



HAL
open science

Triologue autour de l'oeuvre de Gloria Anzaldúa

Karine Rosso, camille back, Nicholas Dawson

► **To cite this version:**

Karine Rosso, camille back, Nicholas Dawson. Triologue autour de l'oeuvre de Gloria Anzaldúa. Études francophones, 2020, pp.146-167. hal-03832671

HAL Id: hal-03832671

<https://hal.science/hal-03832671>

Submitted on 10 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Triologue autour de l'œuvre de Gloria Anzaldúa

Karine Rosso¹, Camille Back², Nicholas Dawson³

J'ai envie de commencer cette correspondance à trois en vous avouant que je ne suis pas une spécialiste de Gloria Anzaldúa. Depuis deux ans, je réfléchis avec elle sans complètement la connaître. Comme je maîtrise mal l'anglais, je ne l'ai lue que par fragments, m'attardant surtout aux passages en espagnol. Chaque fois que j'accède à des chapitres de sa vie ou de son œuvre, je suis néanmoins saisie par ses concepts (*new mestiza*, *amasamiento*, *autohistoria*), tout en ayant l'impression qu'ils m'habitent depuis longtemps.

On m'a parlé d'Anzaldúa pour la première fois en 2015, après une réunion d'équipe de L'Euguélonne¹, alors que nous étions encore à l'étape de rêver la librairie. Ma collègue Stéphanie, qui étudiait à l'Université Concordia, m'a demandé si je connaissais ses travaux comme féministe chicana². J'ai répondu que j'avais seulement vu son nom (et un petit dessin de son visage) sur un zine appartenant à la collection

¹ Karine Rosso est détentricrice d'un doctorat en études françaises, chargée de cours à l'Université de Sherbrooke et membre fondatrice de la librairie féministe L'Euguélonne. Elle s'intéresse à la figure de l'autrice dans l'autofiction et aux différentes représentations des femmes dans la littérature contemporaine. Elle vient de publier un premier roman, intitulé *Mon ennemie Nelly* (2019), aux éditions Hamac. Karine Rosso est également l'autrice du recueil de nouvelles *Histoires sans Dieu* (2011) et la codirectrice des ouvrages *Histoires mutines* (2016), *Nelly Arcan. Trajectoires fulgurantes* (2017) et *Interpellation(s). Enjeux de l'écriture au « tu »* (2018).

² Camille Back est doctorante en études hispaniques et hispano-américaines et en arts et médias à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3 et prépare une thèse autour du travail de Gloria Anzaldúa et de l'émergence de la *queer theory*. Ses recherches actuelles cherchent à remettre en question et à redéfinir les théories queers en proposant une analyse critique des théories queers blanches et de certains de leurs paradigmes. Féministe lesbienne et queer blanche issue de l'immigration italienne, elle travaille à une réouverture des pensées et des pratiques queers en mettant en évidence le rôle précurseur d'Anzaldúa, dont la contribution à l'élaboration de ces théories (tout comme celle de nombreux autres *queers of color*) a été effacée des généalogies courantes. Ses recherches ont notamment été publiées dans l'ouvrage collectif *El Mundo Zurdo 7: Selected Works from the 2018 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa* et dans la revue *EOLLES (Epistemological Others, Languages, Literatures, Exchanges and Societies)*. Elle a également coorganisé le colloque international « Gloria Anzaldúa : Traduire les frontières » (Paris, 16-18 mai 2019).

³ Né au Chili, Nicholas Dawson détient une maîtrise en études littéraires et complète une thèse de doctorat en études et pratiques des arts (Université du Québec à Montréal). Dans le cadre de sa thèse, il propose des formes métissées et diasporiques de la recherche-création dans le but de créer des récits de soi, d'exil et de la mémoire qui soient émancipateurs et non appropriatifs. Il est l'auteur du recueil de poésie *La déposition des chemins* (La Peuplade, 2010), du roman *Animitas* (La Mèche, 2017) et de l'essai littéraire *Désormais, ma demeure* (Triptyque, 2020). Il est aussi le codirecteur des ouvrages collectifs *Se faire éclaté-e. Expériences marginales et écritures de soi* et *Savoir les marges : la recherche-création en contextes de marginalités*, tous deux à paraître en 2021. En plus d'avoir publié plusieurs récits, nouvelles, poèmes et essais en revue, en ligne et dans des ouvrages collectifs, il est également membre du comité de rédaction de la revue *Mæbius* et le directeur littéraire de la collection « Poèmes » aux éditions Triptyque.

« Portraits d'illustres butchs »³. Je lisais les théories queer, j'étudiais à l'université en « gender studies », je m'intéressais à l'apport latino-américain dans les mouvements politiques, mais je ne connaissais pas Gloria Anzaldúa. Ma collègue en était tout étonnée.

Cependant, j'ai très vite découvert que même si Anzaldúa a largement contribué au féminisme dit de « couleur » et à la mouvance queer aux États-Unis, son œuvre est tout récemment étudiée au Québec. Comme le soutient Julie Depelteau, qui a écrit un des rares mémoires québécois francophones sur l'œuvre d'Anzaldúa, cela s'explique peut-être par la place qu'occupe la spiritualité dans sa réflexion théorique : « Rejeter Anzaldúa aurait été facile, écrit-elle en avant-propos de son mémoire, la place que prend la spiritualité dans ses écrits, les propositions qu'elle émet qui tiennent d'une démarche inspirée par l'amour et la croyance radicale en l'interconnexion des êtres, auraient suffi à opérer ce rejet ». Pourtant, précise-t-elle, « l'œuvre d'Anzaldúa peut être particulièrement utile à ceux et celles qui cherchent une manière de lutter contre l'exclusion des sujets subissant différentes formes d'oppression et son œuvre permet d'envisager une coalition politique, une affiliation qui célèbre plus qu'elle n'efface les différences culturelles » (Depelteau, 2011, p. 150).

Ce n'est qu'après avoir lu des écrits d'Anzaldúa que j'ai compris ce que la dernière phrase de Depelteau voulait dire, à savoir que si certains de ses textes dénoncent la marginalisation des femmes et des personnes queer « de couleur »⁴, ils s'emploient également à déconstruire les binarités réductrices du genre (Bertini, 2009), de la race et de l'orientation sexuelle. En opérant une différenciation *et* une union entre le vécu de groupes d'individus, l'œuvre d'Anzaldúa construit une épistémologie alternative, une « épistémologie dissidente » dirait Patricia Hill Collins (2008 /1989), puisqu'elle propose, à travers la figure de la *new meztiza*⁵, une conception queer de la subjectivité, de la territorialité et de ce que Foucault entend par la construction des savoirs-pouvoirs.

Dans *Queer Zones, politique des identités sexuelles et des savoirs* (2001), Sam Bourcier rappelle que Foucault travaillait non seulement à la repolitisation du champ sexuel, mais voulait permettre et éventuellement inspirer une pratique critique et politique qui ne posséderait pas de savoirs scientifiques, mais des savoirs jugés mineurs. Autrement dit, Foucault souhaitait « que les parlés parlent, qu'ils résistent à des effets de domination sociale et symbolique, que les objets du discours deviennent les sujets de leur propre discours... » (Foucault, cité par Bourcier, 2001, p. 141)

Or, la meilleure façon de contrer le pouvoir engendré par le savoir disciplinaire, c'est de construire une relation différente au savoir, affirme Bourcier (2006, p. 36), et c'est précisément ce à quoi s'est employée Anzaldúa, car « en dénonçant l'ethnocentrisme, l'homophobie et le sexisme aussi bien dans la culture dominante des États-Unis que dans les communautés d'origine mexicaine, elle a permis de faire de l'identité métisse (*mestizaje identity*) la base d'une nouvelle archéologie du savoir, assumant ses différences et ses particularités » (Rigolt, 2014, p. 5).

