



HAL
open science

On ne naît pas femme de couleur, on le devient Parcours d'une féministe indo-française

Kamala Marius

► **To cite this version:**

Kamala Marius. On ne naît pas femme de couleur, on le devient Parcours d'une féministe indo-française. 2022, <https://elam.hypotheses.org/4115>. halshs-03668641

HAL Id: halshs-03668641

<https://shs.hal.science/halshs-03668641v1>

Submitted on 15 May 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

On ne naît pas femme de couleur, on le devient

Parcours d'une féministe indo-française

Kamala Marius

Citer : MARIUS, Kamala, 2022. On ne naît pas femme de couleur, on le devient : Parcours d'une féministe indo-française. *Esquisses | Les Afriques dans le monde*. <https://elam.hypotheses.org/4115>.

Version PDF : 16 pages.

L'auteur : Kamala Marius est maîtresse de conférences HdR, Université Bordeaux Montaigne, UMR Les Afriques dans le monde (Sciences Po/CNRS) – Institut français de Pondichéry.

Ce texte est paru dans une première version en anglais dans Marius-Gnanou, Kamala. 2016. « The Route of an Indo-French Feminist ». In *Women's Studies Narratives: Travails and Triumphs*, dirigé par Rekha Pande. Delhi : The Women Press.

Un parcours très « indien » ?

Mon parcours scientifique s'étend sur plus de trente ans. L'itinéraire commence à Kuddapakam, ce village de la région de Pondichéry sur lequel j'ai écrit ma thèse et mène au système de peuplement urbain en Inde, en passant par les petites villes industrielles du nord du Tamil Nadu, par la mégapole de Chennai et par Hyderabad, la ville saisie par le numérique. C'est en vain qu'on chercherait dans cet ensemble une suite cohérente. Raconter la logique interne de ce cheminement tiendrait de la reconstitution *a posteriori*, puisque les moteurs concrets de mes recherches furent les rencontres et surtout les opportunités de financements de recherche que j'ai pu saisir. Il existe pourtant une autre histoire de mes questionnements. Elle commence bien plus tôt, dans une itinérance familiale dont les souvenirs remontent à la petite enfance.

Pour rendre compte de mes choix et de mes motivations scientifiques, il me faudrait donc plutôt expliquer qui je suis. Comme le dit si bien U. Narayan (1997 ; 2010, 470), ce retour sur soi-même nous permet de voir avec « humilité, reconnaissance, douleur, l'influence qu'ont eu sur nous les différents environnements que nous avons connus, de sentir la portée et les limites de notre regard, de voir que les circonstances peuvent limiter comme elles peuvent inspirer, et de prendre conscience, dans une certaine mesure, de la perspective depuis laquelle nous regardons les choses ».

Aujourd'hui, mon espace familial est un espace diasporique : c'est le monde entier, de Pondichéry à Dakar, en passant par la France et les États-Unis. Cette diaspora a une histoire singulière. Fait unique et peu connu dans l'histoire de la colonisation française, la France a dû faire appel à des colonisés pour administrer l'Indochine dès 1860-1862, les métropolitains rechignant à s'expatrier aussi loin. Les gouverneurs de l'Indochine ont pu recruter des diplômés issus du Collège colonial de Pondichéry, créé en 1826 (aujourd'hui lycée français international, toujours en activité) et de l'École de droit, fondée en 1838.

Pour que des Indiens deviennent des fonctionnaires coloniaux, il faut d'abord en faire des Français. Le décret de renonciation de septembre 1881 est conçu pour cela. Peu connu et

unique dans l'histoire de la France, ce décret autorise les natifs des Établissements français (Pondichéry, Karikal, Chandernagor, Mahé et Yanaon) majeurs (plus de 21 ans), quels que soient leur sexe, leur religion et leur caste, à « renoncer à leur statut personnel » et à se placer sous l'autorité du Code civil. Les renonçants passent alors du statut de « sujet » à celui de « citoyen » français, engageant avec eux toute leur descendance de manière « définitive et irrévocable » :

Art 1 : Dans les Établissements Français de l'Inde, les natifs des deux sexes de toutes castes et religions, majeurs de 21 ans, pourront renoncer à leur statut personnel dans les formes et conditions ci-après déterminées. Par le fait de cette renonciation, qui sera définitive et irrévocable, ils sont régis ainsi que leurs femmes et leurs enfants mineurs par les lois civiles et politiques applicables aux Français dans la colonie. Les renonçants sont également amenés à adopter un nom français.

Art 6 : « Les natifs qui renonceront à leur statut personnel indiqueront dans l'acte de renonciation le nom patronymique qu'ils entendent adopter pour eux et leur descendance »¹.

