



HAL
open science

L'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe et de race dans la migration et le travail des femmes haïtiennes

Rose-Myrliè Joseph

► **To cite this version:**

Rose-Myrliè Joseph. L'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe et de race dans la migration et le travail des femmes haïtiennes. Sciences de l'Homme et Société. Université Paris Diderot - Paris 7 - Sorbonne Paris Cité; Université de Lausanne (Suisse); (Cotutelle internationale), 2015. Français. NNT: . tel-03809859

HAL Id: tel-03809859

<https://hal.parisnanterre.fr/tel-03809859v1>

Submitted on 10 Oct 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.



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2015

L'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe et de race dans la migration et le travail des femmes haïtiennes

JOSEPH Rose-Myrlie

JOSEPH Rose-Myrlie, 2015, L'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe et de race dans la migration et le travail des femmes haïtiennes

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB_48416CEEA72A2

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.

**FACULTE DES SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES
CENTRE EN ETUDES GENRE LIEGE**

Titre : L'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe et de race dans la migration et le travail des femmes haïtiennes

THESE DE DOCTORAT

Présentée à la
Faculté des Sciences Sociales et Politiques

de l'Université de Lausanne

en cotutelle avec l'Université Paris Diderot Paris 7

pour l'obtention du grade de
Docteur en Etudes Genre

Par

Rose-Myrliè JOSEPH

Directeurs de thèse

Professeur ordinaire de l'Université de Lausanne, Olivier FILLIEULE

et

Professeur émérite de l'Université Paris 7, Vincent de GAULEJAC

Jury

Maîtresse de conférences HDR, Université Paris-Diderot, Jules FALQUET, présidente.

Directrice de recherche honoraire, CNRS, Danièle KERGOAT, rapporteure.

Professeur des Universités, Université Charles-de-Gaulle-Lille-3, Christophe

NIEWIADOMSKI, rapporteur.

Maîtresse d'enseignement et de recherche, Université de Lausanne, Marta ROCA i ESCODA.

Lausanne

2015

Imprimerie de l'Université Paris 7

Paris

2015



UNIL | Université de Lausanne

Faculté des sciences
sociales et politiques

IMPRIMATUR

Vu l'accord de cotutelle conclu entre les Universités de Lausanne et Paris Diderot 7, le Conseil de la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne, sur proposition d'un jury formé des professeurs

- Olivier FILLIEULE, directeur de thèse, Professeur à l'Université de Lausanne
- Vincent DE GAULEJAC, co-directeur de thèse, Professeur à l'Université Paris Diderot 7
- Marta ROCCA Y ESCODA, Maître d'Enseignement et de Recherche à l'Université de Lausanne
- Jules FALQUET, Maîtresse de conférences à l'Université Paris Diderot 7
- Danielle KERGOAT, Directrice hon. de recherche au CNRS, Paris
- Christophe NIEWIADOMSKI, Professeur à l'Université de Lille 3

autorise, sans se prononcer sur les opinions de la candidate, l'impression de la thèse de Madame Rose-Myrliè JOSEPH, intitulée :

« L'articulation des rapports de sexe, de classe et de race dans la migration et le travail des femmes haïtiennes »

Lausanne, le 22 mai 2015

Le Doyen de la Faculté

Professeur
Fabien Ohl

Résumé: Nombre de femmes paysannes haïtiennes migrent vers Port-au-Prince où elles deviennent travailleuses domestiques. Leur service domestique permet aux femmes qui les emploient de s'investir dans le travail non-domestique et de pouvoir accéder ainsi à la migration internationale. En France, ces migrantes deviennent à leur tour travailleuses domestiques, ce qui permet aux femmes françaises de s'investir dans le travail non-domestique. Ces phénomènes témoignent de l'existence d'une chaîne de travail et de migration où s'articulent les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et les confrontations Nord/Sud, au cœur de la mondialisation néolibérale. Quelques-unes de ces femmes racontent leur histoire qui exprime à la fois la violence des rapports sociaux et leurs stratégies pour devenir sujet. Pour penser ces « Sujettes », je propose une approche qui croise la recherche féministe et la sociologie clinique sur les plans théorique, méthodologique et épistémologique.

Mots clés : articulation des rapports sociaux - confrontations Nord/Sud - travail productif et reproductif - travail domestique - service domestique - travail de *care* - migration interne et internationale - mondialisation néolibérale - sociologie clinique.

Summary: Many rural Haitian women migrate to Port-au-Prince and become domestic workers. Their domestic service allows other women to invest in the non-domestic work and access to international migration as well. In France, these Haitian migrants become domestic workers in turn, which allows French women to invest in the non-domestic work. These phenomena demonstrate the existence of a global work and migration chain where gender, class, race and the North/South confrontations are articulated, in the neoliberal globalization. Some of these women tell their life story which expresses both the violence of social problems and their strategies to become subject. To think these "subjects" I propose to cross feminist research and clinical sociology on the theoretical, methodological and epistemological point of view.

Keywords: Intersectionality among gender, race and class, North / South confrontations, productive and reproductive labour , domestic work, domestic service, care work , internal and international migration, neoliberal globalization, clinical sociology.

REMERCIEMENTS

Cette recherche a été financée par le Fonds National Suisse (FNS). Je remercie cette équipe de sa confiance et de son soutien. Je remercie les membres de l'Ecole Doctorale Romande en Etudes Genre de l'Université de Lausanne et particulièrement Patricia Roux qui a codirigé cette recherche pendant plusieurs années. J'exprime ma gratitude à Olivier Fillieule qui a accepté de la remplacer et m'a aidée à clore cette recherche dans de bonnes conditions. Je suis très reconnaissante envers les membres du Laboratoire de changement social (LCS) de l'Université Paris 7, particulièrement Vincent de Gaulejac, mon co-directeur qui a toujours été présent. Je remercie les membres du jury, Danièle Kergoat, Christophe Niewiadomski et Marta Roca i Escoda pour leurs apports théoriques et leur appui à l'amélioration du texte final. Je remercie particulièrement Jules Falquet qui a dirigé mes premiers pas en encadrant mes mémoires de master. Je dois cette recherche aux soixante-neuf femmes qui m'ont confié leur parole et principalement les onze dont le récit est approfondi ici. Ces auteures anonymes restent le squelette de ce travail.

Je salue également les doctorantEs du LCS: Sophie, Patricia, Dominique avant et plus récemment Ting et Maria. Je remercie les collègues du Groupe de Recherche et d'Echanges des Pratiques pour leur écoute clinique. Je remercie mes amiEs et *carefriends*, ici et en Haïti, ceux-celles d'avant et la cohorte de ces derniers jours. Je ne citerai pas, je n'oublierai pas. Je remercie Laetitia, Jessy et Xavier pour la relecture, ainsi que Michaël et Estelle qui ont participé à la mise en valeur de ce travail. Je reste redevable à toutes les personnes qui ont gardé mon enfant une heure ou une année. Sans elles, je n'y arriverais pas. Un merci spécial à Nanoute pour les premières heures, et à Marilou pour ces dernières semaines.

J'ai une pensée spéciale pour Belinda et Guerline, Evelyne et Rozelaine, Nicole et Nicolas. Et je dédie ce travail à ma famille, ma grand-mère, mes oncles et tantes, cousins et cousines, neveux et nièces, mes filleules, et à tous les liens qui n'ont pas survécu à la traversée.

A l'enfance...

Mon père était une mère poule, ma mère un véritable père pourvoyeur, ma petite sœur un garçon manqué et mon grand frère, le garçon manquant qui nous a laissées grandir.

A Merrie et Prince qui arrivent bien tard dans ce monde troublé.

A ma fille qui m'a tout réappris et à son père qui nous a suivies de loin.

Table des matières	
INTRODUCTION	6
La sociologie clinique	11
Le Travail des femmes	18
De la colonisation à la mondialisation	23
L’articulation des rapports sociaux	33
Penser les Sujettes : recueillir et accueillir la parole des femmes	37
Les outils	42
PARTIE I : MIGRATION ET SERVICE DOMESTIQUE EN HAÏTI	73
CHAPITRE I : LA CONDITION DES FEMMES PAYSANNES	73
1.1. Production familiale et division du travail	73
1.2. Travail domestique et production d’enfants	81
1.3. Misère ou exode	98
CHAPITRE II : LE SERVICE DOMESTIQUE A PORT-AU-PRINCE	116
2.1. Servir	116
2.2. Relation de service	128
2.3. La grande misère des travailleuses domestiques	138
CHAPITRE III : DU CÔTÉ DES PATRONNES	144
3.1. Le travail non-domestique des patronnes	144
3.2. L’indispensable substitution ?	146
3.3. Patronnes riches, patronnes pauvres	150
CHAPITRE IV : RAPPORTS SOCIAUX ET STRATEGIES	158
4.1. Le changement social rêvé	158
4.2. Stratégies limitées par les rapports sociaux	160
4.3. Le rêve de partir	178
PARTIE II : DES TRAVAILLEUSES MIGRANTES EN FRANCE	188
5.1. Vie socioprofessionnelle en Haïti	188
5.2. Les causes du départ	190
5.3. La construction du déclassement	194
CHAPITRE VI : LES CONDITIONS DE TRAVAIL	202
6.1. Tâche sale et pénible	202
6.2. Le temps de la tâche	218
6.3. <i>Mais elles mangent !</i>	229
CHAPITRE VII : LES RELATIONS DE TRAVAIL	238
7.1. La relation verticale féminisée	238
7.2. La relation avec « l’objet personne »	241

7.3. La « bonne relation »	249
CHAPITRE VIII : RAPPORTS SOCIAUX ET STRATEGIES	256
8.1 Rapports sociaux et sens du déclassement	256
8.2. Entre réalisation et échec de soi	269
8.3. Les romans stratégiques	276
PARTIE III : DU CÔTE DES PATRONNES FRANÇAISES.....	296
CHAPITRE IX : FEMMES FRANÇAISES : EMPLOYEUSES ET EMPLOYÉES	296
9.1. L'impossible conciliation.....	297
9.2. La maison et les enfants.....	312
9.3. Ces mères « excellentes ».....	316
CHAPITRE X : LA RELATION DE SUBSTITUTION.....	326
10.1. Nounou, le luxe des femmes qui travaillent.....	326
10.2. Confiance et prudence	330
10.3. La relation de soin	331
CHAPITRE XI : RAPPORTS SOCIAUX ET STRATÉGIES EMPÊCHÉES	345
11.1. Rapports sociaux et divisions	345
11.2. La différence culturelle.....	353
11.3. Nœuds socio-psychiques et stratégies interdites	374
Conclusion.....	382
Bibliographie	398
Annexes	437
Haïti en bref	437
Les 11 narratrices	443

INTRODUCTION

En Haïti, des femmes paysannes haïtiennes migrent vers Port-au-Prince où elles deviennent travailleuses domestiques. Leur service domestique permet aux femmes qui les emploient de s'investir dans le travail non-domestique et d'accéder ainsi à la migration internationale. En France, ces migrantes haïtiennes deviennent à leur tour des travailleuses domestiques, indépendamment de leur statut professionnel dans leur pays d'origine. Le service domestique de ces migrantes permet aux femmes françaises de s'investir dans le travail non-domestique. Il existerait donc une chaîne de travail et de migration où s'articulent les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et les confrontations Nord/Sud. Cette chaîne lie en plus la migration interne et la migration internationale, de même qu'elle associe le travail domestique et le travail non-domestique. Elle met en présence par ailleurs deux catégories de personnes distinctes, les femmes employeuses et les femmes employées qui, si elles partagent le fait d'être femmes, se différencient par leur appartenance de classe ou de race et par leur origine géographique. Il est donc important de se demander par quels mécanismes certaines femmes, soit dans la migration interne ou dans la migration internationale, deviennent des travailleuses domestiques. Parallèlement, on peut noter que les femmes patronnes externalisent le travail domestique à cause de la division sexuelle du travail qui porte les hommes à se surinvestir dans le travail non-domestique, délaissant ainsi le travail domestique. Ces femmes patronnes, parce qu'elles externalisent, pourraient prétendre à une égalité professionnelle avec les hommes puisqu'elles peuvent comme eux se surinvestir dans le travail non-domestique. Or, elles ne bénéficient pas des mêmes conditions de travail que les hommes, notamment en ce qui concerne le temps de travail. Elles ressentent plus que les hommes la difficulté d'articuler les différents temps de vie, de « concilier » vie professionnelle et vie familiale. Malgré la possibilité d'externaliser, elles restent assignées au travail domestique qui les rend moins disponibles que les hommes pour le travail non-domestique, en conséquence plus disponibles pour le domestique. Parallèlement, plusieurs facteurs liés à la migration construisent à la fois l'exclusion de certaines femmes du travail non-domestique, et ainsi leur disponibilité pour ce travail de substitution des patronnes dans les charges domestiques. Il est donc important de chercher à comprendre ce système qui exploite les femmes, qu'elles soient employeuses ou employées, dans le travail domestique ou dans le travail non-domestique. D'où ma question de recherche : « *Par quels mécanismes les femmes migrantes deviennent-elles des travailleuses domestiques quand parallèlement leurs patronnes sont exploitées dans le travail non-domestique ?* ».

Dans les familles, les hommes luttent pour rester pleinement disponibles pour leur travail non-domestique alors que les femmes, pour tenter d'accéder à cette disponibilité, doivent recourir à une force de travail extrafamiliale. Cette réalité qui s'explique par la division sexuelle du travail marque les familles au Nord comme au Sud, celle des patronnes de même que celle des travailleuses domestiques qui les remplacent. La division sexuelle du travail touche ainsi la production et la reproduction familiales. Mais son expression varie selon qu'il s'agit d'une famille rurale où les femmes sont alors portées à l'exode, ou d'une famille urbaine où les femmes peuvent compter sur ces migrantes paysannes pour accéder au travail dit productif. A côté des rapports sociaux de sexe, les rapports de classe et les confrontations entre le rural et l'urbain construisent alors les trajectoires différenciées de ces deux catégories de femmes, leur parcours, soit dans le secteur dit reproductif ou dans le secteur dit productif. En outre, la migration internationale de certaines patronnes du Sud s'explique non seulement par une

dégradation des conditions de vie au Sud mais aussi par un réel besoin pour le service domestique au Nord. Les divisions raciales et internationales s'ajoutent alors aux autres divisions du travail pour transformer ces femmes migrantes qui étaient des patronnes chez elles en travailleuses domestiques en France. Quand on scrute ces divisions dans leur articulation, on comprend à la fois le travail reproductif et le travail productif des femmes. On peut aussi établir les liens entre ces deux secteurs d'activité ne serait-ce qu'en considérant le fait que l'exploitation des unes dans le reproductif facilite l'exploitation des autres dans le productif. Ces divisions du travail qui expriment ainsi une articulation des rapports sociaux sont pourtant concomitantes d'arrangements entre les classes d'individus, des compromis au niveau des relations sociales ainsi que des stratégies qui permettent à ces femmes de résister ou de se soumettre à ces rapports sociaux. Néanmoins, la résistance et la soumission ne sont jamais que partielles, ce qui fait que chaque mode de résistance a ses failles et chaque soumission son élan vers le changement. Il est donc important, pour mieux comprendre les rapports sociaux croisés dans ce système, d'analyser à la fois les relations sociales (relations de travail, relations familiales, entre autres) où ils s'expriment concrètement, ainsi que le vécu subjectif des femmes qui, en se racontant, donnent à voir l'emprise des rapports sociaux et les luttes quotidiennes pour devenir sujet malgré tout.

Le but principal de cette recherche est donc d'analyser cette chaîne d'oppressions qui relie deux types de migration (la migration interne et la migration internationale) et deux types de travail (le travail domestique et le travail non-domestique), dans le contexte de la mondialisation néolibérale. Elle vise ainsi à analyser comment les divisions sexuelle, sociale, raciale, internationale voire nationale du travail interviennent dans l'émigration des femmes haïtiennes, appauvries et racisées. Elle cherche aussi à comprendre comment les rapports sociaux participent à faire des migrantes haïtiennes des domestiques soit à Port-au-Prince ou en France. Parallèlement, elle analyse comment les femmes non-migrantes (haïtiennes et françaises) qui essaient d'intégrer le marché de l'emploi sont forcées à se payer une force de travail domestique. On regardera aussi pourquoi cette main-d'œuvre de substitution est constituée, entre autres, de femmes pauvres et racisées, en l'occurrence Haïtiennes. Cette recherche enrichit sous plusieurs angles l'étude des rapports sociaux en regardant leurs expressions concrètes dans des contextes socio-historiques différents, et dans la vie de femmes appartenant à différentes catégories sociales. La prise en compte des liens entre la migration interne et la migration internationale, entre le travail domestique et le travail non-domestique, reste très instructive à ce niveau. Et pour mieux cerner la problématique, j'adopte une approche clinique, tenant compte à la fois du registre psychique et du registre social. Ma recherche représente en cela un atout à la fois pour les études féministes et pour l'approche clinique en sociologie.

Cette recherche se fonde sur différentes théories. Elle mobilise le féminisme matérialiste pour comprendre les rapports sociaux de sexe et leur enjeu : le travail. Associé à d'autres théories féministes, il permet de regarder les divisions du travail, les problématiques de la conciliation et de l'externalisation, ainsi que le travail de prise en charge des personnes couramment appelé travail de *care*. Le travail des femmes est aussi placé dans le cadre de la mondialisation néolibérale, avec en plus des recherches qui scrutent ce phénomène mondial en considérant l'articulation des rapports sociaux. De manière plus générale, plusieurs documents sur les rapports sociaux écrits par des féministes de différentes régions du monde sont mobilisés pour

comprendre le travail ainsi que la migration des femmes du Sud vers les pays du Nord. Le cas d'Haïti reste particulier dans ces phénomènes marqués par les rapports Nord/Sud, d'autant plus que dans cette migration vers la France se jouent toutes les confrontations entre cette ancienne métropole, la France, et l'ancienne colonie, Saint-domingue devenue Haïti. Les idées antiracistes et anticolonialistes ont marqué les différents courants de pensée en Haïti ainsi que l'antisexisme qui, malheureusement, fut visible bien plus tard dans les écrits. Mais les problèmes de la société haïtienne actuelle qui provoquent cette migration internationale ne peuvent pas s'expliquer uniquement par le néocolonialisme. C'est aussi dans les conflits internes qui déterminent entre autres la migration massive des femmes vers la capitale que l'on doit rechercher les crises structurelles de ce pays. Plusieurs auteurEs permettent de démontrer cela. Et pour comprendre le combat des femmes haïtiennes en Haïti et en France, ainsi que leurs rencontres avec les femmes françaises qui les emploient dans le cadre de la migration internationale, la sociologie clinique sera utilisée.

La clinique permettra de regarder plusieurs aspects du travail des femmes employées ou employées et, par rapport aux autres théories mobilisées ici, présente l'avantage d'une prise en compte de l'émotionnel et du relationnel du travail tout en regardant sa matérialité et les rapports sociaux qui le travaillent. De manière plus générale, la sociologie clinique aide à inscrire dans le contexte social les luttes de chacune des femmes rencontrées, ces démarches individuelles analysées. Cette approche de la sociologie inscrit cette recherche dans un champ épistémologique bien précis qui rencontre d'ailleurs certaines caractéristiques de la recherche féministe. On peut citer par exemple la place centrale de la parole des femmes et de leur participation à la recherche, ainsi que l'analyse de la subjectivité dans la construction du savoir. Toute cette recherche plaide en faveur de la construction d'une recherche féministe clinique.

La posture clinique explique que la méthodologie de cette recherche se fonde sur les histoires de vie de soixante-neuf narratrices, récits recueillis dans des séances individuelles ou en groupe, avec des outils variés comme l'arbre généalogique, le photolangage ou le sociodrame. Mais l'analyse qualitative choisie dans cette thèse se focalisera principalement sur quelques cas : deux paysannes, deux servantes, deux patronnes, et en France, trois migrantes et deux patronnes françaises. Les paroles de ces onze femmes seront analysées en rapport avec les références théoriques pour scruter ce système d'oppression qui transforme les unes en travailleuses domestiques et les autres en patronnes investies dans le travail non-domestique où elles sont minorisées.

Cette recherche comporte donc trois parties empiriques : une première sur la migration et le service domestique en Haïti, une seconde sur le travail des femmes migrantes haïtiennes, et la troisième sur les patronnes françaises. La partie portant sur Haïti permet de regarder les liens entre une migration massive des paysannes vers la capitale et la migration de quelques femmes vers les pays du Nord. D'abord, je regarde la division du travail paysan qui représente l'une des causes de la migration des femmes. Ce travail paysan qui est souvent analysé en Haïti en regardant uniquement les rapports sociaux de classe comporte une dimension genrée qui explique à la fois la production et la reproduction en milieu rural. Les rapports sociaux de sexe sont ainsi visibles dans cette partie, pour comprendre à la fois la division sexuelle du travail et les relations « amoureuses » qui portent à croire que, dans certains contextes, l'amour peut déterminer le travail. Les relations avec les hommes déterminent aussi la

pauvreté de ces femmes paysannes qui deviennent des travailleuses domestiques à Port-au-Prince. J'analyserai ce service domestique à partir de la parole des interviewées et également des données construites pour mon master II en 2008. La matérialité de ce travail (les tâches, le temps, la rémunération) ainsi que son aspect relationnel, où la bienveillance n'exclut pas l'humiliation, sont approfondis. Du côté des patronnes haïtiennes, je regarde à la fois leur investissement dans le travail non-domestique qui, a priori, déterminerait leur recours à l'externalisation, ainsi que leur responsabilité domestique et leurs relations avec les servantes qu'elles emploient. Le service domestique en Haïti est un terrain assez instructif sur l'articulation des rapports sociaux, dans ce pays où la pauvreté est généralisée, où les hommes qui luttent pour la survie ne laissent rien aux femmes. Les stratégies marquées pour la plupart par une difficulté de faire des projets sont différentes d'une catégorie de femmes à une autre. Si certaines patronnes peuvent envisager la migration internationale pour améliorer leur situation, d'autres n'y voient aucun intérêt en considérant notamment le risque d'un déclassement au Nord. Et pour les plus pauvres qui ne sauraient recourir à cette forme de survie, les stratégies s'inscrivent surtout dans un cadre familial : les enfants qui appauvrissent sont investis comme le seul avenir de ces femmes; les hommes qui appauvrissent, restent au présent le principal recours de ces femmes qui, même si elles travaillent, doivent passer par l'échange économico-sexuel pour survivre. Le « roman amoureux » et le projet parental sont donc analysés comme des formes de lutte dans cette recherche.

Quant aux migrantes haïtiennes en France, elles se définissent surtout comme des personnes déclassées, ce qui a été analysé dans le mémoire de Master I en 2007, avec notamment une femme qui compte aussi parmi les onze narratrices de ma thèse. Je regarde le parcours de ces femmes en Haïti, leur travail qui ne les satisfaisait pas forcément mais qu'elles valorisent plus que le service domestique qu'elles exercent en France. Je regarde aussi le processus d'installation en France qui a construit leur confinement dans le service domestique. Enfin, j'analyse leur travail dans les métiers de nettoyage ou de *care*, dans des conditions et des relations qui reflètent une articulation des rapports sociaux. Elles insistent beaucoup sur le racisme et ne regardent pas beaucoup le sexisme. Pourtant, ce sont les rapports sociaux de sexe qui les transforment - elles et pas les hommes migrants haïtiens - en travailleuses domestiques. Et c'est la division sexuelle du travail qui explique qu'elles ne sont confrontées qu'aux femmes patronnes françaises et pas à leur mari absent. Elles ne voient le sexisme que dans leur propre relation de couple faite de tensions avec des hommes haïtiens qu'elles jugent plus sexistes que les Français. Scruter les rapports sociaux de sexe avec elles porte donc à regarder les relations amoureuses qui marquent d'ailleurs leur projet migratoire mais restent une vraie stratégie dans ce pays où, même si elles travaillent, elles doivent compter sur l'aide d'un homme pour la survie économique et pour les démarches administratives. Le couple reste problématique pour ces femmes qui, dans certains cas, choisissent de vivre « seules ». Et pourtant, il reste parfois leur seule porte de sortie. Ici encore, les enfants sont investis comme une stratégie, situation paradoxale dans la mesure où ils représentent à la fois ce qui les garde dans le travail déclassé et en même temps ce qui les fait rêver d'un avenir meilleur. En outre, dans ce pays où ces femmes vivent le racisme et la xénophobie, elles ne peuvent pas compter sur leur « roman familial » face à ces patronnes qui ne semblent vénérer que « les ancêtres gaulois ». Elles définissent alors un « roman socio-historique » qui met en valeur une ascendance héroïque leur permettant de faire face au mépris, à la condescendance ou à la pitié de leurs patronnes. Face au regard de celles-ci, elles sont obligées de réaliser ce déplacement

fantasmagique quand subitement Haïti fait la une de l'actualité comme après le séisme du 12 janvier 2010. Ces femmes luttent en France où elles pensent vivre pendant plusieurs années encore, sans l'espoir de réaliser les rêves qui avaient déterminé leur trajectoire migratoire. Elles regardent leur migration en considérant à la fois leurs pertes et leurs gains, soulignent les pertes même si elles s'accrochent à certains gains qu'elles essaient d'ailleurs d'accroître. Leur parcours laisse transparaître à la fois la violence des rapports sociaux et la force du « faire-avec ». Il pousse donc à rompre d'avec les visions économiciste et évolutionniste qui ne regardent dans la migration des femmes que le côté émancipateur.

Dans cette migration internationale où s'entrecroisent les rapports sociaux, il se produit une rencontre forcée entre ces femmes haïtiennes et les patronnes françaises. Si ces dernières cherchent à gagner leur vie dans un contexte hostile, celles-là cherchent elles aussi à travailler dans le secteur productif qui les attire mais qui ne les accueille pas complètement. Celles qui sont mères par exemple doivent faire avec les contraintes temporelles de l'entreprise et les problèmes liés au mode de garde des jeunes enfants. Comme dans toute relation de travail, les conflits d'intérêt entre employeurEs et employéEs sont très forts dans le service domestique et peuvent porter les employées à se sentir niées dans leur « identité » de personne ou de femme. Pourtant, les patronnes françaises disent avoir besoin de ces employées qu'elles prétendent respecter. Ce racisme tant critiqué par les femmes haïtiennes dans l'attitude de leur patronne est aussi critiqué par les patronnes interviewées. Néanmoins, le racisme, avec les autres rapports sociaux, marque cette prétendue « différence culturelle » qui semble marquer la relation de travail. Cette différence porte ces patronnes à rester distantes de leur employée voire à les regarder avec méfiance. La place des mères patronnes reste ici particulière puisqu'elles disent confier à ces travailleuses ce qu'elles auraient de plus cher : leur enfant. A ce niveau, l'histoire familiale est intéressante car elle permet de regarder les autres souffrances et méfiances ayant marqué la généalogie et qui vont, à côté des rapports sociaux articulés, faire des nounous à la fois des êtres attractifs et des sujets de soupçon. Cette généalogie permet aussi de différencier un attachement « ordinaire » aux enfants d'ailleurs fortement marqué par les injonctions hétérosexistes à la maternité, et une souffrance particulière de certaines mères. A force de rechercher l'excellence à la fois à la maison et au travail, celles-ci finissent par ressentir un profond malaise dans la relation avec leur nounou. Ce malaise se transforme parfois en violence. Pourtant, que ce soit dans les cas ordinaires ou dans ce cas particulier que représente la trajectoire de l'une des narratrices, la culpabilité semble inévitable pour les mères travailleuses dans ce contexte où elles sont suresponsabilisées dans le domestique. Les hommes continuent à être absents, et les patronnes françaises justifient leur absence par leur investissement dans le travail non-domestique. Ces femmes qui reprochent aux entreprises certaines injustices ne critiquent pas véritablement la division sexuelle du travail dans leur couple. Leur mari n'a pas le choix, disent-elles pour mieux garder ce mythe de la famille normale qui, s'il répond à une injonction sociétale, est intériorisé de manière particulière en fonction l'histoire personnelle. Face à cela, le temps partiel pourtant imposé est alors présenté comme un choix par ces femmes. L'argent des hommes qui permet l'externalisation reste, dans ces familles des classes moyennes où les femmes s'investissent pourtant au travail, le garant de l'harmonie du couple. Le couple ici n'est pas un problème, et il n'est pas forcément considéré comme une solution. Il est simplement une donnée, un élément normal et indispensable. Il est à la base des « stratégies empêchées » de ces femmes pourtant fatiguées d'être tiraillées entre la vie familiale et la vie

professionnelle, entre ces deux *feux et flammes*. Les rapports sociaux marquent aussi la vie des femmes âgées qui, après avoir accompagné leur mari jusqu'à la fin, se trouvent isolées face à leurs besoins et leurs peurs. Le recours à une travailleuse de *care* leur permet alors d'affronter cet isolement. La division sexuelle du travail marque ces vies qui montrent la particularité des parcours des femmes dans les années 50. Elle explique aussi le présent fait d'une retraite déterminée par les choix du mari.

En Haïti et en France, chez les femmes migrantes et les autres, chez les patronnes comme chez les travailleuses domestiques, on peut faire le même constat : les rapports sociaux restent rigides. Ces femmes les intériorisent ou les combattent, luttent quotidiennement pour faire quelque chose de ce que ces rapports font d'elles. Il faut donc des approches scientifiques permettant de regarder cette réalité dans sa complexité. Je choisis de mobiliser d'une part les études féministes pour étudier la manière dont ces rapports sociaux articulés assujettissent les femmes. D'autre part, j'opte pour la sociologie clinique qui me permettra de regarder à la fois cet assujettissement et les démarches de ces femmes pour devenir sujet. Cette double posture marque les aspects théoriques, épistémologiques, et méthodologiques de cette recherche. Regardons d'abord la clinique.

La sociologie clinique

La sociologie clinique qui s'inscrit dans l'héritage de Mauss et Weber apparaît officiellement en France dans les années 1980. Des sociologues comme Max Pagès, Eugène Enriquez et Vincent de Gaulejac développent cette approche à Paris, ainsi que des psychosociologues comme Jacqueline Barus-Michel et Florence Giust-Desprairies. Elle ne correspond pas à un objet nouveau mais à une nouvelle approche de la sociologie. Elle est centrée sur l'étude du travail et porte à aller au plus près du vécu en priorisant ce qui fait problème, les souffrances et les pertes de sens. Frédéric Blondel et Shirley Roy (1993) expliquent que la construction de l'objet en clinique est une articulation entre deux objets mouvants dont l'un appartient à l'ordre des conditions objectives, l'autre à l'ordre de l'éprouvé. La clinique se présente ainsi comme une sociologie du vécu. La clinique se propose de rendre compte de l'existential, de l'affectif et du personnel pour mieux appréhender les rapports sociaux. L'objectivité de l'analyse doit coïncider avec la subjectivité de l'expérience vécue, comme l'a proposé Lévi-Strauss (1983). Michel Legrand (1993) parle alors de connaissance générale naissant de celle des vies particulières.

Tenir compte du vécu c'est aussi ouvrir la porte au psychique dans la prise en compte du social. Taboada Léonetti (1994) explique que les sentiments sont les médiateurs à travers lesquels les personnes éprouvent concrètement les phénomènes sociaux. Elle ajoute que le psychique induit des comportements sociaux, invitant ainsi à articuler le psychique et le social. Pour Vincent de Gaulejac il faut rejeter tout psychologisme en analysant la genèse sociale des conflits psychiques. Mais si les tensions psychiques ne sont pas que le reflet de tensions sociales, elles sont amplifiées, influencées, et conditionnées par le social. Il faut donc éviter également le sociologisme, puisque les rapports sociaux s'expriment dans des processus qui influencent la personnalité des individus. C'est donc dans l'intersection de deux approches antagoniques et complémentaires (la démarche objectivante de l'analyse sociologique et la démarche subjectivante de reconnaissance de la réalité psychique intérieure) que Max Pagès (1993) inscrit le travail du clinicien. Il défend l'existence d'une causalité sociale du psychique tout en admettant que le cheminement des déterminismes sociaux passe

par l'intermédiaire de processus psychiques. La sociologie clinique prête donc attention à la dimension sociologique des processus psychologiques et à la dimension psychologique des phénomènes sociaux. Le projet de la clinique est ainsi de comprendre les relations entre l'être de l'homme et l'être de la société, comme l'a exprimé le Collège de Sociologie en 1937.

Entre le social et le psychique, cette sociologie du vécu devient une sociologie du sujet. Par le processus de subjectivation, les individus prennent conscience d'eux-mêmes pour se construire dans leur singularité comme êtres capables de penser, de désirer, de s'affirmer, de réagir individuellement ou collectivement à l'oppression. Enriquez (1993) affirme qu'ils luttent pour sortir des déterminations sociales et psychiques, mais s'ils se définissent en sujets libre, la société agit continuellement sur eux. Certains contextes sociaux les mettent « hors-jeu », mais ils cherchent quand-même à dire « Je », comme le défend Lenz Jean-François (2011) dans une analyse de la société haïtienne. Vincent de Gaulejac (1987) appelle ainsi à éviter deux types d'illusions : celle du sujet libre qui alimente d'ailleurs le fantasme de la toute puissance du sujet, et celle du tout-social qui nie toute capacité d'action. Pour lui, on devient sujet par un travail d'historicité. L'individu, produit et objet d'une histoire, cherche alors à en devenir le sujet. C'est dans cet effort de subjectivation qu'il faut inscrire également les « stratégies » des individus. Taboada Léonetti (1994) déclare que la stratégie suppose une liberté de choix, mais dans les limites des règles du jeu. L'auteure utilise cette notion pour analyser comment dans les comportements, individuels ou collectifs, les acteurs font avec les déterminants sociaux, et en fonction de quels paramètres sociaux, familiaux ou psychologiques ils mobilisent ces manières de faire. Elle invite à éviter deux pièges : d'un côté la sociologie des systèmes qui porte à considérer les individus comme de simples victimes, impuissantes face au système, et de l'autre la sociologie des acteurs qui porte à rechercher dans la vie personnelle et familiale les causes de l'exclusion. La clinique développe plutôt cette sociologie du sujet qui regarde simultanément et dans leur imbrication le jeu du système et celui des personnes.

Et pour comprendre à la fois le système et le sujet, la clinique privilégie la pluridisciplinarité. Elle pose que le réel est trop complexe pour être enfermé dans une seule discipline. Le paradigme de la complexité d'Edgard Morin (1990) permet de regarder les liens entre les individus et la société, entre autres avec le principe de récursivité (les individus produisent la société qui les produit) et le principe hologramique (la société est dans chaque individu qui est dans la société). Cette complexité est analysée dans une analyse dialectique. Pour Pagès, la dialectique clinique se construit sur plusieurs fondements. Premièrement, le pluralisme causal porte à éviter l'hypothèse d'une cause fondamentale en dernière instance, et de croire plutôt à une multiplicité de déterminations. Deuxièmement, la problématisation multiple réfute la dictature d'une métathéorie sociale, propose de préférence une démarche multipolaire qui fonde les problématiques sur plusieurs théories, sur des approches et perspectives différentes. Troisièmement, l'autonomie relative entre système psychique et système social qui défend que chacun de ces systèmes obéit à des lois spécifiques et des mécanismes qui lui sont propres. Quatrièmement, la réciprocité des influences suppose que ces deux systèmes différents s'articulent entre eux dans une complémentarité dialectique (combinaison et articulation des registres). Et cinquièmement, la causalité dialectique pose le présupposé de réciprocité des influences selon un double principe d'interactivité et de récursivité. C'est à partir de ces principes que la clinique produit la connaissance sur la société et les individus.

Mais la construction de la connaissance ne se fait pas sans les individus. Ceux-ci sont porteurs d'un réel savoir sur leur vécu. Devereux (1967, 1980) les considère comme des êtres autothéorisants et autosymbolisants, ce qui impose de tenir compte de leur parole dans la construction du savoir qui n'est finalement qu'une co-construction de sens entre les interlocuteur-trice-s et les chercheurEs. Ceux-celles-ci ne sont pas des expertEs qui disposeraient d'un savoir qui manqueraient aux Sujets. La clinique impose donc, à côté de l'intersubjectivité, une interdiscursivité dans la relation de recherche. D'où une co-construction de la recherche entre les *savantEs* et ces Sujets considérés par Jacques Broda et Pierre Roche (1993) comme des *sachantEs*. Cela dépasse un simple recueil de données ce qui fait que Jacques Rhéaume (2007) parle d'« échange des savoirs ». La clinique réhabilite la parole des interlocuteur-trice-s, ce qui représente en soi un acte de changement.

La recherche clinique affronte les problèmes sociaux dans une perspective de changement social. Pour Florence Giust- Desprairies (2004), elle fuit tout empirisme sans contrôle ou l'instrumentalisation des sujets aux seules fins de la recherche. Les chercheurEs s'engagent, dans une recherche qui a une visée émancipatrice. L'une des premières finalités de cet engagement est la recherche de sens. Selon Barus-Michel (2007), les individus en souffrance cherchent à construire du sens sur leur vécu. L'offre de recherche doit rencontrer une demande -même implicite ou indirecte- des participantes, demande que représente ce besoin de produire du sens sur leur vécu, ou d'être écouté-e-s et compris-e-s. Le sens produit par les Sujets est alors écouté, accueilli et pas que recueilli. Et le nouveau sens co-construits permet à l'individu de se positionner autrement face à son vécu voire de le transformer. L'activité compréhensive des sujets est ainsi incluse dans l'objet même de la recherche clinique. Annie-Charlotte Giust-Ollivier (2002) distingue ainsi l'entretien non-directif à visée de connaissance et l'entretien clinique qui, elle, vise le changement. Cette science a ainsi une essence praxéologique qui la situe entre recherche-action et action-recherche. Pour Schein, on ne peut comprendre un système humain sans essayer de le changer. Cela explique que, sans avoir une visée thérapeutique, la recherche clinique peut amener des effets thérapeutiques. Tout cela inscrit la clinique dans l'héritage de l'école de Francfort qui regarde à côté des effets théoriques de la science son aspect social et politique.

L'engagement est au cœur de la recherche. En reprenant Adorno, la clinique critique la neutralité axiologique que certainEs utilisent pour dissimuler parfois une mise à distance de l'autre. Le positivisme propose une posture d'observation en position d'extériorité. Or pour la clinique, l'objet étudié n'est jamais totalement extérieur au sujet qui l'observe et ne sort pas intact de cette observation, pas plus que l'observateur lui-même (Amado, 2002). Enriquez (1993) explique que l'objet d'étude n'interpelle pas que le vécu du sujet mais aussi celui du/de la chercheurE. L'intersubjectivité est la condition même du processus d'élaboration des connaissances. D'où l'importance de la relation de recherche qui est faite de transfert et de contre-transfert. Par le transfert, le sujet définit une place au/à la chercheurE, et par le contre-transfert, le-la chercheurE définit aussi une place au sujet. Pour Devereux, le contre-transfert comporte les déformations qui affectent la perception et les réactions du-de la chercheurE, les angoisses que suscite son travail, son enracinement social, son idéologie, son statut ethnique et culturel, son appartenance de classe, ses positions professionnelles. En 1980, il déclare que ce n'est pas l'étude du sujet, mais celle de l'observateur qui donne accès à l'essence de la situation étudiée. Barus-Michel (2013) conclut que le chercheur est le premier objet de sa recherche. Le-la chercheurE doit donc rester attentif à ces projections et se demander : « *Qui*

suis-je pour l'autre ? Quelle place occupe-t-il et veut-il occuper ? À quelle place souhaite-t-il me mettre ou craint-il que je sois ? Qu'est-ce que je pense qu'il veut faire de moi ? Quelle place j'occupe et je me représente que j'occupe, dans ma manière de répondre à sa demande et par mon offre ? » (Giust-Desprairies, 2004, p. 98). Ces questions peuvent lui permettre d'analyser son implication dans la recherche.

L'implication doit-être analysée car elle est à la fois source de connaissance et de méconnaissance, rappelle Gilles Amado (2002). Il faut éviter toute immersion ou identification sans distance. La clinique préconise une dialectique constante entre défamiliarisation et cette implication qui, pour Enriquez (1993), se construit entre myopie et presbytie. La distanciation se fait par deux moyens : en extériorité par l'utilisation d'une méthode de recherche, et en intériorité par l'analyse de l'implication. C'est ainsi qu'on peut construire l'objectivité dans la recherche, objectivité qui ne consiste pas à éradiquer la subjectivité mais à analyser dans quelle mesure elle intervient dans le processus de construction de la connaissance. de Gaulejac et Roche (2007) ajoutent que l'originalité de la clinique réside dans cette manière de mettre au travail l'être-dedans du chercheur et sa capacité à être affecté pour en faire non des biais mais des instruments de connaissance. Ce souci d'analyse du dispositif de recherche fait de la clinique non davantage une méthode mais, d'après André Lévy (1994), une position critique ou autocritique.

La sociologie clinique se centre sur le vécu et se pose la question du sujet, sans psychologisme ni sociologisme. Elle appréhende les rapports sociaux ainsi que les processus psychiques dans une approche interdisciplinaire, complexe et dialectique. Elle produit des connaissances qui sont co-construites entre les chercheurEs et les sujets qui, dans cet échange des savoirs, font sens sur leurs problèmes. Et pour atteindre cet effet de changement, la clinique préconise une relation de recherche où implication et distanciation se conjuguent. C'est à partir de ces principes que cette sociologie analyse le travail qui constitue son objet d'étude.

La clinique du travail

La sociologie clinique analyse le travail en regardant plus largement l'activité. Pour Marie-Anne Dujarier (2006), c'est à la base l'activité qui transforme le monde matériel, produit des règles sociales qui construisent le vivre ensemble, et permet à chacunE de répondre à la question de son utilité dans le monde. L'activité a ainsi une dimension matérielle, politique, et existentielle et préexiste au travail. Cette auteure ajoute que le travail n'existe pas sans les rapports sociaux qui le définissent. Dominique Lhuillier (2002) présente le travail comme un ensemble d'activités coordonnées qui constituent une scène où se jouent simultanément et dialectiquement le rapport à soi, le rapport à autrui et le rapport au réel. La clinique se distingue par la prise en compte du subjectif et du relationnel au travail à coté de son aspect matériel et concret défini par les rapports sociaux.

D'abord, elle permet de comprendre la construction de soi qui est le fondement du travail et de toute activité humaine. Fabienne Hanique (2004) propose de regarder comment l'activité que nous travaillons nous travaille elle aussi. Lhuillier (2002) regarde le travail comme un usage de soi, une convocation du sujet dans son être. Elle explique qu'au cœur du travail se trouve la quête de notre propre humanité, au carrefour des exigences pulsionnelles et existentielles et des déterminismes sociaux. Cette posture clinique rejoint le présupposé de

Marx selon lequel le travail est l'activité par lequel l'individu qui transforme la nature transforme par le fait même sa propre nature. On est ici face à une vision optimiste du travail qui porte Lhuillier (2002) à regarder l'exclusion du travail comme une exclusion de la vie publique et l'empêchement de l'activité comme une privation du pouvoir de l'action. Pour elle, dans ces cas-là, il s'agit d'amputer les individus des conditions nécessaires à leur construction identitaire et à la construction du vivre ensemble. Toutefois, l'auteure admet que le travail a une double valence, constituant ainsi à la fois l'espace privilégié de construction du sujet et l'univers de contraintes et d'exploitation. Les rapports sociaux constituent le travail, mais l'apport de la clinique est d'analyser le travail en regardant à la fois le système social et les individus qu'il met au travail. Marie-Anne Dujarier (2006) et Hélène Weber (2011) montrent comment prendre en compte la subjectivité au travail à côté de l'aspect matériel et objectif, ce que conceptualisaient déjà les pionniers comme Max Pagès, Eugène Enriquez et Vincent de Gaulejac. La part subjective du travail répond à ces questions : Qui je suis ? Comment je me construis au travail ? Comment je me représente ? Ce que je sens, la manière dont je fais sens sur ce que je fais, la manière dont je me définis individuellement et collectivement au travail, la manière dont ce que je travaille me travaille, etc. La clinique permet de scruter la manière dont le « Je » se construit individuellement et collectivement au travail, d'approfondir les enjeux d'individualisation dans l'organisation du travail. Elle articule ainsi le matériel et le relationnel/émotionnel au travail. Elle questionne l'avoir, le savoir et l'être au travail, ainsi que le faire ensemble ou l'être ensemble au travail. Nicole Aubert et Vincent de Gaulejac (1991), par la clinique du travail, approfondissent le relationnel dans l'analyse du management, de la société hypermoderne, entre autres. Il-elle visibilisent ainsi les relations de travail en les mettant en relief avec des facteurs macro-sociaux comme l'hypermodernité. Notons que la dimension subjective du travail est aussi prise en compte dans d'autres approches comme la psycho-dynamique du travail, notamment avec Christophe Dejours (2000) qui place le travail à la fois au cœur des rapports sociaux mais encore au centre de la subjectivité.

Un deuxième apport de la clinique est la prise en compte du relationnel au travail. Pour Lhuillier (2002), ce qui donne sens à l'action c'est qu'elle est produite par une construction intersubjective. Le travail devient ainsi un rapport à autrui qui, en tant que destinataire, co-auteur-trice ou co-prescripteur-trice de l'activité, la coordonne, la reconnaît et la valide. L'auteure ajoute que l'isolement prive de la capacité d'agir et que c'est l'agir ensemble qui permet d'accéder à un rôle social, de réaliser des activités qui rattachent chacunE aux autres et qui concernent le monde commun. Elle insiste sur l'importance d'un tiers qui s'interpose entre soi et son activité, ce qui permet d'être assuré de la pertinence, de l'efficacité, de la qualité, de l'utilité, de la validité de son action.

Les conditions de travail sont effectivement constituées par son aspect matériel (temps, tâche, rémunération). Elles permettent d'analyser par exemple la dévalorisation matérielle d'un travail (le bas salaire, le « sale boulot », ou la soumission du temps aux exigences des patronNEs). Mais parallèlement, il faut prendre en compte le relationnel qui marque la vie individuelle et collective au travail. Il s'agit notamment de la relation verticale qui met en face employeur-euse et employéE, ou de la relation horizontale (entre employéEs) qui constitue le collectif de travail. C'est aussi, dans le service domestique par exemple, la relation de soin avec les enfants, les personnes âgées, malades, handicapéEs. L'apport de la clinique peut être important dans l'analyse du *care*, ce travail où, pour Carol Gilligan (2010) l'émotionnel et le

relationnel sont étroitement liés. Lhuillier (2006) analyse la particularité de ce travail qui porte à s'occuper de l' « objet personne ». Christophe Niewiadomski (2008) regarde le travail de soin dans le milieu institutionnel et montre comment le relationnel marque la qualité du travail. Pour lui, il y a une posture clinique qui accompagne la notion de « prendre soin ». Il regarde alors à la fois le relationnel entre personne soignante et personne soignée et celui qui se tisse dans le collectif de travail. Dans la relation avec les personnes soignées, le discours du sujet accompagne les autres formes de discours (le discours médical, le discours du soin), ce qui aide les personnes soignées à faire du sens sur leur vécu. L'auteur explique comment à ce niveau il ne s'agit plus d'une simple « prise en charge » mais d'un accompagnement qui privilégie la « prise en compte » du sujet et de sa subjectivité. Il précise en plus que le prendre soin exige une attention aux collègues pour former une équipe soudée entre personnes soignantes. Tout cela porte à penser une clinique du *care*. Pourtant, la clinique du travail en général n'ouvre pas encore suffisamment la voie à une certaine analyse du *care*. Cela s'explique grandement par le fait que cette approche regarde surtout le travail non-domestique dit productif (les entreprises, les services publics, le management, etc.). Elle oublie ainsi tout un secteur du salariat à la frontière du travail dit reproductif, secteur moins valorisé et occupé essentiellement par des femmes au service des personnes, ce secteur appelé service domestique.

Comme les aspects matériels et concrets du travail, le relationnel est au cœur des conditions de travail. Il permet de regarder la dévalorisation symbolique du travail où la soumission fait honte, où les « violences humiliantes » (Gaulejac, 1996) dépersonnalisent. Mais la prise en compte du relationnel ne doit pas faire oublier les rapports sociaux qui construisent la soumission et l'humiliation. Danièle Kergoat (2005) invite à ne pas confondre rapports sociaux et relations sociales. Celles-ci sont immanentes et apparaissent entre des individus concrets (et non des groupes sociaux), au fil des rencontres, dit-elle. Elles ne font nullement bouger les rapports entre les groupes sociaux auxquels ces individus appartiennent. Tandis que les rapports sociaux sont antérieurs à la rencontre entre individus et postérieurs à elle. A partir de ces affirmations, on peut situer les relations sociales à un niveau micro/méso-social et les rapports sociaux à un niveau plus macro-social. Il faut, dans l'analyse du travail, tenir compte de ces deux dimensions. Si le travail est l'enjeu des rapports sociaux (Kergoat, 1998), il serait dommage de l'analyser en s'arrêtant aux relations de travail, sans regarder ces rapports sociaux qui construisent ces relations. Parallèlement, Evelyne Nagano Glenn (1992) affirme que les rapports sociaux de sexe sont des construits relationnels. On ne peut donc séparer les rapports sociaux du relationnel.

La part invisible de la clinique du travail

La clinique analyse dans les entreprises hypermodernes l'idéologie gestionnaire, le culte de l'excellence, les effets de la lutte des places, etc. C'est dans cette société malade de la gestion qu'il faut inscrire la construction des femmes travailleuses soumises à l'injonction de devenir des *superwomen* performantes dans leur corps, dans leur travail et dans leur maison. Cet aspect est invisibilisé dans la clinique qui ne regarde pas de manière spécifique l'investissement des femmes dans les entreprises hypermodernes. Le sujet clinique au travail est presque présenté comme étant asexué. Les managers des entreprises hypermodernes sont des hommes ou des femmes ? Quelles places les femmes managers ont dans la clinique du travail ? Les femmes s'investissent-elles dans les entreprises de la même manière que les hommes ? Comment travaillent les femmes excellentes ? Nasima Moujoud et Jules Falquet

(2010) critiquent une demande croissante de l'investissement de la subjectivité des femmes au travail. Sylviane Giampino (2000) regarde en quoi cela affecte les questions de conciliation. Elle explique que les femmes s'investissent au travail entre investissement et distanciation, ce qui correspondrait pour elles à une juste distance intérieure, à cause de leur rapport au temps. Serait-ce là une attitude à dupliquer pour contrer l'envahissement du moi et de l'idéal du moi au travail par le management ?

