes « communautés imaginaires » : juive, ashkénaze, féministe. À ce stade du processus, l'identité n'est plus considérée comme une position non politique fondée sur des catégories binaires, mais elle entre au contraire dans une relation dialectique au sein d'un contexte hégémonique historique. Bien que la « séparation » semble être un acte difficile, il lui faut s'y engager pour se libérer. Comme

pour Adi, le récit d'Esther révèle l'importance de ce que Collins appelle les « sphères de liberté »<sup>77</sup>. Les rencontres au sein de cercles féministes mis en question [*challenged*] par le discours mizrahi radical étaient des plateformes protégées [*safe*] de dialogue<sup>78</sup>, où Esther pouvait en apprendre davantage sur elle-même et se situer dans la lutte. Depuis cette situation de conscience radicale libérée, elle souhaite répondre à l'appel des féministes mizrahies, offrant la possibilité aux femmes ashkénazes d'abandonner le féminisme hégémonique libéral pour rejoindre la lutte. C'est la construction d'une conscience mizrahie radicale chez une femme ashkénaze qui a choisi de « se lever et lutter côte à côte » [*stand up and struggle side by side*]<sup>79</sup> et, par conséquent, de passer « du silence à la parole » [*from silence into speech*]<sup>80</sup>.

Lorde appelle à la construction d'une coalition entre des sujets radicaux qui définissent la lutte ensemble et partagent les mêmes buts<sup>81</sup>. C'est une étape importante dans la création de nouveaux savoirs et la mise en œuvre d'une pratique radicale. Les divergences, affirme Lorde, n'ont pas à être effacées, mais la possibilité de se tenir côte à côte et de lutter ensemble est une importante pratique de changement. C'est ce dont parle Freire en termes de construction de solidarité entre opprimé et oppresseur, l'un et l'autre pouvant également nommer le monde dans le but de le changer<sup>82</sup>.

Le discours féministe d'Esther s'est modifié au fil du processus. Dans le discours féministe, le but était clairement d'être acceptée et de faire partie du centre. Dans le cadre du nouveau discours radical, elle revendique d'être acceptée dans la marge, comme lieu de résistance<sup>83</sup>. En outre, plutôt que de parler de l'Autre, plutôt que de demander à l'Autre de dire *sa douleur* [*her pain*]<sup>84</sup>, Esther veut parler à des partenaires et travailler avec elles. Elle voudrait répondre à l'appel des féministes mizrahies et, pour le dire dans les termes de hooks, être invitée dans la marge comme lieu de résistance et devenir partenaire dans la lutte afin de rompre avec les catégories colonisateur / colonisé.

<sup>76</sup> Vicki SHIRAN, « Deciphering the Power, Creating a New World », *op. cit.*

\* NdT : en français dans le texte.

<sup>77</sup> Patricia Hill COLLINS, *op. cit.*

<sup>78</sup> bell hooks, *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*, *op. cit.*

<sup>79</sup> L'idée selon laquelle la marge est un lieu de résistance est développée par bell hooks, « Talking Back », *op. cit.*, p. 340.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Audre LORDE, *op. cit.*

<sup>82</sup> Paulo FREIRE, *op. cit.*

<sup>83</sup> bell hooks, « Talking Back », *op. cit.*, p. 340.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Comme mentionné auparavant, les femmes ashkénazes et anglo-saxonnes en particulier, ont traditionnellement mené les groupes et organisations féministes israéliennes. La conférence féministe annuelle de 1991 a été un tournant au sein du discours féministe en Israël. Cela a été un moment durant lequel les femmes ashkénazes ne pouvaient plus ignorer l'existence d'autres voix féministes. En 1991, les femmes mizrahies ont refusé d'être parlées et ont demandé une représentation relative de chacun des trois groupes majeurs au sein de l'État israélien : femmes Palestiniennes, Mizrahies et Ashkénazes. Au même moment la conférence féministe et ses organisateurs ont aussi été obligés de s'atteler à la question coloniale sioniste, dans l'intersection de la matrice de domination. En 1994, les féministes mizrahies ont demandé que leurs sœurs lesbiennes soient incluses dans cette représentation. Jusqu'à ce jour, les actions au sein du cercle féministe, en dehors de l'académie, sont dirigées par le concept des Quatre Quarts : femmes mizrahies, Palestiniennes, lesbiennes et ashkénazes. Voir Smadar LAVIE, « Mizrahi Feminism and the Question of Palestine », op. cit.