À l’instar des femmes noires ayant évolué dans le milieu universitaire états-unien qui ont favorisé les formes hybrides pour penser autrement la construction des savoirs, Anzaldúa a problématisé et politisé non seulement le corps et l’expérience, mais aussi – et c’est là sa forte dimension épistémologique – le savoir et la production de vérité. Au lieu de prétendre à une objectivité, elle a critiqué et combattu les approches méthodologiques positivistes pour participer à construire une subjectivité assumée et métissée.

Pourtant, dans *Queer Zones*, Bourcier n’inclut pas les apports théoriques d’Anzaldúa et ne relève que son action militante en l’associant, par une note située à la fin de son essai, au mouvement qui a sévèrement critiqué « une classe académique qui ne jurerait que par le “queer chic” et en aurait fait une mode intellectuelle réservée à des privilégiés (voire aux gays blancs issus des classes moyennes) qui se payeraient le luxe de disserter sur les minorités des minorités » (2001, p. 136).

Je reviendrai sur cette critique du « queer chic » qui n’est pas sans rappeler celle qu’émet Sirma Bilge sur le « blanchiment de l’intersectionnalité » (2017), mais je veux d’abord souligner que, si l’expérience queer et intersectionnelle d’Anzaldúa est ancrée dans le vécu et l’action politique, elle ne cesse pas pour autant d’investir le champ théorique. Comme le soutient Bruno Rigolt, toute l’originalité de « l’écriture plurielle d’Anzaldúa est de nous amener non seulement à un travail de réinterprétation des figures de l’identité de genre et de culture, mais aussi à une nouvelle conception des notions de frontière, beaucoup plus subjectives et fictionnelles que géographiques ». Reléguée en fin de document, confinée dans un appel de note, la contribution d’Anzaldúa à la construction des savoirs est toutefois marginalisée par Bourcier qui cherche paradoxalement à s’inscrire dans l’analyse foucauldienne où les parlés doivent devenir l’objet même du discours...

Certains de ses entretiens et textes subséquents vont remédier en partie à cette marginalisation, puisque Bourcier écrira notamment que « si le post-féminisme *queer* est un retour critique sur la politique de l’identité femme promue par un féminisme souvent essentialiste et blanc, c’est bien parce qu’il a dû prendre en compte le développement de la critique postcoloniale et les revendications des femmes et des lesbiennes de couleur » (2002, p. 37). Dans cet article encore, le nom de Gloria Anzaldúa est placé dans l’appel de note, mais plusieurs années plus tard, à la suite de la sortie de *Queer Zones 3* et dans une entrevue sur les « enjeux politiques, identitaires et disciplinaires dans l’université francophone », Bourcier rectifiera définitivement le tir :

Le travail de quelqu’un comme Gloria Anzaldúa (1987), *qui a été l’une des premières, sinon la première, à utiliser le terme queer*, ç’a été la note de bas de page de la *théorie queer* blanche américaine de la fin des années 1990. De fait, ce qui explose en ce moment, ce sont les théories et les critiques *Queers of Color* – je le vois bien, étant donné que je travaille beaucoup en Amérique latine et au Brésil (Bourcier, 2016, p. 34, je souligne).

Cette suite de citations, qui démontre une évolution du discours de Bourcier, n'a pas pour objectif de condamner ses travaux, lesquels, on le sait, ont largement contribué à l'élaboration et à la diffusion des théories queer. Mon but est plutôt de *comprendre avec vous* l'effacement (volontaire ou pas) des théories d'Anzaldúa dans la construction francophone des savoirs queer. En 2016, dans un colloque sur les études queer au Québec, alors que je présentais la « new mestiza » et quelques-uns des concepts d'Anzaldúa, une jeune femme m'a demandé si j'étais sûre qu'elle s'était bel et bien autoproclamée queer dès 1987. Elle faisait des recherches sur la généalogie du concept et avait toujours lu que les premières théoriciennes qui avaient utilisé le terme « queer » étaient Judith Butler et Teresa de Lauretis...

Ce jour-là, j'ai compris (peut-être aussi parce que j'étais la seule personne non blanche dans la salle) l'ampleur du travail qui restait à accomplir pour combattre cet effacement. Ce dernier peut historiquement s'expliquer par ce que Geneviève Pagé nomme « [l]a lente intégration du queer au féminisme québécois francophone » (2017). Pourtant, même dans les textes produits par les *Panthères roses* qui ont, selon Pagé, facilité cette intégration, on retrouve une généalogie du terme *queer* dont Anzaldúa est absente. Dans leur « synthèse des théories queers », ils détaillent néanmoins l'origine du queer théorique en citant *Gender Trouble* de Judith Butler et en situant « aux États-Unis, Teresa de Lauretis, Donna Haraway, [Jack] Halberstam ; en France, [Sam] Bourcier, créat[eur] du groupe Le zoo ; et entre les deux pays [Paul] Preciado » (date inconnue).

Or, encore une fois, Gloria Anzaldúa est non seulement, selon Bourcier, une des premières, sinon la première à s'être dite queer (certaines personnes affirment même qu'elle se serait proclamée queer dès 1981), mais ses concepts théoriques, qui repensent les frontières (sexuelles, raciales, géopolitiques), sont d'une pertinence alarmante ! Selon moi, son engagement politique ne devrait pas être l'arbre qui cache son apport théorique, mais littéralement le gage de son utilité. À l'instar du concept d'intersectionnalité qui, tel que conçu par Kimberley Krenshaw, était « davantage ancré dans l'action politique et dans l'expérience de la domination, que dans l'abstraction théorique » (Albert, 2014), le queer est né dans la rue. Et si aujourd'hui le terme intersectionnalité est très souvent dépolitisé pour être utilisé comme un outil de recherche qui sert à penser le caractère enchevêtré des rapports de pouvoir (Albert, 2014), Bilge rappelle que :

Dans un texte publié il y a plus de 20 ans, Barbara Christian (1994 : 173), féministe noire et pionnière des études littéraires africaines-américaines, déclar[ait], de façon prémonitoire, que « ce serait une perte immense, une ironie de taille, si une version de la recherche féministe noire faisait chemin dans le monde universitaire sans que les femmes noires n'en soient des contributrices majeures ». À l'aune du succès académique retentissant de l'intersectionnalité, précisément dans les études de genre (commençant par

l'espace anglophone, mais ne s'y limitant plus), il y a lieu de se demander si l'intersectionnalité ne serait pas devenue cette version de la pensée féministe noire qui s'épanouit dans le monde universitaire sans toutefois une participation significative des femmes racialisées ou si le processus d'institutionnalisation de l'intersectionnalité ne conduirait pas à leur marginalisation et à leur effacement (Bilge, 2015, p. 9).