La clinique ne regarde pas les liens entre le travail et le hors-travail, ne regarde donc pas la question de l'articulation des temps de vie. Le travail domestique reste ainsi hors du sujet dans l'analyse clinique, même si Lhuillier (2002) invite à regarder au delà du salariat, à distinguer travail et emploi en rappelant que le travail domestique est un travail. On gagnerait à regarder l'organisation du travail domestique dans l'analyse du coût de l'excellence critiquée par la clinique. Les exigences de l'entretien d'une maison sont de plus en plus importantes et augmentent parallèlement à la mécanisation du domestique. En plus, les femmes se trouvent déchirées entre la performance exigée au travail et cette injonction à être d'excellentes mères qui, selon Françoise Messant, Marianne Modak, Anne-Françoise Praz (2011), devient de plus en plus importante.

Par ailleurs, la clinique ne regarde pas l'aspect salarié du domestique qui soumet les unes aux besoins domestiques des autres, dans un relationnel qui mériterait une approche clinique des rapports sociaux. Quel statut donner au service domestique dans la définition de Lhuillier (2002) ? Cette auteure présente le travail comme ce qui met en relation avec les autres et ce qui permet de marquer de son empreinte son environnement et le cours des choses. Quel type de relation permet le service domestique où manque le plus souvent le collectif de travail, où la relation hiérarchique est souvent marquée par l'absence des patronNEs ? Comment comprendre la violence qui marque souvent cette relation hiérarchique où employeurEs et employéEs sont souvent divisés par les rapports sociaux ? Pour l'auteure, le collectif de travail ainsi que la relation hiérarchique sont au cœur de la reconnaissance et de la validation des pratiques. Elle ajoute comment la sublimation par le travail, la construction identitaire et l'accomplissement de soi sont déterminés par cette reconnaissance. Elle insiste sur le fait que le plaisir au travail est lié à l'action, mais pas à n'importe quelle action. C'est plutôt à l'action qu'on peut reconnaître comme sienne, qui répond à ses valeurs et à son idéal, qui permet de se sentir autonome etc. D'où un double enjeu dans la relation de travail qui permet de trouver du sens à cette action, et de trouver une double reconnaissance à la fois à ses propres yeux et aux yeux des autres. On ne peut alors s'empêcher de penser au statut de tout ce qui, comme le service domestique, est considéré comme du « sale boulot », qui n'est reconnu ni par les travailleur-euse-s ni par la société, qui impose souvent des conditions de travail proche de la servilité. Comment analyser ce type de travail dans une approche clinique ? Quel lien existe-t-il entre ce travail dévalorisé et la vie des entreprises hypermodernes ?

Ma recherche regarde peu les hommes qui « managent ». Elle considère plutôt leur femme qui alors s'occupe du ménage. Comme Joëlle Palméri (2002), je pense qu'il y a un lien étroit entre ces deux rôles. Palméri (2002) explique que c'est la "ménagérisation" des femmes qui soutient la prolétarianisation des hommes, et présente ce travail invisible des femmes comme le socle du libéralisme. Ces femmes sont parfois des managers elles aussi, femmes patronnes prises à la fois dans le travail et la vie familiale. Sinon, ce sont des « femmes de ménage », travailleuses domestiques de toute sorte qui sont employées pour sauver la vie familiale et

professionnelle en France. C'est dans cette clinique hors du sujet mais au cœur des « Sujettes » que j'inscris mes analyses. Je regarderai dans cette recherche la subjectivité et les rapports sociaux, le relationnel et le matériel du travail, qu'il s'effectue dans le domestique ou dans une entreprise, qu'il soit salarié ou non. Je considère ici le travail comme un acte réalisé par une ou plusieurs personnes, qui répond à un désir, un besoin ou une demande, et par lequel on accède à une transformation du rapport à soi, aux autres et au monde. Le travail inscrit les individus dans les rapports sociaux entant que dominantEs ou domiéEs, crée ainsi des liens et des déliaisons, détermine à la fois la réalisation et l'échec de soi. On verra ici que cet acte met en relation femmes et hommes ainsi que plusieurs catégories de femmes différentes en fonction de leur place dans les rapports sociaux de classe, de race, et des confrontations Nord/Sud. Pour cela, j'ajoute aux théories cliniques les apports des études féministes.

Le Travail des femmes

Cette recherche appréhende le travail des femmes, qu'il soit considéré comme « productif » ou « reproductif », qu'il soit réalisé par des femmes migrantes ou par les non-migrantes qui les emploient. D'abord, je regarderai les théories qui peuvent expliquer ce travail des femmes, ses divisions, les enjeux de « conciliation » et l'externalisation du travail domestique. Danièle Kergoat affirme que le travail est l'enjeu des rapports sociaux. Il est donc nécessaire d'analyser le travail des femmes pour appréhender l'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe, de race et Nord/Sud. D'abord, commençons par le travail réalisé par quasiment toutes les femmes : le travail domestique. C'est le travail gratuit réalisé par les femmes au service de leur propre famille. Il englobe, entre autres, tout le travail de nettoyage appelé *clean* par Devetter (2010), la cuisine, le rangement, la planification, la prise en charge des personnes de la famille aussi appelé travail de *care*. Il recouvre aussi le fait de donner naissance (Guillaumin, 1992), travail que Messant, Modak, Praz (2011) appellent « la production d'enfants » pour critiquer le sexisme et le psychologisme que cache le concept de maternité¹. Ce travail pourtant invisibilisé dans les sciences économiques (Carrasco, 2007 ; Talahite, 2010) est au cœur du féminisme matérialiste. Delphy (2002), en définissant le concept de « mode de production domestique », met ce travail gratuit au cœur de l'oppression de toutes les femmes. Le travail domestique constitue alors ce qu'il y a de commun à toutes les femmes, ce qui est au cœur de l'oppression patriarcale. Guillaumin (1992) partage ce point de vue et analyse ce qu'elle appelle l'appropriation des femmes dans ce travail. Toutes les soixante-neuf femmes rencontrées dans cette recherche s'adonnent au travail domestique. Certaines s'y consacrent totalement tandis que d'autres exercent un travail salarié en plus du travail domestique. Se pose alors pour celles-ci la question de l'articulation entre le travail domestique et le travail salarié.

¹ Selon Descarries et Corbeil (2002) il manque un équilibre dans l'analyse du cas des femmes mères, entre une approche différentialiste et naturaliste qui fait l'éloge de la maternité et une approche radicale qui échoue à prendre compte de l'expérience maternelle. Messant, Modak, Praz (2001) propose le concept de « production d'enfants » mais ce concept doit être manipulé avec précaution. D'abord, il ne s'agit pas de « production » d'objets mais de sujets. Ensuite, par le processus de personnalisation qui accompagne toujours la socialisation, il existe chez chaque être humain une part qui résiste à l'action des parents et de la société même si elle est influencée par ces instances de socialisation. Enfin, les enfants, « produits » effectivement par les parents et la société, sont aussi producteurs de ces parents et de la société. Le concept de « production d'enfant », s'il permet de rompre avec le psychologisme de la notion de maternité, ne doit pas se construire sur un sociologisme.

Plusieurs chercheuses analysent ce difficile équilibre entre la « vie personnelle/familiale » et la « vie professionnelle ». Certaines parlent de conciliation famille/travail. Mais pour Tremblay (2011), il est plus convenable d'utiliser le terme de « conciliation emploi/famille » pour visibiliser le fait que le travail domestique est aussi un travail même s'il n'est pas un emploi. D'autres comme Junter-Loiseau (2001) proposent de ne pas englober toute la vie en dehors du travail sous le terme de « vie familiale ». Cette auteure critique également le terme même de conciliation que d'autres comme Silvera, Buseyne et Donlevy-Gomes (2004) remplacent carrément par celui d'articulation. Si les hommes semblent moins concernés par cette recherche d'équilibre entre le travail et le hors-travail, c'est à cause de ce que Kergoat (2000) appelle la division sexuelle du travail. Cette division du travail en fonction des rapports sociaux de sexe réserve le travail domestique aux femmes, ce qui fait que la conciliation est un problème qui touche majoritairement des femmes (Garner, Méda et Senik, 2005 ; Beeman, 2011). Junter-Loiseau (2001) en déduit que la conciliation qui serait une métaphore des discriminations correspond à une nouvelle manière de nommer les inégalités temporelles entre les hommes et les femmes. Pour faire face à cette discrimination, certaines femmes ont ainsi recours à une main-d'œuvre de substitution qui fait marcher la maison pendant qu'elles s'investissent dans le travail salarié. Ce phénomène analysé notamment par Kergoat (1998, 2005) se nomme externalisation du travail domestique. Si le travail domestique concerne toutes les femmes, c'est l'externalisation qui différencie les femmes dans leur rapport à ce travail. Nakano Glenn (1992) explique que l'un des facteurs qui différencie les femmes dans leur rapport au domestique est que certaines peuvent déléguer ce travail à d'autres femmes. L'externalisation qui sépare les femmes crée ainsi une autre forme de travail : le service domestique.

Ainsi, le service domestique est un travail payé réalisé par des femmes au service d'une famille autre que la leur. Jacquemin (2002) qui, de même que Vidal (2007) et Anderfuhren (2002) analysent ce travail plutôt dans des pays du Sud, explique elle aussi l'externalisation par les problèmes de conciliation. Fougeyrollas-Schwebel (1996) rappelle d'ailleurs que l'INSEE définit le service domestique comme l'ensemble des activités des foyers pour lesquelles des substituts par des tiers sont envisageables. Le service domestique s'exerce ainsi dans les familles, dans le cadre d'un contrat entre particuliers ou parfois par l'entremise d'une agence de sous-traitance. Sont investies dans ce service domestique chez les particuliers les servantes à Port-au-Prince, ainsi que nombres de migrantes haïtiennes qui, en France, travaillent comme *baby-sitters*, nounous, aides à domicile, assistantes/auxiliaires de vie, femmes de ménages. Ce travail rentre ainsi dans le cadre de l'emploi, comme travail salarié, sauf dans des cas où, comme pour les enfants placés en domesticité en Haïti (les *restavèk*), le salaire est remplacé par l'entretien. Le service domestique gratuit des *restavèk* marque grandement la vie des femmes paysannes rencontrées dans le cadre de cette recherche. En outre, le service domestique peut aussi être organisé dans une institution. Glenn (1992) parle alors de service domestique institutionnel. Les femmes de chambre dans l'hôtellerie dont le travail est analysé notamment par Lada (2007), les femmes effectuant le nettoyage dans les institutions (Benelli, 2011), ou certaines travailleuses des maisons de retraites font ainsi du service domestique institutionnel. Glenn (1992) explique le service domestique par les rapports sociaux de sexe, de classe et de race, qu'il soit exercé dans les familles ou dans les institutions. Les féministes noires comme Carby (1982), hooks (1986), ou Carneiro (2005), en référence à la possibilité d'externaliser ou pas, affirment que les femmes ne sont pas toutes

confinées de la même manière dans le domestique. Or dans la plupart des analyses qui mettent le travail domestique au centre de l'oppression des femmes, le service domestique qui est en plus réalisé par les plus discriminées, est longtemps invisibilisé. Pourtant, c'est ce travail qui facilite l'investissement des hommes et de quelques femmes dans le travail dit productif. J'utilise parfois le terme de travail hors-*domus* pour parler de ce travail non-domestique.

Qu'il soit réalisé chez soi, chez autrui, ou dans une institution, le travail hors-*domus* représente tout le reste du travail qui s'inscrit en dehors du « secteur domestique ». Il ne correspond ni au travail domestique, ni au service domestique. Il est payé et reconnu comme productif et reste plus valorisé matériellement et symboliquement que le secteur domestique. C'est à la base le travail des hommes, même si de plus en plus de femmes y accèdent. Il est construit selon des modèles masculins comme celui du surinvestissement temporel. Ce travail dit « productif » s'oppose ainsi au travail domestique dit « reproductif » (Lautier, 2006). La conciliation famille/travail pose donc un défi plus important qui est l'articulation entre le reproductif et le productif, ces deux secteurs qui, rappelle Malenfant (2011), sont antagoniques. Pourtant, il n'existe pas de cloison étanche entre les deux, et l'emploi salarié n'est séparé ni de l'inactivité, ni des activités domestiques et familiales, ni des activités associatives et bénévoles. Et quand on considère le cas d'Haïti, il est important de regarder le travail hors-*domus* comme pouvant aussi faire partie de l'emploi dit informel. Il n'est alors pas forcément valorisé ou reconnu comme productif, de même qu'il peut être massivement occupé par les femmes comme le décrit Lamaute-Brisson (2002). Mais, de manière générale, le travail dit productif est occupé par les hommes et demeure plus valorisé, ce qui pourrait aussi expliquer pourquoi le petit travail informel des femmes haïtiennes n'est pas vraiment reconnu comme productif.

Le travail hors-*domus* et le travail domestique sont interconnectés. En plus, ils sont aussi attachés au service domestique même si ce fait est rarement mis en évidence. C'est aussi le travail domestique des unes et le service domestique des autres qui permettent aux hommes et à nombre de femmes de s'investir dans le travail non-domestique. Glenn (1992) soutient que la situation des femmes en tant que productrices de travail reproducteur domestique non payé est inextricablement liée à celle des femmes productrices de travail reproductif payé. Ce lien entre ces trois types de travail est particulier dans le travail de prise en charge de la personne dit travail de *care*. C'est en effet principalement pour cette demande de soin que la plupart des femmes investies dans le non-domestique externalisent.

Le care

Le *care* a été largement élaboré dans la théorie de « l'éthique du *care* » par la psychologue américaine, Carol Gilligan, dans les années quatre-vingt. Pour Cresson et Gadrey (2004), il n'existe pas de définition complète, exhaustive et satisfaisante du *care*. On l'oppose à une certaine indifférence vis-à-vis de soi et d'autrui, en le rapprochant de la sollicitude, de l'attention, du soin et de l'affection, comme du dévouement, de la réciprocité et de la responsabilité. Le mot *care* traduit en français par « soin » est aussi utilisé pour parler du travail de prise en charge de la personne. Ce travail est au centre de l'économie politique féministe (Hertz, 2007), et l'on parle même d'une économie des soins (*care economics*).

En tant que travail, le *care* constitue un ensemble d'activités à la limite du ménager, du sanitaire, du social et de l'éducatif, qui englobe tout ce qui fait de nous des êtres humains,

c'est-à dire, à la fois la subsistance biologique, et des éléments comme le bien-être, la qualité de la vie, les affects, les relations, etc. Cette prise en charge matérielle, économique et psychologique correspond à une constellation d'états physiques ou mentaux et d'activités laborieuses touchant tout travail réalisé au service des besoins des autres, les proches comme les personnes éloignées, les personnes « dépendantes » ou « autonomes ». Pour Molinier (2004), le *care* est un « chérissenment » s'accompagnant de dévouement, de réciprocité, de responsabilité, de travail entrepris par affection, de motivations altruistes, de préférences relationnelles, de rémunérations psychologiques et même de devoirs. Hochschild (2003) présente le *care* comme un lien émotionnel, souvent réciproque, entre une personne qui soigne et celle qui est soignée, la première se sentant responsable du bien-être de la bénéficiaire. Elle ajoute qu'il s'agit d'un travail mental, émotionnel et physique pour assumer la responsabilité de l'autre dont on se soucie. Carrasco (2007) déclare qu'il s'agit du fait d'être responsable du soin de la vie humaine. Le *care* qu'on retrouve à la fois dans les sphères privée et publique de l'activité est ainsi généralisé au soin de toutes les personnes qui partagent notre vie quotidienne.

Molinier (2004) souligne que le *care* ne correspond à aucun sentiment naturel et souligne la pénibilité de cette activité, pénibilité signalée par Guillaumin (1992) au cœur de l'appropriation des femmes. Moujoud et Falquet (2010), récusant elles aussi tout naturalisme appliqué au *care*, proposent de visibiliser l'aspect matériel de ce travail. Celles-ci inscrivent le *care* dans le cadre du travail domestique. Modak (2007) invite à ne pas tout englober dans le *care* : « [...] il est difficile de désigner tout le travail gratuit effectué par les femmes pour les hommes valides d'une maisonnée comme du Soin » (p.140).

Le *care* fait aussi partie du service domestique. Les travailleuses sont alors dévalorisées. Glenn (1992) analyse ce travail, sa dévalorisation, et l'implication des travailleuses discriminées dans sa réalisation. En critiquant la non reconnaissance de la dimension mentale et émotionnelle du *care*, elle dénonce l'« exploitation du travail physique, émotionnel et mental des femmes racialisées-ethnisiées au bénéfice des foyers blancs » (p.57). A côté des rapports de race – et aussi de classe – ce sont aussi les rapports Nord/Sud que certaines auteures critiquent dans le *care*. Hochschild (2004) dénonce le drainage du *care* des pays du Sud vers les pays du Nord, notamment par la migration des femmes du Sud. Cresson et Gadrey (2004) pointent du doigt une inégalité des personnes face au *care*, inégalité qui se traduit dans l'externalisation : « Le *care* délégué aux personnes les moins qualifiées, en cascade, dans le sens descendant des hiérarchies sociales, peut donc être considéré comme un « sale boulot » auquel tous et toutes tenteraient d'échapper, mais seules y parviennent les personnes les mieux dotées scolairement ou économiquement » (p.40). L'externalisation susciterait ainsi des obstacles affectifs et moraux. En France ou en Haïti, les narratrices dans cette recherche s'investissent dans ce travail de soin, dans leur famille ou dans le cadre du service domestique. Et même en externalisant, il reste encore pas mal de responsabilités de *care* aux mères patronnes, en Haïti et en France. Mais si toutes les femmes sont concernées par le *care*, la situation des travailleuses mères reste particulière. Giampino (2000) présente ainsi le lien à l'enfant comme le talon d'Achille des mères, la corde sensible, le cordon symbolique sur laquelle tire le système. Cette auteure qui regarde les causes sociales de la culpabilité des mères conclut : « la garde des enfants ainsi organisée, en référence aux contextes économiques et sociaux, montre à quel point la question du travail des femmes et de leur vie familiale subit l'intrication du psychologique, du social, de l'économique et du

politique » (p. 231). Tremblay (2011) précise que même dans les pays où les femmes font moins d'enfants, le *care* reste une activité colossale puisqu'il y a de plus en plus d'attentes sociétales face au *care*.

Marché divisé et mondialisé

Le secteur domestique étant dévalorisé matériellement et symboliquement, les hommes continuent de le fuir et les femmes cherchent à l'éviter. La plupart des individus veulent accéder au travail non-domestique qui pourtant ne reste accessible qu'à une catégorie de personnes: les moins discriminées en fonction du sexe, de la classe et de la race et de l'origine géographique. Les divisions du travail régulent cette concurrence pour le travail productif. Regardons d'abord la division du travail entre hommes et femmes.

Kergoat (1998) analyse la division sexuelle du travail comme enjeu des rapports sociaux de sexe. Elle explique que cette division procède par séparation et par hiérarchisation, ce qui distingue le travail entre les sexes et en même temps élève le travail réservé aux hommes au dessus du travail où sont confinées les femmes. Si cette division réserve certains travaux aux hommes, elle confère aux femmes le domestique. Les sociétés ont changé, et avec les luttes féministes, de plus en plus de femmes accèdent au travail, y compris les métiers les plus masculinisés. Pourtant, cette division du travail reste rigide (Hirata et Senotier, 1996). Les femmes travaillent plus dans le salariat, mais les hommes continuent à se surinvestir dans le travail professionnel. Roux (2008) analyse l'illusion de l'égalité dans les couples et explique comment il existe un décalage entre le discours égalitaire des hommes et leurs pratiques. Il en résulte que les femmes continuent à être suresponsabilisées dans le domestique, au cœur de la double journée. Cela porte à relativiser cette idée de changement. Giampino (2000) écrit à propos de l'égalité au travail « *tout bouge, mais rien ne change vraiment* » (p. 264), et Kergoat (2009) énonce : « *Tout change, rien ne change* » (p.112). Méda (2001) expose que pour émanciper les femmes du domestique il faut émanciper les hommes du travail. Il faut par ailleurs signaler que c'est aussi cette division du travail qui porte certaines femmes, notamment les salariées, à externaliser. Si la relation de service domestique se passe entre femmes, c'est donc aussi à cause des rapports sociaux de sexe, donc de la division sexuelle du travail.

Cependant, on ne saurait expliquer tous les enjeux de l'externalisation par la division sexuelle du travail. Il faut aussi penser aux rapports de classe et de race, ainsi qu'aux confrontations Nord/Sud. Les femmes n'ont pas toutes accès à l'externalisation, et ce sont les plus pauvres, souvent des migrantes racisées du Sud, qui remplacent les autres femmes dans le domestique. En ce sens, on peut dire que ce n'est pas la division sexuelle du travail qui explique l'externalisation mais une articulation de plusieurs divisions du travail. La division du travail est à la fois sexuelle, sociale, raciale et internationale. Pour Masson (2006), divers rapports de production se croisent et, dans la mondialisation néolibérale, il existe une articulation entre les divisions sexuelle, sociale et internationale du travail.

Ces divisions du travail peuvent être analysées avec les mêmes principes de la division sexuelle : la séparation et la hiérarchisation. Aussi, par la division sexuelle du travail, plus les femmes sont pauvres, plus elles risquent de rester confinées dans le domestique, soit dans le travail domestique gratuit ou dans le service domestique. Et par la dévalorisation matérielle du domestique, plus elles restent dans le secteur domestique, moins elles ont la chance de sortir

de la pauvreté. Kergoat (1978) et Galerand (2006) proposent ainsi de regarder la classe dans l'analyse des rapports sociaux de sexe. Ces rapports de race conduisent même des hommes vers le service domestique, ce qu'analysent Gluksman (2010) ou Ito (2010). Cette division sociale du travail approfondie dans les analyses marxistes mérite aussi d'être appréhendée en fonction des transformations de la société actuelle. Les classes continuent à exister, mais en parallèle de la « lutte des places ». D'après ce que décrivent de Gaulejac et Léonetti (1994), chaque individu lutte contre la société pour trouver « une place », c'est-à-dire un statut, une identité, une reconnaissance, une existence sociale. C'est aussi dans le cadre de cette lutte qu'il faut inscrire le combat des femmes pour accéder à une place dans le travail non-domestique, de même que celui de nombre de femmes qui se retrouvent déclassées dans le service domestique malgré leurs efforts pour avoir une meilleure place dans le marché. Les individus au travail qui luttent pour avoir une place ne sont donc pas des personnes sans classe, ni race, ni sexe, et comme l'a défendu le *Combahee River Collective* (2008), leur vie professionnelle et économique est déterminée par l'oppression raciale et sexuelle, en plus des rapports de classe. Il faut donc regarder également la division raciale dite aussi division ethnique du travail. Masson (2009) présente la mondialisation néolibérale comme un apartheid de race qui transforme les migrantes en travailleuses domestiques. Pour analyser la situation particulière de ces migrantes racisées qui sont aussi pauvres, Falquet, Lada et Rabaud (2006) proposent de regarder à la fois les rapports sociaux de sexe, de classe et de race, dans leur (ré) articulation. En plus le cas des femmes migrantes porte aussi à considérer la division internationale du travail qui, dans le cadre de la mondialisation néolibérale prend une nouvelle forme, ce qui porte Federici (2002) ou Verschuur et Reysoo (2005) à parler de nouvelle division internationale du travail. Cette division du travail accroît les inégalités structurelles entre le Nord et le Sud. Cela invite à approfondir les rapports entre Haïti et les pays du Nord comme la France dans l'analyse de la trajectoire migratoire des femmes haïtiennes.

De la colonisation à la mondialisation

A cause des confrontations Nord/Sud, les femmes du Sud sont à la fois incitées à immigrer au Nord et aussi poussées à émigrer au Sud. Or, les rapports Nord/Sud prennent aussi leur source dans le passé colonial qui, ici, relie la France et Haïti. En 1804, l'ancienne colonie française de Saint-Domingue est devenue la première république noire du monde sous le nom d'Haïti. La colonisation française a été marquée par une division sexuelle, sociale, raciale et internationale du travail qui a fortement marqué l'organisation du travail domestique. C'est aussi dans l'imbrication des rapports sociaux dans le statut d'esclave domestique à Saint-Domingue qu'il faut chercher les clés de la compréhension des rapports sociaux dans le statut de travailleuse domestique en Haïti ou dans la migration en France. Il existe un lien entre la servitude et les métiers de service (Fraisie, 1979), et on ne saurait regarder la mondialisation actuelle sans y rechercher les vestiges de la colonisation. La classe et la race ont été largement analysées dans leur articulation, soit pendant la colonisation française de Saint-Domingue ou dans les séquelles du passé colonial sur les rapports sociaux de la république naissante (Trouillot, 2002). Certains auteurs comme Firmin (1885) insistent sur la race et d'autres comme Price-Mars (1928) visibilisent la classe, dans une perspective anticoloniale. Mais les rapports sociaux de sexe sont restés invisibilisés dans ces analyses. Anglade (1986) critique dans l'historiographie haïtienne une impasse presque totale sur le fait féminin. Plus tard, dans le discours féministe, la classe, la race et la colonialité n'ont pas toujours été articulés avec les

rappports sociaux de sexe. Anglade (1986) analyse la classe et surtout les rapports de sexe dans l'approfondissement du travail des femmes, et Gibert (2001) le fait dans l'analyse de la mobilisation sociale et l'action politique en Haïti. Pourtant, dès les débuts du mouvement féministe haïtien dans les années 1950, Sylvain-Bouchereau (1957) appelle à éviter les discriminations fondées sur le sexe, la classe et la race. Il existe très peu d'études qui permettent d'approfondir soit le statut des femmes esclaves domestiques dans la colonie de Saint-Domingue, soit la situation des travailleuses domestiques actuelles qui subissent le colorisme issu du racisme colonial, les discriminations de classe et de sexe, dans ce pays écrasé par les rapports Nord/Sud. Pendant l'époque coloniale, une division du travail marquée par la traite négrière fondait les rapports de sexe, de classe, de race. Et la division du travail entre métropole et colonie marquait aussi la production de matières premières, notamment dans le cadre de la monoculture sucrière. C'est dans ce cadre-là qu'il faut inscrire cette division du travail entre la France et Saint-Domingue qui n'était pas encore une nation, un État ; entre les colons et les esclaves qui n'étaient que des choses, des biens meubles ; entre les colons blancs et la masse d'esclaves noirs considérés comme étant inférieurs ; entre les colons et les femmes esclaves domestiques renvoyées au rang d'objets sexuels. Les puissances coloniales (la plupart des pays du Nord actuels) ont pendant longtemps refusé de reconnaître l'indépendance d'Haïti proclamée en 1804, entravant ainsi ses rapports marchands qui ont eu des conséquences néfastes sur son développement économique. Et les problèmes de classe articulés à ceux de race (Labelle, 1987) ont alimenté des luttes intestines. Ce pays n'a jamais pu accéder aux canons de développement construits par les anciennes métropoles malgré ce qu'Étienne (1997) appelle l'« invasion des ONG ». Au fil des ans, Haïti s'est vu imposer des plans d'ajustement structurel qui ont fragilisé davantage les conditions de vie de sa population en accentuant la crise de l'économie paysanne et la précarisation des classes moyennes. Les rapports Nord/Sud participent donc à faire de ce pays une terre d'émigration forcée.

Emigration forcée

À ce jour, Haïti n'est signataire d'aucune convention internationale ou d'accord bilatéral relatif à la migration de travailleurs. Il n'est donc pas un pays exportateur de main-d'œuvre comme les Philippines ou le Mexique. Pourtant, la population se diasporise depuis de nombreuses années, et de plus en plus². L'Office National des Migration (ONM) note des départs massifs vers la République Dominicaine, les Antilles (départements français d'Amérique) et les autres pays de la Caraïbe, ou vers les pays du Nord en particulier les Etats-Unis d'Amérique, le Canada, et aussi la France³.

Lenz Jean-François (2011) fait une analyse de la société haïtienne qui peut aider à la compréhension de ces départs massifs. Cet auteur qui articule le mépris subi par Haïti de la part de l'occident au mépris que l'Etat haïtien a toujours réservé à son peuple présente ainsi ce

² En 2000, Haïti comptait 1,5 à 2 millions de personnes dans la diaspora, selon PNUD.

³ Berthony Pierre-Louis (2004) se réfère à Roger Bastide (1974), Claude Guillon (1994), Kerns Fleurimond (2003) pour essayer de mettre un chiffre sur la population haïtienne en France. Kerns Fleurimond (2003) avance le chiffre de soixante mille dans son estimation de la communauté haïtienne en France en 2002, alors que la RFI avance le chiffre de trente mille en cette même année 2002. Cette contradiction est la preuve de la difficulté à trouver des données fiables sur cette population qui, d'après Pierre-Louis (2004) suscite très peu d'intérêt tant du côté des chercheurs que de celui des autorités. Une étude de Migrinter/CNRS (2006) estime à quinze-mille-six-cent-soixante-six (15 666) la population haïtienne en 1999, avec 53 % de femmes, et souligne une migration socio-générée marquée par une nette surreprésentation des femmes employées.

pays : « *En réalité, c'est tout un système d'apartheid social qui s'est institué dans cette société qui a réinventé la liberté et redéfini à travers sa révolution anti-esclavagiste le concept de droits humains* ». (p. 37). L'auteur dit de l'Etat haïtien qu'il est antipopulaire, répressif, néocolonial, raciste, et sexiste. On peut dire qu'il s'agit d'un pays « pauvre », avec de faibles moyens économiques, mais cela ne justifie pas la mauvaise gestion et le mépris social marquant notamment la vie de la population paysanne ou des quartiers pauvres urbains. Ces milieux sont touchés par le manque d'infrastructures et de services sociaux de base. Si la mondialisation, notamment avec les programmes d'ajustement structurel a entraîné la privatisation dans les pays du Sud⁴, en Haïti il y avait très peu de secteurs à privatiser. Le secteur public était peu développé tant en termes d'entreprises que de services. L'Etat a longtemps laissé les entreprises et surtout les ONG s'occuper du social. Le cas d'Haïti illustre le fait que le développement et surtout l'humanitaire sont marqués par les confrontations Nord/Sud (Hours, 1998). Sassen (2010) critique ainsi l'intervention du Nord global dans les pays du Sud qui, selon Sow (2010) sont soumis aux diktats de l'économie mondiale et des institutions internationales. C'est dans ce contexte qu'il faut inscrire cette « ONGisation du social » en Haïti. En plus, les politiques internationales qui, reprochant à l'Etat haïtien sa mauvaise gouvernance, ont pendant plusieurs années préféré financer la « société civile », les ONG et les organisations internationales (OI). Et de manière générale, l'Etat haïtien s'est toujours déresponsabilisé de la charge de la reproduction sociale. Le marché du travail a ainsi été ONGisé et marqué par les rapports sociaux de sexe, de classe et de race, et Nord/Sud. Pourtant, les politiques d'intégration des femmes dans le développement ont donné du travail à nombre de femmes, y compris des paysannes pauvres. Mais les problèmes sociaux ont continué à marquer le travail dans ce pays où en raison notamment de l'absence de politiques d'emploi, le sous-emploi est massif. Selon le PNUD et l'IHESI, le taux d'activité des femmes haïtiennes était le plus élevé de la Caraïbe et de l'Amérique Latine vers 1998. Pour 2014, la Banque mondiale l'estime à 61%, ce qui est plus élevé que la moyenne dans la région. Mais les femmes n'ont pas été soutenues dans leur effort professionnel. A cause de l'absence de l'Etat dans la prise en charge de la reproduction sociale, il n'y a pratiquement pas de structures publiques de prise en charge de la petite enfance, de la vieillesse et du handicap. La crise de l'emploi est ainsi permanente, et nombre de femmes se voient obligées d'assurer leur survie en intégrant de préférence le secteur informel. Au cours de ces trois dernières décennies, la crise économique et financière, ajoutée à une crise de la dette (Etienne, 1997 ; Del Castillo, 2003), les soubresauts politiques ont eu des conséquences néfastes. Jean-François (2011) constate que de 1986 à 2006, Haïti a connu 15 présidences, 5 coups d'Etat, plus d'une dizaine de massacres à caractère politique, deux interventions de forces étrangères, un embargo commercial et militaire, des périodes de répressions, et la dégradation de la situation économique. Il ajoute qu'Haïti est avant tout un « drame humain » où se révèlent les souffrances et la difficulté d'être de toute la population. Et comme l'a démontré Falquet (2010) dans l'analyse du cas mexicain, c'est aussi dans les corps des femmes, par les violences physiques et sexuelles qui accompagnent les violences économiques que les crises successives s'expriment.

Plusieurs auteurs comme Razavi (2002) critiquent cette idée répandue qui présente la mondialisation comme étant bénéfique particulièrement pour les femmes du Sud. Baden et

⁴ Klein et Tokman (in Del Castillo, 2003) présentent 4 caractéristiques des transformations du marché du travail en Amérique Latine dans les années 90 : la privatisation, la tertiarisation, l'informalisation, et la précarisation.

Milward (2002) font état d'une pauvreté particulière des femmes dans le cadre de la mondialisation néolibérale. Les femmes qui représentent 52% de la population, restent aujourd'hui comme avant les premières victimes de la dégradation de la qualité de vie dans cette population haïtienne. Les femmes sont utilisées pour pallier les conséquences désastreuses du modèle économique haïtien. C'est cette instrumentalisation des femmes comme palliatif qui a porté Anglade (1986)⁵, dans son analyse du travail des femmes en Haïti, à présenter « le contrat des sexes » fondé sur la division sexuelle du travail comme le contrat social en Haïti. Les femmes se chargent ainsi d'assurer la survie de toute leur communauté, et les plus pauvres sont ainsi instrumentalisées par les institutions internationales dans les politiques de luttres contre la pauvreté (Bisilliat, 2003 ; Mestrum, 2003). En Haïti, elles se suresponsabilisent au travail (Tardif, 1991) dans des conditions critiques. Ces mauvaises conditions de travail méritent d'être analysées en référence à la mondialisation qui marque le travail des femmes du Sud par la flexibilisation, par l'augmentation de l'informel, et par l'érosion du droit des travailleurs. Et comme au Nord, on peut observer au Sud un renforcement des divisions sociales du travail, comme le signalent Hirata et Le Douaré (2002).

Face à la précarisation et à leur suresponsabilisation dans les démarches de survie, elles définissent ce que Sassen (2006, 2010) appellent des circuits alternatifs de survie comme des comportements que, en référence à Tabet (1987, 2004), on pourrait qualifier d'échange économique-sexuel. Cette forme d'échange a d'ailleurs été analysée par Jean-François chez les jeunes filles du Bel-air, quartier populaire de Port-au-Prince. La pauvreté marque grandement la sexualité des filles dans les familles pauvres (Joseph, 2006). Elles deviennent vite mères et, comme on le verra dans le parcours des narratrices, cela marque grandement le travail des femmes. Et c'est aussi dans le cadre des démarches de survie qu'il faut intégrer la migration interne et internationale des femmes, même si dans le cas de la migration internationale notamment, ce ne sont pas forcément les plus pauvres ou les plus précaires qui partent. L'État haïtien force ainsi les femmes à migrer, pour assurer leur survie, celle de leur famille nucléaire ou élargie, et aussi celle de toute la nation comme on peut le signaler en référence à Sassen (2010). Haïti devient ainsi un exportateur illicite de main-d'œuvre.

Toutefois, le fait que cette recherche porte sur la migration vers les pays du Nord ne signifie pas que cette forme de migration soit plus répandue en Haïti. Haïti reste un pays très pauvre, plus démunis que bien des pays du Sud. La population n'hésite donc pas à migrer vers les pays du Sud voisins, et en premier lieu vers la République Dominicaine en traversant la frontière. Les rapports sociaux marquent aussi la vie de ces migrantEs, ce qui porte à parler de confrontations Sud/Sud, entre la république voisine et Haïti méprisée et exploitée. Les relations entre ces deux pays ont été étudiées par plusieurs chercheurs comme Alexandre (2013) ou Thomas (2003). La situation des migrantes dans ce pays est régulièrement condamnée par des organisations, comme le GARR (Groupe d'Appui aux Rapatriés et Réfugiés) et la fondation Sant-Pont qui dénoncent les violences sexistes exercées sur les femmes, y compris la violence économique qui les gardent dans le service domestique.

⁵ Pour Anglade (1986), ces femmes qui restent les gestionnaires de la vie et de la survie de l'écrasante majorité des démunis, sont dominées à la fois dans le travail domestique et le travail marchand. Elle évoque qu'un changement au niveau du travail des femmes transformerait la société haïtienne toute entière, et conclut qu'un tel changement pourrait ce changement serait l'indice d'une alternative proprement haïtienne du développement. Elle lutte ainsi pour une économie politique du travail féminin en Haïti.

En plus, à côté de ces migrations vers les pays étrangers, la survie en Haïti est aussi assurée par la migration des paysannes vers les villes de province et principalement vers la capitale, Port-au-Prince. Dans sa thèse où elle analyse également la migration internationale Moujoud (2007) explique la migration interne par plusieurs facteurs comme le renforcement des inégalités sociales et du fossé entre l'urbain et le rural. Elle rappelle alors les travaux de Mernissi (1981) sur ce fossé que j'appellerai la confrontation urbain/rural (Joseph, 2013). Cette confrontation est importante à analyser car aujourd'hui encore, il existe une pauvreté qui touche particulièrement les populations paysannes, surtout celles qui sont sans terres (Baden et Milward, 2002). Les femmes restent très marquées par la pauvreté et l'analphabétisme (Razavi (2002). Dans le cas d'Haïti, ce fossé est généralement mentionné dans la plupart des ouvrages sur la population haïtienne, par des auteurs comme Bernardin (1993). La paysannerie haïtienne a aussi été l'objet de deux recherches importantes où l'on peut aussi entrevoir la situation particulière des femmes haïtiennes : celle de Bastien (1951) et celle de Moral (1961). Barthélemy (1989) analyse la construction sociale de cette paysannerie qu'il appelle le « pays en dehors ». Il critique la distanciation hostile érigée entre cette masse paysanne et « l'élite » haïtienne, opposition analysée aussi par Marcel d'Ans (1987) qui met la question agraire au centre du fossé entre ville et campagne. Le rural est méprisé par les élites économique, sociale, politique et urbaine. Et la population paysanne est soit exploitée, soit ignorée. Pendant longtemps, la ville a compté sur ses denrées pour subsister alors qu'elle ne partage pas avec le rural les recettes publiques notamment dans l'octroi des services à la population. Les femmes paysannes sont prises dans cette confrontation urbain/rural puisqu'elles ont toujours compté dans la population agricole. Aujourd'hui, encore, dans bien des pays du Sud, elles sont les premières concernées par l'accès limité à la terre et aux ressources productives (Madunagu, 2002). En plus, elles ont toujours été exploitées dans la migration vers la capitale où on leur a réservé la place de domestique (Anglade, 1986, Gilbert, 2001). Cette place a été analysée depuis bien longtemps par des auteurs comme Lhérisson (1906) dans *Zoune chez sa ninnaine*. Mis à part quelques documents de fiction comme ce roman de Lhérisson ou dans les œuvres artistiques où elles sont souvent présentées de manière exotique, les femmes paysannes haïtiennes restent largement invisibilisées. On parle rarement d'elles en tant que travailleuses agricoles, et surtout on oublie complètement leur travail domestique gratuit. On peut parler d'une division sexuelle du travail paysan en références aux analyses de Sylvain-Bouchereau (1957) et d'Anglade (1986). Dans ma recherche, cette division sexuelle du travail sera considérée comme l'un des piliers de la confrontation urbain/rural. Elle sera alors analysée dans son articulation avec ce que j'appelle la division nationale du travail. Ces divisions expliquent à la fois le travail des femmes dans le milieu paysan mais aussi leur service domestique dans le cadre de la migration interne vers la capitale⁶. Cette migration interne sera analysée dans son rôle dans la construction de la migration internationale des citadines. En effet, c'est grâce au service domestique de ces paysannes que les femmes de la capitale peuvent se construire au travail et ainsi accéder à la migration internationale.

Les femmes – citadines ici – partent, même si en Haïti les hommes restent plus nombreux dans la migration internationale qui, en effet, représente un coût que la majorité de la

⁶ Notons que la migration interne et le service domestique qu'elle entretenait ont été étudiés dans les sociétés européennes par des auteures comme Valérie Piette (2001) et Antoinette Fauve-Chamoux (2001) par exemple. Avant d'être remplacées par des femmes migrantes du Sud, ce sont les paysannes du Nord qui investissaient le service domestique dans les villes du Nord.

population ne peut assumer. Leur migration reste ainsi moins répandue que celle des hommes même si on peut noter qu'elles partent de plus en plus⁷. Elles partent clandestinement ou avec un visa, En tant que touristes ou dans le cadre du regroupement familial, parfois par la migration dite qualifiée notamment vers le Canada. Mais indépendamment de leur forme de migration, elles deviennent le plus souvent des travailleuses domestiques au Nord. Federici (2002) qui présente les programmes d'ajustement structurel au Sud dans le cadre de ce qu'elle appelle un « apartheid global », critique la place des femmes du sud en tant que main-d'œuvre pour le Nord, de même que la place des mères du Sud comme productrices de main-d'œuvre bon marché pour l'Occident. Elle déclare : « *La première conséquence de l'appauvrissement auquel la libéralisation économique a condamné le prolétariat du tiers-monde a été dans les faits le démarrage d'un vaste mouvement migratoire du 'Sud' vers le 'Nord'* » (p.47).

La migration de la population haïtienne vers la France a été analysée dans certains ouvrages comme celui de Fleurimond (2003), ou dans les thèses de doctorat de Béchacq (2010) ou de Pierre-Louis (2011). Mais rares sont les textes ou travaux universitaires ayant pris en compte la place particulière des femmes dans cette population migrante. Ici, on ne peut citer que la thèse de Laëthier (2007) qui ne concerne que la migration vers les DOM-TOM. Dans ma recherche qui touche à la fois la population haïtienne en France et en Haïti, à la fois la migration interne et la migration internationale, les rapports sociaux seront analysés dans leur expression à la fois en Haïti et en France. Jean-François (2011), en se référant aussi à Barthélemy (1996), écrit : « *Il existerait un parallélisme significatif entre l'injustice et la violence des rapports sociaux d'inégalité internes à la société et le caractère tout aussi injuste et violent des rapports existant entre la nation haïtienne et l'Occident* » (p. 22). Les violences portent les femmes à partir, ce qui ne signifie pas qu'elles ne subiront pas de violence dans la migration vers la France. Moujoud (2008) invite à ne pas homogénéiser les sociétés de départ et d'arrivée, et à ne pas les opposer. Et si l'articulation des rapports sociaux porte les femmes haïtiennes à émigrer, c'est aussi une articulation des rapports sociaux qui rendra leur travail « nécessaire » en France. La migration de ces femmes haïtiennes rentre dans le cadre de « la mondialisation de la migration ».

Mondialisation⁸ et migration

Plusieurs auteurEs⁹ en 2010 analysent « Le sexe de la mondialisation ». Ces auteurEs regardent alors la place des rapports sociaux dans la division du travail désormais mondialisé. Il-elle-s présentent ainsi les grandes tendances de la mondialisation néolibérale comme l'absence de contrôle gouvernemental, l'incitation aux investissements étrangers, l'ouverture des économies nationales, la dérégulation du marché associée à la concurrence globale. Tout cela transforme le monde du travail car la production et la reproduction sont désormais mondialisées et divisées par les rapports sociaux croisés. Comme le précise Sassen (2010), ce marché globalisé appauvrit les travailleur-euse-s et produit de nouvelles formes d'inégalités entre eux-elles. L'accroissement des inégalités ne touche pas uniquement les personnes mais aussi les pays. Emergent aussi de nouveaux circuits globaux du travail (Sassen, 2010). Le

⁷ Les femmes représentent par exemple un peu plus de 35% des HaïtienNEs installées en République Dominicaine

⁸ Dans ce texte, nous reprenons le terme de mondialisation mais tout en admettant qu'il devient un concept « fourre-tout », comme le critique Jeanne Bisilliat (2003) qui utilise plutôt la notion de globalisation.

⁹ Sous la direction de Jules Falquet, Helena Hirata, Danièle Kergoat, Brahim Labari, Nicky Le Feuvre, Fatou Sow (2010).

marché qui est aussi divisé en fonction des rapports sociaux connaît aussi une vraie polarisation qui fait accroître les inégalités sociales. La massification de l'emploi des femmes accompagne ainsi la flexibilisation et la précarisation (Hirata et Le Douaré, 2002)¹⁰. Les femmes intègrent massivement ce marché, ce qui porte à croire que la mondialisation est bénéfique pour les femmes. Mais le travail des femmes est aussi utilisé, non dans le but de les aider à s'émanciper, mais, comme le soulignent Taylor (2010) et Elson (2010) pour garantir l'avantage compétitif du marché et l'avantage comparatif des pays. Il faut donc regarder ce contexte dans l'analyse du travail des femmes, comme dans celle de leur migration.

D'abord, les femmes migrent de plus en plus avec la mondialisation néolibérale. Cette mondialisation qui intensifie la circulation du capital fait aussi migrer les personnes (Lautier, 2006), malgré la restriction à la liberté de circuler. Cette intensification des migrations porte à parler de la mondialisation de la migration. Mais cette mondialisation de la migration accompagne aussi une féminisation des migrations. Morocvasic (1984) visibilise la présence des femmes dans la migration. Elle est ainsi considérée comme la pionnière des études francophones sur la migration des femmes. Aux Etats-Unis, des études comme celle de Gabaccia (1994) montrent la particularité de la migration des femmes. Il faut attendre les années 1990 en Suisse, avec les travaux de Rosita Fibbi et de Simone Prodoliet pour analyser cette situation particulière. Et de plus en plus, on ose utiliser le concept de « féminisation des migrations ». Morocvasic (2008), tout en critiquant ce concept, note quand même une présence accrue des femmes dans les flux migratoires. Les femmes immigrées subissent grandement le prix des transformations amenées par la mondialisation néolibérale, et l'auteure montre qu'elles migrent pour échapper à des conditions insupportables souvent liées au patriarcat. Elle en déduit que le genre est au cœur des migrations. Mais elle réfute la thèse évolutionniste qui porte à croire que la migration est toujours favorable aux femmes. Catarino et Morocvasic (2005) appellent à ne pas cacher sous la prise en compte des démarches d'*agency*¹¹ des migrantes les facteurs structurels qui influent sur leur migration. Ces facteurs structurels comme la criminalisation de certaines formes de migration s'ajoutent aux rapports sociaux de sexe pour produire la précarité et l'inégalité (Benelli et al. 2007). Moujoud (2007, 2008), critique elle aussi la vision évolutionniste qui présente la migration comme un passage naturel d'une situation archaïque ou traditionnelle vécue dans les sociétés d'origine à une émancipation dans la société d'accueil. Elle déclare que ce phénomène ne garantit nullement aux femmes une amélioration de leur statut ou la fin des dominations de sexe, de classe ou de race. Et si les sociétés de départ poussent ces femmes à l'émigration, il faut reconnaître que, dans le cadre de la mondialisation néolibérale, il existe une vraie demande à laquelle vient répondre la force de travail des femmes du Sud. Au Nord, c'est la crise de la reproduction (Benería, 2010).

La crise de la reproduction au Nord

Sassen (2010) explique que les migrations de travail représentent une réaction micro-économique aux processus globaux de restructuration dans les pays d'émigration et

¹⁰ Le 8 mars 2008, la *Coordination Française Marche mondiale des femmes* explique que les inégalités professionnelles entre les femmes et hommes s'aggravent. Les femmes, dit-elle, représentent, en France, 80 % des salariés pauvres, 57 % des chômeurs et chômeuses non indemnisés inscrits à l'ANPE, 83 % des emplois à temps partiel (la plupart imposés et avec des horaires flexibles) et 60 % des emplois aidés ou en CDD.

¹¹ Mozère (2010) défend l'intérêt de prendre en compte les démarches d'*agency* des travailleuses migrantes qui développent une puissance d'agir, sont porteuses de projet de vie et de désir, ce qui les transforme en de véritables « entrepreneures d'elles-mêmes ».

d'immigration. Il existe au Nord une demande de main-d'œuvre domestique¹². Et ce besoin qui s'accroît dans la migration n'est pas très nouveau. Elle explique la migration de certaines femmes noires dans la Grande-Bretagne d'après la Seconde Guerre mondiale selon Carby (2008).

En effet, la mondialisation produit la diminution des recettes fiscales (Elson, 2010), engendre des coupes budgétaires qui détruisent les politiques protectrices (Taylor, 2010). Ce dégagement partiel ou total de l'État produit une privatisation des secteurs productifs (Sow, 2010) et celle de la survie individuelle et familiale (Benería, 2010). L'Etat déresponsabilisé dans la prise en charge de la reproduction sociale renvoie cette responsabilité aux individus et aux familles. Cela influe à la fois sur la migration des femmes du Sud et sur le travail des femmes du Nord. En effet, ce sont les femmes du Nord qui vont pallier cette absence de l'État, en assumant à elles seules les tâches reproductrices ou en externalisant le travail domestique. Cela s'explique par la rigidité de la division sexuelle du travail expliquée plus haut. Cette division du travail est renforcée dans la mondialisation (Lautier 2006, Elson, 2010). Les migrantes du Sud remplacent aussi les hommes du Nord (Joseph, 2011), ce qui replace encore une fois la division sexuelle du travail au cœur de cette crise de la reproduction. En ce sens, si l'externalisation permet l'investissement des femmes dans l'emploi, elle consolide aussi le surinvestissement des hommes dans l'emploi. Cette division du travail s'articule aussi à ses autres divisions (sociale, ethnique et internationale), pour produire une pénurie de main-d'œuvre domestique au Nord et son corollaire, l'investissement des migrantes du Sud dans le service domestique. Cette externalisation est fondamentale dans la crise de la reproduction car si la division sexuelle du travail se rigidifie, les femmes continuent à intégrer massivement le marché du travail salarié.