Le principe des « quatre quarts » a constitué un important nouveau savoir et une nouvelle pratique instaurée par la pensée féministe mizrahie. Vicki Shiran, particulièrement, défendant ce principe dans son texte défricheur « Déchiffrer le pouvoir, créer un nouveau monde », y parlait en faveur d'une solidarité conduisant à un avenir véritablement multiculturel. Les « quatre quarts » constituent un agenda politique représentatif qui appellent à la présence, dans toute action ou conférence féministe, en Israël, d'une Palestinienne israélienne, d'une juive mizrahie, d'une juive ashkénaze et d'une femme lesbienne<sup>85</sup>.

Esther, active dans les années de formation du mouvement féministe, jette un regard critique sur ce principe :

*« [Aujourd'hui nous savons] qu'il n'y a pas seulement quatre quarts, comme on essayait de le dire alors. Dès le premier moment, nous avons su que c'était imaginaire, qu'il y avait aussi des femmes âgées, des femmes handicapées, des Éthiopiennes, c'était sans fin. Comment ça, toutes les Ashkénazes dans la même [boîte] ? Elles sont toutes pareilles ? Il n'y avait pas d'Ashkénazes opprimées ? Et les Irakiennes sont comme les Marocaines ? Les lesbiennes comme les bisexuelles ? Ou les trans ? Bon, à cette époque on ne connaissait même pas leur existence [celle des trans]. Alors toutes ces choses ont aussi transformé ma conscience parce que tout d'un coup, tu vois que la réalité est beaucoup plus complexe. Écouter les histoires des femmes mizrahies, la honte d'écouter de la musique arabe à la maison ».*

Dans le récit d'Esther, on observe clairement l'importance qu'a eue, pour sa propre évolution, le « principe des quatre quarts ». Nous comprenons aussi que cette pratique a été formatrice pour le discours féministe dans son ensemble. Esther souligne le caractère dynamique du développement de la conscience. C'est pourquoi elle reconnaît que sans la politique de l'identité élaborée par les féministes mizrahies, elle n'aurait pas atteint la conscience et la pratique radicales qui sont les siennes aujourd'hui. Cependant, le récit d'Esther illustre le fait que les oppressions vont souvent au delà de la nation, de l'ethnicité, du genre et des préférences sexuelles caractérisées par le « principe des quatre quarts ». Son expérience lui enseigne que l'intersection des oppressions touche aussi la classe, la sexualité, l'âge et ainsi de suite. Enfin, elle souligne que pour chaque catégorie, il faut une compréhension complexe de ce qu'est l'oppression.

La littérature féministe mizrahie montre que l'exigence d'inclusion des femmes lesbiennes dans le « principe des quatre quarts » a confronté les femmes mizrahies et palestiniennes à un dilemme<sup>86</sup>. Bien souvent, la participante lesbienne était ashkénaze, la tâche consistant à « sortir du placard » [*coming out*] en tant que lesbienne correspondant à une terminologie et à une pratique occidentale, qui mettait à distance les familles mizrahies et la structure de la vie mizrahie. C'est pourquoi de nombreuses lesbiennes mizrahies mènent une double vie. Celles qui choisissent de faire face à leurs familles ne sortent pas du placard en faisant des déclarations abstraites mais en vivant leur vie et en laissant les faits parler d'eux-mêmes. Les lesbiennes palestiniennes et mizrahies ont souvent eu à trouver leurs propres « espaces de liberté », mais, là encore, elles ne se trouvaient pas représentées dans le mouvement féministe plus large<sup>87</sup>.

Le récit d'Esther permet de comprendre que, tout en marquant une importante praxis féministe radicale, le « principe des quatre quarts » ne répondait pas aux spécificités des oppressions de nombreuses femmes *queer*,

<sup>86</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, op. cit.