C'est sur cette longue citation que j'ai envie de vous laisser, car je crois qu'elle résume mon désarroi (ma peur, ma colère) devant le fait qu'Anzaldúa ne soit pas plus connue et étudiée au Québec. Non pas que les références plus présentes dans le monde anglophone m'apparaissent nécessaires d'être intégrées (je ne veux pas suggérer que les traditions théoriques non anglophones sont moins avancées), mais je crois sincèrement qu'il est urgent de repenser la place des militantes et théoriciennes comme Anzaldúa dans les institutions académiques. Je l'ai moi-même découverte tard et j'ai dû, moi aussi, la relayer en note de bas de page d'une thèse trop avancée. C'est pourtant elle qui m'a permis de théoriser les frontières qui nous traversent ou que nous devons traverser, c'est elle qui me permet de croire que les théories queer sont solidaires et émancipatrices. Même si l'existence du dossier où nous écrivons et certains colloques récents laissent présager une plus grande importance accordée à Anzaldúa, j'ai envie de vous passer le relai en vous demandant : qu'est-ce que l'effacement d'Anzaldúa fait, pour vous, aux théories queer ? Plus précisément, qu'est-ce qu'une présence accrue de l'œuvre d'Anzaldúa peut apporter aux études queer telles que vous les connaissez ? Qu'est-ce qu'Anzaldúa vous a personnellement apporté ?

J'ai très hâte de vous lire,

Karine Rosso
Septembre 2018
Montréal (Canada)

Notes

¹ La librairie féministe L'Euguélonne a ouvert ses portes en 2016, à Montréal. Son nom est tiré du roman *L'Euguélonne* de Louky Bersianik (1976), dont on dit qu'il a été un des premiers ouvrages ouvertement féministes au Québec.

² Le mouvement chicano s'est d'abord attaché à décrire l'identité de la communauté de descendance mexicaine installée aux États-Unis, mais a rapidement été investi par des féministes qui ont insisté sur l'importance d'intégrer le genre comme facteur d'analyse. Les féministes chicanas, comme Anzaldúa, se sont intéressées notamment à l'identité en termes relationnels et à la résistance que peuvent opposer des sujets marginalisés. Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse », 2002, p. 208-210 et Julie Depelteau (2011, p. 4).

³ Depuis, ces zines ont été publiés sous forme de livre. Voir Eloisa Aquino (2018).

⁴ Comme celui qu'Anzaldúa codirige avec Cherrie Moraga, intitulé *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (2015/1981).

⁵ Le concept, qui veut dire « nouvelle métisse », a aussi été travaillé par Gloria E. Anzaldúa dans l'ouvrage *Making Face, Making Soul / Hacienda Caras : Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (2009).

Ouvrages cités

- ALBERT, Anaïs. (2014). Parution : Sirma Bilge, repolitiser l'intersectionnalité. *Genres et classes populaires*, <https://gcp.hypotheses.org/1732>.
- ANZALDÚA, Gloria E. (2009). *Making Face, Making Soul / Hacienda Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. Aunt Lute Books.
- ANZALDÚA, Gloria et Cherrie MORAGA (dir.). (2015/1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. SUNY Press.
- AQUINO, Eloisa. (2018). *Portrait d'illustres butchs*. Éditions sans fin.
- BERTINI, Marie-Joseph. (2009). *Ni d'Ève ni d'Adam : défaire la différence des sexes*. Max Milo.
- BILGE, Sirma. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, p. 9-32.
- BOURCIER, Marie-Hélène [Sam]. (2002). Queer Move/ments. *Mouvements*, vol. 2, n° 20, p. 37-43.
- . (2006/2001). *Queer zones : politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*. Éditions Amsterdam.
- DEPELTEAU, Julie. (2011). Subjectivité, différence, interconnexion et affiliation : les théorisations de Gloria E. Anzaldúa contre l'exclusion. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en Science politique. Université du Québec à Montréal.
- IKAS, Karin Rosa. (2002). *Chicana Ways, Conversations with Ten Chicana Writers*. University of Nevada Press.
- HILL COLLINS, Patricia. (2008/1989). La construction sociale de la pensée féministe noire. Dans Elsa Dorlin (dir.), *Black Feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (p. 135-177). L'Harmattan.
- MERCIER, Élisabeth et Sam Bourcier. (2016). Genres, sexualités et médias : enjeux politiques, identitaires et disciplinaires dans l'université francophone.

-
- Entretien avec Marie-Hélène/Sam Bourcier. *Communiquer, revue de communication sociale et publique*, p. 71-80.
- PAGÉ, Geneviève. (2017). La lente intégration du queer au féminisme québécois francophone : douze ans de résistance et le rôle de passeur des Panthères roses. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 50, n° 2, p. 535-558.
- Panthères roses, mouvement queer radical (date inconnue). *Synthèse de la théorie queer, les queer, Politique d'un nouveau genre*, <http://www.lespantheresroses.org/theorie-queer.html>.
- RIGOLT, Bruno. (2014). La citation de la semaine... Gloria Anzaldúa..., <https://brunorigolt.org/2014/08/25/la-citation-de-la-semaine-gloria-anzaldua/>

Ces langues qu'on ne peut dompter

I am a wind-swayed bridge, a crossroads inhabited by whirlwinds. Gloria, the facilitator, Gloria, the mediator, straddling the walls between abysses. “Your allegiance is to La Raza, the Chicano movement,” say the members of my race. “Your allegiance is to the Third World,” say my Black and Asian friends. “Your allegiance is to your gender, to women,” say the feminists. Then there’s my allegiance to the Gay movement, to the socialist revolution, to the New Age, to magic and the occult. And there’s my affinity to literature, to the world of the artist. What am I? *A third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings*. They would chop me up into little fragments and tag each piece with a label.

You say my name is ambivalence? Think of me as Shiva, a many-armed and -legged body with one foot on brown soil, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man’s world, the women’s, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult worlds. A sort of spider woman hanging by one thin strand of web.

Who, me, confused? Ambivalent? Not so. Only your labels split me’.

Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 205

L’entrée de Gloria Anzaldúa dans ma vie a été profondément intime et politique. Je l’ai connue par hasard à travers l’introduction de *Disidentifications: Queers of Color and the Politics of Performance* (1999) de José Esteban Muñoz, peu de temps après une rencontre amoureuse bouleversante. Dans *Disidentifications*, Muñoz commence par reconnaître l’influence qu’a eu sur lui un certain nombre de textes écrits par des féministes chicanas, parmi lesquels *This Bridge Called My Back*, l’anthologie co-éditée par Anzaldúa et Moraga, en soulignant à la fois l’importance de leurs contributions et leur marginalisation au sein des généalogies courantes des théories queers. C’est cette perspective, celle d’une remise en question de la façon dont se sont écrites et dont continuent à s’écrire les généalogies des théories queers, qui a nourri et guidé ma lecture des textes poétiques et théoriques de Gloria Anzaldúa.

En mai 2018, je me suis rendue à Chicago, au Texas et en Californie avec mon amante et partenaire. Je pourrais vous parler des archives de Gloria Anzaldúa à Austin et à Santa Cruz et de la façon dont certaines de ses phrases n’ont pris sens pour moi qu’une fois là-bas, de la bougie que nous avons allumée sur sa tombe, dans ce petit cimetière mexicain bourgeonnant de fleurs artificielles, des mesquites et nopales d’Hargill et des vautours qui survolaient les champs brûlés de lumière, des objets qui composaient ses autares et l’accompagnaient dans son processus de création, de ses ami.e.s intimes et comadres in writing qui nous ont accueillies como kindred spirits, almas afines. Avec ses ami.e.s et comadres, nous avons beaucoup parlé des contributions d’Anzaldúa à l’émergence et au développement des théories queers (y compris des théories queers blanches) et de leur effacement dans les généalogies et les anthologies courantes – un

point central de ma thèse de doctorat en cours. C'est précisément cet espace de discussion que je souhaiterais rouvrir aujourd'hui pour tenter de répondre à tes questions, Karine.