Pourtant, cette mondialisation a des conséquences genrées sur le travail. Les femmes sont incitées à travailler pour satisfaire les besoins du marché¹³. Talahite (2010), rappelle que cette massification de l'emploi n'empêche que la participation des femmes au marché du travail reste plus faible que celle des hommes, et qu'elles sont particulièrement touchées par le chômage. Giampino (2000) souligne que cette grande implication des femmes sur le marché se fait malgré le chômage, la pénurie des modes de garde, le peu d'évolution dans le partage des tâches domestiques et les inégalités persistantes des conditions de travail et de salaire que subissent les femmes. Elson (2010) critique particulièrement le fait que la mondialisation attire les femmes dans l'emploi sans pousser les hommes vers le travail domestique. Les familles du Nord qui -il faut le préciser- étaient des « maisons sans époux », deviennent ainsi ce que Sassen (2010) appelle des « maisons sans épouses ». Ces « ménages professionnels sans "épouse" » (et sans époux, doit-on ajouter), constituent pour elle une partie de l'infrastructure des villes globales. C'est ainsi que la mondialisation accentue les problèmes d'arbitrage entre le travail domestique et le travail rémunéré. Et il est un fait que, dans l'ensemble des activités domestiques, c'est surtout pour la prise en charge de la personne que les femmes, au Nord, recourent à une main-d'œuvre domestique. Le *care* reste ainsi particulier dans la mondialisation du travail reproductif.

¹² Voir sur cet aspect Mozère (2010), Benería (2010), Devi, Isaksen et Hochschild (2010)

¹³ Voir à ce propos Lautier (2006), Elson (2010) ou Taylor (2010). L'OCDE fixait pour 2010 un taux obligatoire de 60% de femmes au niveau du travail salarié dans les pays membres.

La crise de la reproduction qui aussi appelée « crise du *care* » par Devi, Isaksen et Hochschild (2010), explique que la mondialisation du travail domestique soit aussi qualifiée de « mondialisation du *care* ». Benería (2010) explique cette crise du *care* par la « nucléarisation » accrue des familles. Carby (2008) souligne comment la famille nucléaire perd la solidarité que peut offrir la famille élargie. Benería (2010) comme Ito (2010) analyse aussi l'impact du vieillissement de la population sur cette crise du *care*. En plus, il faut analyser dans cette crise la particularité de ce type de travail qui, d'après Glenn (1992), comporte une dimension psychologique, un aspect émotionnel et relationnel non négligeable. Le travail domestique a été de plus en plus mécanisé, ce que des auteurs comme Giedion (1983) et Gelin (2006) analysent. Ce dernier insiste sur les limites de la mécanisation du domestique et du *care* qui reste aujourd'hui encore très peu robotisable, malgré les efforts de la société nipponne notamment pour créer des robots humanoïdes chargés de répondre aux besoins de cette population vieillissante. Et de manière générale, la mécanisation du travail domestique a ses limites car si elle change l'organisation de ce travail, elle n'agit pas sur les divisions de ce travail. Elle peut même les reproduire par le déséquilibre qu'elle peut créer entre les femmes qui peuvent y avoir accès et les plus pauvres. Pourtant, comme le rappelle Giedon (1983), la mécanisation du domestique aux Etats-Unis d'Amérique a aussi été pensée pour répondre à l'externalisation de ce travail dans ce service domestique de plus en plus critiqué par des féministes américaines comme Catherine Beecher (1841) et Christine Frederick (1912) qui y voyaient une forme d'assujettissement des femmes plus discriminées¹⁴. En outre, la mécanisation, de manière générale est présentée comme pouvant permettre aux sociétés du Nord d'éviter les délocalisations importantes que provoque la mondialisation. Gelin (2006) rappelle ainsi une proposition faite aux industriels français en 2005 qui s'exprime ainsi : « Robotcalisez ! ». Cela permettrait d'éviter les délocalisations vers le Sud, donc de préserver les emplois au Nord. Evidemment, cette proposition paraît très peu adaptée au *care* qui finalement est peu robotisée/mécanisée et peu délocalisable. La non-délocalisation donne ainsi au *care*, et au travail domestique d'ailleurs, un statut particulier dans la reproduction mondialisée. Car si dans cette mondialisation on délocalise considérablement une partie du travail productif du Nord vers le Sud (Razavi, 2002) c'est la main-d'œuvre du Sud qui est délocalisée pour répondre aux besoins domestiques du Nord¹⁵.

La délocalisation des femmes du Sud

Dans cette nouvelle division internationale du travail qui accompagne la mondialisation néolibérale, la délocalisation du travail vers le Sud accompagne ainsi la délocalisation de la main-d'œuvre domestique vers le Nord. C'est la nouvelle division internationale du travail. La féminisation du travail prend un caractère transnational et les femmes du Sud sont particulièrement déplacées dans ce qu'on appelle une internationalisation de l'économie des soins, dite aussi internationalisation du *care* ou internationalisation du travail domestique. Le *care* prend ainsi une place particulière dans l'internationalisation du travail reproductif qui

14 Marilyn Waring (1996) propose effectivement l'électroménager comme un moyen d'améliorer la vie des femmes. Mais dans l'analyse de ces féministes américaines qui critiquaient pourtant l'externalisation, on peut voir que cette mécanisation a été pensée plus en référence à la vie de la femme américaine blanche de la classe moyenne capable d'externaliser que par rapport à celle des femmes pauvres ou non-blanches qui finalement avaient probablement moins accès à ces outils domestiques.

15 Selon Fauve-Chamoux (2001), le service domestique était occupé par des femmes issues d'une migration Nord/Nord ou provenant des campagnes du Nord vers les villes. L'auteure mentionne également des formes de domesticité apparues dans la mondialisation néolibérale qui s'associe à la mobilité des femmes du Tiers-monde vers les villes où la demande d'aide ménagère est permanente, dit-elle.

concerne alors le domestique plus globalement. C'est dans ce cadre qu'il faut placer la division internationale du travail reproductif (Salazar Parrenas, 2000)¹⁶. L'un des termes les plus utilisés et les plus critiqués a été celui de la chaîne globale de *care* (*Global care chain*) développé notamment dans les recherches de Hochschild qui critique dans cette migration des femmes du Sud l'extorsion de l'amour du Sud par le Nord (Hochschild, 2003).

Les Philippines (Mozère, 2007) et le Mexique (Falquet, 2010) exportent massivement de la main-d'œuvre dans le cadre de cette internationalisation, alors que certains pays comme l'Espagne organisent une immigration spécifiquement pour le service domestique (Oso, 2003). Dans d'autres pays du Nord, il n'existe pas d'incitation explicite à l'immigration. En ce qui concerne la France, on peut considérer par exemple les mécanismes qui, à côté des « barbelés » qui gardent les migrantEs hors du territoire, confinent les femmes qui arrivent quand même à venir dans le secteur domestique. Plusieurs mécanismes les gardent en dehors du travail valorisé, ce qui a pour effet de les rendre disponibles pour le service domestique, dans ce pays où l'intégration par le travail est quasiment imposée.

Federici (2002) analyse la nouvelle division internationale du travail et explique comment le grand bénéfice des pays du Nord dans la migration des femmes du Sud est la disponibilité d'une main-d'œuvre domestique. En effet, comme l'analyse Falquet (2006), les migrantes pauvres et racisées du Sud deviennent des « femmes de service » exploitées dans le service domestique et le service sexuel au Nord¹⁷. Ce confinement des femmes du Sud dans le service domestique est analysé dans son aspect historique par Sarti (2005) ou par Fauve-Chamoux (2001), et dans des contextes sociaux différents¹⁸. Sassen (2010) considère ces migrantes comme les travailleuses de maintenance de l'infrastructure stratégique de la mondialisation. Hochschild (1983, 2002) et Sassen (1996) parlent du besoin domestique au Nord comme une demande en main-d'œuvre féminine étrangère non-qualifiée. Or il faut se demander si c'est le travail qui est dévalorisé ou la main-d'œuvre qui est non qualifiée. En effet, cette main-d'œuvre ne manque pas de qualification. Elle se voit souvent déqualifiée au Nord où les diplômes et compétences acquises au Sud ne sont pas reconnus. Cela induit chez certaines migrantes une mobilité descendante ou une subordination (Nedelcu 2005 ; Riano et Baghdadi 2007), surtout parce que, pour nombre de migrantes, l'investissement dans le service domestique constitue un réel déclassement (Oso Casas, 2002) ; Kofman, 2003). Ce confinement dans le domestique doit donc être regardé aussi en considérant une vraie exclusion des migrantes du travail non-domestique, qui est dénoncée par Morocvasick (1984, 1986). Pour l'appréhender, il faut regarder les rapports sociaux dans leur croisement.

¹⁶ Les anglophones analysent ce phénomène par des termes comme *cross-border transfer of reproductive labor* (Truong 1996), *global transplantation of affect* (Hochschild, 2003) ou encore *global redivision of women traditional work* (Ehrenreich et Hochschild 2003).

¹⁷ L'auteure explique que le travail domestique forme, avec le travail sexuel analysé également par Oso (2006), le *seul horizon dans le domaine de l'« emploi »* pour de vastes pans des secteurs non privilégiés de la population comme les migrantes pauvres et racisées du Sud. Miranda (2003) présente aussi le service domestique comme étant la *seule voie possible pour les immigrées pour s'insérer dans la réalité économique*, ce que soutient aussi Kofman (2003). Et Lautier (2006) souligne que les pays du Nord ont d'avantage besoin de nourrices, de femmes de ménage, et de « prostituées à la peau colorée » (P. 45) que d'ouvriers-ères pour les industries.

¹⁸ Glenn (2009), Yen Le Espiritu (2005) et Andrew Urban (2009) considèrent la migration vers les Etats-Unis ; Norbert Cyrus (2008) regarde les migrations vers l'Allemagne ; Francesca Scrinzi (2008) approfondit les migrations vers l'Italie, tandis que Helen Schwenken (2003) travaille sur la migration des Philippines commente que les femmes du Sud transformées en travailleuses domestiques constituent l'une des figures emblématiques de la mondialisation.

En effet, ce n'est pas la migration en soi qui confère le rôle de femmes de service aux femmes migrantes. Ce sont plutôt les rapports sociaux dont l'influence sur les migrantes a été étudiée par Anthias et Yuval-Davis (1992), Dahinden (2007), et très largement dans les recherches de Falquet (2006, 2008). En plus Federici (2002), Masson (2006), Glenn (1992), Verschuur et Reysoo (2005) analysent les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et Nord/Sud dans la transformation des migrantes en domestique. Les femmes migrantes pauvres et racisées du Sud s'investissent prioritairement dans le service domestique, même si ce travail est aussi occupé par des femmes blanches pauvres du Nord (Glenn, 1992), ou par des hommes racisés du Sud (Glucksman, 20010 ; Ito, 2010). Pour Falquet (2010) ce ne sont pourtant ni les hommes racisés et/ou pauvres, ni les femmes blanches et/ou riches mais plutôt les femmes racisées et/ou appauvries qui subissent en premier lieu les conséquences de cette mondialisation néolibérale.

L'articulation des rapports sociaux

Si le genre est une construction sociale (Glenn, 1992), il en est de même pour la classe, la race, et les rapports Nord/Sud. Les rapports sociaux sont articulés, et pour prendre en compte ce fait, plusieurs concepts théoriques ont été développés. Certaines auteures utilisent le concept d'intersectionnalité proposé par Crenshaw en 1989. Mais rares sont les analyses qui prennent en compte l'ensemble des rapports sociaux dans leur imbrication. Kergoat (1978) propose, pour répondre à l'invisibilisation des femmes, de regarder la classe ouvrière comme ayant deux sexes. Avec ses travaux sur les ouvrières et les infirmières, elle montre alors l'importance d'articuler genre et classe. D'autres auteures comme Acker (1999) et Galerand (2006) continuent dans cette voie. Et dans l'approfondissement du phénomène d'externalisation, des auteures comme hooks (1986) et Glenn (1992) invitent à regarder aussi les rapports sociaux de classe.

D'autres auteurEs visibilisent particulièrement les rapports de race à côté des rapports sociaux de sexe (Bétaille, 1991)¹⁹, tandis que d'autres critiquent l'occultation du genre dans l'étude du racisme (Lewis et Mills, 2003). En 1983, le Combahee River Collective (2008) qui réunissait des féministes noires ou de couleur insistait sur le racisme tout en regardant la classe et le genre. Pour ce collectif, les femmes font face à des oppressions multiples et simultanées qu'on ne peut réduire dans une approche qui ne tient compte que des rapports sociaux de sexe. Ces idées ont été largement défendues par des féministes elles-mêmes racisées : les féministes noires du Combahee River Collective et tout le *black feminism* aux Etats-Unis (Davis, Hill Collins, Smith, hooks, Lorde) ; des féministes chicanas (Moraga, Anzaldúa, 1999) ; des féministes subalternes comme Spivak ou postcoloniales comme Mohanty; des féministes racisées de la Caraïbes et d'Amérique Latine (Curiel, Carneiro, Rodríguez Romero) ; et d'autres féministes racisées comme Glenn et Rollins aux Etats-Unis, Moujoud au Maroc, et Carby en Angleterre. Elles ont toutes analysé l'articulation des rapports sociaux en regardant le service domestique. Falquet (2006a) propose de mettre « *au centre de l'analyse des femmes qui ne sont ni blanches, ni aisées* » (p. 33). En effet, pour hooks (2008), c'est en secouant le système par son plus bas niveau qu'on pourra renverser tout l'échafaudage. Dans l'analyse du travail des femmes haïtiennes, Anglade (1986) propose de privilégier la parole et les conditions des plus démunies. Elle déclare que les revendications des femmes en situation de pauvreté se coulent très mal dans le moule des féminismes de la richesse.

¹⁹ Voir aussi Guénif-Souilamas (2000), Rao (2003), Guimaraes, Alves de Britto (2008).

En outre, d'autres auteurEs proposent de regarder aussi la colonialité dans l'analyse des rapports sociaux (Curiel, Falquet et Masson, 2005) ce qui permet aussi de comprendre les rapports Nord/Sud. Les études postcoloniales défendues par Saïd ou Bhabha sont ainsi appropriées et repensées dans une démarche féministe par Mohanty (2003), Chaudhuri (2004) et Kannabiran (2006), entre autres. Désormais, les recherches francophones intègrent de plus en plus cette attention aux rapports sociaux ; en témoignent les publications de certaines revues comme *les Cahiers du genre* (2005, 2006), *Nouvelles Questions féministes* (2005, 2006) et *les Cahiers du CEDREF* (2006). Et plusieurs termes sont utilisés dans la prise en compte de ces rapports sociaux : articulation, (ré)articulation (Falquet et al., 2006) ; imbrication (Benelli et al., 2006) ; intrication, co-production, co-construction permanente (John, 1996 ; Kergoat, 2001 ; Masson, 2008b ; Falquet, 2008), coformation, ... Ils permettent de voir comment les rapports sociaux de sexe structurent la classe et la « race », et comment parallèlement il est structuré par elles²⁰. Kergoat (2001, 2009) propose le concept de consubstantialité des rapports sociaux qui lui semble plus convenable que le concept géométrique d'intersectionnalité par exemple. La consubstantialité permet de dire que le rapport social de sexe est de même nature que les autres rapports sociaux. Elle ajoute que les rapports sociaux ont aussi comme propriété la coextensivité au sens où, ensemble, ils se reproduisent et se co-produisent mutuellement.

Dans cette recherche, nous considérons les rapports sociaux de sexe, de classe et de race, ainsi que les confrontations Nord/Sud analysées notamment par Verschuur et Reysoo (2005). Toutefois, pour comprendre la mondialisation néolibérale, il faut aussi tenir compte d'autres facteurs comme la sexualité, la nationalité, la citoyenneté, ou les discriminations liées à la xénophobie, à la culture, à la religion, à l'âge, au statut matrimonial, etc. Les groupes sociaux sont donc hétérogènes.

Les femmes ne sont pas égales face au marché du travail. Les plus discriminées intègrent plus difficilement le marché. Et les rapports sociaux marquent aussi la polarisation du marché occupé à la fois par des femmes cadres (Le Feuvre, 2008, Rosende, 2008), et par des femmes précaires investies dans le secteur des services notamment (Messant-Laurent, 2001). Cette polarisation s'accroît d'ailleurs dans la mondialisation néolibérale. Elle superpose au rapport hommes-femmes le rapport femmes-femmes (Kergoat, 1998 ; Hirata, 2003). Saskia Sassen (2006) explique que le foyer de cadres sans épouses qui marque la mondialisation crée le retour des « classes servantes ». La bipolarisation oppose ainsi les femmes cadres et appartenant aux professions intellectuelles supérieures, et cette catégorie émergente faite de femmes reléguées dans les métiers traditionnellement féminins. La bipolarisation du travail des femmes se présente aussi sous cette forme où l'excellence des unes (les femmes cadres) marche de pair avec l'exclusion des autres (celles qui sont reléguées au service domestique). Si on doit compter celles-là au nombre des managers de cette société hypermoderne, la situation de celles-ci rapproche cette bipolarisation de l'antagonisme décrit par de Gaulejac (1994) dans la lutte des places. Il s'agit du fossé existant entre le manager et le RMiste.

Parallèlement, les femmes ne sont pas égales face au travail domestique, ce qui conduit certaines auteures à dénoncer les analyses du travail domestique qui ne regardent que les rapports sociaux de sexe invisibilisant ainsi le service domestique. Elles dénoncent l'enfermement des femmes noires ou racisées dans le service domestique qui profite aux femmes

²⁰ Voir West et Fenstermaker (1995), Hirata et Kergoat (2005), Roux et al. (2007), Staerklé et al., (2007).

blanches qui ont accès à l'externalisation. Nounou des blanches (CRC, 2008), mères de substitution des familles blanches (Carby, 2000), femmes chosifiées avant dans l'esclavage et aujourd'hui au service des femmes libérées, l'image de l'employée domestique devient ainsi le paradigme de la marginalisation de la femme noire (Carneiro, 2005). Glenn (1992) défend : « *En ne reconnaissant pas les différents rapports des femmes aux expériences supposées universelles de la maternité et de la domesticité, elles prennent le risque d'essentialiser le genre, de le traiter comme quelque chose de statique, de fixé, d'éternel et de naturel. Elles échouent à prendre en compte sérieusement une prémisse de base de la pensée féministe : le genre est une construction sociale* » (p.56).

Comme les autres groupes sociaux, la classe des femmes est donc divisée. Beauvue-Fougeyrollas (1976) cite cette phrase tirée de l'ouvrage collectif *Les femmes s'entêtent* : « *Au-dessous d'un Noir, d'un immigré ou d'un ouvrier blanc, il y a encore une femme opprimée* »²¹. Elle ajoute qu'au-dessous de cette femme opprimée se trouve une femme appartenant à un peuple colonisé, et aux classes sociales les plus exploitées de ce peuple. On ne peut plus regarder les rapports sociaux de sexe en questionnant uniquement les divisions inter-catégorielles (celles existant entre les femmes et les hommes). Il faut aussi regarder les divisions intra-catégorielles, celles qui séparent les femmes riches des plus pauvres, les femmes blanches des racisées, les femmes du Nord des femmes du Sud, Federici (2002) dit de la nouvelle division internationale du travail qu'elle « *sépare non seulement les femmes des hommes, mais les femmes des femmes* » (p.60). Elle écrit : « *Beaucoup de féministes oublient en particulier de mentionner que la restructuration de l'économie mondiale est responsable non seulement de la propagation globale de la pauvreté, mais aussi de l'émergence d'un nouvel ordre colonial qui accentue les divisions entre femmes, et que c'est ce nouveau colonialisme qui doit être une cible principale des luttes féministes si ce que l'on recherche est véritablement la libération des femmes* (P.46). Dans l'analyse du service domestique, cet « *entre femmes* » (Rollins, 1990) causé par la division sexuelle du travail mérite d'être considéré. Glenn (1992) écrit ceci à propos de cette relation de travail où s'expriment les rapports sociaux : « *dans le foyer traditionnel de la classe moyenne, la disponibilité d'une force de travail domestique féminine peu cher étaye les privilèges des hommes blancs : [...] elle déplace le conflit entre mari et épouse vers des luttes entre épouse et domestique* ». (p. 58). La violence entre femmes déplorée par Toni Morrison (1979) doit donc aussi être l'objet du féminisme.

Tout cela pose la question des « *paradoxes de l'égalité* »²². Il existe certaines manières de penser les rapports sociaux qui excluent certaines femmes. Le genre peut être ethnicisé (Faure et Thin, 2009) et ainsi instrumentalisé à des fins racistes (Delphy, 2002 ; Roux, Gianettoni et Perrin, 2007). De plus, la recherche de l'égalité avec les hommes par quelques-unes se construit parfois aux dépens des autres (Okin, 1999 ; Delphy, 2006). Le niveau de vie le plus élevé d'une femme peut se construire grâce au niveau de vie le plus bas d'une autre femme qu'en plus il contribue à perpétuer. Pourtant, comme le dit Glenn (1992), il existe une interdépendance entre les situations des femmes les moins discriminées et celle des plus discriminées même dans les cas où elles n'entretiendraient entre elles aucun contact concret. Se pose alors la question des alliances. Falquet (2006b) écrit : « *Il serait temps que les*

²¹ Nicole-Lise Bernheim et al. (1975). *Les femmes s'entêtent*, Paris : Gallimard, p. 201.

²² Sur ce terme, voir Benhabib & Cornell (1987), Phillips (1987), Scott (1998, 2002), Löwy (2006).

Blanches (les femmes de classe moyenne et supérieure, les universitaires) se posent elles aussi la question des alliances. [...]. À moins qu'elles n'acceptent que l'amélioration (douteuse) de leur situation se construise chaque jour davantage sur l'exploitation des autres femmes» (p.139).

Les femmes rassemblées par les rapports sociaux de sexe mais/et divisées par les autres rapports sociaux peuvent-elles lutter ensemble ? L'action collective a été analysée en fonction de l'articulation de plusieurs rapports sociaux dans quelques recherches comme celles de Dunezat (2004), Galerand (2007), Fillieule et Roux (2009). hooks (2008) critique la marginalisation des femmes noires dans le discours féministe porté par les femmes blanches, surtout celles de la classe moyenne (Dorlin, 2009). Pourtant, ces femmes noires étaient aussi marginalisées dans les mouvements antiracistes où elles étaient accusées de diviser la lutte Noire (CRC, 2008). Les mouvements sociaux se présentent souvent sous cette apparence de neutralité face aux rapports sociaux de sexe qui, d'après Fillieule, Mathieu et Roux, (2009), contribuent pourtant à les structurer. Ces auteurEs pensent la division sexuelle du travail militant qui fait que femmes et hommes ont des trajectoires et statuts militants différenciés. Par le sexe du militantisme, ces femmes noires étaient invisibilisées dans les mouvements antiracistes, et parce que ce militantisme a aussi une classe et une race, elles étaient également invisibilisées dans le mouvement féministe. D'où le fameux titre d'un ouvrage écrit par Gloria Hull, Patricia Bell Scott et Barbara Smith (1982): *All The Women Are White, All The Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*. Comme les femmes composent leurs revendications en fonction de leur appartenance de classe, hooks (2008) écrit: « *Les femmes issues des classes inférieures ont vite réalisé que l'égalité sociale dont parlait les militantes de la libération des femmes renvoyait à des aspirations de carrière et de mobilité sociale. Elles savaient aussi pertinemment qui serait exploité au service de cette libération* » (p. 130). En Haïti, Anglade (1986) critique aussi cette mainmise des femmes de la classe moyenne de la capitale sur le mouvement. Or, hooks (2008) qui appelle à lutter en priorité pour les femmes les plus discriminées propose à chaque femme de lutter aussi contre les oppressions qui ne l'affectent pas personnellement. Glenn (1992) ajoute que les situations des femmes sont interdépendantes, même lorsqu'elles n'entretiennent entre elles aucune relation sociale concrète. En analysant l'externalisation, l'auteur souligne que les femmes blanches avantagées dans ces systèmes sont parallèlement opprimées dans ce même système, par la division sexuelle du travail pourrait-on ajouter. Car si l'externalisation réaménage les inégalités de genre, elle ne les ébranle pas (Lapeyre et Le Feuvre, 2004). Molinier (2009) conclut que la femme de ménage permet d'éviter les scènes de ménage. L'externalisation permet ainsi d'éviter les tensions dans le couple, mais tout en évitant de questionner la division sexuelle du travail (Kergoat, 2005).

Les alliances entre femmes doivent tenir compte à la fois des points de divergence et des points de convergence expliqués par plusieurs rapports sociaux. Les rapports sociaux de sexe établissent entre les femmes des souffrances qu'elles pourraient mobiliser dans les luttes. Mais les plus discriminées ne doivent pas être considérées comme de simples objets (Carby, 2008) dans les recherches féministes ou comme des invitées du mouvement où les privilégiées se conduiraient comme propriétaires (hooks, 2008). Elles ne doivent pas non plus être considérées comme les bonnes à tout faire ou les femmes toutes mains du mouvement où la division du travail militant leur réserverait des tâches subalternes. Le militantisme qui a un

sexe, démontrent Fillieule, Mathieu, et Roux (2009). Il a aussi une classe et une race, en plus d'exprimer les confrontations Nord/Sud. Faure et Thin (2009) montrent que c'est aussi en fonction de leur classe sociale et de leur origine culturelle que les femmes luttent. Il faut donc tenir compte des rapports sociaux croisés à la fois dans l'analyse de ce que Fillieule (2003) présente comme étant des « carrières » de militance, et dans l'organisation même des mouvements sociaux. Cela permettra de voir quel type de militance est possible pour quel type de personnes. On peut voir par exemple comment les femmes haïtiennes en France, en plus de se sentir plus concernées par le racisme que le sexisme de la société française doivent, pour intégrer un quelconque mouvement féministe, faire face à des blocages qui concernent à la fois le « contexte structurel » et le « contexte relationnel » définis par Fillieule (2003). Ces blocages doivent être travaillés dans la construction des alliances, ce qui permettra de regarder dans la participation des femmes plus que leur seule « intentionnalité » (Fillieule, 2003). Chamberland (2011) ainsi que Faure et Thin (2009) essaient de rendre compte de la participation des femmes migrantes dans des associations. Comme le montrent ces auteurEs, ces associations permettent tout un travail de socialisation pour ces femmes qui mettent au cœur de la lutte leurs préoccupations quotidiennes. Les mobilisations de ces femmes discriminées peuvent aussi constituer de véritables luttes pour la reconnaissance au sens où l'entend Honneth (1992). Et comme Rocca et Escoda (2006) l'analyse dans le mouvement des homosexuels, ces personnes qui ont certes besoin de reconnaissance affective cherchent, avec ces mobilisations, d'accéder à la reconnaissance juridique et culturelle. La prise en compte de cette quête de reconnaissance semble indispensable à la lutte féministe. Bacchetta (2010) qui appelle à des alliances féministes transnationales, critique les alliances de sauvetage habituelles où les femmes du Sud seraient considérées comme de malheureuses sœurs subalternes du Tiers-Monde moins libérées et moins évoluées que les femmes du Nord. Elles ne seront pas possibles, dit-elle, sans une décolonisation cognitive et affective nécessaire à la définition de nouvelles subjectivités en processus et de nouvelles actions politiques.

Il faut noter par ailleurs que l'articulation des rapports sociaux dont se réclament les scientifiques n'est pas un pur produit des espaces universitaires. Elle a été longuement élaborée et continue à être alimentée par des espaces militants comme déjà le Combahee River Collective (1977) aux Etats-Unis d'Amérique. En France, il faut valoriser les apports plus récents du Groupe du 6 novembre, des lesbiennes Of Colors (LOCS), ou d'autres collectifs plus restreints comme Cases rebelles. C'est que l'épistémologie féministe se construit aussi dans les recherches mais toujours en connexion avec le mouvement féministe (Ollivier et Tremblay, 2000). C'est ce qu'explique Nicole-Claude Mathieu (1991) ainsi que Hill Collins (2008) dans la définition de l'épistémologie féministe afrocentrique.

Penser les Sujettes : recueillir et accueillir la parole des femmes

Les rapports sociaux de sexe doivent être pris en compte dans le déroulement des recherches. Aussi associé-je la sociologie clinique et les études féministes. Il s'agit de deux approches différentes, non réductibles l'une à l'autre. Mais ici je m'attarderai surtout sur ce qui constitue leurs points communs, plus spécifiquement sur ce que je prends dans ces deux approches pour construire mon objet d'étude. D'abord, notons que certains courants féministes proposent aussi la prise en compte du vécu dans les théorisations, notamment celui des femmes longtemps invisibilisé dans la recherche. C'est par exemple le combat de Nicole-Claude

Mathieu (1991) qui luttait contre l'invisibilisation de ce groupe dans la production scientifique. Le subjectif est aussi pris en compte dans son aspect politique, comme le défendaient les féministes noires du *Combahee River Collective*, qui affirmaient que le personnel est politique et qu'il correspond à une vraie source de connaissance. Plusieurs auteures comme Audre Lorde (1984) montrent aussi comment il était important de regarder concrètement les effets des rapports sociaux sur les individus. L'oppression est objective mais la manière subjective dont elle est vécue mérite donc une attention soutenue. Ceci est valable pour les autres rapports sociaux comme la race et les confrontations Nord/Sud. Albert Memmi (1985) ou Frantz Fanon ([1952], 1971) analysent ainsi comment les rapports sociaux, ceux qui ont marqué la colonisation notamment, marquaient la construction mentale des colonisateurs comme des coloniséEs. Monique Wittig (1980) parle de subjectivité socialement constituée, et les féministes matérialistes disent qu'ont doit fuir le psychologisme. Cela reste important, même si la clinique ajoute qu'il faut aussi fuir le sociologisme. Le féminisme pose également la question du sujet. D'où certaines approchent dites d'*empowerment* ou d'*agency*. Cette dernière notion est utilisée par Liane Mozère (2010) qui, dans son analyse sur la migration des femmes dans la mondialisation néolibérale présente celles-ci comme les « entrepreneuses » de leur vie. En reprenant Tarde, elle propose une démarche de miniaturisation qui se centre sur « le fait de petites personnes » qui agissent dans le sens de l'amélioration de leur condition de vie. Mozère (2010) écrit :

« La mondialisation n'a pas à être apparentée à un phénomène homogénéisant et massifiant où hommes et femmes ne seraient que des pions, mais doit bien plus être lue comme l'arène où de telles « trouvailles accumulées », inventions improbables, peuvent se déployer grâce aux processus de subjectivation qui permettent précisément d'introduire du jeu. En d'autres termes, de jouer sur tous les tableaux possibles, de créer des conditions vivables, même dans des situations « objectivement » inévitables, donc de produire, le mieux possible, une vie satisfaisante » (p.162).

Dans ma recherche, je regarde donc comment les femmes réagissent à l'emprise du social, leurs « stratégies » qu'elles définissent entre liberté et contrainte. Il est important de ne pas occulter ces contraintes avec des concepts comme *empowerment* (Falquet, 2003a). Il n'y a de sujet qu'assujetti. Il faut donc analyser à la fois la capacitation et parallèlement l'assujettissement. Marcelle Marini (1990) énonce: « *Nous ne devenons sujet qu'en prenant conscience des différentes déterminations qui nous constituent : sujet-carrefour, sujet de rencontres et de déchirements, sujet qui tente d'affirmer l'unité de son être contre, malgré et avec la multiplicité de ces contraintes* » (pp.6-7).

Tout cela pose la question des luttes et du changement. Kergoat (1998) propose de tenir compte des contextes socio-historiques où s'expriment les rapports sociaux et de ne pas nier leur possibilité de changer. L'idée de changement est ainsi portée par la recherche féministe qui comporte elle aussi une visée émancipatrice. Tout cela suppose aussi une attention aux effets de la recherche sur les femmes. Les féministes noires des Etats-Unis d'Amérique comme Patricia Hill Collins (2008) ont dès le début défendu une responsabilité dans la lutte comme dans la recherche. La fin ne justifie pas les moyens, rappelle alors le *Combahee River Collective* (2008). Ces femmes défendaient une recherche-action et valorisaient la visée transformatrice de leur recherche. L'approche féministe apporte en plus cette proximité avec le milieu militant, alors que la clinique se rapproche plutôt du milieu de l'intervention sociale.

La recherche féministe adopte ainsi une posture critique qui se distancie alors de la démarche sensible et empathique de la clinique. Ma recherche vise à concilier dans la mesure du possible la clinique et cette critique. En outre, l'un des points communs entre ces deux approches concerne la prise en compte de la participation des femmes dans la recherche. C'est aussi pour favoriser cette participation que les féministes parlent de « point de vue situé », idée qui complète finalement la prise en compte de l'implication dans la recherche clinique.

Implication dans la recherche et point de vue situé

On a vu comment la sociologie clinique questionnait la neutralité imposée par l'approche positiviste et défendait l'engagement dans la recherche avec une visée émancipatrice. Plusieurs féministes partagent cette position. Dans l'analyse du processus de validation du savoir eurocentrique et androcentrique, Patricia Hill Collins (2008) critique cette neutralité qui constitue l'un des critères positivistes de la conformité méthodologique. Elle critique aussi, à côté de cette distanciation des valeurs et intérêts des chercheuses, la distanciation face aux affects issus des positions de classe, de race, et de sexe. Elle critique le détachement et réhabilite la subjectivité dans la construction du savoir. Elle considère aussi l'expérience comme porteuse de sens. Le *Combahee River Collective* (2008) a aussi défendu la place de l'expérience des femmes noires dans la prise de conscience. On comprend avec ce qu'on est, de là où l'on est semblent-elles prétendre. Cette vision a été portée par les tenantes de la théorie du point de vue, le *standpoint theory*.

Donna Haraway (1988) affirme que la connaissance est située. Sandra Harding (1987) dit que tous les points de vue sont situés. Elle ajoute que la connaissance profite à certains groupes et que la recherche et l'action ne sont pas incompatibles. Il n'y a donc pas d'observateur neutre (Harding, 1990). La place des scientifiques dans les rapports sociaux marque les connaissances qu'il-elle-s produisent. Evelyn Fox Keller (1996) analyse ainsi le « biais androcentrique » dans la biologie, biais que Nicole-Claude Mathieu (1991) critique aussi dans l'ethnologie. Mathieu (1991) dénonce l'« androcentrisme » de la science, ce « biais mâle » analysé par Molyneux, qui invisibilise les femmes dans la recherche. Pour celle-ci, la position du-de la chercheurE importe beaucoup : « *Il faut donc rapporter les interprétations ethnologiques, spécialement celles portant sur les femmes, à la position de l'ethnologue dans le champ des rapports de sexe de sa propre société, c'est-à-dire non pas seulement le fait qu'il soit homme ou femme, mais à ce que sa position d'homme ou de femme lui permet de connaître respectivement, et de l'oppression exercée et l'oppression subie* » (p.126). Danièle Juteau-Lee (1981) explique que la science qui est autant influencée par le point de vue des scientifiques n'est donc faite que de visions partielles et partiales. Cette auteure analyse en outre les apports spécifiques du discours des minorités, et Guillaumin (1992) théorise sur les effets théoriques de la colère des opprimé-e-s. Hill Collins (2008) mentionne que le statut économique et politique des Noirs les portaient à percevoir autrement la réalité matérielle. En reconnaissant que la place dans les rapports sociaux mène l'activité de penser, la recherche féministe apporte beaucoup à la science. Elle demande d'effectuer un travail réflexif sur les présupposés, les hypothèses et les outils et non seulement sur les objets d'analyse (Fox Keller et Longino 1996 ; Harding 1986 ; Nowotny et al. 2001). La clinique de son côté offre la possibilité d'analyser l'implication des chercheurEs. Elle reconnaît leur implication sociale. Gilles Amado (2002) rapporte ainsi les propos de Jacques Ardoino, de René Barbier et René Lourau pour parler d'implications institutionnelles, socio-économiques et politiques, d'implications structuro-professionnelles, d'implications matérielles et idéologiques. Mais la

particularité de la clinique réside surtout dans cette prise en compte de l'implication dans la relation de recherche, de mettre au travail « *l'être-dedans du chercheur et sa capacité à être affecté pour en faire non des biais mais des instruments de connaissance* » (De Gaulejac et Roche, 2007, pp. 14-15). Il est donc possible de comprendre les phénomènes sociaux de l'intérieur, si on développe une subjectivité réflexive. La clinique offre le cadre de l'analyse de l'implication, en regardant notamment les phénomènes de transfert et de contre-transfert qui marquent la relation entre les chercheurEs et les interlocuteur-trice-s.

Tout au long de cette recherche, j'ai analysé en quoi ma place dans les rapports sociaux participait à la relation de recherche et au savoir co-construit avec ces femmes rencontrées en Haïti et en France. Avec chacune des cinq catégories de femmes (paysannes, servantes et patronnes à Port-au-Prince ; migrantes et patronnes en France), j'ai eu une place différente. Et, à l'intérieur de chaque catégorie, la relation avec chaque participante était particulière. Avec toutes ces femmes, le fait d'être moi aussi une femme permettait de pénétrer plus facilement certains espaces d'intimité. Mais à chaque fois, il y avait les rapports sociaux qui créaient « des points communs ou des points de divergence » avec ces femmes, avec en plus la possibilité que ce qui me paraît commun soit divergent à leurs yeux, et vice versa. En outre, comme les rapports sociaux sont croisés, avec une même personne, il pouvait exister à la fois des points communs et des points de divergence. Et il n'y a pas que les rapports sociaux qui agissaient dans la relation, mais aussi d'autres facteurs comme le niveau

d'étude, le réseau relationnel, l'âge, entre autres. Avec les femmes en France j'étais femme, Noire, migrante, baby-sitter avant puis doctorante boursière après, femme libre et pleine d'avenir pendant le recueil des données puis mère au moment de l'analyse. Tout cela a marqué les relations, soit avec les femmes haïtiennes ou avec les femmes françaises, et toujours avec des variations au fil des années et des événements. En Haïti, les femmes me situaient à la fois par rapport aux origines rurales de mes parents et par rapport au fait que j'habitais à Port-au-Prince ou à Paris. Avec les plus pauvres, j'étais à la fois la jeune femme qui paraissait trop loin de leur misère pour les comprendre et celle qui comprenait quand même pour avoir vécu au pays. A leurs yeux, j'avais le mérite de m'intéresser à des situations invisibilisées qui ne me concerneraient pas/plus. J'avais parfois l'image d'une patronne qui comprend, patronne quand même mais pas comme les autres puisque je venais les écouter. Certaines disaient que j'étais leur fille, leur sœur, leur amie alors que ma condition était très loin de la leur. J'étais Haïtienne et en même temps étrangère, voire « blanche » aux yeux de certaines narratrices. Le simple fait de venir les écouter les appelaient à la sympathie, disaient-elles. Et en même temps, par le fait même, j'étais différente d'elles. Mon regard sur cette place mouvante voire déstabilisante, sur cette image qu'elles gardaient de moi et qui n'était

Une thèse dans les bras

*Au Laboratoire de Changement Social de l'Université Paris 7, on accueille chaque naissance avec joie en insistant sur le lien qui peut exister entre « accoucher d'un enfant » et « accoucher d'une thèse ». Dans son texte *Quand maman va à l'école*, Dominique Tangay analyse spécifiquement les défis d'articulation des temps de vie dans le quotidien des mères doctorantes. Il serait intéressant de regarder à la fois du côté de l'implication de la recherche et du point de vue situé les impacts de ce fait sur la connaissance produite. Se rapproche-t-on alors d'une « écriture hormonale » où la réalité est enjolivée ou d'une écriture bâclée, trop marquée par les soucis du quotidien ?*

pas forcément ce que je voyais de moi, il s'est construit, déconstruit, refait au fil du temps et des analyses continues. Et pour établir la relation de recherche, ce qui était commun comme ce qui différençait pouvait constituer un pont ou un obstacle. Il a fallu discuter avec les femmes, accepter de réaliser la recherche de terrain sur plusieurs années, et entamer parallèlement une analyse de mon implication pour construire de préférence des « points de rencontre » (Joseph, 2013). Cette analyse a été réalisée prioritairement dans les séminaires des doctorantEs de l'Université Paris 7, au Groupe de Formation et de Recherche de l'Institut International de Sociologie Clinique (IISC) puis au Groupe de Recherche et d'Etudes des Pratiques (GREP) du Réseau International de Sociologie Clinique (RISC). Cela m'a permis de ne pas plonger dans un narcissisme méthodologique, puisque comme le propose Barus-Michel (2013), il ne faut pas confondre dans la recherche « la reconnaissance de la part de soi » et « la recherche de soi ».

Il résulte de ma recherche plusieurs dimensions du point de vue situé. Premièrement celle qui valorise le point de vue des *sachantes*, qui propose de rester proche de leur parole. C'est ainsi que dans ma recherche, j'analyse la migration en tenant compte de la parole des personnes ayant vécu cette situation, ce qui n'est malheureusement pas toujours le cas dans les recherches sur le sujet. Mon approche permet d'éviter certains biais centrés. Deuxièmement, ma recherche est faite à partir de mon point de vue issu de ma place dans les rapports sociaux que je partage avec certaines femmes interrogées. C'est par exemple le fait que, tout en travaillant sur la migration, je suis moi aussi migrante, ou encore qu'en tant que femme je mène une étude sur les rapports sociaux de sexe. Cela me permet de comprendre dans ces situations étudiées certains aspects plus difficiles d'accès à d'autres chercheurEs plus éloignéEs de la situation étudiée. Mais il faut noter qu'à ce niveau, le point de vue minoritaire est aussi un point de vue interdit. Par exemple, faire une recherche sur la pauvreté quand on est pauvre soi-même est quasiment impossible. Dans mon cas, faire une recherche sur le temps des femmes mères en étant mère moi aussi a été presque impossible. Le temps de la recherche a été parfois incompatible avec mon temps quotidien. Troisièmement, mon point de vue est aussi celui des chercheurEs qui sont en extériorité par rapport à la situation observée, avec les femmes paysannes par exemple quant à la confrontation urbain/rural. Cela a aussi été le cas dans mes entretiens auprès des femmes françaises blanches. Quatrièmement, ma place de dominée dans les rapports sociaux étudiés pose aussi la question de la visibilité du point de vue minoritaire, toute la question de la légitimité en tant que savantE. Ce point a un double aspect. D'une part, je donne la parole à des personnes minoritaires dans les rapports sociaux, à ces personnes comme les paysannes haïtiennes qui n'ont jamais la voix au chapitre. D'autre part, en tant que chercheuse minoritaire, je porte un point de vue qui n'est pas forcément légitime. Cela ne concerne pas uniquement le milieu scientifique qui ne reconnaît pas suffisamment ces chercheurEs. On doit regarder aussi les rapports entre ces chercheurEs et les populations qu'il-elle-s étudient. Les sachantEs minoritaires n'acceptent pas forcément les savantEs indigènes, et les sachantEs dominantEs ont encore plus raison de ne pas les accepter puisqu'il-elle-s se situent à un niveau inférieur dans les rapports sociaux. A quel point mon rôle de doctorante est-il pris au sérieux par ces patronnes françaises par exemple ? Cinquièmement, dans mon analyse du point de vue situé, je regarde l'articulation des rapports sociaux, ce qui donne au chercheurE un point de vue créé à partir de sa place dans divers rapports sociaux différents où il-elle peut être tantôt dominéE, tantôt dominantE. Or, cette thèse ne regarde pas que plusieurs rapports sociaux différents. Elle considère pour un même

rapport social différentes perceptions (donc différents points de vue) en fonction du contexte social (la race en France et en Haïti par exemple). Tout cela se complexifie quand on ajoute aux rapports sociaux d'autres facteurs comme l'âge ou le niveau d'instruction qui peuvent rapprocher ou éloigner le-la chercheurE des indigènes. De plus, la pluralité des situations étudiées qui porte à regarder plusieurs dimensions différentes du phénomène multiplie aussi les lieux d'engagement pouvant construire le point de vue des chercheurEs et des interviewéEs. Par exemple, le déclassement porte les femmes haïtiennes à changer de point de vue sur le service domestique. Telles sont les diverses facettes du point de vue situé, à la fois du côté des narratrices et de mon côté, qui sont considérées dans cette recherche. Tout cela me permettra de « penser les Sujettes » dans cette recherche construite au carrefour de la sociologie clinique et des études féministes. Cette présentation de la recherche féministe par Michèle Ollivier et Manon Tremblay (2000) montre que ces deux approches ne sont pas incompatibles:

« Parce qu'elle est à la fois projet scientifique et projet sociopolitique de transformation des rapports sociaux ; parce qu'elle allie théorie et pratique, la recherche féministe a fortement contribué à la remise en cause du principe de détachement qui était au cœur de la science moderne. Comme d'autres perspectives critiques en sciences humaines et sociales, la recherche féministe porte en elle un(des) projet(s) politique(s) et normatif(s) d'analyse et de transformation des rapports sociaux qui font appel à la notion d'engagement: engagement pour la compréhension et la transformation des rapports sociaux qui légitiment et perpétuent la subordination des femmes ; remise en cause des notions d'objectivité et de neutralité par rapport aux valeurs; remise en cause de la séparation sujet/objet ; prise en compte plutôt que rejet des points de vue des participantes à la recherche ; engagement pour que s'établissent des relations plus égalitaires entre toutes les participantes au processus de recherche » (p. 217).

Les outils

Dans cette thèse, à part la documentation et les échanges avec des expertEs, je réalise un travail de terrain centré essentiellement sur l'observation et les entretiens. Je présenterai ici tout cet échafaudage méthodologique.

Penser les sujettes

La théorie, l'épistémologie féministe ou clinique ainsi que mon vécu individuel m'ont porté à vouloir construire cet objet de recherche pour « penser ces sujettes ». Pour moi, penser les sujettes comporte quatre dimensions. Premièrement, comme le priorisent la clinique et la recherche féministe, il s'agit de considérer les femmes comme sujet et non objet dans la recherche. Deuxièmement, il faut les considérer comme des femmes (d'où l'idée de sujette), sans naturalisme ou essentialisme, mais en tenant compte de leur spécificité comme "classe de sexe". Troisièmement, il faut comprendre les femmes en tenant compte de leur oppression dans le patriarcat, ce qui revient à les voir comme des personnes « assujetties », donc des sujettes qui luttent pour changer leur vécu. Et quatrièmement, penser le féminin c'est aussi penser le pluriel, voir les femmes comme groupe hétérogène traversé par les rapports sociaux croisés. Ces principes peuvent aider à penser des rencontres et alliances plus saines entre femmes, dans une vision plus juste de l'égalité, portée par une science plus proche du vécu des femmes.

La documentation

Dans cette recherche, la documentation est multiple, allant de l'écriture scientifique à des références à la fiction (romans, films, chansons, proverbes) surtout pour certaines réalités en Haïti qui sont invisibilisées dans le savoir universitaire. Des dossiers produits par certaines organisations haïtiennes ont été consultés. Leur utilisation ne permet pas de questionner radicalement la hiérarchie des savoirs mais aide néanmoins à diversifier les sources. Il existe de nombreuses recherches sur la population haïtienne, y compris celles qui sont faites par des haïtiennes elles-mêmes. Cette richesse n'est pas suffisamment visible dans cette thèse aussi parce que j'ai favorisé les textes qui portaient sur les femmes ou les rapports sociaux de sexe. Or rechercher les femmes dans ces textes revient à rechercher une aiguille dans une botte de foin. Cela me paraissait un travail énorme dans cette thèse, d'autant plus que nombre de documents sont difficilement accessibles de l'étranger. Il faudra visibiliser la recherche de ces minoritaires.