L'acte de renonciation ouvre bien sûr de nombreux droits aux Indiens, comme celui de pouvoir travailler dans l'armée, la « Fonction publique d'outre-mer » – les postes de la métropole leur restent interdits² –, ainsi que d'acquérir, en principe, tous les droits civils et politiques des citoyens français, notamment le droit à l'instruction obligatoire réservé jusqu'en 1893 aux seuls Européens et métis. Certes, comme le dit le géographe Charles Mouzon (1954), les Français se sont appuyés dès leur arrivée sur la caste des « Vellâja » ou « l'aristocratie des Sudra » (Weber 2020), gros propriétaires terriens très instruits qui portent des désinences nobles comme « Modeliar ou Pillai » signifiant « premier personnage » dont certains se sont convertis très tôt au catholicisme (fig. 1).

1« Décret autorisant les natifs des deux sexes, dans les établissements français de l'Inde, à renoncer à leur statut personnel ». *Journal officiel de la République française*, 30 septembre 1881. Voir : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6222161w/f1>.

2 Au nombre de 3 700 environ sur 283 000 habitants (dans les Établissements français), les renonçants n'auraient représenté que 1,3 % de la population (Weber 1988).

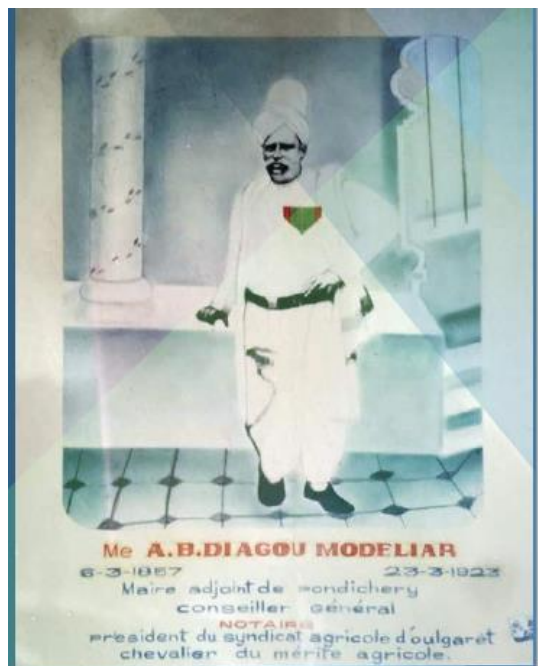


Figure 1 : Un ancêtre du côté maternel

Mais en « renonçant à leur statut personnel », mes ancêtres devaient aussi rejeter leurs langues, leurs coutumes et leurs traditions indiennes, jusqu'à leurs patronymes. En effet, les renonçants doivent indiquer sur l'acte de renonciation le nom patronymique qu'ils adoptent pour eux et leurs descendants. La renonciation est définitive et irrévocable. Mon ancêtre François Doraissamy a renoncé en 1889 à son statut propre en choisissant le patronyme de Marius (fig. 2³). Les nombreux renonçants vont quitter Pondichéry avec un bagage scolaire minime (brevet) pour occuper des emplois subalternes de la fonction publique dans toutes les villes de la province de Cochinchine grâce à leurs réseaux familiaux. À l'occasion d'un voyage familial en 2006, nous avons pu retrouver tous les lieux (Hanoï, Saïgon, Can Tho...) que nos grands-parents et nos parents nous décrivaient avec tant de nostalgie vu les conditions de vie idylliques comparées à celles de Pondichéry.

3 Acte de renonciation retrouvé par Natasha Paireudeau (2016) lors de son séjour de recherche à Ho Chi Minh ville.

No 3. *Établissements français dans l'Inde.*
Commune de Karikal

Acte de renonciation
 Extraits du registre des actes de l'État civil

21 25 89
 2114
 Émile
 d'un jeune
 Karikal
 le 6 février
 1889
 Léon

En mil huit cent quatre-vingt-neuf,
 le samedi deux février à huit heures de matin,
 Par devant nous *Alphonse de France*
Gaston de la Parre de Montviel, *Conseiller général*
Maire, officier de l'État civil de la commune de
Karikal

Et comparu le sieur *Coiffard Jean* *Clary*
 âgé de trente-trois ans, conduit après le tribunal
 de première instance de Karikal, y demeurant
 assistant en qualité de mandataire suivant procu-
 ration, dûment légalisée par devant
M. Coiffard Jean, Notaire à la résidence de
Saigon (Cochinchine) le vingt-un mars
 mil huit cent quatre-vingt-huit et arrivé
 de la part de *Daoustamy* (Français) natif de
 l'Inde française âgé de quarante-quatre ans
 résidant au Karikal le trois décembre mil
 huit cent quarante-quatre, demeurant fran-
 çoisement à Saigon, sousant la profession
 de commis auxiliaire aux Étrangers Publiés
 à Saigon, fils de feu sieur *Apparou* et de
 sa femme



Figure 3 : Mon grand-père maternel, Marie Divianadin Lernie, magistrat à Libreville en 1932.