La première introduction des termes *queer* et *queer theory* au sein de la sphère académique états-unienne est souvent attribuée à Teresa de Lauretis qui forge l'expression à l'occasion d'un colloque qu'elle co-organise en février 1990 à l'Université de Californie à Santa Cruz et qui donne lui-même lieu au numéro spécial de la revue *Differences* intitulé « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » (1991) qu'elle édite et introduit par l'article du même nom. Anzaldúa s'est nettement définie comme queer dès 1981 avec la publication de « La Prieta » dans *This Bridge Called My Back* puis dans *Borderlands/La Frontera* (1987) et, comme le soutient Randy P. Conner, avec qui nous avons pu passer du temps à Chicago, elle a probablement été une des premières à utiliser le terme dans un contexte universitaire. Lorsque Teresa de Lauretis formule sa théorie queer, cependant, elle ne mentionne que brièvement les ouvrages d'Anzaldúa sans souligner son utilisation du terme *queer* ni discuter ses travaux qui constituent pourtant un précédent à sa propre formulation. Dans la continuité des analyses de Michael Hames-García dans « Queer Theory Revisited », l'effort généalogique qui a été le mien jusqu'à présent a consisté à défaire ces récits dominants et à déconstruire certains des « silences construits » (de Lauretis, 1991, p. iii) de la théorie queer en mettant en évidence la manière dont l'effacement opère dans la majorité des textes qui nous apparaissent aujourd'hui comme des éléments généalogiques importants. Je pense qu'il est effectivement urgent d'admettre que la théorie queer n'a jamais complètement ni correctement remis en question le fait qu'elle s'est fondée sur l'effacement d'un important corpus de textes poétiques et critiques écrits par des queers of color, alors même que ces travaux étaient parfois inclus dans les généalogies à des fins stratégiques (Hames-García), ainsi que sur un déni des processus d'effacement et de violence épistémique qui la structurent en profondeur et la soutiennent². Anzaldúa elle-même l'écrivait : « Wild tongues can't be tamed. They can only be cut out » (Anzaldúa, 2007/1987, p. 76).

La question que nous devons alors nous poser, il me semble, est celle des motivations et des conséquences politiques de tels effacements. À quoi ressemblerait une réécriture des théories queers en partant de « La Prieta » et de *Borderlands/La Frontera* ? Quelles dimensions politiques du queer ont été effacées en même temps que les références aux travaux des queers of color et à ceux de Gloria Anzaldúa en particulier ? Quelles « nouvelles » perspectives sur la théorie queer les écrits d'Anzaldúa ouvrent-ils ? En effaçant les contributions de Gloria Anzaldúa, les généalogies actuelles de la théorie queer ont, selon moi, surtout contribué à effacer l'agenda anti-raciste et anti-impérialiste qui a accompagné l'émergence de ces théories, déracinant le terme de son contexte décolonial et des politiques des lesbiennes of color ainsi que d'une analyse fine du

pouvoir en termes de co-formation³ et brisant les possibilités de créer des coalitions inclusives aux enjeux multiples.

Je voudrais maintenant partager avec vous certains des apports théoriques d'Anzaldúa qui ont été particulièrement précieux et inspirants pour moi – en tant que féministe lesbienne blanche, issue de l'immigration italienne de classe ouvrière et de divers processus de dé-racialisation et d'assimilation, et originaire de Lorraine, « le Texas français »⁴ –, et qui pourraient nous permettre de repenser et de transformer les théories queers telles que nous les connaissons. Ses écrits m'ont surtout aidée à construire une conscience politique décoloniale que je ne possédais pas auparavant et à l'articuler avec un positionnement lesbien et queer. Ils ont induit des changements de perceptions et de perspectives qui ont débordé le seul cadre universitaire et théorique en m'ouvrant à d'autres rapports au monde et à d'autres engagements politiques. Anzaldúa m'a permis d'accéder à une compréhension plus complexe des identités (la mienne comprise) qu'elle nous invite à envisager en termes de processus d'identification et de désidentification, de positionnalité(s) et de mouvement(s). Dès le départ, sa théorisation du queer inclut les identifications sexuelles et de genre, mais va bien au-delà : son premier usage du terme *queer*, qui apparaît dans « La Prieta », fait référence à un rare déséquilibre hormonal responsable de ses menstruations précoces. *Queer* ne correspondrait d'ailleurs pour elle pas tant à une identité (ou à une anti-identité) qu'à une catégorie identificatoire et à une positionnalité (à la fois position – sociale, et positionnement – politique). Dans « La Prieta », tout comme dans *Borderlands/La Frontera*, le terme *queer* est d'ailleurs souvent mobilisé aux côtés d'autres catégories identificatoires, différemment marginalisées, dans un contexte qui le politise explicitement :

You've shut the door again
to escape the darkness
only it's pitch black in that closet.
Some buried part of you prevailed
elected me to pry open a crack [...]

This is not new.
Colored, poor white, latent queer
passing for white
seething with hatred, anger
unaware of its source
crazed with not knowing
who they are
choose me to pick at the masks.

I am the only round face,
Indian-beaked, off-colored
in the faculty lineup, the workshop, the panel

and reckless enough to take you on (Anzaldúa, 2007/1987, p. 193).

Anzaldúa nous incite à chercher des points de convergence et suggère que ces différents sujets sont tous co-construits et produits comme marginalisés par le capitalisme patriarcal hétérosexiste et racialisé, et que, par conséquent, leurs luttes et leurs processus de résistance sont interconnectés. C'est une interpellation à prendre conscience des relations de pouvoir multiples et situées qui s'exercent simultanément (et distinctement) sur les sujets.

Je crois qu'il est difficile de saisir la construction des sujets qui s'identifient comme queers chez Anzaldúa en dehors de celle de la nouvelle *mestiza* ou de la *nepantlera* et indépendamment de son articulation avec les autres concepts qu'elle développe :

Because I, a *mestiza*
continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente (Anzaldúa, 2007/1987, p. 99).

Les sujets qui s'identifient comme queers sont enclins à développer la facultad, « the capacity to see in surface phenomena the meaning of deeper realities, to see the deep structure below the surface » (Anzaldúa, 2007/1987, p. 60), et à fonctionner comme nouvelles *mestizas* ou *nepantleras*, un type particulier de médiateurs qui facilitent les passages entre les différents mondes auxquels ils appartiennent et développent des perspectives (une nouvelle conscience, la *conciencia de la mestiza*) leur permettant de reconfigurer et de transformer ces différents espaces en déracinant la pensée dualiste des consciences individuelles et collectives.