Le dialogue

En complément à cette documentation, les rencontres avec des spécialistes ont permis de mieux cerner la problématique. Les rencontres régulières avec Vincent de Gaulejac à Paris 7, Patricia Roux à l'Université de Lausanne puis Olivier Fillieule qui l'a remplacée, ont guidé l'orientation de la recherche. Après les premières ébauches en Master avec Jules Falquet et Vincent de Gaulejac, l'inscription de cette recherche dans le module travaillant sur l'intersectionnalité des rapports sociaux de l'EDREG a construit son squelette théorique. Ont participé à l'élaboration de ce module Patricia Roux, Christine Verschuur, Sabine Masson, ainsi que Kavéri Haritas et Laetitia Dechaufour, et moi. Les rencontres doctorales de l'EDREG de 2008 à 2011 ont permis de consolider cette recherche au fur et à mesure des rencontres avec les spécialistes invitées, spécialement Evelyne Nagano Glenn, Maitrayee Chaudury, Eléonor Kofman, Rayna Rapp Reiter. D'autres chercheuses féministes ont été contactées pour cette recherche comme Danièle Kergoat, Nasima Moujoud, et Jane Freedman. Les chercheurEs du Laboratoire de Changement Social (LCS), principalement Vincent de Gaulejac, Florence Giust-Desprairies et Jacqueline Barus-Michel, en animant les séminaires des doctorantEs ont pu à chaque fois répondre à mes questionnements et m'aider notamment dans l'analyse de mon implication. Les entretiens avec les chercheurEs associéEs au LCS comme Ana-Maria Araújo, Christiane Girard et Jacques Rhéaume ont été très fructueux. A l'Institut International de Sociologie Clinique(IISC) puis au Réseau International de Sociologie Clinique (RISC), la participation aux espaces de recherche, de formation et d'étude des pratiques, ou encore en participant à l'observation des séminaires, j'ai pu apprendre à utiliser les outils méthodologiques et à développer une analyse clinique du sens construit à partir du vécu. La présence de Vincent de Gaulejac ainsi que de Christophe Niewiadomski a guidé cet apprentissage. J'ai participé à certains groupes militants féministes à Paris, et j'ai visité quelques associations haïtiennes, associations étudiantes ou associations de migrantEs dont une association de femmes dont la présidente, Violande Glaude, a été interviewée. J'ai eu également un entretien avec le responsable de l'église de la communauté haïtienne catholique de Paris. En Haïti j'ai effectué en 2009 des entretiens avec des cadres du Ministère à la Condition Féminine et aux Droits des Femmes (MCFDF), avec des cadres de l'Office National des Migrations (ONM), avec Colette Lespinasse responsable à l'époque du GARR,

avec Olga Benoit une responsable de l'organisation féministe Solidarité des Femmes Haïtiennes (SOFA), et avec des responsables des deux organisations paysannes ayant participé à la recherche²³. J'ai aussi discuté avec plusieurs professeurs de l'Université d'Etat d'Haïti (UEH) et principalement avec Lenz Jean-François qui avait préalablement dirigé mon mémoire de Licence sur la sexualité des filles adolescentes dans les familles pauvres en Haïti, et qui a dirigé deux recherches auxquelles j'avais participé pour l'Institut Culturel Karl Lévêque : une recherche sur l'histoire de vie organisationnelle des paysans de Belle-Fontaine (2004) et une sur les histoires de vie de femmes paysannes en Haïti (2006). J'ai discuté aussi avec plusieurs étudiantes de la Faculté des Sciences Humaines (FASCH-UEH), et en 2009 j'ai testé avec elles les méthodes de sociodrame et de photo langage. Plusieurs féministes (chercheuses, militantes ou cadres d'institutions féministes) ont aussi été contactées en Haïti. Il s'agit de Sabine Manigat, Evelyne Margron et Eunide Louis. Cette dernière a réalisé des mémoires sur le travail des femmes et la migration, et en 2011, elle a accompagné une délégation d'une vingtaine de femmes haïtiennes à l'Université d'été sur le travail des femmes (Université Laval, Québec, 2011). A cette occasion, j'ai organisé une rencontre avec cette délégation sur la spécificité du travail des femmes haïtiennes. En 2010, j'ai participé également à l'université d'été de l'université de Minnesota²⁴ sur le genre et la migration. A cette activité, j'ai pu discuter avec les organisatrices, Mirjana Morocvasic et Donna Gabaccia. J'ai également beaucoup échangé avec Edelyne Cérissier à Port-au-Prince et Rebecca Saskia Cadeau à Paris, ces deux étudiantes qui m'ont assistée dans les rencontres en groupe. J'ai appris de toutes ces personnes et surtout des 69 narratrices qui ont activement participé aux entretiens individuels ou en groupe.

Observation et participation

L'observation et la participation sont de plus en plus utilisées en dehors de l'ethnographie pour décrire de manière fine et détaillée la vie d'une population donnée. Souvent l'observation participante est utilisée et impose alors une période d'interactions sociales intense entre le-la chercheurE et les sujets, dans le cadre de vie de ces derniers, en vue d'une collecte systématique de données sur une période déterminée. Le-la chercheurE effectue alors une immersion dans le quotidien de ces sujets et partage leur expérience. Georges Lapassade (2002) utilise cette méthode, ce qui crée une ethnoclinique. On pourrait par exemple qualifier d'ethnoclinicienne Causse (2007) qui a tenté dans une recherche clinique, une observation participante de type anthropologique à côté des entretiens. Si certaines techniques sont plus utilisées que d'autres dans la clinique, cette approche qui a un objet complexe privilégie ce que Pagès (1993) appelle la pratique complexe qui consiste à utiliser des méthodes d'origine et de visées différentes.

Ma recherche est marquée de fait par l'observation. Souvent, il s'agit d'une « libre observation flottante » portée par un « regard clinique complexe » (Hanique, 2004). Cela accompagne dans la plupart des cas le processus d'entretien et émerge du cadre même installé pour l'entretien. L'observation et la participation dans cette recherche sont à cheval entre les techniques qui m'ont aidé à apprendre (la documentation et les rencontres avec les experts) et

²³ Par souci d'anonymat et de confidentialité, je ne mentionnerai pas les noms de ces organisations.

²⁴ *Trans-Atlantic Summer Institute (TASI) 2010, Gender and Immigrant Life in Europe and North America*, 18-30 juillet, Minnesota, USA.

ceux qui ont permis de comprendre (les entretiens). Pour mes analyses, je me fonde beaucoup sur ce que j'ai observé pendant mes 24 premières années que j'ai vécues en Haïti, dont 5 à Port-au-Prince. Je me fonde aussi sur mes expériences professionnelles auprès des jeunes de la capitale sur la santé de la reproduction, la sexualité et le VIH/SIDA. J'utilise aussi mes activités professionnelles dans le cadre des projets en genre et développement auprès des organisations de femmes paysannes dans sept des dix départements du pays. Puis, à partir de 2006, j'ai commencé à observer les migrantes en France, et dès le début du travail de terrain pour ma thèse en 2009, j'ai effectué des va-et-vient entre Haïti et la France pour discuter et observer les populations étudiées. Toutefois, dans cette recherche, l'observation et la participation correspondent moins à une visée qu'à une imposition par le choix d'analyser « au plus près du vécu » de ces femmes. Ces deux procédés ont beaucoup apporté à ma recherche, même s'ils viennent plus souvent comme le résultat d'un événement lié au déroulement de mon terrain que comme un objectif visé.

L'observation multisite/multisituée

Toujours dans cette proximité avec le vécu qu'impose d'ailleurs la posture clinique, j'ai réalisé une observation proche de ce que Georges E. Marcus (1995) appelle « multi-sited observation » traduit en Français tantôt par observation multisituée, tantôt par observation multisite. Cette forme d'observation invite à suivre les populations observées dans leurs mouvements, à considérer diverses facettes de leur quotidien. Ma recherche sur les femmes était menée dans leur espace de vie quotidienne, soit sur leur lieu de travail, ou dans leur maison, ou dans leur « quartier ». Dans ces conditions, l'observation s'imposait et de différentes manières en fonction des espaces. Ces lieux apportent de nombreuses informations sur les conditions de vie de ces femmes, sur les classes sociales en Haïti, sur la confrontation urbain/rural. Il en était de même avec les migrantes en France, d'autant plus que dans certains cas la relation de recherche succédait à des rencontres préalables où l'on se voyait et échangeait entre compatriotes haïtiennes. J'ai d'abord commencé à analyser la situation en France (2007), ce qui me portait à regarder les confrontations Nord/Sud et m'a imposé un travail de terrain en Haïti (2008) où j'ai alors découvert ce que j'ai appelé plus tard une confrontation urbain/rural. La problématique imposait une observation sur des espaces géographiques différentes, et parallèlement, multiplier les sites d'observation nourrissait la construction de l'objet de recherche. Mon observation traverse ainsi plusieurs pays (Haïti et la France) et plusieurs espaces dans chacun de ces pays (le rural et l'urbain). En plus, j'ai observé plusieurs cadres de vie : la maison où vivent les patronnes comme celle des servantes, la maison de l'autre où travaillent ces servantes, ainsi que les entreprises. Ici, la prise en compte de l'entreprise est faite plus par l'écoute du récit des patronnes que par l'observation directe, sauf en référence à ma propre trajectoire de travailleuse.

Mais il n'est pas toujours aisé de suivre les phénomènes sur différents lieux, d'autant plus que chaque lieu d'observation peut-être considéré comme un espace de « fragilité » pour le dispositif de terrain. Les événements qui touchent les espaces de vie des populations observées touchent aussi le travail de terrain. Multiplier les sites d'observation revient à soumettre encore plus la recherche aux secousses du quotidien. De plus, suivre les gens dans leurs activités quotidiennes impose d'adapter les techniques de recherche. C'est ainsi que discuter avec les servantes pendant qu'elles faisaient la cuisine imposait de renoncer à toute technique qui utilise l'écrit. En plus, cela dégradait la qualité sonore des enregistrements ce qui plus tard rendait plus pénible la retranscription.

Une thèse fissurée

Le séisme qui a touché la ville de Port-au-Prince a ébranlé ma thèse, à la fois dans le travail de terrain et dans la construction de la problématique. Cette capitale est au centre de ma recherche car elle était au carrefour des migrations internes et internationales des femmes. Avec cette catastrophe et les mouvements spontanés de population qui ont suivi, on se demandait si la capitale allait continuer à être le point d'arrivée de la migration massive des populations paysannes. Avant d'être démentis par le cours des choses, ces questions me portaient à me demander si la chaîne de travail et de migration que je voulais étudier existait encore. Et en juin 2010, lorsque j'ai repris contact avec mes interviewées, leur discours étaient focalisé sur cet événement, ce qui faisait échec à ma volonté de recueillir les données pour ma thèse. En plus, la généalogie devenait un tabou puisque toute référence à elle faisait prendre le risque de rappeler les pertes en vie humaines provoquées par cette catastrophe. Tout cela était d'autant plus important que, du fait de mes rapports personnels avec ce pays, j'étais très affectée par cet événement. Ma thèse était effondrée et j'ai mis du temps à trouver les moyens de faire sortir des décombres cette recherche qui vivait encore.

Mon observation regarde aussi cinq catégories de femmes différentes (les paysannes, les servantes et patronnes à Port-au-Prince, les migrantes en France et les patronnes Françaises). Chacun de ces sentiers d'observation a eu un apport spécifique à la recherche qui a ainsi été enrichie. Cela a permis notamment d'observer différentes formes d'articulation des rapports sociaux dans la vie concrète des personnes. Cela a aussi ouvert la porte à la prise en compte de points de vue différents, celui des patronnes et celui des travailleuses. Par ailleurs, mon observation est aussi multisituée sur le plan temporel. J'ai mené ma recherche sur plusieurs années (pour cette thèse, de 2009 à 2012). J'ai pu ainsi voir comment la vie de chaque femme évoluait d'une année à une autre, ce qui faisait aussi des variations au niveau de leur discours. Tout cela constitue une recherche pour cette thèse, ce qui pose la question du temps de la recherche qui peut laisser ou pas le temps de comprendre.

Mon observation est ainsi multisituée à plusieurs niveaux (au moins 7) : elle concerne Haïti et la France, le rural et l'urbain, le travail et la vie familiale, la maison et le cadre de travail, les employeuses et les employées, le passé, le présent et le futur ; à l'écoute des vies qui évoluent avec le temps. Cela représente sa grande richesse.

Les différentes formes de participation

On peut déduire de plusieurs recherches que l'observation implique une certaine distance et l'implication une immersion au contraire (Lapassade, 2002). Dans ma recherche, la participation accompagne souvent l'observation. J'ai ainsi participé à plusieurs activités de la communauté haïtienne en France : des activités militantes (manifestations, rencontres), des activités de réflexion (journées sur Haïti, cercle d'étudiantEs haïtienNEs), des activités familiales ou amicales (fêtes, anniversaires, baptêmes), des activités administratives (démarches, courriers, rencontres avec des institutions). J'ai aussi assisté à plusieurs activités de la communauté catholique haïtienne de Paris ainsi que dans une église évangélique de banlieue qui accueille nombre d'HaïtienNEs. Avec deux femmes françaises, l'une à Paris et l'autre en province, j'ai pu discuter plusieurs fois dans leur maison, ce qui me renseignait sur la société française non-migrante ainsi que sur les classes sociales en France. Et pour mieux comprendre le service domestique ou le *care* dans ces familles, je me fonde sur mes quelques mois de travail comme baby-sitter en 2007 ainsi que sur une observation-participante chez une patronne française, Madame Forbe, qui m'a pris quelques jours comme sa « dame de compagnie »²⁵. Dans mon terrain on peut voir plusieurs figures que prend habituellement une observation participante.

Ma place sur le terrain se rapproche souvent de celle de l'observateur-trice participantE dont les activités rendues publiques dès le début auprès de la population. L'activité de recherche est alors plus ou moins encouragée, ce qui ouvre la voie à une grande diversité d'informations. J'ai rarement occupé la place de l'observateur-trice participantE interne qui a d'abord été acteur-trice sur un terrain où il-elle continue à exercer une fonction et qui procède alors à une observation par opportunité. Cela m'est arrivé uniquement avec Madame Forbe, cette patronne Française que j'ai accompagnée quelques jours, en remplacement de sa travailleuse haïtienne. J'ai alors mis à profit l'occasion d'enquêter du dedans, occasion donnée par mon statut déjà acquis. On est donc face à une *participation complète par opportunité*, même si je me suis présentée dès le début à cette patronne comme étant une doctorante qui

²⁵ J'ai remplacé sa travailleuse haïtienne dont le rôle était principalement de l'accompagner par une présence attentive.

interviewait les femmes sur cette problématique. Ce cas me porte aussi à me demander ce que cela signifie de déclarer son statut à des personnes qui ne le comprennent pas. Cela a aussi été le cas pour certaines paysannes en Haïti qui ne comprenaient pas le statut particulier d'une recherche de doctorat et me prenaient souvent pour une actrice auprès des organisations de femmes paysannes. Je devais constamment leur rappeler que je ne représentais aucune ONG et que mon travail ne répondait à aucune demande professionnelle. Cela paraissait d'autant plus compliqué que je leur dévoilais que ma thèse a été financée, ce qui me permettait par exemple de leur offrir une collation à chaque rencontre.

Je n'ai jamais choisi l'observation non-déclarée qui fait participer les personnes à leur insu, ce qui serait contraire aux principes cliniques selon Giust-Desprairies (2013). D'autres cliniciens comme Broda et Roche (1993) fustigent le « voir sans être vu » de l'observation qu'ils considèrent comme le mode privilégié de l'agression de l'autre. Ils critiquent aussi le voyeurisme dans la recherche, ce qui paraît important d'autant plus qu'ici il s'agit d'enquêter auprès des femmes. En plus, n'ayant pas l'objectif de « dévoiler » ce que ces femmes aurait voulu cacher, j'ai évité la posture du-de la participantE complète. Toutefois, dans certains cas, le dévoilement ne peut-être que partielle et la participation complète est imposée. Lorsque je visite Laurette, une assistante maternelle agréée avec qui je discute dans sa maison, les enfants ainsi que les parents sont observés à leur insu dans leur rapport à la nounou qui me présente comme une amie de passage et pas comme une doctorante. D'autres fois, le-la chercheurE est prise pour un membre de la communauté observée. Quand je me présente à Madame Forbe, elle me prend tout de suite pour une travailleuse domestique haïtienne, ce qui la pousse à m'adopter comme « dame de compagnie ». Le fait est aussi que la population observée a aussi tendance à attribuer au-la chercheurE un rôle qu'il-elle n'a pas choisi. C'est le cas pour Jeanne Favret-Saada, chercheuse du CNRS qui passe auprès des personnes observées pour une désensorceuse, rôle qu'elle a finalement accepté de jouer. Par ailleurs, dans d'autres cas, même en connaissant le statut du-de la chercheurE, les observéEs l'appellent parfois à participer encore plus à leur quotidien, ce qui porte à se demander s'ils prennent vraiment au sérieux son rôle de chercheurE. Les femmes haïtienNEs en France m'invitaient par exemple à des évènements familiaux réservées pourtant à leurs amiEs. Comme cela répondait souvent, en plus de mes objectifs de rechercher, à mes besoins personnels comme celui de casser ma solitude de femme migrante, j'acceptais parfois ces invitations.

J'ai connu quelques situations de participation complète aussi. En allant rencontrer Laurette dans sa ville où elle était la seule personne noire, je devenais une Noire en plus dans ce petit village et ma présence suscitait des curiosités qui me paraissaient malsaines. Cela m'exposait à des sentiments proches de ce que me racontait Laurette : l'agacement ou la colère. Ma participation a aussi été complète dans certaines rencontres festives de la communauté haïtienne à Paris, ou certaines manifestations, ou certains cultes religieux. Cela ne répondait pas uniquement à ma curiosité de chercheuse même si mon statut était déclaré. Souvent, j'étais présente aussi en tant que femme haïtienne vivant en France et éprouvant le besoin d'être avec les sienNEs. J'ai pu alors rester pleinement chercheurE tout en étant pleinement haïtienne aussi.

L'observation dans la peau d'indigène (native): entre participation et implication

D'abord, il faut préciser que je n'ai pas forcément participé à toutes les activités étudiées. J'ai observé le travail des servantes à Port-au-Prince mais je n'ai jamais eu à travailler chez leur

patronne. A part ma courte expérience de *baby-sitter* à Paris, je n'ai jamais effectué le service domestique. Donc ma participation est limitée à ce niveau du terrain. De même, si je connaissais assez bien la vie rurale en Haïti, je n'ai jamais eu à travailler la terre. Cette forme de participation est donc différente de celle que j'ai vécue avec certaines migrantes en France.

En outre, la distanciation est importante dans la recherche, même dans une démarche participante. L'école de Chicago appelait les chercheurEs immergéEs dans le quotidien des gens à ne pas « devenir indigène » eux-elles-mêmes. Tandis que Goffman posait au contraire la nécessité de devenir indigène. Toute cette controverse ne doit pas faire oublier la part d'observation et de participation qui arrive toujours et dans tout espace où des êtres humains sont en présence. Schutz explique alors qu'on est toujours à la fois acteur-trice et observateur-trice des acteur-trice-s et de nous-mêmes.

Avant d'écouter Madame Aix raconter sa journée, je ne penserais pas que même en employant à la fois une nounou, une baby-sitter et une femme de ménage, il pouvait lui rester si peu de temps pour elle-même. J'ai mesurer à quel point la substitution pouvait rester partielle au-delà de ce que je pouvais imaginer, ce qui m'a conscientisée un peu plus sur le fait que, si ces femmes patronnes françaises sont plus privilégiées que leur employées, elles subissent malgré tout le poids de la division sexuelle du travail. Plus que ce que je lisais ou que je pouvais observer, c'est surtout le discours de ces femmes qui m'a convaincue. Les entretiens m'ont ainsi permis de passer d'une posture de jugement face à ces femmes à une attitude compréhensive.

Tous ces points de vue que Lapassade (2002) analyse si bien restent indifférents à un aspect qui m'a paru fondamental dans ma recherche. Et si le-la chercheurE était indigène ? Cette double posture est-elle possible ? Cette question est proche des interrogations de Spivak ([1988], 2003) dans son ouvrage intitulé à juste titre *Les subalternes peuvent-elles parler ?*. Comment alors se définir la « juste place » pour observer entre implication et distanciation ? Comment comprendre la relation quand on n'a pas eu à effectuer une immersion dans la vie des gens ? Comment réaliser une « émergence » quand on était au départ dans la situation observée ? Les chercheurs restent aveugles sur le point de vue situé des observateur-trice-s et certains disent implicitement que les indigènes sont trop impliqués pour comprendre. Le deuxième problème de ces recherches c'est qu'elles ne regardent pas les rapports sociaux dans leur articulation. Elles posent les chercheurEs comme étant en extériorité face à la situation observée alors que, non seulement il-elle-s peuvent être en intériorité en partageant avec les observés une place commune dans un rapport social, mais aussi il-elle-s peuvent être à la fois en extériorité et en intériorité face à une même population observée. Avec les patronnes françaises par exemple, je partageais la classe de sexe alors que leur position sociale ou raciale était loin de la mienne. L'analyse de l'observation participante est donc biaisée quand elle ne tient pas compte de l'articulation des rapports sociaux. En cela, les apports des études de genre sur le point de vue situé et de la sociologie clinique sur l'implication dans la recherche m'ont aidé à me forger une place acceptable : je garde mes yeux d'indigène, et je porte les lunettes de chercheurE.

C'est aussi en ajoutant à mon regard de chercheuse indigène la parole des indigènes observés que j'ai pu accéder à une certaine objectivation dans cette recherche. Avant de discuter avec les patronnes, je gardais une position d'hostilité face à elles, hostilité qui se renforçait à mesure que j'écoutais les travailleuses haïtiennes. Mais quand j'ai commencé à donner la

parole à ces indigènes que je n'aimais pas, pour reprendre l'expression de Martina Avanza (2008), j'ai pu passer de l'hostilité à une critique saine qui me permettait de comprendre certains comportements même si je ne les justifiais pas. J'ai pu aussi mesurer l'effet de l'articulation des rapports sociaux dans la vie de ces femmes qui, tout en étant employeuses, sont aussi des employées, vivent donc elles aussi des situations de sujétion au travail ou à la maison. Mon observation n'aurait pas suffi à rendre compte de cette réalité, d'autant plus qu'avec les femmes françaises, elle était limitée par ma place dans les rapports sociaux qui ne me permettait pas d'avoir les codes nécessaires pour analyser ce milieu que je ne fréquentais pas suffisamment avant²⁶.

La parole et la relation à coté de l'observation

La centration sur la parole, sur la relation de recherche et la co-construction de sens avec les participant-e-s représentent, entre autres, les grandes différences entre les entretiens cliniques et l'observation ethnographique. Cette différence est fondamentale, même si la clinique se rapproche de l'ethnographie contemporaine, marquée par la réflexivité et l'attention à la relation d'enquête dans la formulation des hypothèses et la construction de l'analyse. Dans la clinique, l'observation dans la recherche vient plus facilement comme effet que comme visée des dispositifs cliniques. Giust-Desprairies (2004) déclare : « *le matériau clinique n'est pas accessible par l'observation directe mais par les effets de sens dans une relation* ». (p.135). Broda et Roche (1993) qui critique l'observation privilégient l'écoute dans la relation de recherche qui porte le-la chercheurE à « se dé-placer ». « Parler, ce n'est pas voir », ou encore « écouter, ce n'est pas observer », ce sont les mots qu'ils répètent pour favoriser de préférence l'intersubjectivité, la co-construction du sens entre sachantE et savantE, pour une sociologie des « auteurEs ». La clinique propose des supports méthodologiques qui favorisent la parole. Les méthodologies d'enquêtes paraissent alors plus « démocratiques », participatives, ouvertes, créatives (De Gaulejac et Roche, 2007 P.16). Ils paraissent ainsi indispensables à la compréhension clinique.

Par ailleurs, le fait d'analyser les rapports sociaux m'a imposé de réaliser des entretiens. Si ma recherche porte sur les rapports sociaux, ce sont plutôt les relations sociales qui ont été observées. L'analyse des rapports sociaux se fonde plutôt sur les données des entretiens, même si chaque relation sociale reflète aussi les rapports sociaux. Les données d'entretien et celles de l'observation, ont ainsi été prises dans leur complémentarité et non dans leur contradiction. Cette complémentarité a été une richesse pour ma thèse.

Les données de l'observation et celles des entretiens peuvent se compléter pour enrichir la recherche. Par exemple, lorsque je discute avec Laurette, cette assistante maternelle haïtienne, elle défend certaines valeurs féministes qui proposent par exemple le partage des tâches domestiques entre hommes et femmes. Ces entretiens pourraient porter à la qualifier de « femme pleinement libérée ». Mais quand je fais immersion quelques jours dans son quotidien, je me rends compte qu'en plus de la prise en charge des enfants gardés, elle s'occupe à elle seule de tout le travail domestique sans demander à son mari français de participer davantage. Elle avait alors l'image d'une femme complètement « soumise », ce qui

²⁶ Sur la recherche dans un milieu social plus élevé que le sien, voir les travaux de Monique Pinçon-Charlot et Michel Pinçon sur la bourgeoisie.

porterait à penser que les données de l'observation contredisent celles des entretiens. Pourtant, ce que ce décalage entre les données peut aussi illustrer c'est qu'à cause de la complexité des rapports sociaux, la capacité d'action ne découle pas uniquement de la compréhension du système.

Par ailleurs l'apport de la clinique est qu'elle regarde non seulement la participation des chercheurEs dans la vie des sujets mais aussi la participation des sujets dans la recherche menée par les chercheurEs. Pour mieux accueillir ces sujets dans ce statut de participante, il faut les écouter. D'où la place privilégiée des entretiens dans ma recherche.

Les entretiens

De 2009 à 2012, j'ai discuté avec 69 femmes, en France et en Haïti, dans des cadres individuels ou groupaux. Pour accéder à la parole de ces femmes, j'ai effectué des appels à invitation plutôt ouverts qui ont en fin de compte donné très peu de résultat. C'est surtout en mobilisant les contacts personnels, en demandant aux femmes intéressées de ramener leurs protagonistes, que j'ai pu réaliser ces entretiens.

Les entretiens dans la clinique peuvent se rapprocher de plusieurs modèles. Ils sont influencés par différentes démarches non-directives comme celle de Piaget qui laisse libre court à la parole du sujet pour découvrir les tendances spontanées, ou encore par la posture psychanalytique qui privilégie la libre association. Elle se rapproche encore plus de la posture rogérienne qui prône une attitude d'acceptation et une écoute attentive. Cette démarche met l'empathie au centre, opte pour une « acceptation positive inconditionnelle » qui porte à accepter l'autre sans jugement, et une congruence qui invite le-la chercheurE à faire preuve d'une présence ouverte et non-défensive. Cette démarche est souvent jugée d'angélique. Le risque est alors que les indigènes deviennent de « gentilLes sauvages ». En ce sens, la clinique est plus proche de la semi-directivité qui a marqué ma recherche où je définissais au préalable le cadre et exposait mon objet d'étude. Même si les femmes étaient libres de parler, elles savaient que la rencontre visait une discussion sur les rapports sociaux, le travail et la migration des femmes. J'utilisais aussi plusieurs techniques de collecte de données, ce qui ne laissait donc pas toujours libre court à la parole. En plus, je posais parfois des questions d'explicitation ou de focalisation, je reformulais, etc. Parfois, je partageais aussi avec elles mes analyses sur ce qu'elles racontaient, analyses qu'elles confirmaient ou pas. Il y avait donc une directivité, bien que minimale, dans les rencontres. Mais l'expression libre de la parole a été favorisée, ce qui m'a porté aussi à proposer l'usage du créole dans les rencontres avec les Haïtiennes en Haïti ou en France. Il y a donc eu tout un travail de traduction dans l'écriture de la thèse, après la retranscription systématique des entretiens.

Les entretiens individuels visaient à creuser la généalogie des narratrices. Elles ont été organisées avec quelques femmes, et au fil des années, j'ai réduit ce nombre pour finalement retenir uniquement 11 cas dans l'écriture finale de la thèse. Je retiens alors celle de deux femmes paysannes (Vyèj du Sud et Mari du Centre), celle de deux servantes (Sentàn et Sò Nana), celle de deux patronnes (Zoune et Madanpas) à Port-au-Prince, puis celle de trois migrantes haïtiennes (Laurette, Kouzin et Vanya) et celle de deux patronnes françaises (Madame Aix et Madame Forbe). Ces onze femmes dont le parcours est résumé en annexe m'ont exposé leur histoire parfois dans des groupes mais surtout lors de différents entretiens en tête-à-tête.

Les entretiens en groupe permettaient eux aussi de recueillir les récits de vie mais ont un apport particulier quand à la dimension thématique. Plusieurs techniques ont été utilisées pour recueillir et accueillir la parole de ces femmes. Mais avant tout, regardons le sens de l'histoire de vie dans cette recherche.

Tableau : les 11 cas retenus

11 Narratrices	Age	Statut matrimonial	Nb. enfants ²⁷	Nb. Géniteurs	Niveau d'instruction	Travail avant	Travail actuel
Paysannes							
Vyèj	≈ 45 ans	Célibataire	9 + 1 mort	5	Primaire	<i>Restavèk</i> servante agricultrice commerçante	Agricultrice
Zaya	<40 ans	Célibataire	6 + 1 mort	3	Primaire	<i>Restavèk</i> servante commerçante	Servante Agricult. ONG
Servantes							
Sònana	25 ans	Placée	3	2	Primaire	<i>Restavèk</i> commerçante	Servante
Sentàn	28 ans	Célibataire	1	1	Brevet	Servante commerçante	Servante
Patronnes Haïti							
Madanpas	54 ans	Mariée	6	1	Primaire	agricultrice couturière ouvrière (manufacture)	
Zoune	35ans	Célibataire	1	1	Doctorat	Prof. université	Prof. Université
Migrantes							
Laurette	40 ans	Mariée	3	1	Bac+3	Haïti : Prof. Maternelle Dir. Maternelle Consultante ONG	Assistante maternelle
Kouzin	35 ans	Célibataire	3	3	Bac+2	Haïti : Secrétaire France : Femme de ménage chez particuliers, nounou, <i>baby-sitting</i>	-Nounou -Agente polyvalente en maison de retraite (gouvernante, cuisinière, assistante de vie, ménagère)
Vanya	27 ans	Célibataire	2	2	Bac+3	Haïti: Secrétaire-comptable Guadeloupe : <i>baby-sitting</i>	-Femme de chambre (hôtellerie)
Patronnes Françaises							
Mme Aix	36 ans	Mariée	3	1	Bac+4	Journaliste	Journaliste
Mme Forbe	80 ans	Veuve	1	1	Brevet	Couturière Vendeuse Hôtesse d'accueil	Retraitée

²⁷ Ici, il s'agit du nombre d'enfant et pas du nombre de grossesses. Parce que les femmes ne les comptent pas, je ne compte pas le nombre d'avortements volontaires ou non qui sont pourtant importants selon les femmes.

Histoire/récit de vie

Les histoires ou récits de vie constituent avant tout un mode de recueil de données hérité de l'École de Chicago et utilisé de plus en plus dans les recherches et certaines pratiques d'intervention sociale. Cette méthode consiste en une recherche et une production de sens sur la vie d'une personne en considérant sa vie dans sa durée. Ce procédé est ainsi utilisé par des chercheuses féministes. Liane Mozère (2010) explique que les récits de vie représentent une bonne méthode pour accéder au vécu des femmes qui migrent dans la mondialisation néolibérale. Elles ont ainsi un espace pour étaler leur point de vue sur leur situation. Elle parle alors d'une sociologie du point de vue qui priorise les « monographies narratives » pour accéder aux manifestations individuelles des changements sociaux. Miniaturisation (Tarde), microscopisation (Gombrowicz), tels sont les mots qu'elle reprend pour défendre la prise en compte de chaque voix singulière qui permet d'accéder autrement au social, de donner de la mondialisation une image plus complexe et plus nuancée, d'indiquer des voies de réflexion et d'action pour imaginer des conditions moins aliénantes et garantir plus de puissance d'agir aux femmes et aux enfants. Rappelons que c'est par l'histoire des vies particulières que les femmes, longtemps invisibilisées, seront finalement prises en compte dans l'historiographie. En traduisant le texte du *Combahee River Collective*, Jules Falquet (2008) utilise la notion *historE* pour traduire *herstory*²⁸. La clinique, avec les histoires de vie portent à penser aux vies singulières, valorisant ainsi le petit h à côté du grand H. Dans une perspective à la fois clinique et féministe, il est possible de travailler sur l'histoirE des femmes, avec petit h et grand E.

Dans la clinique, l'histoire de vie est considérée comme étant plus qu'une méthode, puisqu'elle met l'historicité au cœur de la construction des individus comme sujets. On a vu comment cette sociologie considérait les individus comme étant les produits d'une histoire qui cherchent à en devenir les producteurs. C'est dans cette tension entre déterminismes sociaux et déterminismes psychiques que la clinique place les récits de vie qui lui deviennent alors une méthode incontournable. Cette méthode est aussi utilisée dans une perspective de changement. De Gaulejac (2000) affirme :

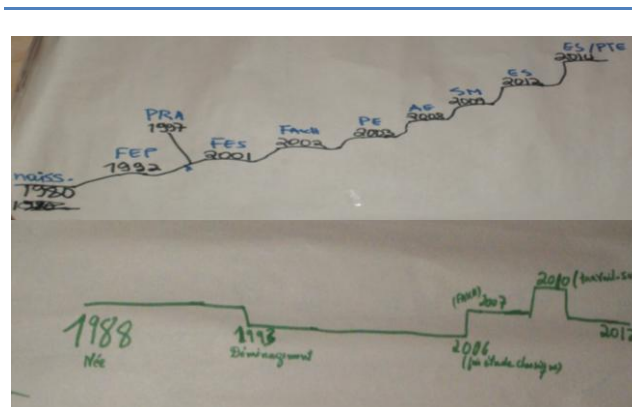
« Travailler sur les rapports de domination, la violence symbolique qui traverse les relations sociales, montrer en quoi cette domination s'exprime en permanence dans la quotidienneté, dans les comportements les plus anodins, dans des situations de tous les jours, jusque dans les usages du corps. L'histoire de vie est alors un combat. Lutte pour dénoncer le pouvoir de ceux qui décident du bon et du mauvais goût, des bons usages de la langue, de ce qu'il convient d'être pour être « bien élevé ». Moyen d'échapper au risque de la trahison lorsqu'on est un transfuge entre deux mondes sociaux, le récit de vie est un témoignage sur la permanence des classes sociales et un moyen de déconstruire les éléments qui permettent de légitimer la domination les uns sur des autres » (p.216).

²⁸ Le terme *herstory* a été utilisé de façon par certaines féministes anglophones qui cherchaient alors à se réapproprier l'histoire.

CertainEs chercheurEs optent pour le terme de récit de vie qui visibilise le décalage entre l'histoire telle qu'elle est racontée et l'histoire telle qu'elle a été réellement vécue. Mais Jean-Louis Le Grand (2002), de même que Niewiadomski (2008), préfère le terme d'histoire de vie qui visibilise plus la dimension temporelle. Dans le cas des femmes haïtiennes, on verra que rendre compte de cette dimension temporelle peut se révéler très compliqué. Elles n'arrivent pas toujours à dater les évènements de leur vie, parfois à cause de leur faible niveau d'instruction. Il en résulte que pour bien des femmes, les entretiens s'apparentent plus à une narration qui rapporte des épisodes qu'une vraie biographie. Pour plusieurs d'entre elles, cela peut d'ailleurs expliquer leur rapport au passé, au présent et à l'avenir.

En même temps, le rapport au temps est différent d'une société à une autre, ce qui porte les femmes haïtiennes, y compris celles qui ont un niveau d'instruction plus élevé, à raconter leur vie sans une « linéarité chronologique ». Jean-Louis Le Grand (2002) explique que la date est une inscription occidentale au calendrier. Mais il ajoute que c'est aussi une inscription symbolique et générationnelle dans un univers social et temporel.

Dans la première rencontre avec les paysannes du Sud, l'âge a fait l'objet de bien de débats. Il arrivait qu'une femme donne son âge et que le groupe conteste : « Toi ? Tu n'as pas 50 ans. Si toi tu as 50 ans, alors moi j'ai 40 ! Tu es bien plus âgée que moi ! ». L'âge était non seulement marqué par l'incertitude mais il était constamment relativisé. On n'avait un âge que par rapport à l'autre. Ici encore, on peut



voir comment même ce qui devait être le plus ancré dans l'identité et l'individualité est surpassé par le groupe, la société. Ce sont les rapports sociaux de classe et les privations du milieu rural qui expliquent ce flou chronologique. Pour Le Grand (2002), une histoire de vie contient au moins ces informations qui rapportent à l'identité : le nom, le prénom, la date de naissance, et date de décès. Il affirme : « Il suffit qu'un seul de ces éléments soit défaillant pour que l'essentiel d'une vie soit consacré au chaînon manquant » (p.378).

Quand son utilisation est possible, la technique appelée « la ligne du temps » permet aux interviewées de mieux rentrer leur histoire dans une temporalité. Cela a été possible avec les patronnes de Port-au-Prince par exemple. Pour réaliser cette technique, j'ai demandé à chaque femme de représenter leur histoire par une ligne pouvant prendre des formes diverses, en précisant les dates importantes. Les femmes ont toutes commencé par leur date de naissance, ce qui, on le verra, manque dans bien des récits. Cette ligne montrait le passé et la plupart des participantes s'arrêtaient au passé. Une seule a prolongé jusqu'à deux ans plus tard (2014) où elle sera, dit-elle avec certitude, étudiante à Paris. Avec cet outil, cette femme marque ainsi le passé, le présent, voire l'avenir, ce qui est rare dans les entretiens recueillis en Haïti.

L'utilisation des histoires de vie pose non seulement la question du rapport au temps mais aussi la question de l'inscription sociale des interviewées. Le processus de subjectivation est-elle identique pour une femme française que pour une femme haïtienne ? Niewiadomski (2008) analyse l'impact de la modernité avancée sur le retour de la subjectivation et donc

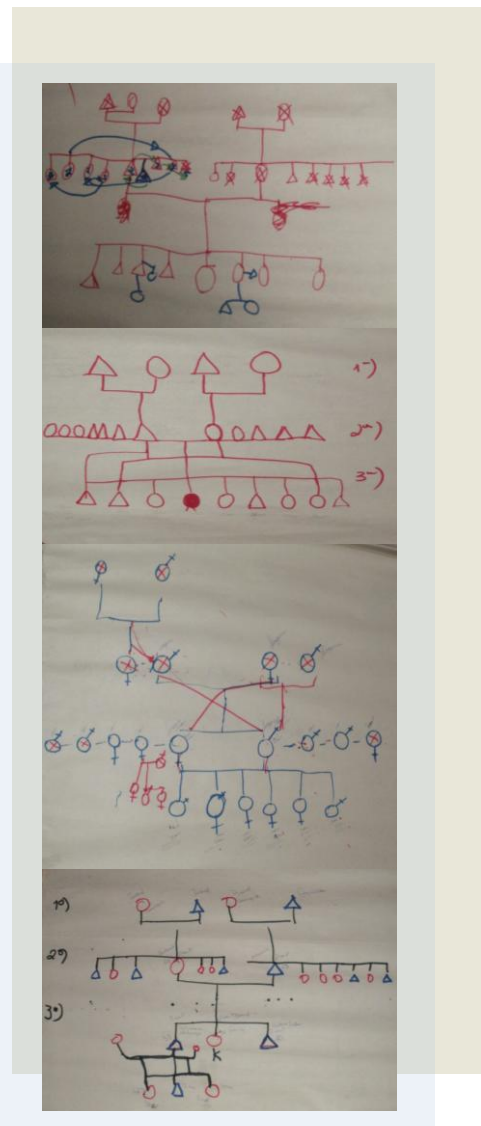
l'utilisation des histoires de vie. D'autres auteures comme Giust-Ollivier (2002) mentionnent la tendance hypermoderne de se raconter, de se retourner vers des donneur-euse-s de sens comme on donnait avant de l'importance aux donneur-euse-s de leçons. Ces transformations marquent grandement la société française et est visible dans les histoires des patronnes françaises interviewées. Il est à noter que ces femmes sont aussi en contact avec les psychologues et médecins qui commentent leur quotidien, alors que la plupart des femmes haïtienNES sont exclues de ce type de soin. Elles analysent leur trajectoire avec des professionnels et vivent dans une ambiance où l'invitation à raconter son passé est très présente, ce qui permet par exemple de dégager dans leur vécu des nœuds socio-psychiques à partir de leur propre discours. Tandis qu'avec les femmes haïtienNES, les hypothèses qui regardent l'emprise généalogique sont plus difficiles à construire à partir de leur narration.

Ce décalage entre les entretiens en France et les entretiens en Haïti peuvent aussi s'expliquer par les rapports sociaux de classe, puisqu'on peut remarquer que chez les patronnes plus aisées de Port-au-Prince, le discours visibilise plus le processus de subjectivation que chez les autres. Il ne s'agit pas de se demander si le « Je » existe dans la société haïtienne mais de visibiliser le fait que, comme l'explique Jean-François (2011), le « Je » est souvent mis hors-jeu dans leur quotidien, ce qui me semble marquer leur discours. Cette recherche permet de regarder de quelle manière ce « Je » interdit et réprimé s'exprime malgré tout. L'analyse de leur généalogie est très fructueuse à ce niveau.

1-L'arbre généalogique

Certains outils comme l'arbre généalogique permettent d'accéder à l'histoire, à la trajectoire du sujet. Ce « dessin » qu'on associe en clinique aux récits de vie, me permet de comprendre comment chaque femme se construit, en analysant dans son histoire la place des relations familiales, et en remontant autant que possible à trois générations. Cela permet de mieux comprendre la trajectoire sociale de l'individu et d'analyser comment les rapports sociaux se reproduisent ou se travestissent dans l'histoire familiale, ou comment les positions sociales se transmettent de génération en génération. Le fait d'analyser la famille de ces femmes sur au moins trois générations permet aussi de cerner l'histoire des femmes haïtiennes de manière plus générale.

L'arbre généalogique (le dessin) est probablement l'outil le plus utilisé pour le recueil des récits de vie par les sociologues clinicien-ne-s en France. Pourtant cet outil pourrait ne pas être compatible avec mon terrain. Avec plusieurs femmes, il était impossible de passer au dessin, parfois à cause du manque de rapport à l'écrit (certaines paysannes et servantes par exemple) ou faute d'un cadre adapté. Il était par exemple impossible que Sentàn réalise ce



Entre hétérosexualité et solitude

Lorsqu'en 2006 j'ai réalisé mon mémoire de licence sur la sexualité des filles adolescentes pauvres de Port-au-Prince, je n'étais pas attentive à l'homosexualité. Mais dans cette recherche présente, le fait de ne visibiliser que les pratiques hétérosexuelles s'explique plutôt par le fait que ce sont uniquement ces pratiques que les femmes présentent dans leur discours. Et comme l'étude de la sexualité ne faisait pas partie de mes objectifs de départ, je n'ai pas incité les femmes à parler d'autres pratiques.

L'homosexualité est encore taboue en Haïti où elle n'est d'ailleurs pas reconnue juridiquement. De plus en plus d'associations existent et, comme pour Sérovie, la lutte contre l'homophobie est associée à celle des personnes vivant avec le VIH-SIDA¹. Lorsqu'il fallait ratifier le choix de Michèle Pierre-Louis comme première ministre en 2008, plusieurs parlementaires ont publiquement proféré à son égard des propos lesbophobes. Et lors de l'effervescence religieuse qui a marqué les premiers jours après le séisme, on accusait les « massissi », « makomè » et « madivin » d'être responsables de cette « malédiction » qui s'est abattue sur le pays. Dans les entretiens, certaines femmes reprennent ces propos. Et en écho aux manifestations anti-mariage pour tous en France, il y a eu des manifestations similaires en Haïti, ce que dénonçaient les associations Kouraj et FACSDIS (Femmes en Action Contre la Stigmatisation et la Discrimination Sexuelle). Pourtant, le mouvement féministe haïtien reste silencieux face à l'homophobie et certaines n'hésitent pas à mettre en quarantaine des organisations de lesbiennes comme FACSDIS. Pourtant, ce mouvement est souvent assimilé au lesbianisme par les détracteur-euse-s. Certaines disent alors que c'est pour ne pas leur donner raison qu'elles préfèrent ne pas lutter contre l'homophobie.

Dans le discours des interviewées, l'homophobie est assez présente. D'abord elles rejettent l'homosexualité « comme » la prostitution, disent-elles. Puis elles expliquent cette forme de sexualité par les besoins économiques des femmes, comme pour la prostitution finalement. Ensuite, elles lient souvent l'homosexualité à la pédophilie ou au harcèlement sexuel au travail. Et tout en apprenant à leurs fils à partager les tâches domestiques, elles continuent à admettre implicitement que s'ils s'y adonnent autant que les femmes, ils se comportent comme des « massissi » ou des « gason makomè ». Et dans les rencontres en groupe, quand je dis aux participantes du Centre qu'une femme n'est pas obligée de vivre avec un homme, elles n'ont pas réagi. Dans le groupe des patronnes de Port-au-Prince, je fais une critique de l'hétérosexualité face à laquelle les participantes là encore sont restées muettes. Cela peut montrer comment il s'agit d'un sujet tabou qui ne mérite même pas la discussion ou la riposte.

Toutefois, si les interviewées se présentent implicitement comme hétérosexuelles, elles ne vivent pas forcément avec un homme. Nombreuses sont celles qui vivent « seules », ce qui invite à décentrer les analyses autour du « couple hétérosexuel ». Cela permet par exemple d'analyser la division sexuelle du travail dans ces « familles sans homme ». En plus, elles sont nombreuses à faire le choix de la monoparentalité en contestation à l'irresponsabilité des hommes. On retrouve ces cas-là dans toutes les catégories sociales. Leur insatisfaction face aux hommes ne les portent pas à devenir lesbiennes mais plutôt à vivre seules. Pourtant, les femmes haïtiennes développent entre elles des liens de proximité faits de grande intimité. Ces amitiés s'expriment dans un rapport au corps et à la nudité peu présent chez les hommes haïtiens ou chez les femmes « occidentales ». Cela a pour effet de rendre presque invisible toute éventuelle forme de relation amoureuse entre femmes.

dessin dans la cuisine de sa patronne. Dans ces cas-là, j'ai réalisé moi-même le dessin en posant des questions à ces femmes. Sentàn, une servante à Port-au-Prince, m'a expliqué à la deuxième séance qu'elle était gênée de me livrer les informations sur sa vie dès notre première rencontre. Avec certaines migrantes interviewées à Paris, j'ai donc commencé par les écouter sur la thématique (leur travail, leur migration...) pour arriver petit à petit à leur histoire. Cela permettait de renforcer la relation avant de travailler sur l'histoire. Les patronnes françaises rencontrées à Paris m'ont donné les informations biographiques que j'ai notées dans un dessin. En 2012, l'arbre généalogique a été travaillé avec un groupe de 7

femmes patronnes à Port-au-Prince. Elles ont trouvé la méthode instructive et l'une d'entre elles a fait remarquer que cet outil faisait ressortir la particularité d'Haïti. En effet, il permettait de voir des « désordres généalogiques », notamment ceux créés par l'infidélité des hommes et la « polyandrie en série ». Comme on le verra dans la plupart des histoires, les hommes ont plusieurs compagnes simultanément, et les femmes ont plusieurs compagnons les uns après les autres. Ces phénomènes marquent grandement le travail et la migration des femmes. Cela crée un « désordre généalogique » qui exprime aussi les situations d'absence, de rupture voire d'abandon ayant marqué la famille. Chez les femmes paysannes et servantes qui sont nombreuses à avoir connu la domesticité pendant leur enfance, il y a encore plus de chaînons manquants dans leur récit. Ayant été souvent déplacées, n'ayant pas vécu avec leur famille d'origine, certaines femmes comme Sò Nana ne connaissent que très peu l'histoire de leurs ancêtres. C'est aussi ce qui explique que les liens décrits dans les dessins n'étaient pas forcément des liens familiaux biologiques mais répondaient plutôt à la reconstruction des familles en fonction de nouveaux liens. La mère est parfois une tante, la marraine peut aussi devenir une mère, le cousin un frère, et l'enfant ne vient pas forcément du « ventre » de la mère (*pitit vant*). Cela permet de regarder une vraie construction sociale des familles haïtiennes. Et en même temps, cela crée des « doublons » qui font que finalement les femmes qui dessinaient ne savaient pas qui mettre ou pas, qui choisir entre la mère biologique et la tante qui est devenue la « vraie mère », etc. Les images les plus doublées sont alors ceux des pères, à cause de la polyandrie/maternité en série qui, on le verra, fait que plusieurs beaux-pères se succèdent à la place du père. Et il n'y a qu'une succession d'hommes dans le couple puisque le discours des femmes interviewées, en Haïti comme en France, ne laisse apparaître que des rapports hétérosexuels.

Dans la fratrie, on établissait une différence entre les frères et sœurs consanguinEs et ceux qui sont utérinEs. Ceux-celles-ci restaient plus importants dans les liens et étaient parfois les seulEs à être mentionnéEs dans l'arbre généalogique. Et la représentation de la fratrie ne répondait pas forcément à un ordre chronologique. Une participante a mis les femmes ensemble et les hommes d'un autre côté. Une autre a présenté ses frères et sœurs en fonction de ses liens avec eux-elles. Les plus proches étaient notéEs avant.

Entre les parents, parfois il n'y avait pas la ligne horizontale qui représente le lien conjugal, amoureux ou de co-parentalité. Cela reste significatif pour ces histoires de vie où, comme on le verra, l'amour semble prendre une place infime. Une participante a noté toutes les compagnes de son père qu'elle a liées par un trait horizontal, comme si elles étaient toutes des sœurs. « *Elles sont effectivement toutes des sœurs !* », disent en rigolant les membres du groupe. Et en général, il y a plus d'informations sur la branche maternelle et beaucoup de silences sur l'histoire familiale du côté paternel.

A tout cela, il faut ajouter les silences liés au séisme. Il y avait tellement de pertes dans les familles qu'un simple discours sur les liens familiaux faisait remonter des images traumatiques. Pour respecter le deuil de ces femmes et aussi me protéger personnellement face à cet événement qui m'a touché de près, je n'ai pas toujours insisté pour remplir tous les vides généalogiques.

Finalement, au lieu de trouver l'arbre généalogique trop peu adapté à ces familles très éloignées des familles occidentales (nucléaires ou recomposées), les participantes à ce groupe de patronnes en 2012 disent que cet outil permet d'analyser la particularité de la société

haïtienne. En plus, au fil des présentations, les points qui paraissaient problématiques ou honteux (des cas d'abandon, d'illettrisme, de migration ou de grande pauvreté) ont pu être replacés dans le contexte social. Les problèmes ont été discutés et les hontes « partagées », ce qui avait souvent l'effet de déculpabiliser certaines participantes par rapports à certains événements généalogiques. Ces femmes qui étaient de jeunes étudiantes et professionnelles avaient hâte de répéter cette méthode qui, en plus, leur paraissait pouvoir créer des liens entre des individus.