Trois mille sept cents « renonçants » deviennent ainsi des fonctionnaires de l'administration des colonies (Indochine, Afrique) (C. Marius 2017). Beaucoup d'entre eux ne sont plus jamais revenus dans les anciens comptoirs. Le décret de renonciation a institué une politique assimilationniste irréversible. Pour eux, l'acculturation à la culture française est telle qu'en une génération, on ne parle plus le tamoul. En revanche, ceux qui ont pris le parti de retourner régulièrement à Pondichéry ont préservé les coutumes et traditions intactes, notamment le mariage arrangé dans la caste, voire dans la même famille, pour ne citer que la plus emblématique (fig. 4).

Me concernant, ma connaissance du tamoul s'est faite tardivement, à cause de la famille de mon ex-mari qui parlait essentiellement cette langue, et surtout grâce à mes terrains de recherche en pays tamoul où j'ai essayé de faire mes enquêtes dans cette langue. Mais du côté maternel, cela faisait longtemps qu'on ne parlait que le français à la maison.



Fig. 4 Mariage d'une grand-tante paternelle en 1938 à Pondichéry.

À la chute de Diên Biên Phu, en 1954, bon nombre de fonctionnaires pondichériens quittent l'Indochine pour se retrouver, soit à Pondichéry, soit en France, soit à La Réunion. Beaucoup s'« intègrent » parfaitement à la France, d'autant que, pendant l'occupation japonaise en Indochine (1940-1945), bon nombre d'entre eux ont été gaullistes, à l'inverse des « métropolitains » plutôt vichystes. Je pense à mon grand-père paternel qui, en tant que commissaire de police, a dû subir la torture de l'eau pendant l'occupation japonaise en Indochine, et qui n'a pas dénoncé ses camarades.

En 1956, au moment où est promulguée la loi-cadre Defferre qui doit préparer les États d'Afrique francophones à l'indépendance, les présidents des tribunaux des capitales africaines, de Fort-Lamy à Brazzaville et de Bangui à Dakar, en passant par Abidjan et Cotonou, sont des Pondichériens. En 1956 encore est signé le traité de cession des derniers comptoirs (transfert *de facto*), qui accorde aux habitants des comptoirs nés sur le territoire des Établissements la possibilité d'opter dans un délai de six mois pour la nationalité française, laquelle sera effective à compter du 16 août 1962 (transfert *de jure*). Mon père opte définitivement pour la nationalité française à ce moment-là. Beaucoup de Pondichériens, ignorant ces dispositions et croyant conserver leur nationalité, sont pris au dépourvu, d'autant que les Pondichériens nés en dehors des comptoirs, en particulier en Indochine, conservent automatiquement la nationalité française, n'étant pas concernés par le fameux article 4 du traité de cession qui stipule que « les nationaux français nés sur le territoire des Établissements et qui y seraient domiciliés lors de l'entrée en vigueur du traité de cession deviendraient nationaux et citoyens de l'Union indienne ». Ce fut le cas de ma mère, née à Hanoï (ex Indochine). La majorité des renonçants ont opté pour la nationalité française. « Sur les 7 106 immatriculés de 1962-1963, on ne compte que 346 non renonçants, ce n'est donc pas le résultat d'un calcul intéressé, mais l'aboutissement d'un long processus

d'assimilation, les optants sont en grande majorité des militaires et à un moindre degré des fonctionnaires » (Weber 2020, 748).

Il reste que, dans ma famille, certains n'ont pas voulu opter pour la nationalité française, notamment un grand-oncle qui avait lutté pour l'indépendance de l'Inde (*freedom fighter*). Profondément attaché à la nouvelle République indienne, il avait professé en tant que « *district collector* » de Pondichéry (« percepteur de district »). Mes oncles, tantes et cousins dont les parents étaient devenus indiens ont saisi les opportunités de migrer aux États-Unis dès les années 1970 en tant que médecins. Bon nombre d'entre eux y sont aujourd'hui informaticien(ne)s ou expert-e-s-comptables. Les réseaux sociaux (forum familial, Facebook, Whatsapp...) n'ont fait que renforcer un lien familial et territorial qui n'a jamais été rompu, mes parents ayant choisi d'aller un été sur deux à Pondichéry depuis ma naissance.