Cela m'amène à ce qui constitue pour moi l'une des contributions les plus précieuses de Gloria Anzaldúa dans les théories queers : considérer les sujets qui s'identifient comme queers comme des « *atravesados* », « those who cross over, pass over, or go through » (Anzaldúa, 2007/1987, p. 25), mais également comme des ponts. Envisager à la fois la traversée, « *crossing borders* », et la nécessité de faire pont, « *constructing bridges* ». C'est déjà ce qui se joue dans « *La Prieta* » : « This task – to be a bridge, to be a fucking crossroads » (Anzaldúa, 2015/1981, p. 206). Je trouve cette dimension spatiale particulièrement intéressante : *queer* évoquerait avant tout une position et un positionnement dans l'espace (une/des positionnalité(s)), quelque chose qui est « de travers » ou « en travers », qui ne file pas droit (« *unstraight* ») comme le suggère son étymologie⁵ :

We are the queer groups, the people that don't belong anywhere, not in the dominant world nor completely within our own respective cultures. Combined we cover so many oppressions. But the overwhelming oppression is the collective fact that we do not fit, and because we do not fit *we are a threat*. Not all of us have the same oppressions, but we empathize and identify with each other's oppressions. We do not have the same ideology, nor do we derive similar solutions. Some of us are leftists, some of us practitioners of magic. Some of us are both. But these different affinities are not opposed to each other. In *El Mundo Zurdo* I with my own affinities and my people with theirs can live together and transform the planet (Anzaldúa, 2015/1981, p. 209).

Les écrits d'Anzaldúa nous fournissent également des outils pour repenser la constitution de coalitions politiques – basées sur des affinités et des points de convergence plutôt que sur des similitudes – et les manières de créer des espaces (*El Mundo Zurdo*) où il devient possible de vivre ensemble en résistant radicalement à la reproduction des différentes dynamiques d'oppression.

L'épistémologie queer décoloniale de Gloria Anzaldúa est infiniment plus complexe que la place qui lui est généralement réservée dans les généalogies et les anthologies des théories queers pourrait nous le laisser croire. Sa pensée est intimement liée à une réflexion sur la production dominante des savoirs et les processus qui les (in)valident. Ma rencontre avec Anzaldúa a considérablement transformé mon engagement universitaire et l'orientation de mes recherches et c'est en tant que féministe lesbienne et queer blanche issue de l'immigration que je cherche à interroger et à redéfinir les pensées et pratiques queers (qui se sont principalement développées en France à partir des théories queers blanches états-uniennes)⁶ en partant des travaux d'Anzaldúa. Je crois qu'il est indispensable aujourd'hui de questionner et de revisiter de manière critique les outils académiques et théoriques qu'on nous a donnés pour générer d'autres images et d'autres langages. Je me souviens de cette phrase dans « *Haciendo caras, una entrada* » : « By sending our voices, visual, and visions outward into the world, we alter the walls and make them a framework for new windows and doors » (Anzaldúa, 2009, p. 135). C'est sur cette question de la production des savoirs, de la voix, de l'écriture et des images que je souhaite vous laisser et que je t'engage, Nicholas, à poursuivre cet échange.

Querida Gloria,
I'm welcoming your wild tongue in my mouth.

Camille Back
Octobre 2018
Montreuil (France) / San Vito Chietino (Abruzzo, Italia)

Notes

¹ À ce jour, seuls deux chapitres de *Borderlands/La Frontera* ont été traduits en français : « La conscience de la *mestiza*. Vers une nouvelle conscience », publié dans *Les Cahiers du CEDREF* (2011), et « Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan », publié dans *Multitudes* (2007).

² J'ai développé ce point dans deux communications : « Unsettling Dominant Narratives : *Borderlands/La Frontera* as a pathway toward a “new” perspective on queer theory » (colloque « El Mundo Zurdo : Borderlands 1987-2017 », Trinity University, San Antonio, Texas, 17-19 mai 2018) et « Call me de las otras ». Gloria Anzaldúa : vers une généalogie alternative des théories queers » (colloque « Construction et transmission des savoirs lesbiens : apports et sources d'inspiration », 8e Congrès International des Recherches Féministes dans la Francophonie (CIRFF), Université Paris Nanterre, 27-31 août 2018). Voir Camille Back, « Unsettling Dominant Narratives : *Borderlands/La Frontera* as a pathway toward a “new” perspective on queer theory », *El Mundo Zurdo* 7, Sara A. Ramírez, Larissa Mercado-López, Sonia Saldivar-Hull (dir.), San Francisco, Aunt Lute, 2019 (à paraître). Parfois *paraître*, parfois *paraître*. Je ne sais pas quel est le protocole de rédaction d'*Études francophones*. Je vous laisse uniformiser.

³ J'emprunte le terme de *co-formation* à Paola Bacchetta. Voir Bacchetta, 2009.

⁴ Cette expression « La Lorraine, le Texas français » a été utilisée par le journaliste Raymond Cartier, dans l'hebdomadaire *Paris-Match* du 26 juin 1961 pour désigner une région industrielle minière alors attrayante. Citée dans Colette Renard-Grandmontagne, « Du “Texas français” à une région “au cœur” de l'Europe : recompositions territoriales en Lorraine », *Bulletin de l'association de géographes français*, n° 92, vol. 4, 2015, p. 565-584.

⁵ Comme Sedgwick le soutient : « the word “queer” itself means *across* – it comes from the Indo-European root *-twerkw*, which also yields the German *quer* (transverse), Latin *torquere* (to twist), English *athwart* » (Sedgwick, *Tendencias* xii). (« Le mot “queer” lui-même signifie à *travers* – il vient de la racine indo-européenne *-twerkw*, qui a aussi donné l'allemand *quer* (oblique), le latin *torquere* (tordre), l'anglais *athwart* »).

⁶ Bien qu'il soit admis que les pensées et les pratiques queers se soient en partie développées aux États-Unis à partir de réflexions élaborées en France par des auteurs tels que Foucault et Derrida, réunis sous le terme de *French Theory* aux États-Unis, il me semble que cette hypothèse généalogique soulève un certain nombre de questions. Il ne s'agit pas pour autant de nier le rôle central ni l'impact du courant post-structuraliste français dans le développement des *Cultural Studies*, des *Women's Studies*, des *Gay and Lesbian Studies*, des *Queer Studies* et des études postcoloniales aux États-Unis où ces œuvres sont réinterprétées et réappropriées au service des luttes identitaires et post-identitaires des années 80 et 90. Leur influence est manifeste dans les travaux d'Eve Kosofsky Sedgwick et de Judith Butler, considérées comme les inspiratrices

majeures de la *queer theory* aux côtés de Teresa de Lauretis. Cependant, l'insistance (souvent exclusive) sur cet élément généalogique revient à nier et à effacer une seconde fois le rôle formateur et les contributions des queers of color, et notamment des féministes lesbiennes of color, évoluant bien souvent à la marge de l'université états-unienne, lors de l'émergence et du développement des théories queers. Cette perspective généalogique partielle contribue à réinscrire les origines des théories queers dans un champ théorique universitaire, blanc et masculin tout en les éloignant davantage des productions poétiques, théoriques et militantes des féministes lesbiennes of color états-uniennes. Voir par exemple : David Halperin, *Saint Foucault* (1995) ; François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (2003) ; Bruno Perreau, *Queer Theory: The French Response* (2016). Ma thèse de doctorat cherche à dégager les conséquences politiques de tels choix généalogiques et des effacements répétés qui structurent et légitiment l'émergence et le développement des théories queers aux États-Unis mais également en France, sous l'influence, dans les années 2000, de la traduction de travaux produits par des théoricien.ne.s queers blanc.he.s états-unien.ne.s.