2-Roman familial et trajectoire sociale

Les récits de vie en séance individuelle ont l'avantage de respecter l'intimité de chaque femme et constituent l'espace pour approfondir avec chacune la trajectoire personnelle. Mais dans ma recherche les récits de vie prennent aussi forme dans des petits groupes que j'ai animés avec l'aide de deux étudiantes. Ces étudiantes m'aidaient pour la prise de contact avec certaines participantes, elles observaient les séances et on discutait après de la dynamique des groupes. Il s'agit d'Edelyne Cerisier, étudiante en licence de travail social à l'Université d'Etat d'Haïti et Rebecca Sakza Cadeau qui faisait alors un master I en communication à l'Université Paris 8. Pour chacune des catégories (paysannes, migrantes...) je réunissais les femmes en groupe de 8 à 10 personnes à plusieurs reprises et sur plusieurs années. Et à chaque fois, je veillais à ce que ce soit les mêmes femmes qui participaient, même si avec les paysannes notamment, plusieurs autres femmes voulaient participer. Avec les femmes paysannes du département du Sud et du département du Centre, j'ai réalisé les groupes 4 séances (2009, 2010, et 2 en 2012). Cela durait une journée, et avec les femmes du Centre qui habitaient toutes le même quartier, on faisait deux séances coupées par une pause déjeuner, alors qu'avec les femmes du Sud, on faisait une longue matinée pour permettre à celles qui habitaient loin du lieu des séances de rentrer chez elles avant la tombée de la nuit. Avec les patronnes à Port-au-Prince, il y a eu 5 séances en 2012, avec environ six à 8 personnes à chaque fois. Et avec les migrantes à Paris, on s'est rencontrées à 3 reprises, dans des groupes de 7 personnes environ.

Ces groupes se rapprochaient des séminaires d'implication et de recherche organisés par l'Institut International de Sociologie Clinique (IISC), séminaires auxquels j'ai maintes fois participé, soit en tant que participante ou en tant qu'animatrice en formation. Ces groupes devaient répondre au modèle *Roman familial et trajectoire sociale* travaillé par Bonetti, Fraisse, et de Gaulejac (1982). Ces séminaires visent à regarder en groupe les histoires de famille, à les revisiter en fonction des rapports sociaux en regardant parallèlement comment ces histoires sont agissantes chez les individus. Le roman familial est une activité fantasmatique qui porte les personnes déplacées objectivement à effectuer un écart mental pour mieux supporter leur situation. Il permet ainsi de mieux regarder le sens accordé au déclassement dans la trajectoire des migrantes haïtiennes. Et dans ma recherche, je regarde ce déplacement subjectif comme une véritable stratégie pour faire face aux rapports sociaux. Je regarde alors comment face aux rapports sociaux de race et Nord/Sud les femmes migrantes essaient de se créer une lignée noble qui est celle des héros de l'histoire de ce peuple noir. C'est le Roman sociohistorique où ces femmes se rattachent à une descendance qui dépasse la famille d'origine. C'est dans la lignée de l'approche *Roman familial et trajectoire sociale* que Pagès ou de Gaulejac analysent les rapports amoureux. On parle ainsi du Roman amoureux pour insérer dans les rapports sociaux, l'histoire familiale et les déterminismes psychiques, les choix amoureux des individus. Je regarde le roman amoureux tel qu'il est défini par les

femmes haïtiennes et la manière dont il peut être mobilisé comme stratégie malgré les déceptions de ces femmes. Le rapport amoureux marque aussi la vie des femmes françaises qui, elles, s'obstinent à faire « famille normale ». Par ailleurs, cette approche permet de regarder la trajectoire des individus, ces déplacements analysés par de Gaulejac (1987) qui, s'ils s'expliquent par des phénomènes sociaux, marquent le psychique. Ce prisme est utile dans mon travail marqué par des changements de situation, de mode de vie, de travail et de mobilité géographique. Il faut analyser aussi les effets des changements sur les femmes, dans leur vie collective et dans leur vécu individuel. La clinique qui analyse la trajectoire sociale permet de regarder certains phénomènes comme la mobilité sociale ou la migration, ces déplacements socio-économique d'une part et géographique de l'autre, et de voir ce que ces déplacements objectifs font bouger dans un sens plus subjectif.

A chaque fois, plusieurs principes²⁹ ont été présentés et discutés avec les participantes comme la confidentialité et l'anonymat même si les informations sont enregistrées et feront l'objet de production universitaire. Le principe de respect mutuel a été abordé et il a toujours été respecté, ce qui a favorisé de bonnes ambiances relationnelles dans les groupes. « Ni forcer, ni retenir », « dire ou ne pas dire », restaient aussi de véritables devises. D'une part, chaque femme devait se sentir libre de parler et sa parole devait être respectée par les participantEs et animatrices. D'autre part, ni les participantEs, ni les animatrices ne devait forcer une participante à dire quoi que ce soit. Ce travail de terrain avait effectivement des objectifs de recueil d'informations. Mais cela ne devait pas justifier une main mise sur la parole de l'autre³⁰ ou une ingérence dans sa vie intime sans son invitation. De plus, cette recherche n'a jamais visé ce que Roca i Escoda (2009b) analyse sous le terme de « dévoilement ».

Ces récits de vie en groupe qui ont permis de creuser à la fois la généalogie et la dimension thématique (l'analyse du travail et des migrations), ont permis à ces femmes d'échanger sur leur vécu. Ils ont un apport particulier à côté du travail individuel. Le dispositif groupal permet d'écouter les autres, et chaque femme peut ainsi comprendre que ses problèmes personnels sont aussi des problèmes sociaux. Le groupe permet aussi d'éviter le psychologisme dans les analyses du vécu individuel. L'histoire d'une participante avait des échos chez d'autres, ce qui faisait avancer la discussion, le partage, l'échange, dans une dynamique qui créait ou renforçait du lien entre ces femmes. Chaque honte dévoilée permettait à la participante d'avoir moins honte puisque son histoire a été accueillie et souvent replacée dans un cadre plus global. Il était possible de voir combien les objets de honte sont « communs » ou partagés, soit ceux qui concernent le travail déclassé en France ou le « désordre généalogique » en Haïti. Alors que j'avais longtemps redouté l'effet inverse, parler des humiliations en groupe a finalement été bénéfique pour ces femmes, ce qui s'explique aussi par le partage de sens que permettent les groupes d'implication et de recherche. Cet apport des groupes a été largement analysé par Niewiadomski (2012). Notons par ailleurs que les femmes réunies se conseillent mutuellement sur certaines stratégies de résistance, ce qui me semble participer à la construction de certaines filières de solidarité.

Dans certains cas comme celui des femmes paysannes, c'est à partir de ces groupes que j'ai pu, au fil des ans, choisir les histoires individuelles que j'allais approfondir. Cette manière de faire

²⁹ Ces rencontres en groupe étaient régies par certains principes définis dès le début avec les participantes. Ces principes cliniques étaient respectés dans les entretiens individuels également.

³⁰ Sans avoir été forcées, les narratrices n'ont pas hésité à donner des informations très intimes.

était indispensable car je ne connaissais pas les femmes préalablement. Dans d'autres cas comme celui des migrantes à Paris, j'étais déjà assez avancée dans les entretiens individuels quand j'ai réussi à former les groupes. Ainsi, les femmes migrantes interviewées individuellement n'ont pas toujours participé aux groupes, ce qui ne rend pas leur histoire moins intéressante par ailleurs. De même, certaines participantes du groupe n'ont pas forcément été retenues pour des entretiens individuels, soit parce qu'elles n'en avaient pas le temps, soit parce que le choix des cas à retenir a déjà été fait, ou encore parce que le calendrier de recherche ne permettait pas de s'intéresser aux nouveaux cas (sachant que la plupart des groupes de Paris ont eu lieu en automne - hiver 2011).

L'utilisation des groupes a permis d'écouter un grand nombre de femmes sur cette problématique qui est si peu visible dans les recherches scientifiques. L'accès à la parole d'un si grand nombre de femmes a permis de mieux tester les hypothèses. Mais c'est l'utilisation des groupes, et non un souci de multiplier les cas à analyser, qui explique la participation de ce grand nombre de femmes (69) dans le travail de terrain. Il y a eu une forte demande à la fois pour les groupes et pour les entretiens individuels, notamment chez les femmes paysannes. Le fait d'utiliser la méthode d'entretien en groupe fait augmenter le nombre d'interviewées (69), mais peu d'entre elles ont été écoutées individuellement et seulement 11 entretiens sont approfondis dans le texte final. Dans l'analyse, je fais référence au discours de toutes les femmes qui ont été contactées et ont participé soit à des rencontres en groupe ou à des séances individuelles. Toutes les histoires écoutées paraissent importantes pour la thèse, et le fait de ne pas pouvoir faire de toutes ces femmes les « vedettes » de cette recherche peut provoquer un sentiment de trahison. Cette contradiction réside dans les textes biographiques où les indigènes qui livrent leur histoire n'ont pourtant pas leur nom sur la page de couverture par exemple, comme le signale Jean Louis Legrand (2002). L'essentiel est de retenir que toutes les histoires écoutées font cette thèse même si peu d'entre elles sont visibles ici.

3-Le sociodrame

Le sociodrame a été souvent utilisé dans les séminaires d'implication et de recherche réalisés à l'Institut International de Sociologie Clinique (IISC). Il consiste à analyser une situation sociale vécue en la décrivant de manière théâtrale. Il s'agit souvent de situations de conflit au travail et l'on parle alors d'organidrame, méthode décrite notamment par Patricia Guerrero et Fernando de Castro (2013).

Pour réaliser le sociodrame, je propose aux femmes l'un des thèmes de ma recherche. Les membres du groupe jouent une scène à partir de ce thème. Quelques femmes s'auto-désignent ou sont proposées par le groupe pour jouer un rôle bien particulier. Après la scène, chaque participante entre dans le jeu en donnant directement son opinion. Et à la fin de la scène, le groupe évalue l'exercice. À l'aide du sociodrame, les femmes peuvent analyser les scènes de la vie quotidienne à la fois dans l'observation et dans la participation. Celles qui observent la scène regardent défiler devant leurs yeux leur vie de tous les jours, et ont la possibilité de s'exprimer et de commenter ce quotidien. Celles qui ont les rôles principaux jouent ainsi leur vie en choisissant parfois d'adopter des rôles différents de leurs rôles habituels. Ces femmes ont ainsi la possibilité de montrer ce qui se passe dans leur vie, sans forcément investir le registre plus intime du « je ». Mais à la fin, on peut analyser en groupe quelle part du « je » a été réellement mobilisée dans le « jeu ». De plus, on pouvait analyser les processus

d'identification qui se faisaient dans le groupe. Les paysannes sympathisaient toujours avec les servantes, et jamais avec les femmes patronnes qui leur paraissaient en plus bien plus violente que leur mari. Tout cela a fait objet de discussion à la fin. Cet outil me semble aider les femmes à comprendre l'oppression dans son expression concrète, et à analyser à la fois l'oppression subie et l'oppression exercée. Le sociodrame permet ainsi d'accéder autrement à la parole des femmes, et d'analyser également le langage du corps, avec une créativité remarquable. Il aide aussi à adopter un autre mode d'animation faite de plus de « chaleur » et donnant place à l'humour qui fait de ce « jeu d' rôle » un « jeu drôle ».

Dans ma recherche, le sociodrame est adapté selon les besoins du terrain. Par exemple, à la fin de la scène, j'invite tout le groupe à participer comme actrice dans la scène, ce qui donne une plus large place à l'expression de toutes les femmes. Et toujours, la mise en scène dépend des femmes qui, bien souvent, changent une partie de la consigne de telle sorte que sur un même sociodrame soit joué de manière différente d'un groupe de femme paysanne à un autre. Cet outil qui ne vise pas prioritairement à recueillir les informations biographiques ou généalogiques, présente l'avantage de faire avancer le groupe dans les discussions thématiques.

Cette technique a été utilisée à plusieurs reprises avec les femmes paysannes. En 2009, elles ont joué une scène sur la migration internationale qui représentait la discussion d'une femme avec deux amies qui lui conseillaient l'une de partir et l'autre de rester en milieu rural. Cela a permis d'analyser en groupe les confrontations urbain/rural et les conditions socio-économiques qui forçaient les femmes paysannes à migrer vers la ville. En 2010, les femmes du département du Centre ont représenté une dispute entre une patronne et une servante, ce qui permettait d'analyser la violence de la relation de travail dans le service domestique ainsi que la dépersonnalisation des travailleuses. Les femmes ont aussi joué une dispute entre une femme et son mari qui dévalorise son investissement dans le travail domestique. Les patronnes de Port-au-Prince ont aussi joué cette « scène de ménage », et les migrantes haïtiennes la scène qui exprime les contradictions marquant le choix de migrer. Tout cela a fait avancer dans l'analyse des rapports sociaux et des divisions du travail.

Dans beaucoup de cas, ces « jeux de rôle » restaient très proches de la réalité au sens où les femmes avaient souvent l'impression de jouer les rôles qu'elles jouent au quotidien ou ceux qu'elles observent régulièrement. Les femmes refusaient de jouer certains rôles comme celui d'une femme qui rejette sa mère, ou d'une femme complètement dépendante économiquement de son mari. Il existerait ainsi des rôles interdits, tellement rejetés par la société, que les femmes refusent de jouer même dans un jeu. En jouant les relations de travail, on a regardé comment chaque femme essaie de déjouer les rapports sociaux. Mais c'est souvent dans la discussion qui a suivi la scène qu'on pouvait insister sur l'articulation des rapports sociaux. Je faisais advenir par des questions la division sexuelle du travail par exemple qui faisait que la violence directe du service domestique se passe surtout entre femmes. Cela a permis de questionner l'image idéalisée des hommes patrons qui revenait souvent dans la discussion. Le sociodrame permet donc d'approfondir un rapport social en particulier, mais c'est surtout dans la discussion qui suit la scène qu'on peut véritablement critiquer l'articulation de plusieurs rapports sociaux.

Dans le sociodrame, ce qui a aussi été difficile c'est de respecter le principe clinique qui consiste à travailler sur la violence sans violence. Il est vrai qu'une attitude de bienveillance et

de respect a toujours marqué toutes les rencontres. Mais quand il s'agissait de jouer les rôles des hommes, les femmes n'hésitaient pas à reprendre les propos choquants ou des gestes violents lors même qu'ils aient été simulés (la gifle par exemple). Elles rapportaient sans gant la situation réelle, ce qui me mettait mal à l'aise alors que la plupart des femmes en riaient. Les actrices sur-jouaient les maris et pères violents, mais disent que cela restait proche de la réalité. N'empêche qu'on peut toujours se poser des questions sur certains effets de ces jeux où la personne dominée joue la personne dominante.

4-Le psychodrame émotionnel

A la fin des psychodrames émotionnels aussi, je me posais la même question : quel risque prend-on en faisant jouer les dominantEs par ces personnes dominéEs? Ici encore, la violence des mots étaient très criante et je me demandais à quel point cela violentait la personne en face qui rejouait en plus une scène de son histoire réelle. Le psychodrame émotionnel a été construit par Max Pagès (1993) qui voulait alors analyser en plus du discours des personnes dans les groupes, les émotions naissantes en rapport à ce qu'elles racontent. La voix, les gestes, les larmes sont aussi reconnus que les mots. Cette méthode m'a permis d'aller un peu plus loin dans la subjectivité de ces femmes, d'accéder à un discours sur les sentiments que les femmes haïtiennes avaient tendance à cacher derrière une critique sociale. Avec les plus pauvres, les entretiens étaient marqués par une forme d' « illusion du tout social » qui ne permettait pas toujours de voir le ressenti, l'éprouvé. C'est comme si le monde qui met hors-jeu (Jean-François, 2011) les gardait aussi loin du « Je ». Le vécu était là, mais il ne laissait entrevoir que très discrètement les émotions. Le psychodrame émotionnel permettait ainsi de replacer le « je » dans l'analyse du système. J'ai surtout utilisé cette méthode en 2012, à la fin des

Elles ne pleuraient pas, sauf pendant le psychodrame émotionnel. Et certaines avaient même un vrai sens de l'humour. C'est comme si cacher ce qui faisait mal ou en parler comme si de rien n'était représentait pour elles une stratégie de survie. C'est aussi cette posture des « négresses masquées » que laisse entrevoir leur discours sur ce « Je » interdit.

entretiens et après mes premières analyses qui montraient déjà cet interdit face au discours sur le « Je ». Dans les groupes avec les paysannes par exemple, je leur demandais de s'adresser chacune à une personne qui a marqué leur histoire. Elles choisissaient un autre membre du groupe pour représenter cette personne qui était souvent leur père ou leur mère. En choisissant par exemple de parler à leurs parents qu'elles remercient ou condamnent plus « directement » que dans une simple narration, ces femmes restaient plus proches de leurs sentiments que dans le sociodrame. Leur parole restait plus proche de leur vécu réel, même si dans cet outil aussi il y a une part de jeu puisque la personne à qui on s'adresse dans la « scène » n'est pas la personne réelle à qui on cherche vraiment à s'adresser. Et autant le sociodrame faisait rire, autant le psychodrame émotionnel pouvait faire monter les rares larmes de joie ou de tristesse recueillies dans cette recherche. Dans beaucoup de cas, les femmes se sentaient soulagées après. J'ai aussi utilisé cette technique dans le groupe des patronnes en Haïti, notamment pour aider une femme à s'exprimer à un *restavèk* (enfant en domesticité) que son père maltraitait. Cette femme a pu exprimer ses émotions ce qui a provoqué chez elle un soulagement et provoqué dans le groupe une analyse des liens entre les familles et les *restavèk*. Les femmes n'ont pas répondu à la consigne dans un groupe à Paris où personne ne voulait jouer une fille qui avait insulté sa mère, et parallèlement, la mère en question ne trouvait pas l'intérêt de

s'adresser à une personne qui ne serait pas réellement sa fille. Avec Zoune qui n'a pas pu participer aux groupes des patronnes à Port-au-Prince, j'ai analysé dans le dernier entretien les émotions que cachait sa carapace de femme forte et invincible. Par les mots et moins par une expression des émotions, elle a analysé les dessous de ce qu'elle a alors présenté comme un masque. On ne peut nullement généraliser le cas de Zoune, mais il est important de souligner chez les femmes haïtiennes un décalage entre certaines situations violentes et traumatiques qu'elles racontaient et le rire qu'elles gardaient la plupart du temps.

5- Le photolangage et les posters

Le photolangage permet aussi d'avancer dans la discussion sur la thématique, de toucher la plupart des aspects du problème, avec une palette de photos variées. J'expose un ensemble de photos. Chaque femme choisit une ou plusieurs photos. On se réunit en groupe et chacune présente sa ou ses photo-s. Le groupe réagit après chaque présentation par des questions ou commentaires. A la fin, on évalue ensemble l'exercice. Le photolangage facilite la prise de parole et garantit la participation de toutes. Chaque femme, avec la singularité de sa photo, a plus la possibilité de croire que sa parole est unique. Cet outil me semble aider également à équilibrer la prise de parole dans le groupe et aide ainsi à l'animation en apportant une autre dynamique au groupe.

Les photos choisies restent souvent en connexion soit avec la problématique analysée avec ces femmes ou avec leur réalité quotidienne. Elles ont donc choisi plusieurs images qui représentaient le travail et la misère des femmes. En 2010, elles ont choisi plusieurs images qui leur rappelaient le séisme. Et même les images les plus éloignées de leur réalité (une scène de football masculin ou l'image publicitaire d'une compagnie de téléphone) étaient ramenées à l'existence particulière des femmes.

Le photolangage, me semble permettre de passer plus facilement de l'abstrait au concret. Mais les photos doivent pour cela correspondre au contexte, à la société en question. Or, le photolangage est un outil « préfabriqué », en ce sens que les photos existent, dans un nombre précis, selon un format bien spécifique, et se vendent en magasin, etc. J'ai trouvé que ces photos que je savais utiliser à l'Université Paris 7 représentaient des réalités trop éloignées de la vie de ces femmes à interviewer. J'ai donc collectionné moi-même des photos mieux adaptées à ma problématique et aux interviewées. Et en 2010, après le séisme, l'une des femmes du département du Sud me dit que, par ces photos, je représente leur téléviseur en ce sens que je leur permets de voir et de comprendre ce qui s'est passé en Haïti. Ceci dit, malgré les efforts pour choisir des photos qui se rapprochent



de la situation des narratrices, certaines photos restaient toujours très éloignées de certaines participantes. Une paysanne qui n'a jamais été à Port-au-Prince après le séisme a assimilé la photo (vue du ciel) d'un camp avec des tentes de différentes couleurs à un champ couvert de déchets en plastique. Une autre paysanne a pris pour le lit d'une rivière une photo qui illustre les bâtiments rasés après le séisme. Dans le groupe des jeunes patronnes de Port-au-Prince, un lot de patates posées à même le sol a été pris pour un tas de pierres, ce qui montrait l'ignorance de cette participante en ce qui concerne l'étalage des produits dans certains marchés en milieu paysan.

Dans une rencontre avec les migrantes à Paris, j'ai également utilisé plusieurs posters que ces femmes commentaient ensemble. Ils étaient disposés sur les murs comme dans une exposition, ce qui suscitait des discussions avant la rencontre. L'un des posters était assez significatif puisqu'il résumait les analyses auprès des femmes, avec un titre assez significatif : *Histoire de vie, histoire de temps : quand les femmes migrantes haïtiennes se racontent*³¹. Ce document a été exposé à l'atelier poster de l'Université de Lausanne en 2011.

6- Mon réseau

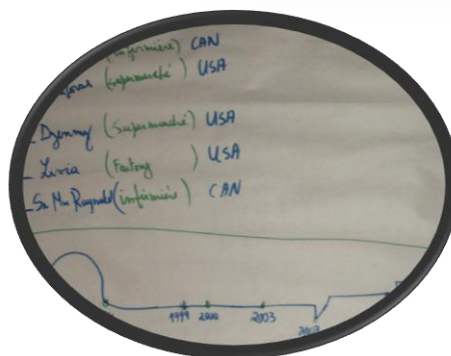
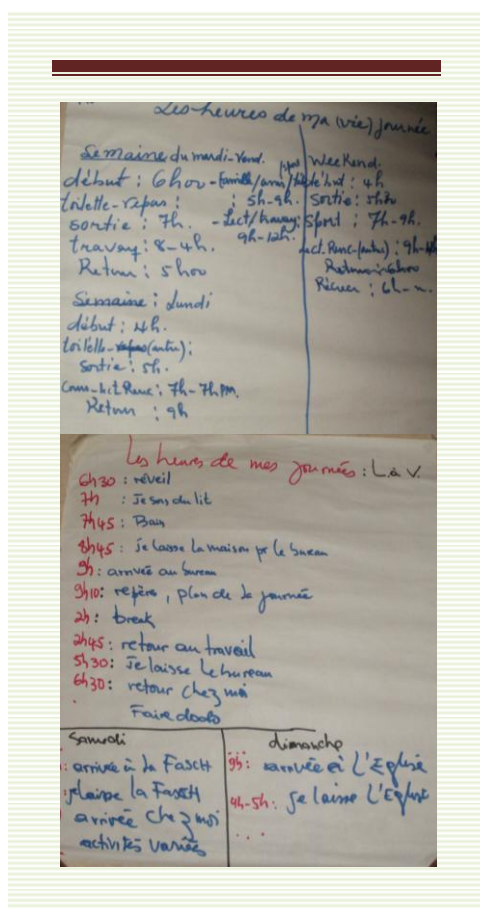
J'ai fabriqué l'outil « mon réseau » dans le but d'avoir un point de vue plus large sur les phénomènes à analyser comme la migration et le travail des femmes haïtiennes, phénomènes si peu pris en compte par les recherches universitaires ou les analyses statistiques. Les entretiens cliniques ne visaient pas à généraliser ce qui émerge d'un entretien à la vie d'une population plus générale. Mais l'outil *Mon réseau* permet de regarder l'ampleur des phénomènes étudiés chez les populations concernées, les migrantes haïtiennes par exemple. Cela est d'autant plus important qu'il existe très peu de données objectives sur cette population. Cette technique me porte à constater par exemple que les femmes sont entourées de femmes qui s'adonnent toutes au service domestique. L'idée est de demander par exemple à chaque migrante de noter sur une feuille le nom (pseudonyme) et le travail de toutes les femmes haïtiennes qu'elle connaît en France. Cet outil qui permet d'avoir une plus large vue sur le travail des femmes migrantes haïtiennes, aide aussi à analyser le réseau relationnel de chaque femme, ce qui peut aussi aider à comprendre pourquoi elle s'est tournée vers l'activité domestique. Ces données de l'outil *Mon réseau* me permettent ainsi de me faire une idée de la place des femmes migrantes dans le monde du travail en France, ce qu'il était impossible de visualiser avec les trois autres outils.

J'ai réalisé cet exercice avec trois femmes migrantes en France. Et quasiment toutes les femmes qu'elles ont citées étaient des travailleuses domestiques ou des travailleuses du *care*. En avril 2011, avec des étudiantEs haïtienNEs de l'Université Paris 8, j'ai essayé cette méthode. Encore une fois, la plupart des femmes citées étaient des travailleuses domestiques ou des travailleuses du *care*. Avec les patronnes en Haïti, cet outil m'a permis de voir qu'à part les plus riches, les autres n'avaient pas forcément beaucoup de proches à l'étranger. Il en était de même pour les servantes ou les paysannes. Et les pays cités sont surtout les Etats-Unis d'Amérique, puis le Canada. Personne n'a parlé de la France. Cela montre qu'il faut relativiser le terme de diasporisation qu'on emploie pour la population haïtienne. Si quelques unEs partent, la grande majorité n'a aucun contact avec les pays étrangers. Cet outil a été

³¹ Le poster est disponible à cette adresse : http://www.unil.ch/files/live/sites/ssp/files/shared/recherche/2011/Rose-Myrlie_Joseph.pdf

représenté de différentes façons. Certaines privilégiaient les mots, d'autres des dessins. Une migrante a par exemple représenté son réseau comme une tour HLM où chacun était enfermé dans une case. Elle critiquait alors l'isolement des migrantEs ainsi que leur manque de liberté à l'opposé de la vie en Haïti. Elle a choisi de représenter à la fois les femmes et les hommes en me reprochant de n'avoir invité que des femmes à la rencontrer. Elle m'a dessinée avec une posture d'institutrice qui n'a pour expression que : « *Femmes haïtiennes, bonjour !* »

Pour analyser leur rapport avec le service domestique, j'ai aussi proposé aux patronnes de Port-au-Prince de regarder les travailleuses domestiques ayant marqué leur histoire. Cet exercice que j'ai intitulé *Les bonnes de ma vie* est à cheval entre le récit sur l'histoire personnelle et la description du réseau relationnel.



7- Mon agenda

Dans le support que j'appelle « mon agenda », je demande à chaque femme de me parler de sa journée de travail, en semaine, en week-end, en congé, et pendant les congés des membres de sa famille. Les femmes parlent toujours de leur temps de travail, mais avec des données peu précises. Et parfois, les informations représentent des situations si complexes que je n'arrive pas à me représenter complètement leur temps. Je leur demande donc de dessiner un

calendrier, ou je le dessine moi-même en leur posant des questions. J'ai conçu ce dessin parce qu'il m'était parfois très difficile de comprendre, juste à l'aide du discours, la complexité du temps de travail de ces femmes, notamment pour celles qui travaillent en France. Cet outil me permet de mieux rendre compte de la difficile organisation des journées, de la multiplicité des tâches accomplies, et de l'articulation des temps de vie. Il m'aide aussi à analyser ce que chaque femme considère comme travail ou non parmi les tâches réalisées quotidiennement. Par exemple, une femme qui commence son calendrier à 8 heures du matin, l'heure à laquelle elle laisse sa maison pour se rendre au travail, oublie de visibiliser tout le travail de préparation qu'elle fait chez elle avant de partir. J'analyse aussi les heures de déplacement, surtout pour les femmes migrantes qui travaillent parfois sur plusieurs sites différents assez éloignés les uns des autres. Ce dessin peut m'aider à mieux analyser le temps des femmes et la conciliation travail famille, et à mieux imaginer mentalement, dans chaque cas, comment se déroulent les journées des femmes. Pareil schéma ne consiste pas à simplifier la situation en introduisant une linéarité dans le temps. C'est un outil qui permet au contraire de mieux rendre compte de la complexité du temps de ces femmes. Il est d'autant plus important que dans l'analyse de leurs conditions de travail, les femmes se focalisent grandement sur leur temps de travail. Pour réaliser leur schéma, certaines femmes utilisaient le format tableau des calendriers classiques tandis que d'autres adoptaient pour un document utilisant plus les mots.

Le souci d'animer

Pour recueillir et accueillir la parole de ces femmes, plusieurs types de supports ont été utilisés (écrits, oraux, gestuels, théâtraux). Ils sont au nombre de sept (7) : l'arbre généalogique, la ligne du temps, le sociodrame, le psychodrame émotionnel, le photolange et les posters, mon réseau, mon agenda. Ils permettaient d'avancer dans le recueil des données thématiques, ainsi que de favoriser la narration de l'histoire de vie. Ils ont aidé à prendre en compte à la fois des aspects diachroniques et de la dimension synchronique de la problématique. Ils ont été définis au fil du temps, pour répondre à des besoins spécifiques, notamment la difficulté de recueillir les informations dans des contextes peu adaptés. Il y avait aussi le souci de varier le déroulement des rencontres, d'éviter la monotonie, et de susciter l'intérêt. Avec chaque nouvelle technique, les femmes avaient l'impression d'apprendre quelque chose de nouveau à chaque rencontre. En plus, elles vivaient autrement l'exercice par le fait d'inscrire le langage dans un « matériel » (un papier, une image, une scène). L'une des narratrices en France exprime que le fait d'écrire donne un sens plus « scientifique » à ce qu'elle raconte. Et quand on parle d'entretien, il s'agit certainement de l'exercice du « langage ». Mais le déroulement de ma recherche m'a forcée, contrairement à ce qui a été prévu, à considérer la « parole » dans une expression plus vaste que les mots. J'analyse par exemple le langage du corps, les postures physiques, qui peuvent exprimer la fatigue, le manque d'intérêt, l'envie de discuter, etc. Avec les travailleuses domestiques en Haïti, je n'ai pu utiliser que le langage comme outil, aussi parce que je suis toujours obligée de réaliser ces entretiens pendant qu'elles travaillent.

Dans les groupes, il était également important d'animer les séances. Les femmes commençaient parfois par une prière. Je leur demandais de se présenter en se comparant à quelque chose. Et pour passer d'une activité à une autre, elles chantaient, ou je leur déclamais un poème. Certains jeux étaient utilisés pour illustrer le réseau relationnel. Et dans certains cas de grande tension vécue à la suite d'un récit traumatique, je proposais un exercice de dépoussiérage ou des démarches de libération par des cris collectifs. Le groupe du Centre

offrait plus de temps pour cette activité d'animation mais avec les femmes du Sud aussi, certains exercices étaient possibles. Ces techniques d'animation viennent de mes expériences avec des associations de femmes en Haïti ou en France.

Tableau 2 : Le terrain en résumé

		Groupe	Individuel	Méthodes	Retenues
Paysannes Sud	2009	10 femmes	5 femmes	RFTS sociodrame généalogie agenda	Une seule femme retenue (Vyèj) qui a participé à toutes les rencontres en groupes et à deux entretiens individuels.
	2010	10 + les 10 femmes qui se sont invitées	3 femmes	RFTS photo-langage généalogie agenda	
	2012	10 femmes	-	RFTS Mon réseau	
	2012	9 f. (accouchement de l'une des participantes)	-	Psych. Emotionnel Restitution	
Paysannes Centre	2009	8 femmes	5 femmes	RFTS sociodrame généalogie	Une seule femme retenue (Zaya) qui a participé à toutes les rencontres en groupes et à deux entretiens individuels.
	2010	7 f. (accouchement de l'une des participantes)	4 femmes	RFTS photo-langage généalogie	
	2012	8 femmes	-	RFTS Mon réseau	
	2012	8 femmes	-	Psych. émotionnel Restitution	
Servantes	2009	-	4 femmes	-généalogie -agenda -mon réseau	Deux femmes retenues, Sò Nana et Sentàn interviewées à partir de 2009.
	2010	-	3 femmes		
	2012	-	3 femmes		
	Autres	Sara et Liniz (2008)	Wilta, Liniz, Sara interviewées en 2008		
Patronnes Haït.	2009	-	6 femmes	Généalogie Calendrier	Deux patronnes

	2010	-	3 femmes	-	retenues, Madanpas et Zoune.
	2012	8 femmes (5 séances)	3 femmes	-RFTS -arbre généalogique -ligne du temps -Sociodrame -psychodrame émotionnel -photo-langage -agenda -mon réseau	
	Autres	Sybile, Fanie (2008)	-	-Arbre généalogique	
Migrantes	2010	-	2 femmes	Généalogie	Trois migrantes retenues : Kouzin qui a participé à tous les groupes, Vanya, et Laurette interviewée en 2007 puis en 2011.
	2011	7 femmes (3 séances)	8 femmes	-RFTS -arbre généalogique -sociodrame -psychodrame émotionnel -photo-langage et poster -mon réseau -agenda -observation participante	
	Autres		Laurette et Fabienne	-Généalogie -agenda	
Françaises	2010	-	1(Mme Aix)	-généalogie	Deux femmes françaises : Mme Aix et Mme Forbe
	2011	-	3 femmes	-arbre généalogique -agenda -observation participante ; -entretien par téléphone	

L'analyse : entre le vécu et le concept

Les entretiens formels ont été enregistrés et la plupart intégralement retranscrits. Mais les étudiantEs avaient du mal à réaliser ce travail. Ceux-celles qui habitaient à Port-au-Prince ne maîtrisaient pas suffisamment le niveau de langage des paysannes, et ceux-celles qui venaient d'arriver à Paris ne maîtrisaient pas suffisamment l'accent français (des migrantes haïtiennes ou des patronnes françaises) pour décoder tous les passages. Cela s'explique en plus par le fait que les bruits de la vie quotidienne envahissaient les enregistrements. Il m'a fallu effectuer un long travail de correction, ce qui m'a portée finalement à retranscrire moi-même, partiellement cette fois. Puis, j'ai traduit en français les citations choisies, en choisissant une

traduction plus littérale que littéraire pour rester le plus fidèle possible au discours des femmes. J'ai aussi « traduit » certaines phrases des Françaises qui étaient trop proches du langage parlé. Le « *Ché pas* » a ainsi été systématiquement remplacé par « *Je ne sais pas* », le « *J' veux pas* » par « *Je ne veux pas* ».

En plus de la traduction des mots, j'ai aussi effectué un travail de « traduction de sens », déjà au cours des entretiens. Comme le décrit si bien Lyonel Trouillot (2011) dans son roman *La belle amour humaine*, le discours dans le milieu paysan notamment peut parfois être très allusif, imagé, ce qui peut porter à confusion. En plus, les femmes peuvent répondre affirmativement à une question alors que quand on leur demande de développer leur propos, on voit que leur réponse était plus nuancée qu'un simple oui. Par exemple, elles disent que femmes et hommes font le même travail, et quand on leur demande d'explicitier, elles disent à peu près le contraire. C'est alors ma connaissance de ce pays qui m'a permis de comprendre. Toutefois, j'ai priorisé les questions d'éclaircissement ou des reformulations, sans prendre cette connaissance du milieu comme un acquis. A partir de tout cela, j'ai réalisé l'analyse systématique des entretiens.

J'ai analysé intégralement les entretiens en groupe, et avec une focalisation particulière sur les participantes retenues pour les entretiens individuels. Je regardais aussi la trajectoire du discours du groupe au fil des rencontres et des années. Et pour les entretiens individuels, j'ai analysé le discours de chaque femme dans chaque entretien, puis son discours sur l'ensemble des entretiens réalisés avec elle souvent sur plusieurs années. C'est l'analyse verticale qui permet de regarder une personne en particulier, à approfondir sa trajectoire singulière. A cela, j'ai ajouté une analyse plutôt horizontale où j'ai comparé les données d'une femme à une autre. A partir de ces deux types d'analyse, j'essaie de dégager des unités de sens que je décortique à partir de références théoriques et de mes hypothèses. Il s'agit d'unités de sens biographiques ou théoriques qui sont articulées pour former les chapitres et sous-chapitres de la thèse. Ces idées sont alors intégrées dans le plan détaillé initial de la thèse qu'elles transforment au fur et à mesure. Tout cela constitue l'analyse systématique -toujours écrite- qui a débuté dès le commencement du travail de terrain. A ce niveau, jusqu'en 2012, je discutais de ces analyses progressives avec la plupart des narratrices. Leur retour m'a permis de consolider mes hypothèses. Il est à noter que cette analyse couvre plusieurs années, et varie en fonction des événements biographiques qui touchent à la fois les narratrices (ce qu'elles visibilisent dans les entretiens d'ailleurs), mais également moi-même étant que doctorante. Cela pose la question des différentes temporalités de la recherche.

Vient après l'analyse qui accompagne l'écriture finale de la thèse. Elle arrive à un moment où le-la chercheurE est seulE face aux récits, ce qui fait qu'elle est empreinte de ses événements biographiques. J'ai rédigé la partie concernant les patronnes françaises à mon retour de congé maternité, ce qui m'a fait questionner autrement certains aspects de la vie de ces travailleuses mères. Puis j'ai rédigé la partie sur les femmes migrantes à un moment où je devais mener des démarches administratives particulièrement difficiles en France. Enfin, j'ai écrit la partie sur Haïti lors de mon dernier voyage dans ce pays, avec les avantages et contraintes d'un séjour en terre natale. Ces faits importants qui n'avaient pas marqué les entretiens venaient ainsi influencer l'écriture finale. Ma vie imprégnait ma thèse qui imprégnait ma vie. Cela est significatif relativement à la connaissance située et à l'implication dans la recherche, à ce que cela me permettait de comprendre ou non de ces entretiens recueillis et préalablement

analysés. C'est ainsi que, plus qu'un « journal de route » qui qualifie une recherche ethnographique, je procédais à une constante écriture sur moi-même parallèlement à l'écriture de ma thèse.

Pourtant, si le moment d'écriture est un espace d'intériorité pour le-la chercheurE, l'analyse clinique fait en sorte que les interviewéEs soit présent à ce moment aussi. L'analyse clinique est un décentrement, déclare Giust-Desprairies (2004) qui met l'altérité au centre de la clinique. La connaissance est pour elle avant tout une reconnaissance. C'est cette reconnaissance de la part de l'autre qui fait échec au risque de toute-puissance interprétative des chercheurEs. L'analyse qui tient compte de la parole préalablement recueillie dérange et déconstruit les idées du-de la chercheurE, modifie son regard sur lui-même et sur l'autre, fait bouger sa représentation pour agencer de nouvelles représentations, dit l'auteure. La pratique du doute critique est présentée par celle-ci comme un travail de réflexion, de prise de conscience, d'élaboration, qui marque non seulement le terrain mais surtout l'après-coup. Ainsi, j'ai continué à accueillir la parole des narratrices qui était préalablement recueillie pour ne pas tomber dans une écriture complètement subjective et nombriliste.

L'écoute clinique ne disparaît donc pas au moment de l'analyse ou de l'écriture. C'est ainsi que la clinique propose une écriture proche de la parole des gens, ce qui produit un texte à multiples voix où par exemple le discours scientifique ne prend pas toute la place. En ce sens, je cite de temps en temps les narratrices et je rapporte fort souvent leurs propres mots. Comme l'a souligné Bourdieu dans *La misère du monde*, il est important de laisser la souffrance parler par sa propre vérité. La parole de ces femmes, ce qui était attendu de même que ce qui paraissait « surprenant » a transformé cette recherche. Giust-Desprairies (2004) souligne dans la clinique la disponibilité aux effets de surprise, à ce que le-la chercheurE ne savait pas d'avance. En cela, cette sociologie se rapproche de la posture participante analysée par Genard Jean-Louis et Marta Roca i Escoda (2013b) dans sa capacité à accueillir la surprise qui émerge du terrain.

Comme le signale de Gaulejac (1987), il faut éviter l'illusion positiviste qui réduit le réel à l'étude des déterminations statistiques, des probabilités et des régularités objectives auxquelles obéissent les conduites humaines. Cela porte à s'immerger dans le théorique, dans le savoir « pur » et dans les constructions intellectuelles. L'auteur signale que les théories ne produisent du sens que lorsqu'elles permettent de rendre compte, d'expliquer, de comprendre ce qui est vécu. Ici encore, le vécu, l'existential, l'affectif, le personnel, sont au centre et l'hypothèse leur donne sens et cohérence. Ce sont les effets de prises de conscience (*insights*) apportés par ce vécu qui discipline ma voix et le discours savant que visibilise dans l'écriture finale.

Je parlais de l'idée que ces narratrices étaient porteuses de connaissance sur leur vécu. Ainsi, je ne me suis jamais demandée si elles étaient conscientes ou pas de qu'elles vivaient ou de l'emprise des rapports sociaux sur leur quotidien. Je leur donnais la parole en espérant qu'elles allaient donner une explication à leur existence, même si je ne m'attendais pas forcément à être toujours d'accord avec leur point de vue. Toutefois, pour mieux analyser leur situation, je ne me réfère pas uniquement à ce point de vue ou à ma propre connaissance de ces milieux qui étaient souvent les miens également. Je me réfère donc à un cadre théorique, ce que démontrent d'ailleurs les explications précédentes. Car s'il faut éviter l'analyse positiviste, il faut aussi se distancer de l'illusion empiriste (de Gaulejac, 1987) qui cherche le

sens des actes dans la conscience de l'acteur-trice et qui assimile le réel à la perception subjective de celui-celle-ci. Cette illusion porte à penser que le savoir sur l'homme pourrait être infus, surgir de l'intérieur, et de son vécu. Il faut analyser les conditions sociales, les rapports sociaux, pour comprendre les narratrices. La théorie est indispensable parce qu'aucun matériel ne parle de lui-même, écrit Giust-Desprairies (2004) qui invite à refuser tout empirisme sans contrôle, naïf et absolu. Dans cette recherche, je me suis fondée sur des données théoriques avant même de construire le dispositif méthodologique, même si les données du terrain m'ont portée constamment à redéfinir le cadre théorique. J'ai aussi régulièrement discuté de mes analyses partielles dans des activités scientifiques (colloques, conférences, séminaires) qui ont ainsi été discutées et validées par la communauté scientifique. Il n'y a que la partie concernant les patronnes françaises qui n'a jamais fait l'objet de présentation publique, ce qui peut aussi s'expliquer par le point de vue situé. En tant que doctorante haïtienne, j'ai été régulièrement invitée pour parler des femmes haïtiennes, mais jamais des femmes françaises. Tout cela explique aussi ma timidité dans l'écriture de cette partie qui n'a jamais été discutée.

Par ailleurs, la théorie n'est pas qu'un moyen pour analyser le vécu. Il doit aussi être l'objectif de cette analyse. L'illusion biographique consiste à considérer le récit pour ce qu'il est en lui-même. Si la clinique va au plus près du vécu, c'est pour produire une compréhension sur le social qui l'entoure, et pas que sur le vécu de l'individu. Elle place ainsi l'engagement clinique entre le concept et le percept, entre le social et l'individu. Cette recherche a eu certainement des effets de compréhension pour ces femmes qui me le témoignent, mais le recueil de leur parole était réalisé spécifiquement pour répondre à la question de recherche que j'ai posé au début de ces pages: « *Par quels mécanismes les femmes migrantes deviennent-elles des travailleuses domestiques quand parallèlement leurs patronnes sont exploitées dans le travail non-domestique ?* ». Je formule alors cette hypothèse : « *L'exploitation des femmes migrantes dans le domestique et des non-migrantes dans le travail non-domestique constituent les deux faces différentes d'un même système d'oppression où s'articulent les rapports sociaux au fondement de la production et de la reproduction familiale, nationale et internationale* ». Dans les chapitres qui suivent, la parole des 69 femmes interviewées et plus spécifiquement l'histoire des 11 narratrices retenues permettra de démontrer, nuancer, déconstruire et reconstruire cette hypothèse. La vie de ces cinq catégories de femmes (paysannes, servantes, patronnes haïtiennes, migrantes et patronnes françaises fait penser à une chaîne réunissant la migration interne et la migration internationale, liant le travail domestique, le service domestique et le travail hors-*domus*, et unissant plusieurs formes de substitution, au cœur des rapports sociaux de sexe, de classe et de race, dans le contexte de la mondialisation néolibérale et des confrontations Nord/Sud, urbain/rural. Dans cette chaîne non linéaire, on peut définir cinq maillons. Le premier maillon fait le lien entre la migration interne des femmes paysannes et leur domesticité dans les villes. Le deuxième associe cette domesticité au travail hors-*domus* des femmes patronnes des villes. Le troisième lie ce travail non-domestique de celles-ci à leur migration internationale. Ces trois premiers maillons constitueront la première partie de ma thèse. Le quatrième maillon relie la migration internationale de ces ex-patronnes à leur déclassement dans le service domestique. Il constitue la deuxième partie qui porte donc sur les migrantes en France. Et le cinquième maillon associe le déclassement de ces femmes du Sud et le travail hors-*domus* des femmes françaises. Ce sera la troisième et dernière partie qui regarde la vie de ces femmes du Nord. Cette chaîne a

aussi l'avantage de questionner la manière dont les nouvelles formes de divisions sexuelle, sociale, raciale et internationale du travail interviennent dans la migration des femmes appauvries et racisées. Cette chaîne qui divise les femmes dans les rapports sociaux est aussi celle qui les unit dans les relations de travail faites d'attachement et de rejet. Cette chaîne est pleinement humaine même si elle n'est qu'esclavage. Et on verra comment l'esclavage des unes ne fait même pas la liberté des autres.

PARTIE I : MIGRATION ET SERVICE DOMESTIQUE EN HAÏTI

Pour comprendre l'investissement des migrantes haïtiennes dans le service domestique en France, il faut regarder d'où elles viennent, quelles sont les situations qui portent certaines à partir et les phénomènes qui gardent d'autres en Haïti. Il est aussi essentiel de scruter la migration interne qui nourrit la migration internationale, le travail domestique de celles qui laissent le milieu rural ainsi que le travail non-domestique des femmes qui les engagent chez elles. Cette partie comporte quatre chapitres. Le premier analyse la condition des femmes paysannes, leur travail, leur vie familiale, et ce qui peut les forcer à migrer. Le second scrute le service domestique à Port-au-Prince, les conditions de travail et les relations qui peuvent blesser ces travailleuses. Le troisième examine le travail des patronnes de Port-au-Prince qui serait à l'origine de l'externalisation, avec un regard particulier sur les impacts de la position sociale des patronnes sur le traitement des travailleuses. Et finalement, le quatrième regarde les rapports sociaux dans lesquels sont prises ces femmes ainsi que les stratégies qu'elles développent pour s'en sortir. D'abord, considérons la situation des femmes paysannes.

CHAPITRE I : LA CONDITION DES FEMMES PAYSANNES

Les femmes paysannes vivent une situation particulière qui porte à regarder, au cœur de cette condition paysanne qu'on visibilise dans la plupart des analyses de la société haïtienne, la condition spécifique des femmes paysannes. Ici, je regarde leur travail agricole ainsi que leur travail domestique, ce qui me permet de voir la manière dont leur vie familiale influence leur investissement au travail. L'unité de production familiale mérite notre attention.

1.1. Production familiale et division du travail

Comme l'ont démontré depuis très longtemps les recherches sur le milieu rural en Haïti (Bastien, 1951 ; Moral, 1961), la production agricole en Haïti repose sur la famille. C'est dans le cadre de cette unité de production familiale que s'inscrit la division sexuelle du travail paysan.

1.1.1. Unité de production familiale

Les familles disposent de très petites parcelles pour l'agriculture, à cause du grand morcellement des terres (Oriol, 1989). Les conflits terriens liés aux titres de propriétés font que certainEs paysanNEs abandonnent leur héritage. C'est ainsi que Vyèj, une paysanne du département du Sud, laisse ses terres et préfère s'associer dans le cadre du métayage, ou affermer un lopin à cultiver. Malade et sans ressources, Vyèj n'a pas du tout travaillé en 2009. Zaya, une autre paysanne du département du Centre, n'a jamais travaillé sur ses terres héritées non plus. Cette paysanne n'a rien hérité de sa mère qui de son côté n'avait aucun héritage, ayant laissé très tôt ses parents pour devenir domestique dans une autre commune. A la mort de son père, sa mère n'a gardé aucun contact avec la famille du défunt. Zaya se retrouve ainsi sans terre. Elle a dû acheter un lopin pour se bâtir une maison et s'aménager un potager.

L'abandon des terres, par peur des conflits terriens ou par manque de lien avec la famille d'origine, serait assez répandu aujourd'hui dans la paysannerie haïtienne. Mais quand on écoute les femmes interviewées, on peut déduire que les femmes abandonnent plus que les hommes, même si Vyèj insiste sur le fait que les hommes aussi abandonnent de plus en plus. Cet abandon des terres est étroitement lié à la migration vers Port-au-Prince. Cette femme

explique que plusieurs personnes de sa communauté préfèrent s'installer à Port-au-Prince : « *La personne est à Port-au-Prince, elle a trouvé de quoi vivre, elle a trouvé une petite pièce où habiter, pourquoi chercherait-il à récupérer ses terres ? Il s'en fout de cette région* ». Pour cette femme, cette situation concerne à la fois les hommes et les femmes. Il est pourtant nécessaire de considérer le cas particulier des femmes dans les héritages terriens en Haïti. Dans le groupe du Centre, une femme m'explique que la misère des femmes s'explique grandement par le fait que les familles ne disposent que de très petites parcelles. « *Toutes les terres sont entre les mains des grands propriétaires, de l'église et de l'Etat* », déclare-t-elle. On devrait ajouter qu'elles sont aussi entre les mains des hommes. Car si la loi n'établit pas clairement une inégalité entre les sexes face à la propriété terrienne, il est impossible de confirmer que, dans la pratique, les femmes héritent autant que les hommes. Ensuite, il y a un « abandon » *de facto* de l'héritage au moment de la mise en couple des femmes, par plaçage³² ou par mariage, surtout si le partenaire habite loin des terres de cette femme. Vyèj par exemple a dû à chaque fois suivre ses maris à chaque plaçage, ce qui fait qu'elle travaillait leur terre et non les siennes qui étaient travaillées par ses frères.