<sup>87</sup> Yael MISHALI, op. cit.

mizrahies et palestiniennes. Il est toutefois incontestable que ces actions et conférences politiques féministes, qui ont transformé les plateformes du féminisme institutionnel, ont été des espaces de rencontres radicales et ont permis le développement d'un savoir et de pratiques mizrahies autrement complexes et radicales. Il est intéressant d'observer que tout en insistant sur une lecture complexe de la condition féministe, Esther revient sur l'importance qu'a eue, pour elle, la rencontre de femmes mizrahies. Sa dernière phrase souligne le fait que la compréhension de la condition de ses homologues mizrahies dans les cercles féministes radicaux a été un moment de vérité important pour la compréhension de sa propre position mizrahie dans la matrice israélienne de domination.

### Conclusion

L'entretien terminé et l'enregistreur éteint, Esther a mis en avant une notion importante qui, depuis, occupe mes réflexions. Pour reprendre ses propres termes, elle a déclaré que le fait de se libérer soi-même de la conscience coloniale consiste aussi à se confronter à son propre sentiment de bon droit [*entitlement*]. Elle est allée plus loin, disant que le fait d'être juive en Israël produisait une performance de dominant, consistant à être les seigneurs du pays. D'après elle, le fait de déconstruire cette performance constitue une part importante du processus d'émancipation. Dans cet article, j'ai essayé de montrer qu'en considérant la société juive israélienne, il importe de poser le regard sur l'intersection des oppressions qui construisent la matrice de domination. Le sentiment d'« avoir des titres »\* peut s'exprimer dans la totale confiance qu'avait Esther, par le passé, dans les institutions et les structures ashkénazes hégémoniques. C'est peut-être pourquoi le travail de séparation par rapport aux communautés et appartenances imaginaires ressort, dans son récit, avec plus de relief que dans les récits d'Adi ou de Shira. Tout en reconnaissant leur position au sein d'un contexte trans-

national, et en comprenant ainsi leur position d'oppressées face à leurs homologues palestiniennes dans le mouvement féministe et face aux hommes et aux femmes palestiniennes en général, Adi et Shira font ressortir le besoin urgent de construire d'abord une définition de soi comme femmes et féministes mizrahies.

Par le contenu et le contexte de cet article, j'espère avoir réussi à suivre un modèle interactif défendu par Andersen et Collins<sup>88</sup>. J'espère, en outre, que cet article résiste à ce contre quoi s'élèvent de nombreuses chercheuses féministes mizrahies, et Motzafi-Haller en particulier, à savoir un regard essentialiste sur les femmes féministes mizrahies<sup>89</sup>. Un modèle interactif permet au contraire de considérer les femmes mizrahies comme une catégorie dynamique constamment en formation, sous l'influence des processus sociaux et historiques<sup>90</sup>. De plus, et ce qui est peut-être plus important, un tel modèle explicite la propre position de la locutrice dans la matrice sociopolitique de domination. Enfin, j'ai cherché à exposer l'importance de la pensée et des recherches féministes mizrahies sur les actrices ashkénazes et mizrahies et sur la transformation de conscience en général. La force de la pensée féministe mizrahie réside dans sa capacité à influencer des acteurs politiques dans une vaste palette de positions.

Cet article ne prétend pas donner une vision exhaustive de la recherche et de la pensée théorique développée par les chercheuses mizrahies, mais cherche à mettre en évidence l'important effet qu'ont eu cette recherche et ce mouvement sur l'agenda féministe hégémonique et sur le développement d'un agenda féministe radical en Israël<sup>91</sup>. La force de ces voix radicales, militantes ou universitaires, réside dans leur capacité à inclure et à créer des solidarités avec d'autres groupes opprimés au sein de la société israélienne. Comprendre la dynamique de pouvoir et mener une analyse critique du colonialisme de l'État israélien permet d'inclure dans une lutte col-

\*NdT : Je traduis ainsi *feeling of entitlement*, qui désigne le sentiment, articulé ou non, souvent implicite, voire préconscient, que les privilèges dont on bénéficie éventuellement sont justifiés par des qualités ou une appartenance particulières.

<sup>88</sup> Margaret ANDERSEN & Patricia Hill COLLINS, *Race, Class, and Gender: An Anthology*, Belmont (California), Wadsworth, 2004.