Ouvrages cités

- ANZALDÚA, Gloria. (2007/1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (4e éd.). Aunt Lute.
- . (2009). Haciendo caras, una entrada. Dans AnaLouise Keating (dir.), *The Gloria Anzaldúa Reader* (p. 124-139). Duke University Press.
- . (2015/1981). La Prieta. Dans Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga (dir.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (4e éd., p. 198-209). Suny Press.
- . (2007). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. *Multitudes*, vol. 29, n° 2, p. 51-60.
- BACCHETTA, Paola, Jules FALQUET et Alarcón NORMA (dir.). (2011). Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes. *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18.
- BACCHETTA, Paola. (2009). Co-Formations : Sur les spatialités de résistance de lesbiennes "of color" en France. *Genre, Sexualité et Société*, vol. 1, n° 1.
- HAMES-GARCÍA, Michael. (2011). Queer Theory Revisited. Dans Michael Hames-García et Ernesto Javier Martínez (dir.), *Gay Latino Studies. A Critical Reader* (p. 19-46). Duke University Press.
- DE LAURETIS, Teresa. (1991). Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 2, n° 3, p. iii-xviii.
- MUÑOZ, José Esteban. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Politics of Performance*. University of Minnesota Press.
- SEDGWICK, Eve K. (1994/1993). *Tendencies*. Routledge

Lettre reggaeton : nous écrire Anzaldúa

Chère Camille, chère Karine,

Je serai honnête avec vous : cet échange à trois me bouscule. Camille, nous ne nous connaissons pas du tout, et la relation que j'entretiens avec Karine ne ressemble à aucune autre. Nous nous sommes rencontré.e.s dans un colloque, nous nous sommes écrit et maintenant que nous sommes ami.e.s, nous correspondons à partir de ce que savons et aimons d'Anzaldúa. Ce nouveau dialogue me bouscule parce qu'il vient rompre la fluidité relativement confortable de ma correspondance avec Karine, rupture que tu me permets, Camille, d'aborder de front avec les enjeux qui ferment ta lettre. Je souhaitais au départ que la forme de nos textes, bien que plurielle, soit plus intime, que nos lettres abordent autant notre savoir et nos hypothèses quant au travail d'Anzaldúa que nos expériences personnelles, parce que je vois dans la correspondance l'occasion d'investir les potentiels de l'essai et de l'article académique, mais aussi (surtout ?) du journal, du récit de soi et de l'adresse à l'autre, genres parfois aux antipodes qui permettent cependant de situer plus clairement tous les types de savoirs, qu'ils soient politiques, littéraires, intimes, spirituels, etc. L'hybridité et les dimensions intimes et collaboratives de l'écriture d'Anzaldúa me semblent néanmoins engager les lecteurs et les lectrices dans un projet de déhiérarchisation des formes de savoir, projet dans lequel l'expression subjective des expériences intimes peut cohabiter, souvent à coups de chocs et de déplacements, avec le discours théorique savant : « Anzaldúa provides an account of how to theorize collaboratively with others via one's articulation of the embodied experiences of one's own life » (Pitts, 2016, p. 358). C'est cette part relationnelle de l'écriture d'Anzaldúa (relation pas toujours harmonieuse mais à mon avis nécessaire entre les formes de discours, les lecteurs et lectrices, leurs savoirs multiples et situés) que je voudrais aborder ici, et je le ferai en tentant de répondre à vos lettres dans le respect, la bienveillance, l'écoute et l'empathie, et aussi dans un engagement assumé, postures que je juge indispensables pour une correspondance honnête et que je reconnais dans les textes d'Anzaldúa.

Je dois toutefois aborder les lieux (physiques, intimes, politiques) à partir desquels je vous écris. C'est que je suis en voyage, pourrait-on dire, en séjour de recherche et de création ; je vis une expérience extrêmement propice à la correspondance. Je ne vous ferai pas un récit de voyage, bien entendu, mais cette position géographique, qui est aussi une expérience intime, ne peut être passée sous silence, particulièrement lorsque nos travaux s'inscrivent dans une épistémologie aussi frontalière et diasporique que celle d'Anzaldúa. Je suis au Chili, à la fois à *l'étranger* et dans mon pays natal que j'ai quitté à l'âge de quatre ans. Je vous écris à partir de ce lieu que je considérais jadis comme un ailleurs qui me faisait peur, aujourd'hui plutôt comme lieu d'exil et de désesil simultanés (Nouss, 2015), et plus précisément comme un tiers-espace « qui rend possible l'émergence d'autres positions. Ce tiers-espace vient

perturber les histoires qui le constituent » (Bhabha, 2006), et de fait m'amène à le relire et le recréer indéfiniment à même son hybridité, tout en évitant l'essentialisme et le nationalisme qu'on attribue aux origines. Il s'agit d'un espace mouvant qui ressemble bien plus à une diaspora qu'à un pays : être ici pour moi, c'est réévaluer sans cesse mes appartenances. Et ce faisant, une correspondance devient aussi libératrice que lourde de sens : je vous écris en vous disant *je suis ici*, voire *je suis d'ici*, *je suis ailleurs*, *je suis d'ailleurs*. Ce faisant, dans une approche performative, j'appartiens et je m'identifie davantage à la lecture et à l'écriture, aux mouvements des relations écrites comme la nôtre, plutôt qu'à l'*ici* et l'*ailleurs* qui, aujourd'hui, s'appellent tous deux *Chili*. Ce n'est pas tout à fait l'identité frontalière telle qu'élaborée par Anzaldúa entre autres dans *Borderlands/La Frontera* (1987), mais ces lieux d'appartenance peuvent s'écrire comme le fait Anzaldúa, en articulant ensemble, mais aussi dans les formes qui leur sont propres, l'intime, le théorique, le poétique, le performatif et le relationnel.

~

On m'a dit Aaaah eres Canadiense, entonces¹, parce que ma vie est au Québec. Mais aussi hablas como Chileno² parce que j'ai dit po, catchai, al tiro, la wea³. Puis plus tard, verdad que tienes un acento raro, algo como de Francia o de Brasil⁴. Ce sont des expériences anecdotiques, banales, plutôt violentes : on décide pour moi. On rejette ma chilénidad⁵, on me la réattribue quand ça sert, on me la retire quand je deviens autre. Dans un bar bruyant, j'ai offert à une Chilienne de l'aider à pratiquer son français, elle a refusé parce que ma langue maternelle est l'espagnol. Elle m'a demandé si je me considérais Canadien ou Chilien, j'ai dit no sé... ambos⁶, elle a refusé à nouveau, no se puede, debes elegir⁷. Je dois maintenant décider par moi-même, ce n'est pas plus aisé. À mon tour de refuser : fin de la conversation. Malgré le rythme excessivement régulier des chansons reggaeton, nos conversations ne sont pas encore fluides.

~

Je vous écris tout ceci en réponse à l'épistémologie alternative que tu soulèves, Karine, croisée à ce que tu appelles, Camille, « la production des savoirs, des voix, des écritures et des images ». Comme toi, Karine, je ne suis pas non plus un spécialiste d'Anzaldúa : c'est ma directrice de thèse qui m'a rapidement suggéré de lire *This Bridge Called My Back* (2015/1981), livre que j'ai dévoré et que je reprends tranquillement, deux ans plus tard, après avoir lu des articles sur la pensée d'Anzaldúa et d'autres ouvrages qu'elle a écrits. Je crois que les mondes français et québécois se sont moins intéressés à ses travaux pour une diversité de raisons : la dimension spirituelle, oui, puis son hybridité et sa dimension évolutive. Je ne crois pas qu'on puisse tout à fait devenir spécialistes d'Anzaldúa tant ses nombreux concepts, changeants et toujours exposés prudemment comme en prévision de leurs transformations, s'inscrivent à l'intérieur d'épistémologies si variées qu'on ne peut faire autrement qu'admettre qu'elles risquent de nous échapper.