Paul Moral (1961) analyse l'importance du couple dans le mode de production agricole en Haïti. Moral soulignait notamment le rôle du « plaçage » (concubinage) dans ce milieu. Bien avant lui, Bastien (1951), explique comment cette forme d'union a perduré dans cette paysannerie où le mariage continuait à se faire rare. Il explique aussi comment ce plaçage était aussi, pour les paysans, un moyen de faire fructifier leur terre. Ce phénomène remonte à l'indépendance où les hommes plaçaient les femmes sur leur terre pour la faire fructifier. Les femmes ayant été plus nombreuses que les hommes à l'époque, chaque homme propriétaire plaçait plusieurs femmes sur ses terres. Longtemps après, ce phénomène a perduré. Chaque paysan avait plusieurs femmes, aussi en fonction de ses besoins en main-d'œuvre. D'où ces fameuses *fanm jaden* (femmes de jardin) qu'un paysan pouvait avoir, à côté d'une femme principale avec qui il peut être marié ou placé. D'où un phénomène de polygamie étroitement liée au mode de production agricole en Haïti au sens où il répondrait à une nécessité économique.

Il en résulte une très grande dépendance des femmes face à leur partenaire. Une « vraie paysanne », celle qui dans la plupart des cas travaille vraiment la terre, a un homme dans sa vie. Cette relation conjugale a une grande incidence économique pour ces femmes, même si, comme la majorité des femmes haïtiennes, elles préfèrent ne pas dépendre des hommes, avoir au moins un « salaire d'appoint ». Lysiane Gagnon (1983) présente l'autonomie financière comme le premier pas vers la liberté et la dignité. Cette autonomie semble fondamentale pour les paysannes³³.

³² Le *plaçage* est une forme d'union consensuelle. Comme pour le mariage, il est caractérisé par une relative stabilité du lien ainsi tandis que les autres formes d'union se caractérisent souvent par la non-cohabitation. Le plaçage pourtant invisibilisé dans les lois est prédominant en Haïti. Selon l'EMMUS-V (2012), plus de la moitié des femmes (55 %) sont en union, dont 27 % se sont déclarées placées, 17% mariées. En 2007, le Ministère à la Condition Féminine et aux Droits des Femmes (MCFDF) a proposé des révisions de la loi qui définirait le plaçage, déterminerait les conditions, ainsi que les obligations pour les partenaires, notamment lors du partage des biens communs.

³³ Dans le groupe vivant dans le département du Centre en 2009, une femme s'est présentée en se comparant à un cochon. Cela a heurté tout le groupe puisque l'image du cochon en Haïti renvoie à la saleté. Elle explique alors que cette image lui fait plutôt penser à la dépendance, à « *une femme qui reste là à se plaindre, qui ne prends pas*

Pourtant, la dépendance existe malgré tous les efforts des femmes vers l'autonomie. En plus, comme elles connaissent successivement plusieurs partenaires qu'elles suivent à chaque fois sur leurs terres, il existe en plus de la dépendance une grande instabilité socio-économique dans la vie de ces femmes paysannes. Ce rapport à la propriété qui fait qu'elles deviennent des femmes sans-terres attachées à la fructification des biens de leur partenaire, crée une inégalité des sexes dans la production agricole des familles haïtiennes. Et c'est aussi dans une division sexuée de ce travail agricole³⁴ que cette inégalité s'exprime.

1.1.2. Division sexuelle du travail en milieu paysan

Quand on discute avec les femmes, venant du département du Sud et du Centre, on peut déceler une division du travail entre elles et leurs partenaires. Une femme du Centre a même utilisé le terme « division » en critiquant cette différenciation sexuée qui d'ailleurs accompagne une grande inégalité salariale. Dans le Sud comme dans le Centre, les femmes gagnent deux fois moins que les hommes. En 2009, Vyèj explique qu'on donnait 100 gourdes³⁵ par jour aux hommes et 50 aux femmes.

La différenciation des tâches est assez répandue. En 2009, les deux groupes de femmes étaient invitées dès la première rencontre à se pencher sur cette question. Au départ, dans les deux groupes, les femmes disent travailler « comme les hommes ». Et quand on rentre dans les détails, on découvre la différenciation qu'elles racontent alors. Rapidement elles font référence aux outils de travail, ce qui fait penser à Paola Tabet (1998) qui, dans *Les mains, les outils et les armes*, décrit la place des outils dans la division sexuelle du travail. Ces paysannes rappellent alors comment la houe, et aussi la pioche (pikwa) sont réservés aux hommes qui font le travail de préparation du sol, remuent la terre et creusent les trous pour les plantes ou les graines que les femmes vont, dans un second temps, s'occuper à planter et à semer. « *C'est un travail trop dur*, dit Vyèj. *Les femmes ne peuvent pas le faire. Ce sont les hommes qui doivent le faire* ». Zaya aussi partage cette idée d'une pénibilité plus grande du travail des hommes : « *Il y a certains travaux que les hommes font qu'on ne peut pas exiger de nous. Par exemple creuser la terre. Nous ne pouvons pas creuser la terre* ». Cette paysanne qui travaille pourtant la terre pour le compte d'une organisation ou dans son potager dit qu'elle n'aime pas sarcler la terre, qu'elle déteste la houe, mais qu'elle peut sarcler avec la machette. Elle explique que c'est parce qu'elle n'est pas habituée au travail agricole puisqu'elle a été placée toute jeune comme *restavèk* dans une maison en ville. D'autres femmes disent que les hommes peuvent travailler plus durement et plus longtemps que les femmes. Vyèj explique que c'est à cause de cette pénibilité que les hommes gagnent plus que les femmes. Et les femmes du Centre critiquent le fait qu'avec cette idée de pénibilité on donne plus à manger aux hommes qu'aux femmes. Ce phénomène peut expliquer une malnutrition spécifique chez les femmes paysannes. Il est un fait que, contrairement aux associations de travail féminines, dans les coopératives masculines, les *eskwad* ou *konbit*³⁶, on donne à manger aux hommes qui ont aussi droit au tafia et à la musique pendant leur travail.

si on ne lui donne pas ». Cela a été encore plus choquant pour le groupe, et dès la fin du tour de table, une femme a proposé qu'on discute ce point de vue en critiquant d'emblée la dépendance chez une femme.

³⁴ Le travail agricole des femmes est assez importante en Haïti, même si, comme le notent Anglade (1986) et le confirme Gilbert (2001), la participation des femmes dans cette activité continue de régresser.

³⁵ La gourde est la monnaie haïtienne. 50 gourdes valent moins d'un euro (0.90 centimes).

³⁶ Dans ce texte, *Eskwad* et *Konbit* (coubite) désignent la même chose (quoi ?) même si, selon les communes, il peut exister quelques nuances entre ce qu'on appelle une *eskwad* et une *Konbit*.

Quand il s'agit de décrire le travail des femmes, on ne parle même pas des outils. Même la serpette généralement utilisée ne revient pas dans le discours de ces femmes paysannes. Elles se contentent de citer les tâches : planter, semer, arracher les herbes, ramasser les graines pendant la saison des récoltes (moisson), etc. Il est un fait qu'elles sont moins outillées que les hommes, et le prétexte est alors que les outils (la houe et la pioche) sont trop épuisants pour elles, argument que Zaya reprend à plusieurs reprises. Paola Tabet (1998) explique comment on juge les femmes trop faibles physiquement et peu habiles voire peu intelligentes pour manier les outils, tout cela pour justifier la division sexuelle du travail. Or, comme je l'ai démontré en 2008, les tâches des femmes sont pénibles elles aussi d'autant plus qu'elles sont réalisées avec très peu d'outils, et usent les corps dans une posture prolongée avec dos recourbé vers le sol, jambes repliées, etc.

D'autres tâches comme la récolte sont réservées aux femmes. Les hommes disent que ramasser les graines (haricots, petits pois) et les épis est un travail de femme, rapporte une femme du groupe qui renchérit :

« Quand c'est la récolte, c'est encore les deux qui le font. Mais dans beaucoup de cas, les hommes disent que la récolte dans le jardin est un travail de femme. Ils disent que ça leur suffit de devoir travailler la terre -Et pourtant, dans bien des cas, ce sont eux et leur femme qui travaillent le jardin-. Ils disent que la récolte c'est plutôt un travail de femme, que ramasser les petites graines de pois, ramasser les petites graines de maïs dans le jardin, c'est le travail des femmes ».

« La petite graine » à laquelle on se réfère pour porter à croire à l'insignifiance de l'apport des femmes à l'agriculture est pourtant au centre de tout. Zaya comme d'autres femmes du Centre, en 2009, devaient se présenter en se comparant à quelque chose. Plusieurs d'entre elles se comparaient à des petites graines, la petite graine d'aubergine par exemple qui après produit beaucoup de légumes. Zaya se compare alors à une petite graine d'épinard. Une fois semée, cette graine se développe et donne tant de légumes qu'on peut en donner aux voisines et amies, ou en vendre. La petite graine tant méprisée par les hommes est donc au centre de la vie et du travail des femmes, comme le dit Shiva (1996) en considérant le cas des femmes indiennes. La petite graine est aussi au centre de la cuisine, un travail que, même au jardin, les hommes refusent de faire seuls. Dans les *konbit* ou *eskwad*, des femmes sont recrutées pour préparer à manger et pour aller chercher l'eau. Parfois, elles se font accompagner d'enfants, des fillettes en général. Zaya accompagnait ainsi sa mère qui suivait son mari, le beau-père de Zaya, au travail. Si la plupart des analystes de la paysannerie haïtienne valorisent la solidarité et l'« égalité » que prônent ces associations paysannes, il faut pourtant remarquer qu'elles se construisent sur une grande inégalité : la division sexuelle du travail.

Néanmoins, certaines femmes tenaient plutôt à affirmer que les femmes travaillaient « comme les hommes », soit pour valoriser leur apport, ou pour ne pas sous-évaluer la pénibilité de leur travail, ou encore pour contester l'idée qu'elles n'utilisaient pas les outils des hommes. Finalement, le groupe admet que, même si certains outils sont réservés aux hommes ou encore détestés par les femmes, nombre de femmes les utilisent régulièrement. C'est ainsi que dans le groupe du Sud, sur 9 participantes, plus de la moitié du groupe (5 femmes) savait utiliser la houe, « comme les hommes », ont-elles ajouté. Elles déclarent avec fierté être capables de faire tout ce qu'un homme peut faire. Une paysanne du Sud, énonce :

« Cette idée que les hommes creusent la terre et que les femmes... Il n'y a rien qu'un homme puisse faire qu'une femme ne peut pas faire. Les hommes se servent d'une pioche pour creuser la terre, moi

aussi je m'en sers et je creuse la terre. Ce n'est pas bien que les hommes attendent que les femmes reviennent, que ce soient elles qui balayent. Tout ce qu'une femme peut faire, un homme peut le faire aussi. Et tout ce qu'un homme peut faire une femme peut le faire aussi. Moi je trace un sillon, je creuse la terre, je plante ; j'arrache les pousses de manioc pour couvrir le sol, comme les hommes le font. J'avais l'habitude de le faire quand j'avais un homme. Et maintenant que je n'ai plus d'homme, Dieu me montrera comment faire, et tant que je le peux je le ferai. Si tu vis avec un homme et tu restes là à attendre que ce soit quand il revient qu'il te donne quelque chose, un jour il viendra et il te dira : «Ainsi, tu m'attends ! Ne compte donc pas sur moi pour manger ce soir ! ». C'est encore pire si cet homme a deux femmes. Et moi, c'est avec un homme marié que je vivais. Je ne pouvais pas attendre que ce soit cet homme marié, quand il vient, qu'il me donne 10 centimes. Quand il vient dans l'après-midi, je veux lui donner à manger, je lui donne à manger. J'ai l'habitude d'utiliser la pioche, j'ai l'habitude d'utiliser la serpette, je... je travaille ».

Dans les deux groupes, les femmes s'entendent sur le fait que la différenciation existe mais que certaines femmes la transgressent. Une femme du Centre, qui déclare travailler comme un homme conclut : *« Parfois l'homme prend la houe et la femme passe derrière lui pour planter. Mais d'autres fois, ce sont les deux qui prennent la houe. Les deux le font »*. Mais si quelques-unes manient la houe en accompagnant leur mari, la plupart le font parce qu'elles n'ont pas le choix. C'est par exemple le cas des femmes seules ou des veuves. Une femme dans le groupe du Sud explique une autre situation à prendre en compte, le cas où les maris sont malades : *« J'entends dire souvent que les femmes comptent surtout sur le travail de leur mari. Moi je ne fais pas ça. Si je savais attendre les hommes sans travailler, ce serait dur pour moi. Parce que l'homme avec qui je vis, voilà maintenant 5 ans qu'il ne peut plus travailler la terre. Dieu seul et moi travaillons, avec une simple serpette³⁷ »*. Il est vrai que cette paysanne savait accomplir les tâches des hommes même quand son mari se portait bien, mais pendant sa maladie elle le fait encore plus. Et dans ces cas où elles doivent alors travailler pour deux, leur travail est certainement plus pénible que pour les femmes qui suivent leur mari. Elle ajoute que les gens qui la regardent la plaignent en disant : *« Mon dieu !, regarde la misère de cette pauvre femme ! Son mari travaillait si bien la terre. Et aujourd'hui, elle est obligée de prendre la serpette pour travailler la terre »*. En effet, pour la plupart de ces paysannes, même si les femmes et les hommes ont la capacité de faire le même travail, certains travaux incombent aux hommes, ce qui fait qu'elles ne les effectuent qu'en absence de leur partenaire. Quand je demande aux femmes du Sud : *« Mais pourquoi donc vous ne creusez pas le trou ? »*. Elles me répondent : *« Et bien, le mari est là, il n'est pas malade ! »*.

Pourtant, elles paraissent toutes critiques face à cette différenciation et semblent dire qu'elle n'est pas fondée sur une quelconque incapacité naturelle. Elles défendent certains principes comme l'accès des femmes aux mêmes types de travaux que les hommes (dans les bureaux comme elles le précisent), ou encore elles luttent pour la participation politique et citoyenne des femmes. Zaya se montrait moins critique de cette différenciation et précisait qu'elle ne savait pas faire du travail agricole avant d'être embauchée par l'organisation. Elle n'a donc travaillé la terre ni dans son enfance, ayant été *restavèk* très jeune, ni pendant sa vie en couple qui s'est déroulée à Port-au-Prince. On est porté à croire que, plus les filles laissent tôt le milieu rural (ce qui les pousse souvent aussi à avoir une vie d'adulte en dehors des campagnes), plus elles intériorisent la différenciation sexuée comme une idée de nature. En effet, quasiment toutes celles qui travaillent la terre savent manier la houe même si elles le

³⁷ Ici elle parle de la serpette, mais elle sait aussi utiliser la houe et la pioche.

font surtout en l'absence des hommes, ne pensent pas que ce soit particulièrement pénible comparativement au travail des femmes et ne pensent pas que les femmes sont trop faibles pour effectuer les mêmes travaux que les hommes. La différenciation sexuée des tâches agricoles existe, même si les femmes poussent parfois les limites, ce qui ne semble pas vraiment le cas pour les hommes. Et comme le dit Gianini Belotti (2009) à propos des préjugés, cette différenciation perdure dans les coutumes parce qu'elle présente une utilité sociale.

1.1.2.1. Les associations de travail : *eskwad/konbit* et *Awoyo Fanm*

Si les femmes accompagnent souvent leur compagnon au travail de la terre, il y a une bonne part du travail agricole qui se fait « entre hommes ». C'est le cas des *eskwad* et *konbit* où la présence des femmes est rare, sauf pour la préparation des repas et la fourniture en eau. Vyèj nous dit que dans ces associations il y a une ou deux femmes qui gagnent alors autant que les hommes et parfois un peu moins. La *konbit* est analysée par plusieurs auteurEs en Haïti. Mildred Aristide (2003) la présente comme une association paysanne de travail basée sur le coup de main des voisins pendant les semailles ou la récolte, en échange d'un plat de nourriture et l'assurance d'être à son tour aidé au besoin. D'après Laënnec Hurbon (1989)³⁸, cette gestion non salariale du travail fait partie des stratégies pour se mettre à l'abri de l'Etat. Mildred Aristide (2003) note simplement que cela rentre dans le cadre des stratégies de résistance de la paysannerie, comme une arme de lutte pour la survie. Et à côté de cette entraide en rotation, cette association peut aussi vendre sa journée de travail à une personne extérieure du groupe qui la paie. En 2009, dans le Sud et dans le Centre, on donnait à chaque homme de la *konbit* 100 gourdes pour une journée de travail, ce qui fait que, comme l'expliquent ces femmes, les plus pauvres, femmes et hommes, ne peuvent pas avoir accès à cette main-d'œuvre. Déjà dans les années 80, Labelle (1987) disait que seuls les « paysans aisés » pouvaient se la payer.

En 2008, Wilta me disait qu'il n'existait pas d'association féminine de travail agricole comme les *eskwad* ou *konbit*. Mais en 2009, j'ai compris que dans la commune où habite Vyèj il en existait plusieurs. Elle m'explique alors que toutes les femmes du groupe que j'ai interviewées font partie d'associations féminines de travail appelées *awoyo fanm*. Ces femmes peuvent travailler dans le cadre de la rotation solidaire, mais aussi pour de l'argent. Vyèj commente : « *Tu leur paies, parce que c'est de ça que la personne peut vivre. Tu vois que des femmes sont obligées de prendre la serpette pour aller travailler la terre. Ce n'est pas un travail facile non !* ». Ces femmes travailleuses doivent affronter deux hontes qui exposent leur misère : celle de devoir effectuer un travail d'homme, et celle de devoir travailler pour de l'argent. Comme l'explique Labelle (1987), les paysans préfèrent le travail d'entraide par rotation et ne travaillent pour de l'argent que quand leur situation économique l'oblige. Aujourd'hui, avec la détérioration du niveau de vie dans la paysannerie haïtienne, cette gêne face à l'argent est moindre, mais elle existe encore chez les femmes et témoigne de leur grande pauvreté. Vyèj raconte que ces femmes de l'*awoyo* ne font pas le même travail que les hommes. Quand il y a trop de mauvaises herbes sur une terre (ce qui nécessite aussi des outils plus adaptés d'ailleurs, la houe par exemple), on fait appel plutôt aux hommes. On appelle les femmes plutôt pour sarcler la terre.

³⁸ BARTHÉLEMY, Gérard (1989). *Le pays en dehors : essai sur l'univers rural haïtien*. Port-au-Prince : Henri Deschamps.

Pour Vyèj, on propose les tâches les moins imposantes aux femmes parce qu'elles rentrent plus tôt à la maison. Si les femmes terminent à midi par exemple, les hommes restent jusqu'à 16 heures. Ces associations de femmes n'ont pas de cuisinière. Les femmes rentrent chez elles à midi et doivent alors se préparer à manger chez elles, pour elles et bien sûr pour toute leur famille, y compris pour ces compagnons qui, eux, mangent au travail. Tout se passe de telle sorte qu'elles soient plus disponibles pour le travail domestique. Leur moindre investissement temporel dans le travail des champs et qui leur vaut moins de rentrée monétaire ne signifie donc pas qu'elles soient moins fatiguées que les hommes, comme le précisent d'ailleurs les interlocutrices. Et il s'agit du « temps partiel imposé », les femmes étant obligées de finir plus tôt pour s'occuper des activités domestiques. La division sexuelle du travail qui rend les femmes disponibles pour le domestique pendant que les hommes s'investissent plus voire trop dans le travail non-domestique marque ainsi les associations paysannes de travail caractérisées pourtant par un élan vers l'entraide et la solidarité.

1.1.2.2. Travail agricole dans les ONG

A part les associations de travail, les ONG proposent aussi des espaces de travail en groupe. Dans le Sud, les hommes et les femmes de l'organisation sont ainsi appelés parfois à travailler en mixité pour le compte de l'organisation. Elles ne sont alors pas payées, disent les interviewées qui ajoutent que parfois il s'agit de groupes de femmes. Ces femmes critiquent alors le fait que leur force de travail soit ainsi utilisée gratuitement au nom d'une solidarité féminine qui pourtant ne sert qu'aux responsables de ces groupes de femmes. Mais dans le Centre, l'organisation propose à des groupes de travailler ses terres en échange d'un salaire mensuel. Zaya fait partie de l'un de ces groupes. Le sien est constitué d'hommes, avec elle et une collègue qui font office de cuisinière, ce qui rappelle fortement la structure des *konbit*. Mais à côté de leur travail de cuisinière, ces femmes participent aussi aux autres activités du groupe. Elles font de l'élevage en nourrissant les chèvres par exemple. Elles participent à la préparation de compost. Zaya explique que c'est aussi pour elle un espace d'apprentissage puisque ces groupes testent régulièrement de nouvelles techniques d'agriculture ou d'élevage.

Ces femmes participent aussi au travail de la terre. Zaya parle de ces champs qu'elle arrose, sarcle, sème, plante, etc. Elle participe à la culture de légumes (poireau, persil, tomate, chou, pois/haricots), de vivres, d'arbres fruitiers, etc. Mais si elle plante avec les hommes, si on lui demande de planter comme les hommes en utilisant la houe par exemple, seules les femmes de ce groupe font la cuisine. 6 jours par semaine, ces femmes se répartissent la tâche. Quand l'une cuisine le matin, l'autre accompagne les hommes au champ et prépare le repas du midi alors que celle qui a cuisiné le matin rejoint les hommes au champ. J'ai discuté avec ces deux femmes qui participaient par ailleurs aux entretiens en groupe. Je les ai observées cuisiner en 2009 et 2010. Les deux s'entraidaient pour aller plus vite, même si le roulement veut qu'elles travaillent plutôt séparément. Au menu, elles doivent alterner, le matin comme le soir, entre un maïs aux haricots³⁹ avec du hareng en sauce et du riz aux épinards.

Dans cette organisation où hommes et femmes sont appelés à développer de nouvelles techniques à la fois dans ce travail salarié mais aussi dans leur propre jardin, on propose aussi de nouvelles manières de vivre aux travailleur-euse-s. Le formateur étranger, dit « Blanc », coordonne ces groupes, propose ainsi de dépasser certains aspects de la division sexuelle du travail. Pourtant, cette division reste présente dans le groupe. Par exemple, le matin, les

³⁹ Plat à base de maïs mélangé à du haricot. En Haïti on dit *maïs collé*. Ou *riz collé* quand c'est à base de riz.

femmes arrosent les jeunes pousses pendant que les hommes ramènent de l'herbe pour les chèvres. Seules les femmes cuisinent même si le Blanc propose aux hommes de participer aux tâches en lavant leurs assiettes et couverts après les repas. Zaya ajoute que les hommes ne respectent ce principe qu'en présence du formateur, ce qui augmente la charge de travail des femmes ainsi que leur rythme de travail puisqu'elles sont censées être prêtes à partir au champ en même temps que les hommes après le petit-déjeuner par exemple. Notons aussi que même avec cette proposition du formateur, les hommes ne font pas toute la vaisselle. Et si certains lavent leur assiette et couverts, il ne s'agit pas de demander aux hommes de laver les marmites ou autres ustensiles de cuisine. Les hommes leur laissent aussi d'autres activités que le formateur leur demande de partager. Par exemple, ils sont censés ramener de l'eau et collecter du bois⁴⁰ pour les cuisinières, ce que la plupart d'entre eux ne font qu'en présence du formateur. « *Quelques-uns font la différence* », note Zaya qui explique comment ce refus massif augmente la pénibilité de son travail. Le partage des tâches est donc très peu intégré par ces hommes paysans qui ne le font pas de leur propre gré. Et ce principe est instauré dans le groupe non pas comme une obligation mais une option, ce qui fait qu'il peut être transgressé sans aucune conséquence. Pourtant, Zaya ajoute que quand il n'y avait pas de femme dans le groupe, les hommes allaient au marché, se préparaient à manger, faisaient la vaisselle. Ils n'acceptent de transcender la différenciation sexuée qu'en l'absence des femmes, de même que les femmes ne prennent la houe qu'en l'absence des hommes.

On pourrait dire que chez les femmes du groupe aussi, Zaya par exemple, il y a un *refus de partager* la tâche des hommes, alors qu'à ce niveau aussi le formateur leur propose de dépasser cette différenciation sexuée. En l'absence de celui-ci, Zaya refuse la houe. Elle décrit le travail de son organisation en disant que les hommes creusent les trous et les femmes plantent les bananiers. Cette paysanne va prétexter la pénibilité du maniement de la houe et de la pioche pour éviter ce travail. Elle préfère la machette qu'elle utilise pour arracher les mauvaises herbes. Et là encore, elle dit que cela dépendra de la bonne volonté, du « bon cœur » des hommes puisque certains vont exiger qu'elle prenne la houe. Il est étonnant de voir comment on peut l'obliger à faire ce travail alors qu'elle n'arrive pas à obliger les hommes à laver leur assiette ou à ramener du bois et de l'eau pour la cuisine. Eux n'obéissent qu'en présence du formateur, mais elle ne peut pas leur tenir tête jusqu'au bout. Sa collègue aussi refuse d'utiliser les mêmes outils que ses collègues masculins, alors qu'elle les utilise dans son propre jardin qu'elle fait fructifier seule. Elle dit pouvoir tout faire, tout ce que les hommes font, prendre la houe et la pioche et même la hache pour couper le bois qu'elle vend, comme les hommes.

Face à des hommes qui ne partagent pas, à un formateur qui propose mais n'exige pas, les femmes utilisent la division sexuelle du travail quand cela semble les « arranger ». Par exemple, refuser de prendre la houe ici leur permet de se ménager dans ce travail ou le non-partage des tâches domestiques par les hommes augmente la pénibilité de leur travail. Cette organisation reprend la structure des *konbit* en gardant la division sexuelle du travail. Mais elle reste importante aux yeux de ces femmes paysannes qui y trouvent le moyen le plus sûr pour gagner leur vie. Zaya insiste beaucoup sur la place de son salaire dans sa subsistance. Cette paysanne, ancienne travailleuse domestique à Port-au-Prince, élève seule ses enfants.

⁴⁰ Cette collecte de bois, de même que l'approvisionnement en eau, représente une tâche importante dans le travail domestique en milieu rural (Anglade, 1986).

Elle déclare : « *Cet argent ne peut pas répondre à tous mes besoins. (...) Dans mon cas, s'il n'y avait pas ce travail je serais obligée d'aller travailler chez une dame [chez la patronne]. (...) Mais l'argent de chez la dame ne pourrait pas vraiment m'aider avec la scolarité des enfants* ».

1.1.2.3. Le « travail agricole de proximité »

L'un des aspects les plus invisibilisés de la place des femmes dans le travail agricole est ce travail que les femmes réalisent tout en étant « chez elles ». Ce travail de proximité leur permet de concilier le travail agricole et le travail domestique, mais il en résulte qu'il n'est plus du tout considéré comme un véritable travail. Par exemple, la transformation des produits agricoles se fait en grande partie à la maison, par les femmes (Gilbert, 2001). Les denrées qui arrivent à la maison doivent être séchées, triées, pilées, vannées, stockées, etc. Dans la plupart des cas ce sont les femmes qui s'en occupent, aidées des enfants quand ils sont déjà assez grands pour le faire et encore trop petits pour aller au jardin. Les femmes parlent de ce travail mais bien moins que du travail au champ, et celles qui ne vont pas au champ – à cause des enfants en bas âge par exemple – disent ne pas travailler, comme si elles ne faisaient aucun travail agricole à la maison. Elles parlent peu de l'élevage aussi, alors que l'élevage de la volaille par exemple reste assez important dans l'économie paysanne, et que cette activité se fait à proximité de la maison. Une partie du bétail aussi est élevée à proximité des maisons. C'est par exemple le cas pour l'élevage des porcs. On dit souvent en Haïti que le cochon – notamment le cochon créole abattu massivement au début des années 80 sous la dictature des Duvalier sous prétexte de la peste porcine – représente le livret d'épargne du paysan. Pourtant, la place de cet élevage à proximité de la maison explique que ce soient surtout les femmes qui s'investissent à construire et consolider cette épargne.

Parmi les tâches qui reviennent dans le discours des femmes du Centre figure la construction et l'entretien du potager. Cela permet à ces femmes de faire de l'agriculture tout en restant disponible pour le travail domestique. Aidées par leur organisation, ces femmes cultivent par exemple beaucoup de légumes à proximité de leur maison. Zaya explique que le rendement de son potager est très significatif, il lui permet de nourrir sa famille, de partager avec les voisines et amies, et de vendre au marché. Cela réduit ses dépenses puisqu'elle économise l'argent qu'elle consacrait avant à l'achat des légumes au marché. Ce potager est aussi « le jardin » des femmes, un espace de production qu'elles ne partagent pas avec les hommes, une ressource dont elles peuvent disposer plus ou moins à souhait. Le potager est donc leur espace de liberté, même si elles ne font pas référence à cet aspect. D'autres femmes ajoutent que cela leur permet de donner un repas équilibré à leur famille, d'augmenter l'apport en vitamines. Le potager reste en cela un véritable refuge contre la faim. C'est d'ailleurs ce potager qui différencie également les paysannes du Centre de celles du Sud comme Vyèj qui se plaint de ne pas avoir même une branche à mettre au feu dans sa cour. Quand les légumes sont dans les champs, donc souvent loin des maisons, ils peuvent difficilement dépanner les femmes. Ainsi, le fait que le potager soit à proximité des maisons représente un avantage considérable pour les femmes, non seulement pour la conciliation, mais aussi pour l'accès à la nourriture.

1.2. Travail domestique et production d'enfants

A côté de leur travail agricole, les femmes s'investissent dans d'autres activités. Elles s'occupent de leurs enfants et aussi de leur maison.

1.2.1. Le travail domestique des paysannes

Les femmes doivent s'occuper de la lessive, du repassage, du ménage, de la cuisine, du soin des enfants et des personnes âgées ou malades de la famille. Le travail domestique n'est pas moins pénible en milieu rural, même si les maisons peuvent paraître plus petites⁴¹ et moins meublées que la plupart des maisons en ville. La structure de l'habitat étant différente, le travail s'organise différemment. Jusqu'à présent, les petites chaumières avec parquet en terre battue⁴² existent encore en Haïti. Et si ces maisons rustiques font rêver les peintres et les touristes, elles ne correspondent pas aux espérances de confort des femmes qui doivent travailler péniblement à les maintenir propres et belles. Elles travaillent dans de mauvaises conditions, sans eau courante ou potable⁴³ et sans électricité⁴⁴. Les ustensiles de cuisine, surtout ceux qui sont en plastique et bon marché, envahissent de plus en plus le rural haïtien. Mais le travail domestique reste trop peu mécanisé, ce qui augmente sa pénibilité. En plus, il y a de moins en moins de bras en milieu paysan, à la fois pour les terres et pour le travail domestique, comme s'en plaignent les femmes du département du Sud. Les plus grands enfants vivent en ville notamment pour leur éducation, et les autres passent beaucoup de temps à l'école ou sur le long chemin qui sépare souvent leur école de leur domicile. A cela s'ajoute le fait que les hommes paysans restent longtemps à l'extérieur et ne partagent quasiment pas le travail domestique. En plus, avec l'échec de la planification familiale en Haïti, ces femmes paysannes, aujourd'hui encore, continuent à avoir de nombreux enfants, ce qui augmente leur responsabilité domestique.

Le soin constitue donc une part importante du travail domestique des femmes haïtiennes. En 2009, dès le début de la première rencontre avec les femmes du Sud, elles se plaignent de cette dure responsabilité qu'est la « gestion des enfants ». Elles parlent des couches difficiles dans de mauvaises conditions, ce qui revient systématiquement dans les recherches sur le milieu paysan en Haïti. Elles insistent aussi sur la grande responsabilité d'élever ces nombreux enfants, surtout pendant leurs premières années. Quand les enfants sont petits, les femmes paysannes connaissent elles aussi les difficultés de conciliation. Plus d'une ne peuvent alors ni travailler au champ, ni faire du commerce. L'une des femmes du groupe se

⁴¹ Si l'on se réfère au Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) de 2003, les locaux à usage d'habitation en milieu rural sont plus grands que ceux en milieu urbain. C'est à partir de 6 pièces que les maisons urbaines sont plus grandes. On a recensé en tout 715 130 logements en milieu urbain, et 1 078 068 en milieu rural. Mais le taux d'occupation par pièce (à partir d'une certaine taille des ménages) est plus élevé en milieu rural. En 2003, la population urbaine était autour de 42%.

⁴² Près de 65% des maisons rurales sont en terre battue (RGPH, 2003). Anglade (1986) souligne un vrai problème de logement en Haïti. Et on peut remarquer dans les maisons, notamment les habitations de fortune qui sont assez nombreuses dans les populations de démunies en ville comme en milieu rural, une organisation de l'espace et un dénuement qui alourdissent le travail domestique. Comme on peut le voir dans de Certeau et al ([1980], 1994) et Giedion (1983) l'organisation de l'espace marquent beaucoup de travail domestique et, pour Winnicott (1960, *Tout ce qui agace*), la prise en charge des enfants.

⁴³ Myrtha Gilbert (2001) critique la distribution aléatoire d'eau potable dans les villes et souligne une amélioration de l'accès à l'eau dans le rural haïtien. Mais selon elle, l'accès à l'eau en Haïti reste un problème, en ville comme à la campagne. Elle parle de fille qui court à la recherche de l'eau, image que Anglade (1986) met au cœur de l'analyse du sous-développement en Haïti. Anglade (1986) pense que ce sous-développement comporte trois nœuds : les femmes, la jeunesse et l'eau. Ces deux auteures notent la particularité du rapport des femmes à l'eau en précisant qu'elles restent les premières pénalisées par ce manque d'accès à l'eau. Le fait est qu'elles sont les premières responsables de l'activité domestique, activité qui reste essentielle dans le rapport des femmes à l'eau (Joseph, 2011).

⁴⁴ La faible électrification des campagnes augmente la pénibilité du travail domestique (Anglade, 1986)

plaint ainsi de devoir s'adonner complètement au soin des enfants, « *chita la a, jere pitit* !⁴⁵ », regrette-t-elle. Elle utilise cette expression avec un peu de « mépris ». Elle dévalorise le fait de rester à la maison, même si elle dit que c'est en soi un véritable travail⁴⁶. C'est du travail au sens où c'est fatigant et très prenant, mais ce n'est pas du travail au sens où ce n'est ni rémunéré, ni valorisé. La dévalorisation du travail domestique est intériorisée aussi par ces femmes, même si cette intériorisation est différente de celle des hommes. Elles pensent que ce n'est pas un véritable travail et disent systématiquement que c'est moins pénible que le travail agricole. Ils dévalorisent parce qu'ils croient que c'est dévalorisant, que cela n'a pas une grande valeur ; alors que les femmes dévalorisent parce qu'elles savent que c'est dévalorisé. Comme le disent Hooks (2008), Carby (2008) et Glenn (1992), c'est le sexisme qui conduit les femmes à dénigrer les tâches parentales tout en survalorisant leur emploi et leur carrière. Cette dévalorisation intégrée frise aussi la honte, surtout dans ces situations où ces femmes n'ont aucun contrôle sur leur fécondité, ce qui les garde systématiquement dans ce « non-travail ». La honte c'est aussi de ne pas pouvoir s'arrêter de faire des enfants, comme on l'a vu avec une participante d'une trentaine d'années qui a déjà plusieurs enfants dont les deux plus jeunes qu'elle gardait avec elle pendant la rencontre.

Or, les femmes paysannes ne s'adonnent pas qu'au parentage. On a vu qu'elles s'occupaient de tout le travail agricole de proximité. En plus, elles font souvent du commerce. Une petite table devant la porte peut alors faire l'affaire pour vendre un peu d'huile comestible, du kérosène, des allumettes. Il faut juste rassembler un peu d'argent pour commencer, ce que les plus pauvres ne peuvent pas réaliser. Une femme qui a été mise en domesticité en ville dès son plus jeune âge vit avec son mari agriculteur et reste à la maison, précise-t-elle pour dire qu'elle ne travaille pas dans les champs. Mais pour celles qui savent travailler la terre, il n'est pas étonnant de les voir ramener leur petit bébé aux champs qu'elles déposent alors sur une pièce de tissu, ce qu'on a pu analyser avec le photolangage. Le commerce au marché est aussi possible même avec un jeune enfant. Sentàn, une travailleuse domestique à Port-au-Prince, explique comment sa mère la ramenait au marché, la posait sur un linge sous la table de vente. Et comme les autres, au lieu de se plaindre du sort alors très difficile de ces enfants qui doivent rester longtemps dans ces conditions apparemment peu adaptées à leur développement, Sentàn parle plutôt du sacrifice de ces mères ultra-courageuses qui font tout pour élever leurs enfants. Car comme elles le précisent alors, c'est pour donner à manger à ces enfants que les mamans travaillent, qu'au lieu de garder leurs bébés dans les bras elles déposent sur un linge au jardin ou sous une table de vente.

Par ailleurs, les femmes se plaignent de devoir s'occuper aussi de leurs parents malades, les mères précisément qui, en plus, une fois malades, ne peuvent plus les aider dans le *care*. Et comme les femmes « suivent » leur compagnon dans la mise en couple, elles habitent parfois loin de ces mères, ce qui complique alors cette double responsabilité auprès des parents malades et de leurs enfants. Or, comme le montre Vyèj, les femmes sont suresponsabilisées dans le soin des parents. C'est pour cela que Vyèj se sent aussi mal de ne pas pouvoir aider sa

⁴⁵ *Jere pitit* peut se traduire par le parentage que Messant, Modak, Praz (2011) présentent comme le fait de s'occuper des enfants au quotidien et d'assumer leur devenir. Pour Gilbert (2001), ce travail est très prenant chez les femmes haïtiennes. L'auteure plaint en particulier le cas des femmes nourrices qui doivent, en plus du soin de leur jeune enfant, doivent s'occuper toutes seules de tout le travail domestique.

⁴⁶ Dans le milieu paysan, ce travail dure environ cinq à six heures par jour, selon Gilbert (2001), et comporte la quête de l'eau, la cuisine, la lessive, le repassage, le ménage, et le soin des enfants. Or quand on écoute les interviewées, on a l'impression que ces activités dépassent largement les six heures de travail évoquées ici.

mère, étant malade elle aussi. Elle dit : « *Ma mère est malade, infirme, et je ne peux pas être auprès d'elle. [...] Tu vois ? C'est mon corps qui est ici. Mon âme est de l'autre côté auprès d'elle* ». Cette angoisse est d'autant plus grande que les mères, elles, tant qu'elles ne sont pas malades, restent une ressource inépuisable. Les mères se sont sacrifiées pour les enfants toute leur vie, et doivent ensuite, dans bien des cas, s'occuper des petits-enfants. C'est ainsi que ces femmes paysannes « externalisent », en utilisant la force de travail des autres femmes de leur famille, particulièrement leur mère, qui font alors office de substitut parental. Colette Guillaumin (1992) a eu raison de regarder l'appropriation des femmes dans le soin des membres de leur famille.

Zaya, comme tant d'autres, regrette souvent de ne pas avoir de mère, ce qui lui pose de graves problèmes de substitution. Il est étonnant de voir comment des femmes, apparemment assez âgées, des grand-mères, se plaignent de ne pas avoir de mère. Vyèj n'est pas si vieille et a des enfants en bas âge. Mais elle est déjà grand-mère. Et elle aussi se plaint de ne pas avoir une mère qui pourrait l'aider avec ses enfants et petits-enfants dont elle doit s'occuper. La solidarité mère-fille pour faire face aux difficultés de conciliation peut donc traverser plusieurs générations. Et dans ce cas, cette situation que les femmes appellent *manman 2* (devenir mère deux fois, d'abord pour ses enfants puis pour ses petits-enfants) devient *manman 3*, voire plus. Ce que Winnicott (1960 *Tout ce qui agace*) considère comme « le tranquille art d'être grand-mère » (p.104) est un véritable travail pour ces femmes, ce que souligne Gilbert (2001).

Cette solidarité reste assez fondamentale pour les femmes paysannes, y compris celles qui ne vivent plus en milieu rural. Il est vrai que les campagnes manquent d'accès aux soins de santé, ce qui provoque la mortalité maternelle et infantile. Mais quand elles doivent accoucher, plusieurs travailleuses domestiques reviennent dans leur famille en milieu rural. C'était le cas pour Vyèj et Zaya, et aussi pour les servantes interviewées à Port-au-Prince comme Sò Nana et Sentàn. Parmi les paysannes victimes de la mortalité maternelle, il faut donc compter toutes ces travailleuses domestiques qui, à chaque accouchement, évitent la solitude des hôpitaux de Port-au-Prince pour se réfugier dans le *manman 2* de leur milieu d'origine.

Or les mères n'aiment pas le *manman 2* comme le dit Vyèj, d'autant plus que dans beaucoup de cas, il s'agit de grossesse non-désirée, avec absence de pères pour ces enfants que ces grands-mères vont devoir prendre en charge. Vyèj condamne ses filles qui, galérant à Port-au-Prince, lui envoient leurs enfants, elle qui n'a même pas de quoi manger. Mais elle sait qu'elle est obligée d'aider ses filles, dans des cas pareils comme dans des épreuves plus importantes. Après le séisme du 12 janvier 2010 notamment, même quand les enfants qui étaient venus prendre refuge chez leurs parents en province retournaient à Port-au-Prince, il-elle-s laissaient parfois leurs enfants à leur mère. Dans le groupe du Sud, les femmes analysaient cette situation et ce que cela voulait dire pour le milieu paysan notamment avec des salles de classe déjà nettement insuffisantes. C'est aussi tout le travail de ces *manman 2* qui augmentait, comme le disaient ces femmes qui, en plus, recevaient parfois peu d'aides économiques de leurs enfants.

S'il y a des *manman 2* dans le milieu paysan, il y a aussi ces « enfants-mères » sur qui doivent compter les paysannes pour leur besoin de conciliation. Les enfants, dès leur jeune âge, doivent s'occuper du soin des petits frères et sœurs. C'est le cas des *gadò* dont parle Madeleine Sylvain-Bouchereau (1957). Cette auteure précise la place particulière des filles

dans ce rôle de *gadò*⁴⁷. Elles doivent s'occuper des enfants et des tâches domestiques et souvent ont envie de se débarrasser de cette responsabilité (Agurto, 1985). Zaya ajoute que les garçons s'occupent eux aussi, mais plutôt de ramener l'eau, le bois de la cuisson, etc. Ils peuvent aussi faire la vaisselle tandis que les filles préparent le repas, et nettoyer la cour pendant que celles-ci font le ménage dans la maison. Cette grande participation des filles au travail domestique ne vise pas seulement à aider les mères à concilier. Il s'agit aussi de les préparer pour leur vie future de bonnes ménagères (bonnes épouses par exemple)⁴⁸. « *Ti fi ki pa konn lave, pase, chita kay manman w* » (la fille qui ne sait ni laver ni repasser doit rester chez sa mère), scande la chanson populaire que Vyèj appuie. Cette femme se félicite d'avoir appris ces choses dès son plus jeune âge. Elle a appris à laver dans le jupon blanc de sa mère qui lui disait alors : « *Tu frottes, tu frottes, tu frottes. Quand tu sens que c'est chaud, tu lâcheras* ». C'est ainsi qu'elle peut blanchir sans javel, s'exclame-t-elle fièrement. Et quand on regarde son parcours de travailleuse domestique à Port-au-Prince, on peut noter que cet apprentissage dès l'enfance lui a servi non seulement à faire bonne ménagère (bonne épouse) mais aussi à devenir bonne (servante) tout simplement.

Quand il n'y a pas de fille assez grande, ce sont les garçons qui s'attellent à la tâche. Chez Zaya, c'est son fils de 14 ans qui partage le travail domestique avec elle. Elle raconte : « *Quand je dois laver, je me lève à 4h pour coiffer la fillette, puis je commence à laver. A ce moment-là, il fait le repas. S'il n'a pas le temps, il dit : 'Maman, je n'aurai pas le temps'. A ce moment-là, si je peux, je le leur donne 5 gourdes à chacun pour manger à l'école. Sinon je leur demande de partager à deux 5 gourdes. Ils achètent du pain, et ils vont à l'école* ». Dans le cadre de son service domestique au bourg voisin, cette femme doit faire la lessive. Elle ramène le linge chez elle, et pour être disponible pour le travail agricole dans son ONG, elle doit commencer cette lessive au petit jour. Pendant qu'elle fait la lessive, son garçon fait la cuisine ou le ménage. Zaya conclut que c'est *un bon fils*. Quand elle revient vers 16 heures, c'est encore ce fils qui l'aide à préparer le repas. Mais, elle ne sait pas si ce bon fils sera un bon mari, celui qui aide sa femme. « *Peut-être qu'il ne voudra pas faire le travail domestique, dit-elle. Parce que des fois, quand je lui demande de faire à manger, il me dit : 'Maman, je ne suis pas une fille'. Je lui dis : 'Ah bon! Tu n'es pas une fille ! Et bien fais comme tu veux'. Et je continue à faire ce que j'étais en train de faire. Si je dois laver par exemple, je continue à laver sans me soucier de lui. Quand il a vraiment faim, il prépare à manger !* ». La collègue de Zaya apprend elle aussi le partage des tâches à ses fils. Cette forme d'éducation est prônée par toutes les femmes interviewées en Haïti, ce qui dénote un grand changement dans les mœurs puisque la plupart des hommes, leurs compagnons par exemple, disent n'avoir pas appris les tâches domestiques chez leur mère. L'idée est que ces fils puissent se débrouiller en l'absence d'une femme, ou qu'ils puissent, « s'ils le veulent », aider leur femme. Comme le montre le fils de Zaya, cette éducation ne dépasse pas complètement l'idée que c'est un travail de femme. Donc, à la maison ils sont obligés de partager les tâches, en l'absence de filles pouvant le faire ou pour apprendre à les faire, mais dans leur couple, ils le feront s'ils le

⁴⁷ La surcharge domestique des filles est présente dans d'autres pays, et surtout dans les familles pauvres comme le soulignent Agurto (1985), Bréban (1984) ou Lucchini (2002). Pour Del Castillo (2003), il s'amplifie avec la massification de l'emploi des femmes dans la mondialisation néolibérale. Les filles peuvent vivre comme une maltraitance cette suresponsabilisation dans le domestique et le *care* (Joseph, 2006).

⁴⁸ Cette initiation des filles au travail domestique et au *care* ne sert pas uniquement à les transformer en épouses mais aussi en femmes, à développer leur « féminité » comme l'énonce Gianini Belotti (2009) qui souligne que cette opération massive faite de répression vise à forcer les filles à intégrer leur place dans la société : rester enfermées dans la maison, se mettre au service de la communauté familiale et sociale.

veulent. L'important est de savoir faire ces choses. C'est déjà une grande évolution, même si cela ne rejette pas complètement la division sexuelle du travail.

Ces enfants sont parfois suresponsabilisés dans le domestique (Bastien, 1951 ; Aristide, 2003), ce qui ne leur laisse que peu de temps pour le travail scolaire ou pour l'oisiveté⁴⁹. Pour Zaya, la nécessité d'apprendre n'enlève pas le devoir d'aider ses parents ou tout simplement de se prendre en charge. Mais souvent les enfants refusent de participer. Vyèj qui se plaint d'avoir de mauvais enfants s'occupe seule du travail domestique alors que ses enfants, filles ou garçons, même les plus grands, attendent que ce soit elle qui s'attelle au fourneau. Pendant un entretien individuel en 2010, elle préparait en même temps à manger, et ses enfants venaient se plaindre d'avoir faim. Il-elle-s lui reprochaient de passer tout son temps à nous parler au lieu de leur préparer à manger, ou de participer à la rencontre en groupe au lieu de faire la cuisine. Zaya elle aussi se plaint de son aîné qui ne veut pas aller chercher de l'eau en disant que c'est un travail de fille. Comme l'explique Anglade (1986), l'image d'une fillette qui transporte un seau d'eau sur la tête est l'expression même de la misère des femmes haïtiennes. Les garçons évitent le seau d'eau (18,90 litres) sur la tête et préfèrent porter un bidon (gallon) de 3,78 litres dans chaque main. Déjà dans leur jeunesse, en se comportant comme étant supérieurs, les hommes se ménagent ; en se disant plus forts, ils font moins que les femmes.

Dans les entretiens, le travail des enfants revient souvent⁵⁰, et les femmes en parlent comme d'un mauvais souvenir d'enfance. Elles se sont senties maltraitées, et les « bourreaux » sont alors nombreux-euses : d'abord les mères (Joseph, 2006), puis les belles-mères et beaux-pères, ou encore les femmes chez qui elles ont été placées en domesticité. Chez elles ou chez les autres, ces femmes se sont senties comme des Cendrillon, parfois plus maltraitées que les autres enfants de la maison (enfants du nouveau mari de la mère, de la nouvelle femme du père, ou enfants de la patronne chez qui elles travaillaient comme *restavèk*).