Identité multiple

Je m'exprime depuis une position particulière : j'ai grandi et vécu dans des endroits divers grâce à mon père qui, après son bac à Pondichéry, a fait ses études de géologie à Toulouse, puis une thèse à Paris avant d'intégrer un poste de chercheur à l'IRD (ex-ORSTOM). D'origine indienne, « appartenant à une caste », même de manière symbolique, j'ai grandi jusqu'à 18 ans essentiellement en Afrique francophone (Tchad, Gabon, Sénégal), effectuant très régulièrement des séjours en Inde. J'ai été éduquée à l'école de la République, dans des pays nouvellement décolonisés, en particulier au Sénégal. J'ai gagné la France pour entrer à l'université, et j'y vis depuis près de quarante ans, tout en me rendant fréquemment en Inde. Une part importante de ma sensibilité et de mes horizons politiques est marquée de façon indéniable par les réalités occidentales, mais aussi par celles des pays du Sud, et de l'Inde en particulier.

Je me perçois comme membre d'une infinie variété de groupes. Je me suis forgé une identité multiple, voire hybride : ma double citoyenneté (française et indienne⁴), mes lieux de résidence, mon genre, mes opinions politiques, ma profession, mes engagements citoyens, mes goûts musicaux... font que je ne possède pas une seule identité.

Pourtant, comme tant d'autres dans mon cas vivant dans une double culture, j'ai voulu faire un choix dans mon histoire et ai eu tendance à m'assigner systématiquement une identité indienne. N'est-ce pas ce qui m'a incitée à surestimer les « valeurs indiennes » et à tendre vers un retour permanent à mes racines ? Ne me suis-je pas entendu dire maintes fois que, même si je parle si bien le français (sans accent), si je me sens bien en France, j'aurais tout de même l'intention un jour de rentrer dans « mon beau pays » qu'est l'Inde ? Tout cela me ramène à mon « identité », c'est-à-dire à « une perception de qui l'on est et une conception de soi » (Brubaker 2001).

La division du monde en termes de civilisation et de religion (Huntington 2000), notamment après le 11 septembre, a renforcé un système de catégorisation unique. Comme

4 Grâce au lobby de la diaspora hindoue américaine a été créé en 2006 le OCI (*Overseas Citizenship of India*), un passeport à vie de « citoyen indien d'outre-mer » pour les indiens d'origine, à condition de pouvoir prouver son ascendance indienne (parents ou grand-parents nés sur le sol indien). Les droits sont les mêmes que pour les NRI (non-résidents indiens), à l'exception du droit de vote et d'être éligible.

le dit Sen (2008, 34), « on trouve un usage remarquable de la singularité fantasmée dans l'idée de classification simple qui sert de fondement intellectuel à la fameuse thèse du *choc des civilisations* de Huntington qui oppose la civilisation occidentale à la civilisation islamique, à la civilisation hindoue et ainsi de suite »... À aucun moment, la religion, la « race » ou même la couleur de peau ne devraient constituer l'identité exclusive d'un individu. Le fait d'insister sur l'unicité d'une identité qui nous est imposée nous appauvrit singulièrement.

Aucun de ces groupes (race, caste, classe, religion, lieux) ne saurait constituer à lui seul mon identité. Par ailleurs, le fait d'avoir une double citoyenneté n'impose pas la prévalence d'une identité qui prendrait le pas sur toutes les autres. Au contraire, cet *Overseas Citizenship of India* (OCI), obtenu en 2009 grâce à mon père né à Pondichéry (fig. 5), m'a renforcée dans mon identité multiple, fragmentée, hybride, fluide, et me rassure voire me reconforte si on se réfère à « l'identité indienne » qui m'est assignée de manière récurrente, en particulier en France et beaucoup moins aux États-Unis.



Figure 5 : Certificate of registration obtenu en 2009.

C'est pour cela que j'en resterai à l'identité comme une « catégorie de pratique » et non comme une « catégorie d'analyse », pour reprendre l'expression de R. Brubaker (2001). Vivant l'expérience sociale quotidienne de cette identité, de par ma position, il me manque

la distance nécessaire pour l'analyser de manière scientifique. Sans compter le fait que ce concept analytique reifié reste désespérément ambigu, vu sa charge théorique polyvalente, voire contradictoire.