<sup>89</sup> Pnina MOTZAFI-HALLER, *op. cit.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Voir Henriette DAHAN-KALEV, *op. cit.*

lective des groupes lesbiens, des femmes ultra-orthodoxes, des femmes palestiniennes et des femmes immigrées russes et éthiopiennes<sup>92</sup>. En outre, ce mouvement s'ouvre aux « féministes ashkénazes voulant soutenir publiquement la lutte des femmes mizrahies »<sup>93</sup>. Pour reprendre les mots de bell hooks, il crée une pratique de la « réponse » [*back talk*] aux institutions hégémoniques oppressives, une pratique qui soigne et libère. Ces voix libératrices permettent aux féministes mizrahies de sortir du placard, un acte de courage, de défi et de résistance à la dynamique du pouvoir colonial.

Traduit de l'anglais par Joëlle Marelli



AHMED Sara, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, New York, Routledge, 2000.

ANDERSEN Margaret & COLLINS Patricia Hill, *Race, Class, and Gender: An Anthology*, Belmont (California), Wadsworth, 2004.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, Paris, La découverte, 2006 [1990].

BUTLER Judith, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre*, Paris, Amsterdam, 2005 [2004].

BUTLER Judith, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007 [2005].

BUTLER Judith, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York, Columbia University Press, 2012.

COLLINS Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 2000.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, «The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France»,

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> « Mizrahi Feminism in Israel », *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, *Jewish Women's Archive*, [En ligne] URL: "<http://jwa.org/encyclopedia/article/mizrahi-feminism-in-israel>" <http://jwa.org/encyclopedia/article/mizrahi-feminism-in-israel> (Dernière consultation le 9 janvier 2015).

- French Politics, Culture and Society, vol. 24, n° 3, 2006, p. 23-41.
- GUÉNIF-SOULAMAS Nacira & MACÉ Éric, *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, Édition de l'Aube, 2004.
- DAHAN-KALEV Henriette, « Tensions in Israeli Feminism: The Mizrahi-Ashkenazi Rift », *Women's Studies International Forum*, vol. 24, 2001, p. 1-16.
- FANON Frantz, *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- FREIRE Paulo, *Pédagogie des opprimés*, Paris, La découverte, 1977 [1970].
- hooks bell, « Talking Back », in FERGUSON Russell, GEVER Martha, MINHHA Trinh T. , WEST Cornel (dir. ), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, New York, The New Museum of Contemporary Art, 1990, p. 337-343.
- hooks bell, *Teaching to transgress: Education as the Practice of Freedom*, New York, Routledge, 1994.
- hooks bell, *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*, New York, Routledge, 2003.
- KOSOFKY-SEDGWICK Eve, *L'épistémologie du placard*; Paris, Amsterdam, 2008 [1990].
- LAVIE Smadar, « Mizrahi Feminism and the Question of Palestine », *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 7, n° 2, 2011, p. 56-88.
- LORDE Audre, *Sister Outsider. Essais et propos* d'Audre Lorde, Carouge (Genève), Éditions Mamamélis, 2003 [1984].
- MISHALI Yael, « "Ça passera d'ici au mariage": l'identité mizrahie du point de vue lesbien » [*en hébreu*], *Theory and Criticism*, vol. 35, 2009, p. 255-262.
- MOTZAFI-HALLER Pnina, « Scholarship, Identity, and Power: Mizrahi Women in Israel », *Signs*, vol. 26, n° 3, 2001, p. 697-734.
- MOTZAFI-HALLER Pnina, « Reading Arab Feminist Discourses: A Postcolonial Challenge to Israeli Feminism », *Hagar. International Social Science Review*, vol. 1, n° 2, 2000, p. 63-89.
- SAÏD Edward W. , *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1996 [1978].
- SHALOM CHETRIT Sami, « Mizrahi Politics in Israeli:

- Between Integration and Alternative », *Journal of Palestinian Studies*, vol. 29, n° 4, 2000, p. 51-56.
- SHALOM CHETRIT Sami, « The Mizrahi Struggle in Israel Between Oppression and Liberation, Identification and Alternative 1948-2003 », Tel Aviv, Am Oved, 2004.
- SHENHAV Yehouda, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- SHIRAN Vicki, « Deciphering the Power, Creating a New World », in YONA Yossi, NEEMAN Yonit, MACHLEV Dudu (dir. ), *Rainbow of Opinions: A Mizrahi Agenda for Israel, Jerusalem*, November books, 2007.
- SHOHAT Ella, « Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims », *Social Text*, n° 19/20, 1988, p. 1-35.
- SHOHAT Ella, « The Invention of the Mizrahim », *Journal of Palestine Studies*, vol. 29, n° 1, 1999, p. 5-20.
- SHOHAT Ella, *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- SHOHAT Ella, « Le féminisme mizrahi : politique du genre, de la race et du multiculturalisme » [*en hébreu*], *Mitsad sheni (News from Within)*, vol. 5-6, 1998, p. 29-33.
- SWIRSKI Shlomo, *Not Backwards but Made Backwards*, Tel Aviv, Mahbrot, 1981.
- UVAL-DAVIS Nira, *Gender and Nation, Thousand Oaks* (California), Sage, 1997.
- ZIV Amalia, *Sexual Thoughts: Queer Theory, Pornography, and the Politics of Sexuality* [*en hébreu*], Tel Aviv, Resling, 2013.