Le travail des enfants en milieu rural, c'est donc aussi le placement en domesticité. Presque toutes les paysannes du Sud interviewées ont été placées comme *restavèk* à un certain moment de leur enfance. Ce phénomène est donc encore plus répandu qu'on le croit en milieu rural. Ces filles étaient placées dans les bourgs voisins, chez des femmes plus aisées. Le service domestique payé étant très rare dans les campagnes haïtiennes, c'est le travail gratuit des enfants qui est utilisé (Labelle, 1987). Or cette substitution est invisibilisée, même dans le texte de Mildred Aristide (2003) qui se fonde plutôt sur le service des enfants dans les villes. Toutefois, avec l'invasion des ONG dans l'espace rural, le service domestique payé occupé par des adultes est plus présent dans cet espace, ce qui explique par exemple que Zaya, à côté de son travail agricole, s'active aussi tant que lavandière ou ménagère dans quelques maisons. Finalement, les femmes paysannes elles aussi parlent de l'externalisation par le

⁴⁹ Gianini Belotti (2009) note la place des jeux et des jouets dans l'intériorisation du sexisme. Les garçons « jouent avec » tandis que les filles « jouent à ». Les garçons jouent à l'extérieur tandis que les filles jouent plutôt à l'intérieur de la maison. Celles-ci jouent moins que les garçons et sont souvent interrompues par les demandes domestiques de leur mère. « *Si les garçons renforcent leur conviction d'avoir droit au jeu, les petites filles se persuadent qu'elles n'y ont droit qu'une fois leur devoir accompli, devoir qui consiste justement à se rendre utiles* ». (Gianini, 2009, p.101).

⁵⁰ En Haïti, ce travail des enfants est très important. 87 % des enfants de 5-17 ans avaient effectué un travail quelconque au cours de la semaine ayant précédé l'enquête EMMUS-IV (2007). Dans 71 % des cas, les enfants avaient travaillé au moins 4 heures par jour. D'après l'EMMUS-V (2012), 50 % des enfants de 5-14 ans travaillent et cette proportion atteint 64 % dans le département du Centre.

service domestique payé comme une alternative face à l'indisponibilité des hommes et des femmes pour le travail domestique.

Finalement, les femmes paysannes elles aussi souffrent des problèmes d'articulation des temps de vie. Elles ne peuvent pas toujours compter sur l'aide des grands-mères ou des enfants. Et alors qu'il est courant de dire que dans le milieu paysan les femmes peuvent facilement compter sur les rapports de bon voisinage, cette alternative apparaît très peu dans les entretiens. Cette solidarité qui marque pourtant les associations de travail agricole (*eskwad* ou *konbit*), n'est pas pensée pour alléger le travail domestique. Font-elles des rotations pour garder les enfants en communauté ? Continuent-elles aujourd'hui encore à laver ensemble à la rivière ? A aller chercher de l'eau ou à se rendre ensemble au marché ? A déposer les enfants chez la commère ? Probablement, mais les femmes en parlent peu. Ces pratiques chantées dans les chansons ou immortalisées dans les tableaux disparaissent-elles un peu ? Les entretiens ne permettent pas de répondre à cette question. Néanmoins, on peut toujours supposer que ces pratiques existaient toujours plus chez les jeunes filles que chez les femmes mères ou en couple, et le fait qu'elles doivent laisser leur communauté pour suivre leur compagnon peut aussi expliquer leur relatif isolement face à la prise en charge du travail domestique. En plus, avec la charge de travail à la maison les femmes ont moins le temps de se rencontrer (Joseph, 2008). On doit signaler aussi que la solidarité entre hommes est plus valorisée que la solidarité entre femmes souvent associée au commérage (Joseph, 2006). Même les échanges de repas entre voisines (*twoke plat*) a presque disparu en Haïti, probablement en milieu rural aussi. Les femmes sont donc seules face à toute cette responsabilité. Les hommes continuent à nier l'apport de leur compagne à la survie des familles paysannes et à prétendre, plus par méchanceté que par ignorance selon elles, que le travail domestique n'est pas un véritable travail⁵¹. Et ils continuent à ne pas partager les tâches.

1.2.1.1. La part des hommes dans le travail domestique

D'abord, il faut préciser que toutes les femmes paysannes ne cohabitent pas forcément avec un homme. Vyèj a choisi de vivre seule. Il faut reconnaître que, l'absence des hommes dans les maisons est aussi une cause de la division sexuelle du travail. Dans beaucoup de cas, les hommes partent en laissant les enfants à leur mère qui doit seule tout assumer. On dit souvent que les hommes n'ont pas d'enfants, ce sont les femmes qui ont des enfants (*Gason pa gen pitit, se fanm ki gen pitit*). Cette assignation des femmes au *care* et à tout le travail domestique qui va avec est en soi une expression de la division sexuelle du travail. Après la mort du père de ses 5 derniers enfants, Zaya a préféré vivre seule. Mais ces deux femmes se rappellent de la situation avant la disparition de leurs partenaires.

⁵¹ Pourtant, comme l'ont toujours défendu les féministes, le travail domestique est un travail. Il est prenant, pénible et pour Gilbert (2001) porte les femmes haïtiennes à s'activer jusqu'à l'épuisement, contre leur santé physique et mentale. Le surinvestissement des femmes haïtiennes au travail est critiqué par la plupart des auteures comme Sylvain-Bouchereau (1957), Anglade (1986), Tardif (1991). Par ailleurs, Giedion (1983) fait remarquer que, comme à l'usine, les tâches domestiques sont complexes, ce qui porte à penser une organisation scientifique du travail domestique qui consisterait en une organisation plus rationnelle de la maison, en un réagencement des méthodes de travail selon des principes plus logiques. Dans ce cadre, Catherine E. Beecher (1800-1878) analyse en détail les tâches : cuisine, lavage, nettoyage, ameublement, choix des légumes et arbres pour le jardin. Elle publie en 1841 un traité d'économie domestique.

Zaya évoque surtout l'apport économique de son mari et ne mentionne nullement une quelconque aide dans le travail domestique. Comme Vyèj et les autres, elle critique la faible implication des hommes dans la vie de la famille. La plupart d'entre elles racontent que les femmes paysannes travaillent plus que les hommes, aussi parce que ceux-ci ne font rien à la maison. D'ailleurs ils sont souvent absents, restent longtemps au jardin ou avec leurs amis. Et quand ils rentrent, ils se reposent après une dure journée de travail, disent-ils. Le milieu paysan semble être l'un des espaces où la division sexuelle du travail est la plus nette, où le taux de participation des hommes dans les maisons serait le plus faible. Or, dans les très nombreuses analyses –souvent à tendance marxiste – sur la vie des « paysans » en Haïti, il n'y a quasiment aucune critique de la division sexuelle du travail. Le discours sur les rapports sociaux de sexe en Haïti ne mentionne presque pas ces hommes que tout le monde plaint à cause de la pénibilité de leur travail et les mauvaises conditions socio-économiques dans lesquelles ils vivent. Tout se passe comme si la pénibilité du travail agricole pouvait justifier le non-partage des tâches domestiques. Généralement, on ne se penche pas sur la cause particulière des femmes paysannes. Et quand on y pense, on analyse plutôt leur misère, leur pauvreté, et non les rapports sociaux de sexe dans lesquels elles sont prises. Dans l'entretien avec Lenz Jean-François en 2009, il disait que c'est surtout la classe qui détermine la condition de ces femmes. Pourtant, quand on écoute les récits de ces femmes, on voit comment les rapports sociaux de sexe aussi déterminent leur condition. Et dans ma recherche, je leur ai juste donné la parole et elles se sont mises à décrire, analyser et critiquer les effets de ces rapports dans leur histoire et dans leur vie quotidienne. Elles idéalisent moins ces « pauvres paysans » que déplorent toutes les recherches, même si elles savent effectivement que la situation des hommes paysans est effectivement très difficile. Si elles savent que le travail agricole est pénible, elles ne croient pas que cela justifie l'absence des hommes dans les maisons et le non-partage des tâches.

Les hommes paysans travaillent durement, et une bonne partie de la journée, selon Jean-Hérald Camille (2007). En effet, les hommes partent assez tôt et rentrent vers 16-17 heures. Peu de personnes signalent que ces hommes prennent la pause du midi, ne serait-ce que pour éviter le brûlant soleil. Ils en profitent même pour faire une sieste sous les arbres, raillent ces femmes. Et systématiquement, elles se plaignent du fait que ces compagnons se reposent l'après-midi alors que leur journée à elles ne fait que commencer. En 2010, j'ai proposé aux femmes du Centre de jouer un sociodrame où le mari qui rentre fatigué et affamé du travail reproche à sa femme le fait que le repas ne soit pas encore prêt. Cette scène est d'ailleurs assez courante, selon les propos de ces femmes. C'est ce qui se joue parfois chez elles après nos rencontres en groupe. A ce mari (joué évidemment par une participante) qui argumente que cette femme ne fait rien à la maison, la femme jouée alors par Zaya lui répond que lui non plus ne fait pas grand-chose au jardin et que son travail consiste essentiellement à dormir à l'ombre des grands arbres. Dans l'analyse de la scène, les femmes nient elles aussi la pénibilité du travail des hommes qui s'amusent, bambochent dehors comme elles le disent. Ces propos, aussi contestables soient-ils, ont le mérite de nous signaler que les hommes ne travaillent pas « sans relâche » comme on tente de le faire croire. Ils nous disent aussi que les femmes ne croient pas que les hommes travaillent plus qu'elles. Ce repos, au travail et à partir de l'arrivée à la maison, montre d'ailleurs que les hommes travaillent moins longtemps que les femmes qui ne se reposent même pas la nuit. Elles réalisent toute sorte de tâches la nuit, et quand elles se couchent, elles passent beaucoup de temps à réfléchir. Les hommes

réfléchissent quand ils marchent (le jour) et les femmes réfléchissent quand elles se couchent (la nuit), déclare une femme du Sud dans un sociodrame.

A part le repos, les hommes ont des loisirs. Le combat de coqs apparaît souvent dans les textes sur ce milieu. Les interviewées s'attardent surtout sur toutes les espaces où ils se réunissent entre eux, pour discuter, jouer aux dominos et aux cartes, fumer et boire ensemble. Cela rentre d'ailleurs dans leur budget, se plaignent les femmes. Ils vont aussi de temps en temps visiter des amis et voisins, alors que les femmes disent n'avoir le temps de visiter une amie que quand elle est malade. Les femmes insistent aussi sur le fait que les hommes ne cuisinent pas. Vyèj déclare : « *Les hommes ne préparent pas à manger. Certains hommes peuvent préparer à manger encore mieux qu'une femme. Mais tous les hommes ne savent pas. Il y a des hommes qui, s'ils sont seuls, ne pourraient pas rester en vie* ». Plus loin cette femme ajoute : « *Si la femme n'est pas là, l'homme ne prend même pas en charge les enfants* ». En l'absence de leur femme, ils se prennent rapidement une autre femme tellement ils ne savent pas se débrouiller, regrettent ces femmes qui racontent, comme on l'a vu plus haut, des histoires d'enfants maltraités par les belles-mères. Dans le sociodrame de 2009, où une femme demande à ses deux amies si elle doit migrer vers Port-au-Prince ou pas, l'un des premiers arguments contre la migration se reposait sur la responsabilité familiale de cette femme. On lui disait qu'elle ne devait pas laisser les enfants à son mari qui ne saurait pas en prendre soin. *Gason se bèt ki sòt* (les hommes sont des animaux insensés), argumentait alors Vyèj.

Peu de paysannes vantent certaines qualités chez un compagnon actuel ou passé. Zaya parle de son mari défunt comme d'un père responsable qui prenait vraiment soin de sa famille. Il mettait tout son argent au service de la famille et savait ramener à la maison tout ce qui manquait sans attendre, comme la plupart des hommes, que ce soit sa femme qui aille les acheter. Zaya dit qu'il lui achetait même ses sous-vêtements. Une autre femme déclare que les tâches sont partagées chez elle. Cette femme présente son mari comme un homme en or, respectueux, amoureux, partageant les tâches et qui met son salaire au service de sa famille. Et comme par hasard, cet homme qui effectivement travaille aussi la terre, est aussi un cadre paysan, participant à plusieurs formations données par une organisation dans laquelle il travaille comme animateur. Au Sud aussi, une femme de cadre paysan explique que son mari est très responsable, s'occupe de ses enfants, travaille durement la terre, mais elle ne parle pas de l'apport domestique de ce mari. Les paysans impliqués dans les ONG qui organisent des formations sur le genre traitent-ils mieux leur femme ? Pas forcément dit une femme qui explique que certains hommes de son organisation refusent même de se mettre en couple avec des femmes de cette organisation jugées trop sensibilisées face au genre, trop libérées. Et en même temps, quand on regarde comment dans leur description des « hommes bien » les femmes insistent sur la participation économique des hommes dans le ménage, on se demande si les hommes des organisations, comme ils gagnent largement plus que les autres paysans, ne sont pas plus susceptibles d'être jugés bons que les autres. Ici la classe (plus précisément la capacité financière) peut cacher les rapports sociaux de sexe. D'ailleurs, cette seule femme qui se vantait d'avoir un mari qui partage les tâches explique que, si un homme ramène tout son salaire à la maison, elle ne va pas exiger de lui qu'il partage les tâches. Les femmes gardent gentiment le côté *caregiver* et l'assignation au travail domestique tant que les hommes assument bien leur rôle de *breadwinner*. Elle insiste aussi sur le fait qu'avec cet argent la femme peut prendre une servante si elle estime son travail trop pénible.

1.2.1.2. Plus que les hommes

En effet, si le mari ne partage pas, la tâche reste trop pénible, quel que soit l'apport économique du mari, même si plus cet apport est important plus l'alternative de l'externalisation semble envisageable. Ces paysannes estiment toutes travailler plus que ces hommes qui ne partagent pas le travail domestique et qui en plus exigent que les femmes s'occupent d'eux. Elles se plaignent par exemple de devoir, après la dure journée de travail, préparer un plat consistant pour le mari alors qu'elles auraient préféré manger moins copieusement et se reposer. Winnicott (1960) qui critique aussi la faible participation des hommes au travail domestique et de *care*, souligne les attentes du mari, aussi des attentes de soin et d'attention, qui s'ajoutent à ceux des enfants pour agacer les femmes⁵². Elles rappellent que dans leur cas il y a un cumul d'activités : le travail agricole, le travail domestique y compris le *care*, le travail agricole de proximité, le commerce dans bien des cas, et même tout leur investissement dans le travail communautaire, travail qu'analyse Mestrum (2003)⁵³. Ces responsabilités multiples des femmes paysannes sont critiquées par plusieurs féministes haïtiennes comme Madeleine Sylvain-Bouchereau (1957). Cela porte certaines paysannes à prétendre qu'elles travaillent plus. Une femme du Centre raconte dans le groupe :

« Ah, ma chère, partout dans le pays, c'est la même chose, cette question de la division du travail. Les femmes ont leur travail, et les hommes ont leur travail. Par exemple, c'est comme ce qu'on disait avant. Une femme qui part travailler pour gagner 5 gourdes, quand elle rentre chez elle, c'est encore elle qui doit se débrouiller car personne ne partage les tâches avec elle. Elle doit encore tout faire. Le travail à l'extérieur, c'est pour elle. Le soin des enfants, c'est pour elle. La préparation des repas, c'est pour elle. La lessive, le repassage, c'est pour elle. Tous les travaux sont pour elle. Et pourtant on dit souvent que... Et même une femme qui ne sort pas pour aller travailler, qui reste à la maison, elle travaille! Depuis 4h du matin et dans bien des cas il peut arriver que jusqu'à 21 heures elle ne peut pas encore se reposer. Et pourtant on dit... Et même cette femme elle dit souvent : 'Ah, je ne travaille pas !'. Parce que les femmes considèrent qu'elles travaillent uniquement quand elles vont dans la rue, quand elles vont à l'extérieur et qu'elles travaillent pour 1 000 ou 7 500 gourdes le mois. Là elle dit qu'elle travaille. Mais quand elle travaille à la maison, comme on ne la paie pas, comme elle ne gagne rien pour ce travail, elle pense que ce n'est pas un travail, qu'elle ne travaille pas ».

Dans le sociodrame où le mari reproche à sa femme de ne pas lui avoir préparé à manger à temps, la femme qui est le mari joue le rôle en montrant l'absurdité du discours qui porte à croire que le travail domestique n'est rien. Tout en disant « *Ce n'est rien !* », elle énumère les tâches de telle sorte qu'on puisse bien saisir la grande ampleur de ce travail. C'est comme si en jouant le rôle elle cherchait en même temps à sensibiliser les gens sur les limites de ce discours. Ecoutons-la :

« C'est ça avoir une femme dans une maison? Mes amis! Tu as une femme à la maison, elle ne fait que se lever, balayer la cour, balayer la maison, faire les lits, faire la vaisselle, s'occuper des enfants, les

⁵² Face à cette demande des hommes qui s'ajoute à celle des enfants, l'auteur écrit : « *Dans ces conditions, on comprend que la femme regrette parfois de ne pas être un homme bénéficiant d'un travail, avec des horaires réguliers et des règlements syndicaux qui la protégeraient de toutes ces contrariétés ! J'imagine qu'elle a du mal à concevoir que certains hommes envient les femmes d'être à la maison, croulant sous les tâches ménagères, au milieu d'un charmant parterre de bambins* » (Winnicott, 1960, pp.106-107).

⁵³ Mestrum (2003) note que les femmes combinent à la fois le travail domestique, le travail professionnel et le travail communautaire. Ce travail communautaire leur est extorqué pour fournir les services délaissés de plus en plus par les pouvoirs publics dans le cadre de la mondialisation néolibérale. Gianini Belotti (2009) parle du triple service des femmes constitué par le travail domestique, ce qu'elle appelle le travail extra-domestique, et la procréation accompagnant l'éducation des enfants. Anglade (1986) note également ce cumul d'activités des femmes, en regardant dans ce travail extra-domestique la place de l'agriculture, du commerce et de l'industrie.

préparer pour les envoyer à l'école. A midi elle va les chercher à l'école, elle lave quelques habits, après elle les met à sécher au soleil. Si elle a des habits à repasser elle repasse, après elle prépare à manger pour les enfants. Au coucher du soleil elle range un peu. Vers 20-22 heures environ elle se couche un peu, et elle se lève à 4h du matin, ... C'est ça le "travail" d'une femme à la maison ? Ce n'est pas un travail ça ! »

L'aspect paradoxal rehaussé dans cette formulation a fait éclater de rire tout le groupe. Elle renchérit : « *C'est du travail ça? C'est du travail ça?* ». Elle ajoute une idée assez importante : « *C'est du travail ça? Si c'est ainsi, toutes les femmes travaillent!* ». La femme, jouée par Zaya, acquiesce : « *Exactement !* ». Il continue : « *Mais non! Si..., si tu dis que le balayage, la lessive, la cuisine, le ménage, le repassage, c'est ça le travail d'une femme dans une maison, alors les femmes n'ont plus besoin d'aller à l'école pour apprendre un métier. Si c'est ainsi, toutes les femmes ont déjà un emploi !* ».

Avec ce sociodrame, c'est la discussion de toute une journée qui est résumée. Plus tard, dans les échanges du groupe sur la scène, les femmes reviennent avec ces mêmes idées, et cela rappelle l'argumentaire du féminisme matérialiste français sur le travail des femmes, aux propos de Guillaumin (1992) sur l'appropriation des femmes et surtout le plaidoyer de Delphy (2002) sur la gratuité du travail domestique. Notons aussi que cette dernière mentionne, dans sa critique du « mode de production domestique », la place des femmes en milieu rural, à la fois épouses et agricultrices.

Dans le groupe du Sud, les femmes critiquent aussi les injustices associées au travail des femmes qui accumulent beaucoup de tâches et s'usent face à des maris qui les épuisent. Une femme qui a d'ailleurs été l'une des premières à se citer en exemple sur l'utilisation par les femmes des outils de travail réservés aux hommes, expose :

« Je suis bien contente de cette réunion. Parce que les femmes connaissent la misère, oui! Elles font des enfants, elles travaillent, les hommes ne les respectent pas. Quand elles rentrent l'après-midi, si elles n'ont pas des enfants plus grands pour aller chercher de l'eau, ce sont elles qui doivent aller chercher un peu d'eau. Et le mari ne lui dira pas 's'il te plait' quand il lui demande de faire quelque chose. Il vient t'insulter en te traitant de bonne à rien. Il te dit que tu restes assise toute la journée. (...) quand tu es une femme qui travaille et que tu as des enfants en bas âge, tu connaîtras 3 ou 4 misères en même temps, oui ! Quand tu auras fini de t'épuiser au travail, le soir, le mec t'épuiseras encore ».

Sur ce, elle éclate de rire et les autres participantes aussi. Je reformule : « *Cela veut dire que c'est la galère dans les champs, la galère au marché, la galère à la maison, et le soir tu dois....* ». Et elle finit ma phrase en ces mots : « *...la galère au lit !* ». Une autre femme du groupe renchérit : « *Ce travail est encore pire que le travail à la maison et au jardin* ». Je demande à la première femme : « *Toi, tu le prends pour une misère ?* ». Et tout le groupe l'accompagne et répond : « *Oui, c'est une misère, oui !* ». Elles n'ont pas développé ce point de vue, mais on peut penser à ces corps fatigués qui se mettent trop tard au lit à côté d'un homme qui ne pense pas forcément à leur besoin. Mais surtout on peut faire le lien entre cette idée de misère et le faible contrôle de ces femmes sur leur reproduction qui fait que chaque acte sexuel leur semble un potentiel enfant donc une potentielle galère. En 2008, Wilta avait déclaré : « *L'envie de faire l'amour ne compte pas. C'est la misère que tu mets dans ton corps* ». Par ailleurs, l'acte sexuel est un acte honteux pour les femmes, imaginaire véhiculé aussi par les hommes (Joseph, 2008). Mais certaines femmes portent à croire qu'il peut aussi être utilisé comme une arme de vengeance par les hommes. Dans ce fameux sociodrame du

mari affamé furieux contre sa femme jugée paresseuse, le mari qui d'ailleurs ose frapper sa femme, la menace de la brutaliser au lit plus tard. Je rappelle que c'est Zaya qui joue le rôle de la femme insultée, elle qui, dans un entretien individuel, dit en ricanant : « *Quand c'est le soir, c'est encore un autre travail !* ». Cette représentation de la sexualité comme d'un véritable travail a aussi été remarqué par Jean-François (2011) chez les jeunes filles des classes populaires de Port-au-Prince.

Tout est donc un travail voire une misère pour ces femmes paysannes. Elles galèrent dans ce travail agricole où galèrent d'ailleurs les hommes, aussi à cause du trop peu de mécanisation de cette activité. Mais elles galèrent encore plus qu'eux puisque leurs outils sont encore moins adaptés que ceux des hommes qui, en plus ne participent pas au travail domestique. Ce que d'autres considèrent comme un plaisir (la sexualité ou la maternité) devient pour elles une misère. Leur place ne semble pas enviable, sauf peut-être pour les hommes qui semblent sous-évaluer leurs efforts. C'est ce qu'une femme explique en rapportant au groupe l'histoire d'un mari qui voulait changer de place avec sa femme. En reprenant cette blague, cette femme présente assez bien « une journée ordinaire » de ces paysannes extraordinaires:

« Ils ont troqué leur place. La dame est partie travailler. Tout va bien jusque-là. Lui il reste à la maison. Ils avaient des enfants à envoyer à l'école. Il doit alors se débrouiller pour préparer la cantine des enfants et les envoyer à l'école. Après leur départ, il doit déjà faire le feu, faire le ménage dans la maison, aller au marché acheter ce qu'il n'a pas à la maison. Après il doit aller à la cuisine. Et quand un enfant pleure, il doit le bercer. Quand il est sale, il doit le nettoyer. Il doit aussi lui donner le bain, il doit l'habiller, il doit s'occuper de la maison, il doit faire ceci et cela. Et après la journée d'école, il doit courir pour aller chercher les enfants à l'école. Et quand ils reviennent l'après-midi, il doit les faire manger, les faire étudier, faire plein d'autres choses. Et souvent le soir, quand tout le monde s'endort, c'est à ce moment qu'il doit se mettre à repasser. Et il essaie de faire ça pendant trois jours environ. Puis il dit : 'Femme, reprend ta place. Je n'en peux plus !' ».

Sur cette conclusion, le groupe éclate de rire. Pourtant, le troc n'est pas possible pour les femmes paysannes. En sous-évaluant le travail des femmes, les hommes semblent penser qu'elles sont privilégiées. Mais, ils n'accepteraient probablement pas de prendre leur place. Aujourd'hui, alors que dans la plupart des pays du monde les femmes essaient de rentrer de plus en plus dans le monde du travail longtemps réservé aux hommes, très peu d'hommes acceptent d'intégrer vraiment le monde des femmes, celui du travail domestique (Elson, 2011). Les femmes paysannes aussi aimeraient, comme les autres femmes du monde, tenter de traverser ne serait-ce qu'un peu plus de l'autre côté de la barrière. Mais comment feraient-elles pour s'investir de plus en plus dans le monde des hommes si personne ne veut les remplacer ? L'externalisation est envisageable, comme le disent par ailleurs les femmes interviewées, mais l'argent fait défaut. C'est un fait que plus les femmes sont pauvres, plus elles sont portées à subir de la part des hommes qui, plus ils sont pauvres, moins ils sont capables de laisser des avantages à leur femme. Cela reste important si l'on considère que le rural haïtien est de plus en plus marqué par la grande pauvreté et le dénuement.

1.2.2. Entre travail et amour : polyandrie en série et maternités successives

La vie de couple est importante à analyser dans la pauvreté et le dénuement des femmes paysannes. Dans leur vie, le couple représente un « douloureux problème », pour reprendre l'expression de Jules Falquet (2006). Leur vie conjugale détermine leur travail, tant dans le milieu rural que dans leur migration à Port-au-Prince. On a vu comment les femmes paysannes, à cause des modes de tenure de la terre, étaient très dépendantes des hommes. Or,

elles connaissent dans leur histoire plusieurs hommes. Et comme on l'a vu avant en référence aux travaux de Bastien (1951) et Moral (1961), la paysannerie haïtienne a longtemps été marquée par une polygamie des hommes qui multipliaient des compagnes en fonction de leur besoin en main-d'œuvre agricole. Cette tendance est probablement moins systématique actuellement, mais aujourd'hui encore les femmes déplorent une infidélité chez les hommes.

Les narratrices ne semblaient pas aimer que leur mari fréquente d'autres femmes, même si elles disaient que c'était courant. Et aucune d'elle n'affirme que cela répondrait à un besoin économique. Elles disent au contraire que cela ruine le ménage. Et en 2010, avec les femmes du Centre notamment, il y a eu plus d'une trentaine de minutes de débats sur ce phénomène, sur le comportement à tenir avec un homme infidèle ou avec cette concubine. Plusieurs réactions étaient débattues, y compris la rupture. Les ruptures sont très répétées dans les histoires et les femmes, ayant rompu ou ayant été « abandonnées » par le mari infidèle, vivent parfois seules. Mais dans la plupart des cas, et surtout pour les plus jeunes, elles se remettent en couple. Il en résulte que dans chaque histoire de femme, il y a plusieurs hommes, notamment plusieurs co-géniteurs. Cette « polygamie sans mariage » des hommes, produit donc la polyandrie chez les femmes, mais plutôt une « polyandrie en série » comme le précise Illionor Louis (1997). Le fait est qu'elles n'ont pas plusieurs partenaires en même temps⁵⁴ mais elles enchaînent plusieurs partenaires l'un après l'autre. Si on admet que les femmes paysannes sont très dépendantes des hommes, il faut croire que cette polyandrie en série les met dans une très grande instabilité socio-économique.

D'abord, regardons cette polyandrie en série chez Vyèj et Zaya. Comme les interlocutrices, Vyèj ne mentionne pas tous les hommes de sa vie mais ceux avec qui elle a eu des enfants. D'abord, cette femme qui a été pendant plusieurs années en domesticité puis bonne à Port-au-Prince a eu un premier enfant avec un parent de sa dernière patronne. Comme la plupart des paysannes, elle rentre en province pour accoucher et n'est plus repartie à Port-au-Prince. C'est ainsi que finit son « histoire » avec cet homme, ainsi que son parcours de travailleuse domestique à Port-au-Prince. Elle a rencontré un homme en province et lui a fait un fils. Ce deuxième compagnon ne s'est pas occupé de l'enfant. Elle l'a élevé seule, en attendant de trouver un troisième homme qui lui a fait 3 enfants. Elle a dû le quitter parce qu'ils ne s'entendaient pas bien, dit-elle : « *Il n'habite pas trop loin d'ici. Mais nous ne pouvons pas être proches. Moi, je n'aime pas être tout le temps dans la discorde. Je n'aime pas quand quelqu'un m'injurie tout le temps* ». Cette femme explique que dès qu'il rentrait il se mettait à l'insulter, ce qui a poussé sa mère à la récupérer. Elle explique aussi que cet homme lésinait, ce qui faisait vivre une grande misère économique à Vyèj qui avait déjà 5 enfants au total. Pendant qu'elle vit chez sa mère, elle trouve un autre homme qui lui a fait un enfant. Elle l'a quitté parce qu'il ne prenait pas bien soin d'elle. Elle explique par exemple qu'il ne voulait pas lui offrir un logement, ce qui lui imposait de dormir chez les autres avec ses 6 enfants. Elle raconte cette fois où elle n'avait rien à manger et elle est allée lui en parler et il a dit à sa sœur : « *Donne-lui une marmite de maïs* ». Pour cette femme qui suivait chacun de ces hommes dans le travail de la terre, c'était une trop grande humiliation de la traiter en mendicante. Elle s'est trouvé un autre mari avec qui elle a eu 4 enfants. Cette femme a donc eu

⁵⁴ Ici, je ne prétends pas que l'infidélité n'existe pas chez les femmes. Mais dans la structure des familles, c'est celle des hommes apparemment plus fréquente qui est la plus déterminante.

10 enfants⁵⁵. Ce dernier homme est mort. « *Il ne pouvait pas m'aider économiquement, mais je le regrette* », dit Vyèj qui souligne que celui-ci était dévoué, la soutenait dans toutes les épreuves y compris la maladie. Cette femme a donc eu 10 enfants de 5 pères différents. Cette polyandrie en série est aussi la réalité de la plupart des femmes paysannes en Haïti, qu'elles continuent à vivre en milieu paysan ou qu'elles partent pour Port-au-Prince.

Zaya a connu elle aussi plusieurs hommes, plusieurs co-géniteurs. De même que Vyèj, Elle a eu son premier enfant dans le cadre du service domestique, avec un parent de sa patronne. Cet enfant étant mort peu de temps après sa naissance, Zaya est repartie à Port-au-Prince pour continuer à travailler comme servante. Là, elle a eu un deuxième enfant d'un homme avec qui elle n'a pas cohabité. Elle est rentrée accoucher dans sa famille. Puis elle est repartie à nouveau à Port-au-Prince. Et en continuant à travailler, elle a trouvé un homme, cet homme bon qui s'occupait très bien d'elle comme elle le disait. Elle lui a fait 5 enfants. Après sa mort, elle est rentrée en province avec ses 5 enfants, le deuxième père ayant repris son enfant. Depuis, elle se bat pour les aider, en faisant cette fois-ci le choix de ne plus cohabiter avec un homme, même si économiquement cette solution est limitée. Elle fait aussi le choix de ne plus avoir d'enfant même si pour cela elle doit passer par l'avortement.

Il est à noter que cette polyandrie en série marque les histoires de génération en génération. Déjà dans l'histoire des mères, et parfois dans celle des grands-mères que ces femmes racontent moins, ce phénomène existe. La mère de Vyèj a quitté son père en raison des violences physiques qui minaient le couple. Elle a eu d'autres maris et d'autres enfants avant. Puis elle a pris un autre mari avec qui elle n'a jamais eu d'enfant. La mère de Zaya a eu plusieurs enfants. Avec un premier mari, elle a eu deux enfants. Puis, elle s'est mise avec le père de Zaya avec qui elle en a eu 4. Délaissée par cet homme, elle a eu un autre compagnon qui lui a donné deux enfants.

La polygamie des pères et la polyandrie des mères créent une forme de « désordre » dans la généalogie. Même avec les femmes de niveau universitaire à Port-au-Prince, il était difficile de représenter tout cela dans l'arbre généalogique qui avait plutôt l'air d'un « buisson anarchique ». Cela crée aussi des fissures dans la fratrie. Il y a un traitement différentiel selon qu'il s'agit de frères utérins/sœurs utérines ou de frères consanguins/sœurs consanguines. Pour les femmes, tout se passe comme si seule la branche utérine comptait, ce qui crée des blancs dans l'arbre généalogique dessiné ou raconté. Entre *pitit manman*, la solidarité est plus forte, alors qu'elles arrivent parfois difficilement à énumérer les *pitit papa*. Mais il ne s'agit pourtant même pas d'un véritable désordre. C'est comme si cela représentait l'ordre des choses, la structure familiale normale statistiquement dans le rural, voire même dans les familles haïtiennes⁵⁶. Et ces femmes qui évidemment font le lien entre ce phénomène et leur misère ne se laissent pourtant pas menées par l'obsession de faire « famille normale », même si elles ne recherchent pas l'instabilité non plus. Il y a d'un côté le fait que tout ne dépend pas d'elles au sens où parfois elles sont abandonnées par des hommes irresponsables, des pères

⁵⁵ Ici je ne compte pas les avortement ou mortalités infantiles au sens où cette femme n'en parle pas. Mais il faut comprendre que même quand ces femmes ne « comptent » pas ces enfants, il y a plusieurs cas d'avortements et de mortalité infantile.

⁵⁶ Ce phénomène est probablement moins fréquent actuellement en Haïti mais il continue à battre son plein en milieu rural et dans les milieux populaires des zones urbaines ; chez les femmes pauvres finalement.

qui développent une « paternité au rabais » (Jouannet, 2012)⁵⁷. C'est par exemple le cas pour la mère de Zaya. Le père de Zaya part en République Dominicaine sans jamais donner de ses nouvelles jusqu'à sa mort. Mais d'un autre côté, il y a aussi le refus de ces femmes de se résigner à rester dans une relation conjugale insupportable. Vyèj dit qu'il ne faut pas continuer à vivre avec un homme qui ne le mérite pas, qui n'est pas soucieux, compréhensif, responsable, utile. Elle refuse de se résigner face aux insultes, à la violence économique, à l'infidélité. Elle conseille : « *Tu ne dois pas laisser les hommes te piétiner, non ! Un homme, s'il peut vivre avec toi, se montre attentionné, tu es attentionnée avec lui. S'il ne me donne pas d'attention, ce n'est pas grave. Moins de chien, moins de puce ! Si tu m'insultes, je ne vis pas un jour avec toi. Ne prends jamais un homme qui n'est pas prévenant envers toi* ».

Certaines femmes sont radicales à ce niveau. Une participante refuse de comprendre qu'une femme puisse vivre avec un homme qui ne s'occupe pas d'elle, avoir des relations sexuelles avec lui ou lui faire des enfants. Elle dit que tout cela est la faute des femmes qui ne s'imposent pas suffisamment. Il se trouve que cette femme est celle-là même qui a trouvé « le gros lot », ce mari bon, leader d'une ONG et qui partage les tâches domestiques. Elle a eu beaucoup d'enfants mais avec ce seul homme. Une autre participante lui répond alors que c'est pour des raisons économiques que les femmes se laissent faire :

« Ce que tu dis existe effectivement. Certaines femmes, leur mari ne leur donne rien, et elles continuent à leur faire des enfants. On trouve beaucoup de cas comme ça dans mon quartier. Dans certains cas, le moment où la femme tombe enceinte correspond au moment le plus misérable pour elle. Parfois la femme décide de ne pas avoir d'enfant avec un homme, mais cet homme choisit quand cette femme a besoin de 25 gourdes, quand elle ne peut pas refuser ces 25 gourdes, pour lui propose de coucher avec lui. Cet homme ne lui offre rien, mais pour ces 25 gourdes, elle va lui faire un enfant. (...) Ce n'est pas forcément son mari. Par exemple, une femme peut avoir 5 enfants de 5 pères différents, 6 enfants de 6 pères différents. Je fais d'abord un enfant d'un père qui m'abandonne. Je vais alors accepter un deuxième homme qui m'aidera à m'occuper du premier, pour me sortir de la misère que je vis avec le premier. Et quand cet homme va me quitter, il ne me laissera pas sans me donner un enfant. Et quand il part, au moment où il part, le premier que j'avais, il tombe malade alors que je ne travaille pas. Je ne fais pas un commerce. Je dois l'emmener à l'hôpital, ou je dois aller chez le houngan⁵⁸. Un autre homme m'offre 50 gourdes. Je prendrai les 50 gourdes pour sauver mon enfant. Pour sauver mon enfant, mais je paierai les conséquences après. Pourquoi ? Parce que je vais être à nouveau enceinte ».

Les hommes aident les femmes mais par conséquent essaient de recevoir des services sexuels de la part de ces femmes avec qui ils cohabitent ou non. Et comme pour « venger » leur argent qui sert alors à prendre en charge les enfants abandonnés par les premiers maris de cette femme, ils exigent d'avoir un enfant. Comme ça, ils ne dépensent pas « en vain », rapporte cette femme. « *Les hommes disent souvent ça : "je t'ai aidé à élever ton enfant. Maintenant tu dois me faire un enfant"* ». Et prises dans la gratitude ou l'obligation de rendre, ces femmes leur font un enfant. Mais alors, aussi cynique que cela puisse paraître, ces hommes décampent

⁵⁷ La paternité au rabais fait que les femmes soient dans bien des cas les seules à prendre en charge la survie matérielle des enfants. Les familles monoparentales à direction féminine s'élèvent à 41% (EMMUS-V, 2012). Cette proportion est plus importante dans les villes et surtout dans la capitale où ce chiffre s'élève à 46%. En milieu rural, elle est de 37%. Ce chiffre qui était à la baisse a pourtant augmenté, puisque l'ECVMAS (2014) note 45,5% de familles avec femme pour cheffe avec 38,8% en milieu rural. Anglade (1986) et Tardif (1991) critiquent la suresponsabilisation des femmes cheffes de famille. Dans ces « familles sans hommes », Anglade (1986) critique la raréfaction de la redistribution du travail domestique entre hommes et femmes. Celles-ci sont seules à assumer à la fois les rôles de *caregiver* et de *breadwinner*. Cela expliquerait la pauvreté de ces familles, pauvreté que regardent de manière critique Sorj et Fontes, 2008.

⁵⁸ En quelque sorte un chaman dans le vodou haïtien

avant même que l'enfant naisse, ajoute cette interlocutrice. Cette réaction est difficile à comprendre, surtout quand, d'après ce que dit cette femme, c'est l'homme lui-même qui demande un enfant. Jean-François (2011) signale que certains hommes « engrossent » leur compagne pour la tenir sous leurs griffes. Il expose : « *En réalité la question de la planification, du consentement et de la possibilité de la prise en charge du nouveau-né ne se pose pas. Il s'agit de "prendre possession" symboliquement de la femme, de la marquer en quelque sorte. L'enjeu est souvent une question d'amour propre, à défaut de pouvoir tenir une relation normale avec la fille, l'engrosser équivaut à sa neutralisation* » (p. 213).

Il nous est impossible de confirmer ce fait à partir des entretiens où au contraire les hommes, comme les femmes, ne désirent pas la grossesse. Cela s'explique grandement par l'échec du planning familial encore aujourd'hui en Haïti (EMMUS-V, 2012). Il est d'ailleurs étonnant de voir que dans l'analyse de la polyandrie en série et des maternités successives, les femmes parlent très peu de contraception. Pourtant, leur situation montre bien pourquoi les féministes occidentales de la deuxième vague mettaient la « libération sexuelle », y inclus l'accès à la contraception et à l'avortement, au cœur de leur lutte. Le MCFDF a proposé une loi sur la dépénalisation partielle de l'avortement, en insistant sur l'impact des avortements clandestins sur la santé des femmes. Or, en 1986, Anglade critiquait les féministes haïtiennes qui défendaient le droit à l'avortement en leur reprochant de ne pas se centrer sur l'essentiel : le travail des femmes. Pour elle, cette revendication était portée par un certain « féminisme de la richesse » qui ne prenait pas en compte le cas des femmes pauvres n'ayant pas accès aux soins de santé donc ne pouvant pas directement bénéficier pas du droit à l'avortement. Sabine Masson et Léo-Thiers Vidal (2002) appellent à ne pas survisibiliser la dimension sexuelle au détriment d'autres dimensions comme le travail. Et en même temps, quand on regarde le poids de l'hétérosexualité sur le travail de ces femmes appauvries par la polyandrie en série et les maternités successives, il semble primordial de défendre, à côté d'une meilleure place dans le monde du travail, tous les droits qui puissent permettre aux femmes d'avoir une meilleure prise sur leur vie.

La libération des moyens contraceptifs et abortifs a au moins garanti une séparation entre sexualité et reproduction, même si, selon Ferrand et Jaspard (1987) et Ferrand (2001, 2004), elle n'a pas libéré les femmes de la contrainte à l'hétérosexualité et à la maternité. Or en Haïti, il existe un manque de connaissance sur la contraception⁵⁹ qui accompagne une faible éducation sexuelle, comme l'ont observé Agurto et al. (1985) ou Brébant (1984) à propos d'autres pays. Cela s'ajoute aux discriminations de genre qui sont que la sexualité des filles est méconnue et leur corps dénié (Gianini Belotti, 2009), alors que parallèlement la maternité leur est imposée comme étant indispensable à une entière féminité (Messant, Modak, Praz, 2011). Plusieurs féministes en déduisent qu'il n'y a pas de véritable libération sexuelle sans une libération des femmes (de Koninck, Saillant et Dunnigan, 1981).

En outre, il est surprenant de voir comment, en cas de grossesse non-désirée les femmes assument jusqu'au bout quitte à mettre en péril leur condition socio-économique, alors que les hommes, sous prétexte de manque de moyens financiers ou de non-désir d'enfant,

⁵⁹ L'utilisation de la planification familiale moderne était un peu plus fréquente parmi les femmes en union résidant en milieu urbain (28 %) que parmi celles vivant en milieu rural (22 %) (EMMUS-IV, 2007). Mais cet écart entre les lieux de résidence semble diminuer : 34 % en milieu rural contre 36 % en milieu urbain (EMMUS-V, 2012).

abandonnent femmes et enfants. C'est « la paternité au rabais »⁶⁰, un phénomène aussi répandu que la polyandrie en série, qui d'ailleurs produit cette polyandrie. Plus les hommes restent irresponsables économiquement face à leurs enfants, plus les femmes enchaînent des compagnons qui deviennent vite des co-généiteurs et qui, en boucle récursif, se montrent irresponsables face à leurs enfants. Et plus les femmes enchaînent des hommes, plus elles font d'enfants. C'est ce que j'appelle « la maternité en série ». La surnatalité chez les femmes pauvres est pourtant l'objet de commentaires assez problématiques, comme ceux de Brébant (1984) qui psychologise ce phénomène et prétend notamment que ces femmes choisissent la maternité pour combler un vide affectif. Dans les narrations des femmes rencontrées, on voit plutôt l'impact de leur condition économique sur leur fécondité. « *Ce n'est pas par plaisir mais par nécessité* », dit à l'unisson le groupe. « *C'est la situation qui fait l'action* », conclut systématiquement Zaya quand, par ailleurs, elle analyse les causes de l'investissement des femmes paysannes dans le service domestique à Port-au-Prince. Par situation, on entend la pauvreté voire l'appauvrissement des femmes. Et dans la vie de ces femmes, la maternité ouvre souvent la porte à un appauvrissement systématique qui ne laisse parfois que le service domestique à Port-au-Prince comme alternative. Dans la plupart des histoires, ce n'est pas la maternité qui débute le service domestique des femmes, mais c'est elle qui le pérennise. C'est ainsi qu'elles disent que leur misère commence avec leur première grossesse. La pauvreté des femmes paysannes est aussi déterminée par leur classe de sexe, par le fait qu'elles soient des femmes dans ce système sexiste qui produit des hommes irresponsables. Dans ce pays où l'Etat ne leur offre presque aucun service, les femmes restent dépendantes d'hommes irresponsables, et cette paternité au rabais les appauvrit. La faim les tient par le ventre. Et les hommes les tiennent par la faim.

Plus loin dans les débats, ces femmes disent aussi qu'il ne faut pas non plus considérer les femmes pauvres comme des irresponsables qui ne regardent que leur faim. Elles disent que face au cercle vicieux de la polyandrie en série, il vaut mieux se trouver un travail, partir chercher une place dans le service domestique à Port-au-Prince, faire un petit commerce, travailler la terre. La monoparentalité est ainsi présentée comme une alternative, voire un choix. Vivre seule permet de ne pas avoir un grand nombre d'enfants, même si cela suppose – à cause de la paternité au rabais – de subvenir toute seule aux besoins de ses premiers enfants. A ce niveau, la vie de couple est embarrassante. C'est un peu ce que nous dit Vyèj en 2010 : « *Je déteste tellement m'embarrasser que j'en avais un, ... J'en avais un, mais quand j'ai vu qu'il ne peut rien faire pour moi, je l'ai quitté. Je reste toute seule. Je l'ai quitté depuis décembre 2009. Depuis décembre je suis seule avec Dieu* ». Des narratrices de toutes les catégories exposent ce côté négatif du couple : Sentàn, servante à Port-au-Prince ; Zoune, patronne haïtienne ; Vanya, migrante à Paris. Mais comme le disent ces paysannes, la monoparentalité n'est pas envisageable pour toutes les femmes. Elles analysent alors pourquoi les jeunes mères qui ont en plus des problèmes pour articuler une vie professionnelle avec leur responsabilité de « femmes seules » ont encore moins d'accès à l'autonomie financière et sont donc plus susceptibles de connaître la polyandrie en série. Si une femme n'a pas une mère qui accepte de la remplacer dans le *care*, elle arrive difficilement à travailler, donc est plus vulnérable face à la polyandrie/maternité en série. Travailler n'est donc pas qu'un choix pour elles, multiplier compagnons et enfants non plus, contrairement à ce que pensent certaines

⁶⁰ Dolto (1988) analyse déjà chez les adolescentEs cette tendance qui fait que, face à la grossesse, les filles sont totalement engagées et les garçons indifférents.

patronnes de Port-au-Prince. Elles cèdent mais ne consentent pas forcément, aurait conclu Nicole-Claude Mathieu (1991) ou Moujoud (2007) qui renchérit que céder peut vouloir dire avoir conscience de la domination, mais l'accepter (provisoirement) comme voie de sortie.

On peut tirer de ce chapitre que les femmes sont surexploitées dans le travail domestique et la prise en charge des enfants dans ce milieu où les hommes partagent très peu les charges domestiques et familiales. Le plaçage présenté par Bastien (1951) et Moral (1961) comme le mode de relation conjugale le plus répandu dans la paysannerie haïtienne, porte en elle cette polyandrie/maternité en série quand on considère l'irresponsabilité des hommes. Cette irresponsabilité traduite ici dans la paternité au rabais est un effet de la division sexuelle du travail, de ce principe qui suresponsabilise les femmes dans le *care* et porte les hommes à se surinvestir dans un projet de réussite socio-économique. Et tout cela détermine la vie économique des femmes, que ce soit leur implication ou non dans le travail agricole ou leur travail en tant que servante à Port-au-Prince. Il existe par exemple un lien étroit entre la monoparentalité et la massification de l'emploi des femmes (Anglade, 1986 ; Del Castillo, 2003). Le vécu de ces femmes illustre donc le lien étroit existant entre l'exploitation des femmes dans le travail productif et leur confinement dans le travail reproductif, et on peut conclure les rapports sociaux de sexe déterminent aussi la position de classe des paysannes haïtiennes. Et si le travail demeure l'enjeu de ces rapports, c'est aussi « l'amour » (les relations amoureuses, sentimentales, conjugales entre les hommes et les femmes) qui fait le travail, du moins le travail des femmes. Les deux s'unissent pour construire la misère des femmes, et on verra comment cette misère les porte à migrer vers Port-au-Prince.

1.3. Misère ou exode

La division sexuelle du travail paysan qui marque le travail agricole et le travail domestique des femmes plonge celles-ci dans une grande désolation qui cause leur migration. Ici on approfondira d'abord les différents indicateurs de la misère des interlocutrices pour ensuite regarder comment cela les pousse à définir l'exode comme stratégie de survie.

1.3.1. Misère et survie

Si le milieu paysan de manière générale est marqué par un appauvrissement, il existe un *appauvrissement spécifique des femmes*. (Anglade, 1986 ; Gilbert, 2001 ; Moujoud, 2007). Une femme du Centre affirme : « *Quoi qu'il en soit, les femmes souffrent encore plus que les hommes. [...] Je ne dis pas que les hommes ne souffrent pas. Mais toute la douleur c'est pour les femmes* ». Ce groupe du Centre qui, le matin, avait beaucoup discuté de la place de la polyandrie/maternité en série dans le dénuement des femmes paysannes, commence la rencontre de l'après-midi par ce refrain tant significatif :

« *Fanm malere ou se poto mitan lavi a* (femme pauvre, tu es le centre de la vie)

Lakay la se ou jaden an ti komès la se ou menm (le domestique, le jardin, le commerce reposent sur toi)

Fanm malere san ou lit la pa ka reyisi (femme pauvre, sans toi la lutte ne peut réussir)

Mwen wete chapo ba devan ou (Je salue ton courage) ».