Géographe féministe

Ayant passé les dix-huit premières années de ma vie hors de France à beaucoup voyager, il n'y a qu'un pas pour dire que ma vocation de géographe était toute tracée. Je vais l'avouer, j'ai toujours voulu être économiste, spécialiste des questions de développement (*Development Studies*), même si j'aimais la géographie à l'école, dès lors que l'on abordait les pays du tiers monde, comme ce fut souvent le cas, en particulier à Dakar où j'ai passé un bac littéraire (A4) sénégalais corrigé par l'Académie de Bordeaux. Jusqu'à mes 18 ans, je connaissais mieux l'histoire et la géographie de l'Afrique que celle de la France. Les dissertations au lycée portaient sur la comparaison entre le Sénégal et la Côte d'Ivoire, ou encore sur la comparaison entre les décolonisations française et anglaise. En littérature et philosophie, nous avons dévoré tout le siècle des Lumières, Victor Hugo, tellement universel, mais aussi les œuvres de Frantz Fanon, de Senghor, de Césaire, de Cheikh Anta Diop... Les longues discussions en classe et ailleurs avec mes camarades sénégalais(e)s sur la négritude, l'assimilation, l'identité, la démocratie, le racisme, le féminisme, l'excision restent des moments inoubliables. Les rares camarades franco-français·e-s vivant dans un monde d'expatrié·e-s replié sur soi étaient souvent très mal à l'aise quand on abordait la question du néo-colonialisme, du sexisme et du racisme en classe. J'ai découvert le *black feminism* avec Angela Davis à 17 ans, et cela m'a donné aussi un cadre à mon anti-racisme, alors que je n'avais pas vraiment connu le racisme, bien au contraire : le fait d'être ni blanche, ni noire était tout à mon avantage dans un pays où le racisme envers les descendants des colons a toujours été régnant.



Photographie de classe de Terminale 1978, Cours Sainte-Marie de Hann (Dakar).

Mon adolescence à Dakar a été aussi fortement marquée par la présence quotidienne de mes voisins géographes, économistes, sociologues et agronomes de l'IRD (ex-ORSTOM), avec qui nous refaisons le monde en permanence. J'ai eu la chance d'accompagner régulièrement mon père, pédologue à l'ORSTOM, en mission dans « ses mangroves » de Casamance et du Sine Saloum, en particulier pendant les vacances scolaires.

Cette période d'enchantement a été interrompue lors de mon arrivée en France pour faire une licence d'économie, dans une ville, Strasbourg, qui m'a paru si repliée sur soi. Jusqu'à mon baccalauréat, la France m'était inconnue : on ne faisait qu'une escale à Paris pour repartir immédiatement à Pondichéry, pour des séjours de trois à six mois. Alors que j'avais eu l'occasion de voyager un peu partout dans le monde depuis ma naissance, pendant les premières semaines en France, j'ai eu pour la première fois le sentiment de ne pas être d'ici, surtout quand je me suis entendu dire dès mon arrivée, devant l'Université de Strasbourg : « Rentre chez toi, sale bougnoule »... J'ai résisté à l'envie de repartir immédiatement à Dakar pour y faire mes études.

Après un DEUG de sciences économiques durement acquis, et en raison d'une overdose de mathématiques, de statistiques, de micro et macro-économie, je décidais de me tourner vers la licence de géographie tropicale qui me permettait de revenir à l'étude du « tiers monde ». Je n'oublierai jamais, lors du premier partiel de licence, ma note catastrophique en géographie économique. Je ne comprenais pas les référentiels des géographes, étant profondément marquée par l'économie keynésienne en vogue dans les années 1980. Les statistiques appliquées à la géographie, la cartographie automatique, la télédétection ou l'aménagement du territoire me convenaient davantage. Après l'économie, la géographie fut pour moi une véritable bouffée d'air frais, même si, à l'exception de la géographie quantitative, j'avais l'impression d'un manque de rigueur, faute souvent d'explicitation des présupposés théoriques. J'ai souvent été gênée, lors des cours, de voir énoncer des résultats présentés comme évidents, sans démonstration au préalable. La géographie a souvent été perçue comme une discipline au carrefour de sciences sociales, ce qui est sans doute un plus, mais cela la rendait peut-être moins crédible que des disciplines expérimentales, comme l'économie.

Me définir plus tard comme géographe ne m'a pas trop posé de problèmes, même si je ne perçois toujours pas l'intérêt de savoir si un sujet de recherche est, ou non, géographique. Sans doute fais-je de la géographie : j'appartiens à un département de géographie, je publie dans des revues plutôt géographiques, je vais à des colloques de géographie – mais aussi d'économie. Pour autant, je ne me sens pas très différente d'une socio-économiste, d'une politologue, même si en saisissant les objets de recherche par le prisme de l'espace, je pose sans doute un regard spécifique. Les géographes français, à l'inverse des géographes anglophones (j'y inclus les Indiens) ont tendance à considérer que des sujets qui n'auraient pas une dimension spatiale ne seraient pas géographiques. Dans le même temps, les géographes n'ont pas le monopole d'analyser la société dans ses dimensions spatiales, d'autant que tous les géographes eux-mêmes n'ont pas la même conception de l'espace : certains en défendent une approche anthropologique, alors que les spécialistes de l'analyse spatiale cherchent à dégager des lois, même si aujourd'hui bon nombre d'entre nous utilisons les deux approches.