Le passage que tu as cité, Camille, transpose bien ce phénomène : les catégories qui divisent l'identité d'Anzaldúa sont celles-là mêmes que nous tentons de figer, dans nos milieux universitaires qui nous imposent de devenir des spécialistes, de créer des typologies pour que des théories deviennent applicables. La réception des études postcoloniales (et à moindre échelle des théories queer) souffre encore selon moi des mêmes problèmes en France et au Québec. Nous avons du mal à nous inscrire dans des épistémologies aussi alternatives, parce qu'elles nous obligent à accueillir ces théories en célébrant leur part d'insaisissable, voire à la reproduire, ce qui équivaut en réalité à décentrer les manières dont on exprime, dont on produit, à la fois notre savoir et nos subjectivités. Je voudrais tant qu'on y arrive, et je crains que, dans cet échange, nous n'ayons pas tout à fait réussi, et que nous ayons employé un langage relativement homogène qui vise au contraire à se saisir de la pensée d'Anzaldúa dans les formes les plus traditionnelles, voire les plus dominantes, et ce, bien malgré l'usage d'un *je* qui pourrait sans doute être plus précarisé, moins épris de cette assurance tout académique qui le tire parfois davantage vers le discours des spécialistes qui savent.

Savoir, spécialistes : dans nos milieux, qui plus est en Amérique du Nord et en Europe, ce sont des actes d'un pouvoir que la majorité blanche hétérosexuelle et bourgeoise détient bien plus fortement que les personnes marginalisées, c'est une évidence. De fait, c'est à l'encontre de ce pouvoir que réfléchit Anzaldúa, à partir d'une diversité de marges croisées. Ses écrits échappent à nos épistémologies dominantes ; lire Anzaldúa, c'est aussi se déplacer constamment pour inscrire sa pensée dans la lignée des études féministes, des études chicanas, des études queer, des études latino-américaines, des études postcoloniales, des études frontalières, et ces déplacements sont de multiples façons de survivre aux violences non seulement épistémiques et symboliques, mais aussi physiques, que les groupes marginalisés ont subies à travers l'histoire. S'inscrire dans ces épistémologies, c'est, en se mouvant, en se décentrant, évaluer maintes façons de proposer des alternatives qui s'appuient sur ces violences pour s'émanciper, pour se dire, pour se penser, et peut-être même pour éviter de reproduire le mal, pour se sauver : « Escribo aquí un texto mientras intento no enfermarme »⁸. (Mijail, 2018, p. 108)

~

Briser la solitude au Chili devient une obsession : j'écris à mes proches, je vous écris à vous, Karine et Camille, je deviens ami avec des personnes que je ne reverrai sans doute jamais, je fréquente des soirées hebdomadaires d'échanges linguistiques, et je parle avec des expatrié.e.s privilégié.e.s – je suis comme elles, comme eux, un expat privilégié, multilingue et bourgeois, muni de bourses et de savoirs pour chercher et créer à temps plein, alors on dit (pas toujours en bien) que je suis un artiste, un intellectuel, un Chilien quand on veut me parler en espagnol, un Canadien quand on veut me parler en anglais ou en français. Un Français a voulu passer la soirée avec moi simplement parce que nous parlons sa langue maternelle, alors que nous n'avons rien en commun : il a dit j'ai dû lire 6 ou 7 livres

dans ma vie, *il a dû* je suis vérificateur comptable, la France vient vérifier si les Chiliens font bien leur travail, *il a dû* tu parles bien, tu utilises des mots de la France, les Québécois parlent pas comme ça. *Nous avons échangé nos numéros de téléphone pour briser la solitude malgré nos différences, et pendant qu'il entrait ses informations dans mon téléphone portable, je sentais que des ponts se créaient entre son monde et le mien, non pas entre deux individus, entre deux pays, entre deux accents, plutôt quelque chose comme des modes de pensée complètement opposés que cette terre étrangère devenue familière rendait compatibles. J'ai pensé c'est beau, mais en reconnaissant une pièce reggaeton il a dû* je vais danser avec des meufs latinas, tu viens ? *Contrairement à lui, je connais les divers sens que contient le mot queer, pourtant je ne sens pas que ce savoir m'octroie un quelconque pouvoir sur lui. Je devrai m'exposer une fois de plus pour qu'il comprenne, et je crains que ce nouveau pont ne soit pas assez solide pour nous soutenir.*

~

Pour revenir à la forme de notre correspondance, je pense au texte « The Race for Theory » de Barbara Christian :

For people of color have always theorized—but in forms quite different from the Western form of abstract logic. And I am inclined to say that our theorizing [...] is often in narrative forms, in the stories we create, in riddles and proverbs, in the play with language, since dynamic rather than fixed ideas seem more to our liking. How else have we managed to survive with such spiritedness the assault on our bodies, social institutions, countries, our very humanity? (1996/1990, p. 149)

Nous sommes dans des milieux qui déracialisent la blancheur et qui, d'autre part, racialisent les théories non blanches. Et de fait, il devient plus simple de ne pas les aborder plutôt que de s'y engager avec toutes les modifications qu'une telle action implique : changements de postures qui nous amènent à renoncer à certains pouvoirs, à faire usage de formes plurielles de langage, à affronter nos angles morts et ignorances, à abandonner les binarismes théorie/pratique, pensée/affect, savoir/spiritualité, recherche/création, à se situer inconfortablement dans la précarité des entre-deux, à même les croisements identitaires et épistémologiques, à tenter de devenir soi-même une *atravesada*, une *mesiza*, privilégier *el conocimiento*⁹ plutôt que la connaissance. Aborder et performer l'*autohistoria* et l'*autohistoria-teoría* d'Anzaldúa. C'est là où je voulais en venir.

~

Lors de la même soirée, un Chilien m'a demandé ce que je suis venu faire en mi país¹⁰. Je lui ai fourni la réponse rapide – recherche en archives dans un musée pour ma thèse de doctorat en recherche-création, entretiens avec les membres de ma famille pour mon projet

de création, exil, désexil, tiers-espace; c'était déjà trop théorique, trop abstrait, je le perdais, puis il m'a invité à m'asseoir, m'a offert une cigarette, m'a demandé de ralentir, m'a demandé pourquoi je travaillais là-dessus, j'ai alors été obligé de revenir sur mes paroles, choisir un langage plus situé, plus subjectif, lui raconter mon histoire d'exil familial, mes recherches passées, les livres que j'ai écrits, ma pratique artistique, ma relation avec ce pays, avec ma famille, avec les langues. J'ai dû lui parler de mon amoureux, de mes appartenances diasporiques et de mon parcours universitaire, dans cet espagnol lacunaire qui est le mien. J'ai dû prendre mon temps, faire des détours, lui exposer ma vulnérabilité linguistique qui est aussi une vulnérabilité culturelle et identitaire, et nous avons continué à boire et à fumer pendant qu'il me racontait sa propre histoire familiale. Nous avons partagé nos récits avec les formes de discours appropriées, variées, qui empruntent parfois à l'histoire, parfois aux théories, souvent à nos subjectivités. Nos récits ont formé des ponts, précaires et temporaires, remplis de risques et d'hésitations, en respectant les cadences de nos différences confrontées à celles du reggaeton.