la revue  
chez iXe :

Sommaire :

CSS#1 – 2015  
féminismes noirs  
« Les murs ren-  
versés devien-  
nent des  
ponts. »

Introduction

*Du côté obscur: féminismes noirs*  
— Keivan Djavadzadeh  
& Myriam Paris

Rencontre

*Mettre en théorie et en pratique  
le principe de déplacement*  
— Françoise Vergès

Manifeste

*Être Noire et femme: un double  
péril*  
— Frances M. Beal

Traverse

*Les hétérotopies du féminisme noir*  
— Elsa Dorlin & Myriam Paris

Bulletin d'adhésion

À retourner avec un chèque bancaire à :  
Éditions iXe - 28, bd. du Nord  
77520 Donnemarie-Dontilly

Nom : .....

Prénom : .....

Institution : .....

Adresse : .....

Code postal : .....

Ville : .....

Pays : .....

Tél : .....

email : .....

TARIFS: *(cocher)*

1 numéro 14€: CSS#...

Abonnement annuel (2 numéros) 26€



© Éditions iXe 2015  
ISBN 979-10-90062-25-2  
ISSN : en cours d'attribution  
28, bd. du Nord –  
77520 Donnemarie-Dontilly  
[www.editions-ixe.fr](http://www.editions-ixe.fr)  
<http://commentssensortir.org/>

CSS a reçu le soutien du Labtop  
(UMR CRESPPA-CNRS/Paris 8)

Conception éditoriale & graphique :  
CSS + iXe + Hélène Mourrier  
Composé en : Bery Roman – Fugue



CSS#1 – 2015

la revue sur

<http://commentssortir.org>

## Du côté obscur : féminismes noirs

### Introduction

*Du côté obscur: féminismes noirs*

– Keivan Djavadzadeh & Myriam

Paris

### Rencontre

*Mettre en théorie et en pratique*

*le principe de déplacement*

– Françoise Vergès

### Frictions

*Vers une conscience radicale: la libération*

*féministe mizrahie pour une pensée*

*émancipée* – Tal Dor

*Visages noirs, sorcières et racisme*

*contre les filles* – Sharon Kinsella

*La Doudou contre-attaque:*

*Féminisme noir, sexualisation*

*et doudouisme en question dans l'entre-*

*deux-guerres* – Jacqueline Couti

*Femmes modernes Et de traditions*

*musulmanes. Traduction de la*

*modernité coloniale dans les rbéto-*

*riques des féministes anticolonialistes*

– Karima Ramdani

*«Le jeu de qui?» Les politiques sexuelles  
aux Antilles françaises*

– Vanessa Agard Jones

*Féministes de tous les pays, qui lave vos  
chaussettes?* – Sara Farris

### Arsenal

*Génération Audre Lorde; Autour  
du documentaire Audre Lorde. The*

*Berlin years 1984 to 1992, Dag-*

*mar Schultz, Allemagne, 2012*

– Noemi Michel & Eva Rodriguez

*The Birth Of Chinese Feminism. Essential*

*Texts in Transnational Theory, Lydia*

*H. Liu, Rebecca E. Karl, Dorothy*

*Ko, New York Columbia University*

*Press, 2013* – Julie Abbou

*Théories féministes et queers décolo-*

*niales: interventions Chicanas et*

*Latinas états-uniennes, Les cahiers*

*du CEDREF, éditions iXe, 2011*

– Gianfranco Rebutini

*Angela Davis, Blues Legacies and Black*

*Feminism, New York, Vintage*

*Books, 1999* – Keivan Djavadzadeh