Je pense plus particulièrement aux questions de genre. Elles ont mis du temps à être abordées par les géographes français, sous le prétexte que ce n'était pas un thème assez géographique. Or nos collègues anglophones, qui n'ont pas hésité à se positionner comme géographes féministes, s'y intéressent depuis les années 1980 grâce à des départements transdisciplinaires de *gender studies* inconnus dans l'université française. En dix ans de participation au CNU (Conseil national des Universités), j'ai pu constater que les thèses sur les questions de genre sont quasi inexistantes.

Il n'est pas facile dans notre monde académique, *français* et non francophone, de se définir intellectuellement et politiquement comme géographe féministe transnationale. En France, en géographie⁵, il a fallu attendre les années 1980 et 1990 pour que se développe une géographie féministe qui critique les bases de la géographie traditionnelle et élabore un discours féministe de l'espace. Masculiniste dans ses principes, dans ses méthodes, dans ses discours, dans ses silences, le monde se présentait pour les géographes sous forme de cartes, de plans, de rapports, comme un monde à conquérir, à dominer, à exploiter, excluant ainsi les perceptions subjectives de l'espace, désincarnant ceux et celles qui traversent l'espace. À la base de la géographie traditionnelle persistait une notion universaliste de l'être humain, qui repose sur le dualisme homme/femme. Tout ce qui n'est pas homme, blanc et hétérosexuel, c'est-à-dire tout ce qui ne se range pas automatiquement du côté du pouvoir patriarcal, est autre.

En effet, me positionnant en tant que géographe féministe, travaillant sur les questions de genre sur un terrain privilégié pour moi qu'est l'Inde du Sud, je plaide pour un engagement géographique inédit. Je me réfère ainsi sur le plan théorique aux *postcolonial studies*, et surtout aux théories féministes postcoloniales et intersectionnelles qui sont encore peu mobilisées chez les géographes français·e·s.

En effet, les questions de genre dans un contexte post-colonial imposent d'orienter le regard géographique autrement, en tenant compte des discours et des représentations, notamment à travers les mécanismes d'oppression et de domination insuffisamment interpellés pour le moment. Cela s'explique par le fait que la géographie sociale a longtemps été influencée par la pensée marxiste, dominée, avant tout, par les rapports de classe. Or, il s'agit de déconstruire, au prisme de l'analyse intersectionnelle, les rapports de domination, lesquels s'incarnent aussi dans des constructions spatiales. Celles-ci sont produites dans et à travers des rapports de pouvoir ; qu'ils possèdent donc nécessairement des dimensions symboliques et matérielles inséparables. Les analyses intersectionnelles restent plus que jamais un vrai défi à relever tout particulièrement en France, surtout depuis le mouvement se proclamant « anti-wokiste », instrumentalisé par nos ministres de l'Éducation nationale et de l'Enseignement supérieur et de la recherche.

Comme le dit bien Bentouhami-Molino (2015), les études postcoloniales ont renouvelé la pensée du phénomène minoritaire en s'interrogeant sur les constitutions même des noms comme « fils d'immigrés », « étrangers », « minorités visibles », « personne de couleur »... « Le racisme postcolonial relève bien d'une politique institutionnelle œuvrant bien à

⁵ Voir la mise au point intéressante de Rosemary Chapman (1997) concernant la géographie féministe, l'écriture de l'espace au féminin.

l'effacement de la mémoire coloniale qu'à la reconstitution d'une pratique de la race sous d'autres formes ».

J'ai essayé de légitimer la géographie du genre dans mes travaux de recherche à partir d'un contexte particulier qu'est l'Inde, où les enjeux de genre et de travail ne sont pas les mêmes qu'en Occident. Cela m'a donné l'opportunité d'avoir une démarche réflexive, tant sur mes méthodes de recherche que sur mes différents travaux académiques. En tant que géographe, il me paraît important de m'interroger sur les liens entre pratiques de terrain et production de données, afin de comprendre les processus qui participent sur le « terrain » à la construction des savoirs en géographie. Cette démarche réflexive sur notre statut, notre identité, notre positionnement éthique, notre prise de distance, bref sur les pratiques de terrain me paraît indispensable. Bon nombre de géographes de « terrain » aiment parler avec nostalgie de « leur terrain », tout en mentionnant la grande difficulté d'accès à des données fiables, mais ne font jamais allusion au contexte d'inégalités socio-économiques, au genre ou à la couleur de peau, questions qui conditionnent fortement pourtant les interactions avec les enquêtés.