~

Comme plusieurs de ses concepts, Anzaldúa n'offre pas une définition claire et substantielle de l'*autohistoria* et de l'*autohistoria-teoría*. La plus traditionnellement fixe se trouve en note en bas de page de son essai « now let us shift... the path of conocimiento... inner works... public acts ». Elle écrit : « *Autohistoria* is a term I use to describe the genre of writing about one's personal and collective history using fictive elements, a sort of fictionalized autobiography or memoir; and *autohistoria-teoría* is a personal essay that theorizes » (2002, p. 578). Il s'agit d'une description excessivement succincte de plusieurs textes d'Anzaldúa et d'un projet beaucoup plus profond : dans cette « définition » se trouve non seulement l'articulation complexe entre théorie et fiction¹¹, comme le précise plus clairement AnaLouise Keating, mais sont également abordées les parts relationnelles et bienveillantes de ce type d'écriture.

Deeply infused with the search for personal and cultural meaning [...] both *autohistoria* and *autohistoria-teoría* are informed by reflective self-awareness employed in the service of social-justice work. *Autohistoria* focuses on the personal life story but, as the autohistorian tells her own life story, she simultaneously tells life stories of others. [It is a] theory developed by Anzaldúa to describe a relational form of autobiographical writing that includes both life story and self-reflection on this storytelling process. Writers of *autohistoria* blend their cultural and personal biographies with memoir, history, storytelling, myth and/or other forms of theorizing. By so doing, they create interwoven individual and collective identities. Personal experiences – revised

and in other ways redrawn – become a lens with which to reread and rewrite existing cultural stories (2009, p. 319).

J'ai longtemps hésité à citer ces définitions qui me semblent produire, dans cette lettre, le contraire de ce que je tente de proposer. C'est que je m'identifie à l'*autohistoria* d'Anzaldúa, car elle est une forme plurielle d'écriture de soi et de théorisation qui adopte une posture politique, relationnelle et située à propos de la production de savoirs : « Anzaldúa's work earnestly adopts the view that all knowledge practices are relational and socially embedded, including forms of self-knowledge. [...] I endorse the claim that even self-knowledge practices are forms of *social* knowledge » (Pitts, 2016, p. 357). L'*autohistoria* est une « self-knowledge practice », car elle établit des formes de récit de soi et de théorisation qui célèbrent l'hybridité (plutôt que de la diluer dans un désir d'homogénéité) et qui permettent dès lors de performer l'idée selon laquelle le savoir (ici lire simultanément connaissance et *conocimiento*) se produit grâce aux chocs formels, épistémologiques et discursifs. Ne sommes-nous pas nous-mêmes, dans une logique toute queer, formé.e.s de divers soi, de « discontinuous selves that may never find resolution or a fully articulated existence » ? (2016, p. 354) Comment alors, à la lumière de l'*autohistoria* d'Anzaldúa, ne pas s'engager dans une correspondance qui danse mal, qui casse le ton, qui rompt la fluidité de nos souffles et qui bouscule ?

~

J'ai écrit « briser la solitude » ; l'expression est violente, trop de l'ordre de la destruction. Je préfère créer des ponts, to bridge, parler à toutes celles et ceux qui nous permettent de nous identifier, et cela ne signifie pas nécessairement avoir des atomes crochus, bien s'entendre, s'aimer. S'identifier n'est pas qu'un je suis comme lui, comme elle, nous appartenons au même groupe, nous partageons les mêmes valeurs. « Identity formation is a component in reading and writing » (Anzaldúa, 2009, p. 171). M'identifier : lire les autres, leurs langues, leurs appartenances, leurs orientations. Lire les mouvements de leur corps qui danse sur un horrible air de reggaeton, lire sur leurs lèvres quand sont affirmées leurs subjectivités, lorsque me sont adressées leurs questions. Lire vos lettres, la pluralité de notre écriture. Lire les façons dont on se performe pour jongler avec nos divers soi. Et à partir de ces lectures, écrire, m'écrire, vous écrire. Nous écrire Anzaldúa : correspondre avec les déplacements que nos identités exigent.

Merci pour cet échange,

Nicholas Dawson
Novembre 2018
Santiago (Chili)

Notes

¹ *Aaaah, tu es Canadien, alors.* Toutes les traductions sont de l'auteur.

² *Tu parles comme un Chilien.*

³ Ce sont quatre mots d'argot chilien qui peuvent se traduire, respectivement, par *bien, tu comprends, tout de suite et le truc.*

⁴ *C'est vrai que tu as un accent étrange, comme de la France ou du Brésil.*

⁵ Néologisme qui désigne une personne qui possède des caractéristiques chiliennes, traduisible par *chilénité.*

⁶ *Je ne sais pas... les deux.*

⁷ *Ça ne se peut pas, tu dois choisir.*

⁸ « J'écris ici un texte pendant que j'essaie de ne pas tomber malade ».

⁹ Ce concept d'Anzaldúa, élaboré entre autres dans son texte « now let us shift... the path of conocimiento... inner works... public acts » (2009/2002), est utilisé pour nommer un certain type de savoir spirituel, un état de connaissance rendu possible grâce à des formes plurielles de créativité : « A form of spiritual inquiry, conocimiento is reached via creative acts—writing, art-making, dancing, healing, reaching, meditation, and spiritual activism—both mental and somatic (the body, too, is a form as well as a site of creativity). Through creative engagements, you embed your experiences in a larger frame of reference, connecting your personal struggles with those of other beings on the planet, with the struggles of the Earth itself » (542).

¹⁰ *Dans mon pays.*

¹¹ Les deux termes sont ici utilisés dans leur sens très large : *théorie* peut être interprété simplement comme les différents apports épistémologiques sur lesquels elle s'appuie, tandis que l'usage de *fiction* renvoie autant aux récits de soi, à la poésie et à toutes les autres traces d'intimité qui font partie des textes d'Anzaldúa.

Ouvrages cités

ANZALDÚA, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books.

-
- . (2002). Now let us shift... the path of conocimiento... inner work, public acts. Dans Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (dir.), *This Bridge we Call Home. Radical Visions for Transformation* (p. 540-578). Routledge.
- . (2009). To(o) queer the writer—Loca, escritura y chicana. Dans AnaLouise Keating (dir.), *The Gloria Anzaldúa Reader*. Duke University Press.
- ANZALDÚA, Gloria et Cherrie MORAGA (dir.). (2015/1981). *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color*. Suny Press.
- BHABHA, Homi. (2006/1990). Le tiers-espace. Entretien avec Jonathan Rutherford. *Multitudes*, vol. 3, n° 26, p. 95-107.
- CHRISTIAN, Barbara. (1996/1990). The Race for Theory. Dans Padmini Mongia (dir.), *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*. Oxford, Oxford University Press.
- KEATING, AnaLouise. (2009). Appendix 1. Glossary. Dans AnaLouise Keating (dir.), *The Gloria Anzaldúa Reader*. Duke University Press.
- MIJAIL, Johan. (2018). *Manifiesto Antiracista. Escrituras Para Una Biografía Inmigrante*, Santiago de Chile, Los Libros de la Mujer Rota.
- NOUSS, Alexis. (2015). *La condition de l'exilé*. Maison des Sciences de l'Homme.
- PITTS, Andrea J. (2016). Gloria E. Anzaldúa's *Autohistoria-teoría* as an Epistemology of Self-Knowledge/Ignorance. *Hypatia*, vol. 31, n° 2, p. 352-269.