Cette posture théorique et méthodologique dans le cadre de mon HDR a sans doute été préjudiciable pour moi, car malgré une dizaine d'auditions à des concours en section 23 (géographie) entre 2013 et 2017, je n'ai jamais pu accéder à la fonction de professeure d'université. Ne me suis-je pas entendu dire à Bordeaux lors d'une audition à un concours de professeur-e par deux géographes franco-français très connus : « Comment pouvez-vous concilier votre engagement féministe avec vos travaux de recherche en géographie ? ».

Ma conscience féministe n'est pas née d'idées venues d'ailleurs. Elle a des racines bien plus proches. Ayant grandi entre l'Afrique (Tchad, Gabon, Sénégal) et l'Inde dans une famille résolument moderne, puis découvrant par mon mariage une belle-famille plutôt « traditionnelle », il me paraît légitime de contester « la culture indienne » d'un point de vue féministe, sans pour cela être accusée « d'occidentalisation », comme pourraient me le reprocher les féministes postcoloniales. Si j'ai tardivement contesté la culture indienne d'un point de vue féministe, c'est en raison de la dynamique culturelle de la vie de femme que j'ai connue en tant que femme mariée durant vingt-cinq ans. C'est avant de devenir féministe que j'ai compris que le mariage en Inde pouvait être une institution oppressive et aliénante. Certes, bon nombre de femmes indiennes vivent l'oppression des rôles de genre sans pour autant développer des idées féministes.

Cela dit, je ne me suis jamais trouvée à l'aise, ni dans la « guerre des sexes », ni dans la posture des féministes radicales américaines qui ont milité ardemment contre le harcèlement sexuel au travail en particulier ; cela relève pour moi du féminisme victimaire auquel je n'ai jamais adhéré. Je ne suis pas non plus celle qui confond harcèlement sexuel et séduction. Je rejoins Judith Butler (2002) lorsqu'elle dit qu'elle ne voudrait pas vivre dans un monde sans séduction. « La séduction suppose des stratégies, des manœuvres pour déstabiliser la personne désirée et c'est très bien ainsi. » Butler va même plus loin en citant Foucault, qui estime « qu'on ne trouvera pas de sexualité sans pouvoir ; que le pouvoir est une dimension très excitante de la sexualité⁶ ». J'ai sans doute eu de la chance de ne jamais

6 Cité par F. Joignot, in *Le Monde* du 24 septembre 2011.

connaître dans ma vie personnelle et professionnelle quelque harcèlement sexuel que ce soit. Cependant, lutter contre les propos machistes et racistes de certains collègues qui peuvent être parfois blessants reste pour moi un combat quotidien. Je n'oublierai jamais le jour où, au début de mon arrivée à l'Université de Montpellier, l'un de mes collègues m'a dit qu'on recrutait même « des fleurs exotiques » ou d'un autre collègue bordelais me disant : « Dommage, si tu deviens professeure ailleurs, on aura plus d'étrangers dans notre département ». Je ne compte pas le nombre de fois où je suscite l'étonnement quand je dis que je suis maîtresse de conférences. Est-ce mon prénom exotique ou ma couleur de peau qui fait que je ne suis pas perçue comme une Française, de surcroît enseignante-chercheure, mais plutôt comme une indienne anglophone, bilingue, à qui on aime confier spontanément les cours en anglais ? Quelle ne fut pas ma surprise quand mes étudiant·e·s de master, d'origines très diverses, se sont auto-désigné·e·s comme des personnes racialisées, sous-entendant que les « blancs » ne seraient pas racialisés ? Est-ce la fin d'un déni de la race comme construction sociale ? « Les individus, populations et communautés dites de "couleur" existent. Nier l'existence et les injustices vécues par ces derniers fait partie du problème français actuel » (Soumahoro 2020).

Cette conscience féministe s'exerce plutôt dans le cadre de mes activités syndicales, en particulier dans les conseils universitaires (Conseil d'administration et CNU). J'y ai toujours milité, entre autres, pour qu'on ne prenne jamais en considération la vie privée des collègues hommes et femmes dans les demandes de qualification ou de promotion. La parité sur les listes syndicales est définitivement acquise, mais beaucoup de chemin reste à faire pour que la parité (ne parlons pas de la diversité) au niveau des professeur·e·s, des président·e·s et vice-président·e·s d'université soit réalisée.

L'indianisme comme point de vue

Je suis demeurée ce qu'on appelle une indianiste, sans doute par facilité et par envie de mieux connaître le pays de mes racines, même si j'élargis de temps à autre mes horizons à l'Asie. J'ai fait un séjour post-doctoral au Vietnam et établi avec les collègues du groupe Geopolis (<http://www.e-geopolis.eu>) une collaboration avec les géographes de l'Université de Dakha. L'autre facilité aurait été de travailler en français, de surcroît dans les pays de mon enfance et de mon adolescence.

J'ai pu faire toutes mes recherches, depuis mon DEA (1984) jusqu'à aujourd'hui, grâce à l'Institut français de recherche basé à Pondichéry. Très prosaïquement, j'ai pu par la suite confier mes enfants à mes parents résidant à Pondichéry, faire mes nombreux terrains en pays tamoul, alors même que professionnellement et familialement le temps de terrain est compté. Hasard ensuite des propositions de recherche qui ne m'ont rien offert en dehors de l'Inde, même si je n'ai peut-être pas assez fait d'efforts en ce sens.

Être l'une des rares spécialistes de l'Inde dans le milieu universitaire bordelais, voire en sciences sociales en général, est un atout indéniable. Si l'on a besoin d'un spécialiste, le choix est si réduit que me voilà souvent sollicitée, à tel point que je suis souvent obligée de refuser. En effet, au-delà des cours en géographie du développement intégrant inéluctablement l'Inde, je suis sollicitée depuis près de vingt ans par les IEP (Bordeaux et Strasbourg, qui ne recrutent pas de géographes) pour faire des cours sur l'Inde et les mondes

asiatiques en général. Je ne parlerai pas des multiples interviews auprès des médias en général dès qu'un événement important touche l'Inde des femmes. Cela pose d'ailleurs la question des conditions d'exercice de la parole universitaire dans le champ médiatique, d'autant que je suis régulièrement interviewée sur l'Inde dès lors qu'un viol est médiatisé...

Depuis ma thèse orientée sur l'impact spatial, social et économique de la révolution verte, je me suis intéressée entre autres à la servitude pour dette en milieu rural, aux mobilités de travail dans un district industriel, à la microfinance et aux enjeux de genre et, plus récemment, aux questions urbaines à travers le processus de métropolisation ou encore au système de peuplement urbain, aux dynamiques des petites villes ou au numérique. En dépit de toutes ces thématiques explorées à travers différents terrains depuis près de quarante ans, j'ai l'impression que je ne connais pas si bien que cela ce pays, sans doute par le fait de ne jamais pouvoir y résider plus d'une année scolaire.

Même si on pourra me reprocher de voir le monde par le petit bout de cette lorgnette, rester en Inde permet d'aborder, dans leur globalité, les questions spécifiques au pays du Sud. Aussi, avant de me reprocher mon « indianisme » et mon féminisme, je peux affirmer que l'Inde m'a permis de poser un autre regard sur les autres espaces et sociétés dans lesquels j'ai vécu.

Références

- Bentouhami-Molino, Hourya. 2015. *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*. Paris : Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/race-cultures-identites--9782130633655.htm>.
- Brubaker, Rogers. 2001. « Au-delà de l'identité ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139 : 66-85. <https://doi.org/10.3917/arss.139.0066>.
- Butler, Judith. 2002. *La vie psychique du pouvoir. Théories de l'assujettissement*. Paris : Léo Scheer.
- Chapman, Rosemary. 1997. « L'écriture de l'espace au féminin : géographie féministe et textes littéraires québécois ». *Recherches féministes* 10 (2 : « Territoires ») : 13-26. <https://doi.org/10.7202/057933ar>.
- Huntington, Samuel. *Le Choc des Civilisations*. Paris : Odile Jacob.
- Marius, Claude. 2017. *Recueil d'articles sur Pondichéry et les Pondichériens*. Pondichéry : Société historique de Pondichéry – Le trait d'union.
- Mouzon, Charles. 1954. *Pondichéry : étude de géographie humaine*. Paris : Société de géographie.
- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism*. Londres : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203707487>.
- Narayan, Uma. 2010. « Les cultures mises en questions. "Occidentalisation", respect des cultures et féministes du tiers-monde ». In *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, dirigé Christine Vershuur, 469-500. Genève : Graduate Institute Publications. <https://doi.org/10.4000/books.iheid.5927>.
- Pairaudeau, Natasha. 2016. *Mobile Citizens: French Indians In Indochina, 1858-1954*. Copenhague : Nordic Institute of Asian Studies.
- Sen, Amartya. 2007. *Identité et violence*. Paris : Odile Jacob.
- Soumahoro, Maboula. 2020. *Le triangle et l'hexagone : réflexions sur une identité noire*. Paris : La Découverte.
- Weber, Jacques. 1988. *Les Établissements français en Inde au XIX^e siècle (1816-1914)*. Paris : Librairie de l'Inde.

Kamala Marius :

On ne naît pas femme de couleur, on le devient : Parcours d'une féministe indo-française

Esquisses | Les Afriques dans le monde, 2022



Weber, Jacques. 2020. *La France et l'Inde des origines à nos jours. Tome 2, Les comptoirs sous trois Républiques (1870-1963)*. Paris : Les Indes savantes.