1.3.1.1. Faible rendement de l'agriculture

La terre n'a plus aucun rendement, se plaint-on depuis des décennies en Haïti. Ces agricultrices vivent les conséquences de cette plaie du milieu paysan signalée dans la plupart des recherches. Elles se plaignent comme les hommes d'être à la merci de la pluie et du mauvais temps, ce que Bastien (1951) puis Moral (1961) déploreraient pourtant depuis fort

longtemps en Haïti. Ces travailleuses agricoles insistent beaucoup sur les investissements qui partent après un ouragan, les récoltes perdues à cause de l'absence d'irrigation, le changement de climat qui les rend encore plus démunies face aux « saisons », etc. Vyèj se lamente dès le début : « *Parfois tu te casses la tête, tu dépenses beaucoup d'argent pour planter alors que tu pourrais faire autre chose avec cet argent. Après, tu ne récoltes rien. Mais c'est argent, tu l'as jeté, n'est-ce pas ?* ». Le discours de cette femme montre aussi que, de plus en plus, avoir beaucoup de terres en milieu rural ne fait pas forcément échapper à la misère. L'augmentation du prix des terres fertiles que des citadins s'arrachent pour la construction de logements, le manque de bras causé notamment par la scolarisation des enfants, et par-dessus tout l'irresponsabilité de l'Etat face à ce milieu, tout cela explique ce manque de rendement agricole. Ce discours nous porte à rappeler qu'elles sont directement touchées par cela, pas uniquement en tant que femmes de paysans mais aussi en tant qu'agricultrices. Mais elles sont touchées de manière spécifique puisque ce sont surtout elles qui gèrent le manger dans les familles. D'abord, ce sont elles qui récoltent, donc elles peuvent bien évaluer le déficit. Puis ce sont elles qui vont vendre. Ce sont aussi elles qui se battent – parfois contre leur partenaire – pour garder suffisamment de denrées pour le repas quotidien. Ce sont elles qui cuisinent, qui donnent à manger. Et quand les denrées manquent, ce sont elles qui partent acheter à crédit, soulignent-elles. En cela, même celles qui ne travaillent pas la terre parce qu'elles s'occupent du parentage, sont surensablées dans le rôle de « pourvoyeuses ». C'est ce que déplore une femme qui critique le fait que son mari qui pourtant est le seul à gagner de l'argent attend que ce soit elle qui apporte à manger à la famille dans les périodes de grande nécessité. C'est elle qui doit acheter à crédit par exemple. Les femmes « qui ne travaillent pas » ne sont donc pas que *caregiver*. Elles sont aussi *breadwinner*.

Malgré le manque de rendement, certaines femmes continuent à travailler la terre. Une participante du Sud déclare : « *Au lieu d'attendre 5 gourdes de quelqu'un, je préfère travailler au champ. (...) Même si je perds la récolte, j'aurai quand même la feuille des plantes. Je préfère travailler la terre* ». Mais comme l'a expliqué Vyèj dès le début, tant d'autres partent, et en grande partie des femmes. L'agriculture en Haïti est peu mécanisée, ce sont les bras, ceux des femmes et de leurs enfants, qui faisaient fructifier les terres. Ces femmes déplorent que tous ces bras fuient vers Port-au-Prince. « *Tu fais des enfants, tu ne les trouves pas pour t'aider* », regrette une femme. Cette « fuite de bras » concerne aussi le travail domestique comme on l'a vu plus haut. La détérioration de la vie paysanne qui produit la migration massive des jeunes augmente ainsi la pénibilité de leur travail, à la fois dans les champs et à la maison.

1.3.1.2. Élevage et commerce

Les femmes racontent que les récoltes ne suffisent plus à la subsistance de la famille. Elles précisent que pour survivre, il faut avoir une autre activité économique à côté de l'agriculture. Or, les alternatives sont minces. Elles parlent très peu de l'élevage, même pas de cet élevage de volailles assuré traditionnellement par les femmes. Vyèj se plaint des épidémies de fièvre qui la découragent même d'élever des poules. Et de 2009 à 2012, elles étaient plusieurs à regretter de ne pas avoir de l'argent pour s'investir comme avant dans le commerce. Le commerce est une activité typiquement féminine dans la paysannerie haïtienne et cette activité, selon les analystes (Bastien, 1951 ; Anglade, 1986) est fondamentale dans la survie du ménage. Il s'agit souvent d'un petit commerce d'appoint, pour la vente de minuscules

portions de sucre, cacahuètes, cassave, allumettes, barres de savon, sucreries, beurre d'arachide, etc. Les paysannes vendent aussi au marché, comme on le signale souvent les regards scientifiques ou artistiques portés sur le milieu paysan. Dans la séance de photolangage, Zaya choisit l'image d'une femme portant son commerce sur sa tête, image qui l'a fait penser à sa propre mère qui portait sur sa tête un panier rempli de bananes. Elle estime que c'est de la misère. Vanya à Paris et plusieurs patronnes interviewées en groupe à Port-au-Prince reviennent sur la misère des commerçantes paysannes dans les marchés à ciel ouvert ou au bord du chemin, posant leurs denrées sur le sol, etc. C'est de la misère disent-elles, de la misère pour ces travailleuses, et aussi pour les consommateur-trice-s qui n'auront ainsi droit qu'à des produits mal conditionnés. Malgré les mauvaises conditions de travail dans ce secteur, le commerce reste important comme activité de survie à côté de l'agriculture. Il vaut mieux s'adonner à ces deux activités en même temps, exposent ces femmes. Mais aujourd'hui, plusieurs d'entre elles abandonnent l'idée de faire du commerce dans leur commune parce qu'à force de vendre à crédit elles font faillite. Quand elles ont de l'argent, elles préfèrent, ne serait-ce que dans le cadre d'une migration très temporaire, aller vendre à Port-au-Prince où l'anonymat les protège de la vente à crédit.

1.3.1.3. La faim

Avec l'agriculture en déclin et l'impossibilité de survivre par l'élevage ou le commerce, les femmes doivent gérer la faim puisqu'elles sont surinvesties dans la gestion du manger. Le manger revient beaucoup dans les entretiens. On est dans cette fixation sur « l'individu vivant » que Jean-François (2011) décrit si bien. On dit souvent que la faim est impossible en milieu rural à cause de la proximité avec les jardins, les feuilles et fruits. Mais j'étais surprise d'entendre ces femmes parler autant de la faim. Vyèj explique que parfois elle n'a rien à mettre sur le feu, ce qui me restait jusque-là impensable même en considérant la dégradation des conditions de vie de la population paysanne. Zaya se plaint aussi de la monotonie des repas, du maïs moulu qui revient quotidiennement sur la table. La vie est chère dit cette femme qui souligne qu'elle doit acheter pas mal de nourriture au marché, le potager n'étant pas suffisant pour nourrir la famille. Ces femmes sont suresponsabilisées dans la lutte contre la faim, et c'est leur corps qui paie en période de disette puisqu'elles doivent d'abord donner à manger à leur compagnon, puis à leurs enfants, avant de penser à elles⁶¹. Elles sont ainsi particulièrement touchées par la malnutrition (EMMUS-V, 2012)⁶² qui s'ajoute à l'épuisement au travail et au stress de la suresponsabilisation pour les rendre malades.

1.3.1.4. La maladie

Ces femmes, celles du Sud en particulier, se plaignent beaucoup de maladies. En 2009, elles parlaient d'épidémie de fièvre et de douleurs, ainsi que de convalescence des enfants ou des maris. Cela crée un manque de bras et augmente leur épuisement au travail. Elles critiquent longuement le manque de service de santé et acculent l'État qui ne se préoccupe pas du bien-être de ses citoyenNEs, qui ne leur garantit pas les droits économiques et sociaux, ces droits-créances qui protègent contre les risques. La maladie les empêche de travailler comme c'est le cas pour Vyèj qui est restée plusieurs mois sans travail agricole. Elle se plaint en disant :

⁶¹ Elles souffrent de faim chronique. Plus de quatre femmes sur cinq (46 %) sont anémiées, et elles sont nombreuses à souffrir d'une « déficience énergétique » (EMMUS-IV, 2007). Cela s'explique aussi par le fait qu'elles donnent la meilleure part aux hommes. Cette répartition des biftecks est soulignée aussi par Molinier (2003), et Gianini Belotti (2009) rappelle que dès la plus tendre enfance on nourrit plus les garçons que les filles.

⁶² Selon cette enquête, la proportion de femmes atteintes de malnutrition a varié de 12 % en 2000 à 16 % en 2005-2006 pour diminuer par la suite et s'établir à 13 % en 2012.

« Cette année n'annonce rien de bon pour moi ». Comme Zaya, elle est hypertendue et n'a pas les moyens de se procurer les médicaments. Elle est obligée de laisser certaines activités économiques comme faire de la cassave (galette de farine de manioc) qui lui demande de dépenser trop d'énergie. Or, elle dit que c'est le commerce de la cassave, assez répandue dans sa commune, qui serait à sa portée vu ses moyens. De même, elle souffre de douleur au poignet, ce qui l'empêche de faire la lessive, ce qui la fait regretter de devoir abandonner tout espoir de retravailler comme servante. Et quand après l'entretien je lui fais mes au revoir, elle déclare: « A l'année prochaine, si je ne meurs pas ! ».

Lors de la restitution en 2012, j'ai dû accompagner une participante au dispensaire puisque sur le chemin elle a eu un accident de moto-taxi. Au retour, cette même femme blessée a pris la moto avec deux autres participantes et le chauffeur. Quatre sur une moto, c'est de la folie, ai-je pensé ! C'est surtout de l'urgence. A trois, elles paient beaucoup moins et économisent alors la moitié des frais de transport que je leur ai offert.

1.3.1.5. La mortalité

La mortalité touche fortement ce milieu. En discutant de la maternité, les femmes font référence, quoique brièvement, à la mortalité maternelle. La mortalité infantile est encore assez présente dans ce milieu (EMMUS-V, 2012)⁶³, y compris les avortements non-désirés, ce que racontent ces femmes dans les exercices sur la généalogie. Il y a aussi plusieurs cas de mortalité des maris, et ces femmes soulignent la grande misère des veuves obligées de travailler plus péniblement qu'avant. Vyèj insiste grandement sur la mortalité. Elle a fait intervenir ce sujet dès le début de la première rencontre en 2009. Elle exposait alors son désespoir et sa misère après la mort de son deuxième fils assassiné à Port-au-Prince. Cet évènement revient souvent dans le discours de cette femme qui croit que ce fils l'aurait fait sortir de la misère. Elle critique ainsi la misère des paysans qui porte les enfants à migrer vers Port-au-Prince où ils se font assassiner. « En cherchant la vie, je perds la vie », commente-elle souvent à propos de la migration vers Port-au-Prince, ce qui fait penser à ce texte de l'UNICEF, *Germaine, chercher la vie*⁶⁴, qui expose la condition des femmes d'origine rural galérant à Port-au-Prince. Mais là encore, elle va pointer du doigt la paternité au rabais dans la migration – et donc la mort – des jeunes. En prenant en exemple le cas de son fils, elle explique : « Pourquoi il est mort ? Tu vois, les hommes qui font des enfants et qui ne s'en occupent pas, ce sont des voleurs ! (...) Si son père s'en occupait, il ne serait pas obligé d'aller à Port-au-Prince ». Ce père irresponsable était son deuxième mari. Lui aussi est mort. Heureusement, clame cette femme : « Il n'a pas pris soin de son fils. Il est mort lui aussi, lui qui a fait mourir mon fils à Port-au-Prince, mon fils qui a migré parce qu'il ne voulait pas s'en occuper. Il est mort lui aussi ! ».

Mais la mortalité ne touche pas que les « méchants ». Elle est partout dans ce milieu délaissé par l'Etat. Et cette population abandonnée, dans sa lutte pour sa survie, se voit construire sa propre mort, par le déboisement par exemple.

⁶³ La mortalité infantile-juvénile, ainsi que la mortalité maternelle, sont particulièrement élevés en Haïti. Les femmes de 15-49 ans au moment de l'enquête EMMUS-V (2012) ont donné naissance, en moyenne, à 1,9 enfants parmi lesquels 1,7 sont encore en vie, ce qui signifie qu'environ 11 % de leurs enfants sont décédés. Anglade (1986) et Gilbert (2001) critiquent l'importante mortalité infantile qui augmente dans les couches populaires urbaines où les femmes pauvres se surinvestissent au travail. (EMMUS-V, 2012).

⁶⁴ UNICEF (1993). *Germaine ou chercher la vie*. Port-au-Prince: Imprimeur II.

1.3.1.6. L'urgence

Vyèj se lamente : « *Si j'avais quelques arbres, je ferais du charbon* ». Elle explique que c'est à cause des circonstances économiques que les paysanNEs coupent les arbres. « *Tu ne peux pas ne pas couper l'arbre, commente une femme du groupe du Sud. C'est seulement l'arbre que tu as* ». Elle explique alors ce grand paradoxe qui consiste à couper le peu d'arbres qui reste alors qu'elles devraient les protéger. Les femmes déplorent aussi le fait que, avec l'absence des arbres, même leur potager ne résiste plus à la pluie et aux vents. Le grand paradoxe c'est que, en cherchant la vie, ces femmes s'attellent au jour le jour à détruire leur vie. L'urgence devient le quotidien, et l'urgence les porte systématiquement à agir à l'encontre de leur intérêt. C'est d'ailleurs ainsi que se construit la polyandrie en série, telle que les femmes l'ont présentée. Elles doivent de toute urgence donner à manger à un enfant ou lui donner des soins de santé, et même si l'aide d'un homme débouchera sur une nouvelle grossesse, elles cèdent. Ventre affamé n'a point de tête, pourrait-on dire. L'urgence devient comme une « culture », plus encore que la débrouillardise. Et elle explique en Haïti la folie collective qu'on peut voir aujourd'hui dans les bidonvilles, les lotissements sur les pentes dangereuses, les maisons en béton qui pullulent dans les lits des rivières asséchées. Tout cela fait penser à un « suicide collectif », entrepris par des personnes pleinement conscientes du danger mais qui disent – et avec raison – qu'elles n'ont pas le choix. Les interviewées, en Haïti et en France, parlent des *madan Sara*, ces femmes qui font le commerce inter-urbain et passent beaucoup de temps entassées avec leurs produits dans des transports de fortune au péril de leur vie. Non seulement l'Etat ne construit pas les routes qui désenclaveraient les communes, mais il ne contrôle pas ces types de transport. Il ne facilite pas à l'accès au logement pour les pauvres, et/donc il ne fait rien pour interdire ces constructions dangereuses qui font que, chaque cyclone voire un séisme, coûte la vie à un nombre important de personnes. Et à chaque fois, quand on compte les morts, la population invisibilisée est encore cette population paysanne qui compte des disparues après chaque grande pluie en province ou chaque catastrophe qui touche les zones urbaines.

1.3.1.7. Les micro-crédits

L'Etat propose également peu de débouchés économiques aux paysanNEs. Les femmes s'en plaignent, disent qu'il pourrait au moins leur proposer des crédits plus convenables que ceux offerts par les banques. Ces femmes qui avant faisaient des tontines (*sòl* ou *sabotay*) ou au pire prenaient un *ponya* (prêt à usure) chez d'autres paysanNEs aisés, ont actuellement accès à des microcrédits (Gilbert, 2001). Ces crédits sont offerts par leurs organisations, ou des banques, ou d'autres caisses. Zaya a ainsi bénéficié d'un crédit de son organisation pour la construction de sa maison. Mais comme l'analyse Hedwige Peemans-Poullet (2000) sur cet endettement des femmes en analysant le cas du Bangladesh, les paysannes haïtiennes se disent ruinées par ces crédits. Pourtant, elles expriment en avoir besoin, notamment pour la scolarité de leurs enfants. Il en résulte qu'elles consomment plus qu'avant, investissent plus dans des petits commerces qui n'arrivent pas à couvrir des frais de maladie ou de scolarité, et finalement n'arrivent pas à rembourser leur dette. La famille doit alors vendre du bétail ou le peu de lopins qui reste quand elle n'est pas dépossédée pour éponger les dettes. Wilta disait en 2008 : « *Si tu n'arrives pas à payer, on te met en prison, ou ils te prennent tout ce que tu as. Or moi, je n'ai rien. Ah ! Je n'ai rien !* ». Au pire des cas, elles doivent fuir leur communauté et aller se cacher à Port-au-Prince. Ce petit crédit qui répond à l'urgence ruine aussi, confirment ces femmes qui concluent qu'il vaut mieux les éviter. Elles demandent que ce soit

l'Etat qui gère ces crédits. Mais comme le rappellent Madunagu (2002) ou Falquet (2003), ce serait absurde que les Etats endettent les femmes pour leur permettre de mieux payer ces services qu'ils devraient offrir gratuitement.

1.3.1.8. Ces gestionnaires

Pour faire face à la misère et survivre, les femmes paysannes doivent se comporter en véritables gestionnaires. Comme le précise les femmes du Centre, ce sont surtout elles qui s'occupent de la gestion dans les maisons. Même celles qui ne gagnent rien sont portées à gérer. D'autres gèrent à la fois leur argent mais aussi celui de leur compagnon. Le fait est que ce sont elles qui gèrent toutes les dépenses, qui économisent, qui réinvestissent en faisant de l'élevage par exemple. En ce sens, elles s'attendent à ce que leur compagnon leur donne de l'argent, même pour celles qui, dans une grande volonté d'autonomie, se débrouillent pour gagner elles aussi de l'argent. Pour elles, le mieux serait que ce soit les femmes qui gèrent l'argent des hommes puisqu'elles se révèlent de meilleures gestionnaires. Rappelons que les hommes paysans gagnent plus que les femmes. Ils ont plus accès aux autres formes d'activité comme le travail dans les organisations, eux qui sont en moyenne plus instruits que leur femme. En effet, parmi les femmes du milieu rural, 34 % n'ont aucune instruction contre 14 % en milieu urbain; chez les hommes, ces proportions sont respectivement de 26 % et de 8 %. (EMMUS-V, 2012). Plusieurs travaux (monter dans un arbre, couper du bois, faire du charbon), par la division sexuelle du travail, sont réservés aux hommes, ce qui leur constitue un surplus de revenu auquel n'ont pas accès les femmes. Ils peuvent aussi, de temps en temps, faire un *6 pour 6*, ce travail de 6 heures du matin à 6 heures du soir qu'on n'offre pas aux femmes qui, d'ailleurs, seraient incapables de s'y mettre à cause des problèmes de conciliation. Et quand on y ajoute les inégalités de salaire pour le travail dans les champs, les femmes ont vraiment moins de revenus que les hommes, même si elles ne travaillent pas moins comme elles le précisent. Mais les interviewées préfèrent quand ce sont elles qui gèrent le revenu du ménage puisque, selon elles les hommes gaspillent. Ils se gardent leur argent de poche qu'ils gaspillent, disent-elles, au jeu avec des amis, dans l'alcool et le tabac, ou qu'ils donnent à d'autres femmes. « *Ils gaspillent l'argent des récoltes* », déplorent-elles. On peut alors parler de comportement irresponsable. Mais en plus, il faut ajouter leur manque de débrouillardise que ces interviewées leur reproche. Ils sont incapables de gérer la quotidienneté, de faire bouillir la marmite. Les enfants souffrent trop, disent certaines, quand ce sont les hommes qui gèrent. Pour tout cela, il faut que ce soit les femmes qui gèrent la totalité des gains. Or, rares sont les familles où ce soit le cas. Selon l'EMMUS-V (2012), seulement 13 % des femmes en union ont déclaré décider principalement de l'utilisation du revenu de leur conjoint. Dans 51 % des cas, la décision concernant l'utilisation de l'argent gagné par l'homme est prise de manière conjointe et, dans 36 % des cas, c'est l'homme lui-même qui décide principalement. Aucune des interviewées ne déclare gérer le revenu de son mari. Il y a même des cas où les hommes veulent gérer non seulement les revenus provenant des activités communes (le travail de la terre par exemple), voire des rares revenus qu'elles gagnent de leur propre activité (leur commerce par exemple). Les femmes, Vyèj par exemple, parlent beaucoup d'hommes qui lésinent, qui laissent leur femme dans le besoin. Dans le sociodrame du Centre, le mari furieux qui ne trouve pas à manger, pour spécifier à sa femme qu'il ne lui doit rien, lui demande avec arrogance : « *Est-ce-moi ton père ?* ». Ces femmes s'indignent face à ce propos qui, selon elles, est assez répandu. C'est pour cela qu'elles refusent d'être des « *femmes-cochons* » qui, comme le disait cette femme dans sa présentation

personnelle, attendent des hommes qu'il leur tende la main. Une femme du groupe narre : « *Dans les familles où les femmes sont mieux traitées, tu peux voir que les femmes ont des droits, elles peuvent gérer les denrées récoltées, elles peuvent décider de ce qu'il faut faire ou pas. Mais dans d'autres endroits, les hommes ont la clé du dépôt, la clé de la petite pièce en main. Ce sont eux qui décident de donner ou non aux femmes* ». Même les petites graines sont alors comptées. Vyèj, dans le Sud, a vécu ça de la part de quelques compagnons qui pourtant lui avaient fait des enfants. Son troisième compagnon qui lui a fait trois enfants, était dur avec elle. Un jour, il a compté 8 marmites⁶⁵ de maïs et lui a dit : « *Viens, prends ça et va me le vendre !* ». Vyèj s'indigne : « *Il vient mesurer des denrées et m'ordonne d'aller le vendre marché. Ça c'est un manque de respect ! Ça c'est quelque chose qu'il aurait dû réserver aux gens qui lésinent comme lui* ». Elle a refusé, lui a demandé d'aller le vendre lui-même. Elle justifie sa réaction en ces mots :

« *C'est moi qui ai produit le maïs! Et tu veux que je te laisse me contrôler dans son utilisation ? En plus tu m'ordonnes d'aller le vendre pour toi?*

-Myrliè : C'est toi qui l'as produit ?

-Oui ! Tu creuses la terre et moi je sème les graines ! (...) Et après tu le mesures, tu m'ordonnes d'aller le vendre et de te ramener l'argent ? Je suis donc ta domestique! Quel manque de respect! ».

Elle veut ainsi qu'on valorise son apport dans la production des denrées, puis elle ajoute que c'est d'ailleurs uniquement elle – ou les femmes en général – qui travaille à les récolter. Cette non-reconnaissance de l'apport des femmes est assez importante, et s'amplifie aussi avec le fait qu'une grande partie de cet apport ne peut pas être évalué monétairement, une grande partie du travail des femmes étant gratuite. Les hommes pensent ainsi qu'ils sont les seuls à « donner ». C'est ainsi qu'ils arrivent, après une rupture, à mettre à la porte une femme qui, selon les interviewées, a participé à la construction de la maison familiale. Ils donnent de l'argent ou des denrées à leur compagne comme on fait de la charité, ce qui indigné Vyèj. Une femme a dû voler du maïs du dépôt de son mari pour le vendre et acheter l'uniforme scolaire de leur enfant. De même, Vyèj était obligée de voler le café de son père qu'elle vendait pour leur acheter à manger. Les hommes, maris et pères, lésinent parce qu'ils sous-estiment les besoins de la famille. Ils lésinent parce qu'ils n'ont jamais appris à gérer le quotidien. Et quand ce sont eux qui gèrent, ils lésinent encore. Tout devient un cercle vicieux. Et bien entendu, ils reprochent aux femmes de gaspiller. Une femme du Centre raconte : « *Les quelques graines qu'ils donnent pour la cuisine, ils disent que cela doit rester jusqu'au mois d'avril. Et quand c'est fini, ils disent parfois que c'est parce que tu ne sais pas gérer* ».

Dans le groupe du Centre, on a largement discuté de cette image de femmes qui gaspillent, les *fanm gaspiya*. Une femme a commencé à critiquer les femmes dépensières qui méritent que les hommes lésinent. J'ai mené la discussion en leur posant quelques questions : que font les femmes avec l'argent ?⁶⁶ ; quelle part du revenu les femmes consacrent-elles à leurs besoins personnels? Parfois, les maris qui donnent de l'argent aux femmes pour aller au marché leur reprochent de tout dépenser. « *Lajan pa janm ase pou fanm* » (l'argent n'est jamais suffisant pour les femmes), disent-ils. Ils sous-évaluent le prix du kérosène et des allumettes, eux qui ne vont jamais les acheter au marché. Dans le milieu paysan et en Haïti en général, les courses

⁶⁵ Une marmite vaut environ 3.10 kg de maïs.

⁶⁶ Gilbert (2001) expose que 70% du revenu des femmes est consacré à la famille contre 40% de celui des hommes.

restent un travail de femme : 61.3% de femmes contre 17.1% pour les hommes s'en chargeant (ECVMAS, 2014). Ce sont elles qui, quand elles partent au marché vendre les denrées, reviennent avec le nécessaire. L'image de l'autonomie pour les femmes haïtiennes est justement cet argent du pétrole lampant et des allumettes qu'il ne faut jamais avoir à demander à un homme. En plus, les interviewées insistent sur le fait que les femmes achètent surtout pour les enfants et leur compagnon. En outre, les hommes critiquent le fait que les femmes dépensent autant dans le manger. Une femme du groupe rapporte le propos d'un homme à sa femme : « *Toi, quand tu vas au marché, ton argent ne passe jamais à la rue des belles choses, mais toujours à la rue des choses à manger* ». Cette participante déplore l'injustice du propos en rappelant que ce sont les hommes qui ont toujours la plus grosse part de tout ce qui sort de la marmite. Tout cela montre que les femmes dépensent effectivement plus que le voudraient leur mari, mais moins pour elles que pour les autres, y compris ces maris qui trouvent toujours à redire et qui sont pingres. Je les ai menées à conclure que l'argent des hommes qu'ils donnent aux femmes n'est pas un cadeau qu'ils leur offrent mais un capital à gérer, et que cette gestion est en soi un véritable travail. Pourtant, dans ce contexte où les hommes irresponsables, dépensiers et pingres semblent être si nombreux, les hommes qui donnent voire ceux qui « donnent tout » font un réel cadeau à leur famille, à leur femme. Et peut-on dire que ceux qui gagnent plus donnent plus à leur famille ? Comment mesurer ce plus ? En comptant la quantité qu'ils donnent ou le pourcentage que ce « don » représente par rapport à leur gain ? Le fait est que les femmes qui se montraient les plus satisfaites par rapport à leur mari, celles qui disaient que leur mari prenait bien soin de leurs enfants, sont les femmes de leaders d'organisations paysannes qui, justement, gagnent souvent plus que les autres paysans.

1.3.1.9. Les ONG et la survie

Les femmes paysannes ne s'occupent pas uniquement du travail reproductif et du productif lié à l'agriculture. A côté des actions bénévoles dans les associations, certaines sont aussi des employées de l'Etat, d'entreprises privées et surtout des ONG. Jusqu'au séisme du 12 janvier qui a entraîné une concentration des aides sur Port-au-Prince, il y avait plusieurs projets des ONG implantés dans le milieu paysan. Il était étonnant de voir comment la paysannerie était la population ciblée par beaucoup d'ONG (contrairement aux populations des bidonvilles) même si leur siège social était à Port-au-Prince et que leurs cadres vivaient à la capitale. Et dans le milieu paysan, plusieurs personnes étaient recrutées pour faire marcher les projets. Des cadres paysannes émergeaient de ces nombreuses années de vie des projets de développement et de l'humanitaire en Haïti. Même en gardant des activités agricoles, plusieurs hommes et femmes vivaient de leur travail dans ces organisations. Le niveau de vie s'améliorait et dépassait largement celui des autres paysans. Des femmes étaient aussi impliquées dans ces projets, aussi parce que certains bailleurs imposent la participation des femmes comme condition de financement, avec l'idée d'intégration des femmes dans les projets portée par plusieurs bailleurs comme la coopération canadienne (Joseph, 2009). C'est aussi dans ce contexte qu'il faut inscrire la survie des paysannes en Haïti avec d'un côté celles qui étaient les bénéficiaires des services et de l'autre les employées de ces ONG. Et dans beaucoup de cas, c'est dans les mêmes familles que se concentraient les employés. Les responsables des organisations de femmes sont ainsi, souvent, les femmes des hommes cadres de ces ONG. Cela a créé l'ascension sociale de tout un couple ou de toute une famille et a fait accroître les écarts entre ces salariés et le reste des paysannes. C'est dans ce contexte où se

mélangent survie et action collective qu'il faut inscrire le discours de ces femmes paysannes ainsi que les tensions qu'elles ont exprimé dans l'une de nos rencontres. Elles expliquent alors comment la survie des unes peut se construire sur l'exploitation de la participation des autres dans ces projets communautaires.

Dès la première rencontre en 2009, les participantes du Sud ont exprimé leur mécontentement face à ces initiatives de réunir les femmes. Alors que, les femmes du Centre, pendant toutes les rencontres, faisait l'éloge des groupes de femmes en général et des organisations. Pour elles, l'organisation des femmes en groupe leur permet de se former, de discuter de leur problème et d'agir ensemble. Les femmes du Sud, même si elles aussi portent un discours féministe, critiquent les organisations féministes qui, d'après elles, ne servent qu'à l'enrichissement de certaines femmes paysannes. Même une responsable d'organisation du Sud formule ces mêmes propos. Les ONG creuseraient ainsi les inégalités dans le milieu paysan en construisant ou en renforçant une élite « *alors que les pauvres deviennent plus pauvres* », disent-elles. Des femmes élues déléguées parlent au nom des autres sans jamais les écouter, ce qui fait que leur discours ne pose pas les problèmes concrets des paysans. Elles habitent désormais à Port-au-Prince et s'occupent de leurs enfants et de leur commerce au lieu de revenir discuter avec les associations de base. Ces participantes se plaignent d'avoir été instrumentalisées dans ces groupes et parlent de l'inutilité des organisations féminines-féministes face à leurs besoins socio-économiques.

Dans le groupe du Sud, les participantes relient ces propos à ma recherche ou à ma présence dans ces groupes constitués spécifiquement dans le cadre de ce travail de terrain. D'une part, elles se disent contentes de ma présence et me félicite de cet intérêt porté à leur point de vue. Vyèj dit: « *C'est important qu'une personne vienne nous poser des questions sur notre misère(...) Tu dois valoriser les gens qui se déplacent pour venir te parler* ». Une participante ajoute : « *Les femmes seront toujours après les hommes, car les femmes dirigeantes ne reviennent pas parler à la base* ». D'autre part, ma présence faisait l'objet de suspicions, même si dès le début j'ai essayé de bien établir la différence entre mon travail de recherche et certaines activités des ONG. Une femme n'a pas mâché ses mots et a dit à propos des repas servis dans les rencontres des organisations : « *Ce qui nous met dans cette misère c'est parce que nous avons mangé des collations dans les groupes de rencontre sans maîtriser la provenance du financement* ». Ces femmes se sentent à la fois lésées dans ces groupes de femmes, et en même temps elles ont soif d'espace où analyser la cause particulière des femmes et discuter entre femmes. Cette participante très sceptique dit finalement : « *Mais si tu veux manger des poules, tu ne dois pas regarder les saletés qu'elles mangent. C'est pour cette raison que je continue à venir dans les groupes* ». Les femmes partagent ce point de vue et déclarent être prêtes à sacrifier même des jours de travail, de marché ou de rencontres religieuses pour participer aux groupes que je proposerais. Dans le groupe du Centre, le propos est différent aussi parce plusieurs femmes ont une activité rémunérée dans cette organisation qui investit plus que celui du Sud dans des activités de développement économique des femmes.

Au Dans le Sud, l'intérêt semble être plus porté sur des projets de formation au droit des femmes, et trop peu sur leur réalité socio-économique. Les ONG qui disent travailler avec les femmes séparent souvent les « besoins économiques » et les « intérêts stratégiques » des femmes, séparation critiquée par Caroline Moser (2000). Dans le Centre, à côté des

formations sur les droits des femmes, on privilégierait aussi la participation des femmes aux formations sur les techniques agricoles. Aussi ont-elles un autre rapport avec l'organisation qui leur permet d'améliorer concrètement leurs conditions matérielles en leur offrant un travail. Il en résulte une différence entre ces deux groupes de femmes au niveau des modes de survie et du regard sur l'action collective.

Les ONG permettent aussi à ses leaders de se déplacer davantage, y compris pour des activités à Port-au-Prince, ce qui, paradoxalement, a pour effet de mieux les armer pour la migration interne. Dans la plupart des cas, ils gardent un pied à terre dans le milieu paysan et y habitent le temps de la durée du projet. Après, ceux-celles qui ont accumulé suffisamment de « richesses » peuvent continuer à faire fructifier leur terre, tout en restant dans un va-et-vient entre leur commune et la capitale. Les femmes peuvent ainsi s'investir dans un va-et-vient commercial plus avantageux qu'un simple commerce en milieu rural. Et surtout cette ascension permet à ces familles de mieux assurer la subsistance de leurs enfants à Port-au-Prince. Ces enfants figurent parmi les rares à pouvoir aller jusqu'au bout de leur scolarité alors que la plupart des paysans envoient leurs enfants à Port-au-Prince. Plus que les autres, ces familles comptent des enfants ayant passé le bac et fréquentant les « universités » de plus en plus nombreuses à Port-au-Prince. On les retrouve aussi dans les universités étrangères, en République Dominicaine par exemple.

Il en résulte que l'intervention de ces ONG a permis l'ascension sociale d'un groupe de paysanNEs, par la formation dans un ensemble de séminaires sur des thèmes diverses y compris le genre, et par l'emploi. Toutefois, face à la visée développementiste de ces structures, on ne peut pas dire qu'elles ont radicalement changé la vie des femmes qui continuent par exemple à manquer des services sociaux de base. Mais elles vivent mieux que les femmes qui ne sont que les bénéficiaires des programmes de ces organisations et qui vivent donc dans la misère. C'est ce qui les porte à partir.

1.3.2. Condition des paysannes et migration interne forcée

La condition paysanne est assez critique, ce qui crée l'exode rural. En Haïti, la confrontation urbain/rural qui n'est pas particulière à ce pays range la vie de la population des campagnes haïtiennes parmi les plus misérables du monde entier. Et cette confrontation est assez fondamentale dans la situation sociale en Haïti, ce pays essentiellement agricole.

Ce rapport ville/campagne très injuste pour la population paysanne est très critiqué dans les analyses sur la société haïtienne (Rémy Bastien, Paul Moral, Mireille Neptune Anglade, Gérard Barthélemy, Myrtha Gilbert, Lenz Jean-François). Et de plus en plus, l'agriculture s'essouffle, est très concurrencée par les importations provenant notamment de la république voisine (la République Dominicaine) ou des Etats-Unis d'Amérique, ce qui participe à son affaiblissement croissant. Pourtant, aujourd'hui encore, le rapport urbain/rural perdure puisqu'on continue à concentrer tous les investissements étatiques dans les villes.

Les villes en général et particulièrement la capitale sont une grande attraction pour les femmes paysannes⁶⁷. Déjà, toutes jeunes plusieurs y ont été placées en domesticité. Et devenues adultes, d'autres vont y travailler comme servantes. Cette migration spécifiquement pour le service domestique explique aussi que, comme le montre l'ECVMAS (2014), les femmes

⁶⁷ Cela s'explique entre autres par la dégradation du secteur agricole qui augmente la pauvreté des paysannes. En plus, l'exode rural détermine la pauvreté des femmes dans les bidonvilles Tardif (1991).

paysannes migrent plus que les hommes. Après, certaines retournent à la campagne où elles s'installent dans la vie de couple, d'autres partent définitivement à Port-au-Prince, et plusieurs d'entre elles font le va-et-vient entre les deux milieux, surtout pour celles qui ont des enfants à l'école à Port-au-Prince. Mais il est difficile pour une femme qui a vécu longtemps à la capitale de retourner vivre dans l'arrière-pays, explique Sentàn, une servante d'origine paysanne qui vit désormais à la capitale : « *Même quand tu dis que tu vas repartir en province, quand tu es déjà habituée à Port-au-Prince, tu ne pourras pas rester en province, non. (...) Tu ne peux pas rester. Moi je ne peux pas. Je vois que je dois être à Port-au-Prince, Ah ah ah ! (...) Pour rester en province, je dois être sûr de trouver un travail qui puisse vraiment m'aider* ». Vyèj qui a longtemps travaillé à Port-au-Prince avant de revenir s'installer dans sa campagne comprend l'attraction des villes sur les personnes qui, après le séisme notamment, sont revenues à Port-au-Prince quelques semaines plus tard. « *Ils ne resteraient pas. Qu'est-ce qu'il y a ici ? Ah ! Ici il n'y a rien ! (...) Quand les gens sont habitués à vivre à Port-au-Prince, ils ne restent pas ici* ». Cette femme dit par exemple préférer que ses enfants vivent à Port-au-Prince qu'auprès d'elle en province, même si c'est elle-même qui a commencé dans le groupe à se plaindre de la « fuite de bras ». Avec le séisme du 12 janvier 2010 et l'élan de (re)construction qui a suivi, les besoins du monde rural continuent à passer après les préoccupations urbaines, y compris dans les programmes des ONG. Cela a pour effet d'accélérer l'exode rural alors qu'on pensait qu'il allait diminuer. Au contraire, avec la concentration de l'aide sur Port-au-Prince et les promesses de logement des acteurs nationaux et étrangers, la migration interne a augmenté. Parmi cette foule attirée par Port-au-Prince et fuyant la misère des campagnes il faut compter les femmes. Elles fuient le manque d'accès aux services. Et la quête de l'éducation constitue de plus en plus une cause de migration, pour elles ou pour leurs enfants.

1.3.2.1. Le mythe de l'éducation

En racontant leur histoire et notamment la centralité de la terre dans les activités féminines, les paysannes expliquent qu'il y a quelques temps l'éducation était moins valorisée. Cela explique que, dans le groupe du Sud où les femmes sont plus âgées, la plupart ne savent ni lire ni écrire. Les parents avaient peur des enfants scolarisés qui voleraient leurs terres, racontent-elles. Pour les filles, les pères disaient que si elles savaient lire elles écriraient aux garçons. Et à cause des risques d'abandon scolaire liés à la grossesse précoce, on priorisait les garçons. Les filles sont de l'argent gaspillé (*piti fi se lajan pèdi*), disaient les parents⁶⁸. C'est aussi ce qui explique que dans ce milieu, les hommes soient en moyenne plus instruits (voir Bastien, 1951; Celestin-Saurel, 2000)⁶⁹. Vyèj n'a jamais été à l'école. Zaya n'y a été que pendant un temps. Dans le photolangage, celle-ci commente une photo de salle de classe et dit que ça lui fait penser à son illettrisme et à ses efforts pour faire avancer ses enfants dans leur éducation. Dans le sociodrame du mari furieux, elle qui a joué la femme insultée a analysé particulièrement les échos des propos du mari dans sa propre histoire, surtout quand celui-ci

⁶⁸ Dans ce cas, les parents considèrent surtout la grossesse précoce parmi les causes d'abandon scolaire. Pourtant, tout en rappelant ce facteur, Anglade (1986) et Gilbert (2001) rappellent l'impact du surinvestissement des filles dans le travail domestique sur leur moindre performance scolaire. La déperdition scolaire chez les filles est aussi analysée par Myrtho Célestin Saurel (2000). Toutefois, l'ECVMAS (2014) note une féminisation du niveau secondaire marquée par une plus grande proportion (42,6%) de filles de 12-17 ans fréquentant une école secondaire comparativement à leurs homologues garçons du même âge (33,9%).

⁶⁹ Plusieurs auteures critique cette discrimination des femmes haïtiennes face à l'éducation de base et la formation supérieure. Et Suzy Castor (1988) explique qu'il n'existe pas de conditions objectives favorisant la leur création intellectuelle.

dit à sa femme : « *Je ne suis pas comme toi. Moi, mes parents m'ont envoyé à l'école* ». Et dans le psychodrame émotionnel de 2012, elle m'a choisie moi pour représenter sa mère à qui elle reprochait, en pleurant, de ne pas l'avoir encouragée dans son instruction. Au Sud comme au Centre, plusieurs femmes reprochent à leurs parents, et parfois leurs mères, pour cette même raison. Après, elles analysent la situation en évitant tout anachronisme, replaçant ainsi cette attitude de leur mère dans le contexte de ce temps passé. Les reproches s'adressent surtout aux pères – parfois aux beaux-pères – qui, quand les mères le voulaient, ont refusaient d'investir dans leur éducation. Aujourd'hui, ces femmes sont animées par ce que j'appellerais le « mythe de l'éducation ». D'abord, elles expliquent leur misère par le fait de ne pas savoir lire et écrire. Vyèj dit que c'est pour cela qu'elle ne peut plus oser se présenter pour un poste dans le service domestique à Port-au-Prince, chez les particuliers ou dans un restaurant. Elle affirme : « *Si je savais lire et écrire, ce n'est pas là [dans cette misère] que je me trouverais* ». Wilta qui illustre son illettrisme par l'expression assez courante du « *je suis aveugle des deux yeux* » pense que c'est pour cela qu'elle a toujours vécu comme une paysanne pauvre et que finalement elle est devenue servante à Port-au-Prince. Anderfuhren (2002) souligne rôle déterminant du manque d'instruction dans la condition des servantes du Brésil. Toutefois, il est peut-être exagéré d'expliquer tous les échecs dans le milieu paysan par l'illettrisme et l'analphabétisme. Est-ce par exemple ce qui explique le faible rendement actuel des terres ?

Comme on le verra avec Madanpas, une patronne à Port-au-Prince qui était agricultrice, les femmes paysannes sont convaincues que « *la terre ne vaut rien* », du moins à côté de l'éducation. C'est ainsi qu'elles investissent dans l'éducation pour donner à leurs enfants ce que leurs parents ne leur avait pas légué. Elles sacrifient tout à l'éducation qui devient l'une des premières causes du déboisement. La scolarité reste une charge extrêmement lourde pour ces femmes (Gilbert, 2001) et représente la première cause des migrations internes d'après Colette Lespinasse du GARR (Groupe d'Appui aux Rapatriés et Réfugiés)⁷⁰. Les écoles sont éloignées des maisons ce qui retarde l'âge du début de la scolarisation et épuise les enfants sur le chemin de l'instruction. En plus, elles ne dépassent souvent pas le niveau primaire. Madanpas, cette ancienne agriculture explique que face à tout cela, les parents qui « voient plus loin » migrent à Port-au-Prince avec leurs enfants. Là ils ont moins à manger mais trouvent un meilleur accès aux services comme l'éducation. Dans ce contexte, il est parfois plus facile pour la famille que tous ses membres migrent tant il est difficile économiquement de nourrir une famille transrégionale. Une femme du Centre explique comment c'est difficile pour elle et son mari de nourrir trois maisons : celle des enfants plus grands à Port-au-Prince, celle dans le chef-lieu de leur département pour ceux qui sont en secondaire, et la leur maison en milieu rural proche des terres qu'ils travaillent. L'Etat échoue à développer des écoles de proximité pour les paysanNEs, ce qui les fait migrer, les éloignant ainsi de la terre. En même temps, leur volonté est d'assurer la mobilité sociale rêvée en éloignant leurs enfants de l'agriculture. Alors qu'avant on encourageait les enfants à travailler la terre comme on le voit dans le laboureur mourant de La Fontaine, maintenant, les femmes semblent dire à leurs enfants : « *Partez. La terre ne vaut rien* ».

Le dernier coup donné à la paysannerie haïtienne c'est le mythe de l'éducation. Au lieu d'améliorer leurs conditions de vie en leur offrant par exemple une éducation de proximité, au

⁷⁰ Les écoles sont insuffisantes dans la plupart des communes (ECVMAS, 2014).

lieu de les aider à développer l'agriculture, on leur fait croire que c'est leur illettrisme qui est à la base de tous leurs malheurs. Les enfants migrent pour l'école, et très peu arrivent à aller jusqu'au bac, dans ce pays où la formation professionnelle est méprisée et où, de plus en plus, il faut un « diplôme dit universitaire » pour mériter l'estime. Peu de paysannes avaient leurs enfants qui arrivaient au bac finalement⁷¹. Et ce sont surtout les enfants des leaders/travailleurs des organisations qui arrivaient plus loin dans leurs études. Les autres rentraient dans le petit commerce en ce qui concerne les filles. D'autres, après une grossesse par exemple, devenaient servantes à Port-au-Prince. Et dans certains cas, elles arrêtent d'aller à l'école et deviennent *restavèk* ou servantes à Port-au-Prince. Et même quand les enfants finissent leur formation, très peu trouvent du travail. Les interlocutrices avouent finalement que si elles visent un changement économique pour leur famille, la formation ne doit pas être une « fin en soi » sans la garantie de travailler après les diplômes. Le combat c'est aussi que ces jeunes diplômés trouvent un emploi et que, comme le précise une participante, les filles ne soient pas obligées d'échanger leur corps contre un poste où en plus elles gagnent moins que les hommes.

L'éducation de proximité allègerait le poids économique des familles prises actuellement dans l'éducation par la migration. Elle permettrait également de garder les jeunes paysans près du travail agricole qu'ils pourraient concilier avec leur scolarité. Mais pour cela, il ne faudrait pas opposer les deux : la terre d'un côté et la tête de l'autre.

1.3.2.2. L'attraction des villes

Parmi les *restavèk* à Port-au-Prince mais aussi dans les bourgs et villes de province, il faut compter toutes ces filles à qui leur mère veut simplement offrir une éducation qu'elles n'ont pas les moyens de leur donner. En même temps, la ville ne constitue pas uniquement le lieu d'apprentissage scolaire. C'est aussi un espace où les filles apprennent à devenir femme, à acquérir de bonnes manières en vue de la vie conjugale future. Port-au-Prince est la ville qui leur permet de devenir *eklere* (dégourdies, dégrossies) comme on le dit. Port-au-Prince est ainsi une « ville lumière » qui permettrait aux filles de devenir pleinement femmes. En ce sens, il y a une migration massive de jeunes paysannes vers la capitale. Quand je demande à Sò Nana pourquoi elle est venue à Port-au-Prince, elle me dit, entre autres : « *Parce que je vois que toutes les jeunes filles viennent ici pour travailler, je suis venue moi aussi* ». Il faut insister sur ces formes de migration où ces femmes pauvres partent « seules », comme l'a souligné Moujoud (2007) dans la migration interne au Maroc. Le projet est parfois d'acquérir à la fois les bonnes manières mais aussi de l'argent pour se marier ou se placer. La migration est aussi comme un « rite de passage » de l'enfance/adolescence vers l'âge adulte, vers la vie de couple. Parallèlement, c'est aussi par la maternité qu'elles passent, pour la plupart, de l'enfance/adolescence à une vie d'« adulte », comme l'ont analysé Agurto et al. (1985) dans certaines familles pauvres. La maternité porte quelques-unes comme Vyèj à retourner dans le milieu paysan, tandis qu'elle pousse d'autres comme Zaya à partir travailler à Port-au-Prince. C'était aussi le cas pour Sò Nana qui, comme Zaya, a été enceinte pendant qu'elle était encore en domesticité: « *Quand je voulais partir pour Port-au-Prince, on ne voulait pas que je parte. Mais j'ai vu que j'avais un enfant et qu'il n'était plus convenable que je reste encore chez les*

⁷¹ Le milieu rural est particulièrement touché par le faible accès à l'éducation en Haïti, ainsi que les femmes et les pauvres (ECVMAS, 2014). Les enfants pauvres des deux sexes sont victimes de la non-responsabilisation de l'Etat face à l'éducation. Les familles monoparentales particulièrement touchées par cette injustice qui augmente leur pauvreté connaissent, pour Gilbert (2001) un taux élevé de redoublement.

gens en domesticité. Tu comprends ? Parce qu'on dit que à partir du moment où tu as un enfant, dès que tu commences à avoir des enfants, tu n'es plus un enfant ». C'est ainsi qu'elle est partie travailler à Port-au-Prince, comme les autres jeunes filles de son milieu. D'autres partent travailler pour devenir autonomes, avant même d'avoir des enfants. Dans cette démarche d'autonomie, elles finissent par avoir des enfants et peut-être un mari, soit en restant à Port-au-Prince comme c'était le cas pour Zaya, ou en repartant en province comme Vyèj. Et dans tous les cas, c'est surtout le fait d'avoir un enfant ou pas qui déterminera si elles restent à Port-au-Prince ou si elles retournent en province.

Partir, c'est aussi pour certaines une manière de refuser la vie de paysanne. Sò Nana expriment cela : *« Je ne voulais pas me mettre en couple dans cet endroit où ma mère vivait, où les gens travaillaient la terre. (...) J'ai compris que si je commençais à avoir des enfants dans ce milieu, je n'aurais aucun avenir ».* Elle ajoute : *« Par exemple, si je prends un homme de ce milieu où vivait ma mère et je fais un enfant avec lui, que deviendra cet enfant ? Il n'aurait aucun avenir, avec une mère qui travaille la terre et un père qui travaille la terre. Et peut-être que cette fille fera comme moi, elle me voit travailler la terre et elle aussi, devenue grande, prendra un homme de la zone, qui travaille la terre lui aussi. Tu vois ? Tu vois ce que je veux te dire ? ».* Cette femme comme d'autres dévalorise le travail agricole. Surtout pour les filles qui, comme elles, deviennent très tôt des enfants domestiques dans une grande ville, la terre n'a aucune valeur. C'est à se demander si elles ne préfèrent pas le service domestique au travail agricole.

Finalement, toutes ces raisons portent les paysannes à partir. Le manque de service dans les zones rurales rend les villes – la capitale particulièrement – plus attractives. La fixation sur l'éducation fait migrer des familles entières, y compris des filles qui s'arrêtent parfois en chemin à cause d'une grossesse non-désirée. D'autres filles sont placées dans les villes dès leur enfance comme mineurs en domesticité pour acquérir les bonnes manières. Après elles deviennent travailleuses domestiques, et rapidement mères, ce qui les fait rester dans le service domestique à Port-au-Prince ou retourner dans le milieu paysan. Mais même après des années de vie dans ce milieu, les paysannes peuvent à tout moment repartir vers les villes, pour faire face à la misère et répondre aux besoins de leurs enfants, notamment leur éducation. En 2009, j'ai proposé un sociodrame à chacun des deux groupes de femmes paysannes. Dans la scène, une femme expose son choix de partir pour Port-au-Prince. Une amie partage son choix et une autre lui conseille de rester. Après le débat, chaque femme du groupe rentre dans la scène et lui conseille de manière argumentée à son tour de partir ou de rester. Au Sud ou au Centre, la scène ne se déroule pas forcément pareillement, et les femmes du Sud argumentent plus en faveur du départ ou un va-et-vient entre leur campagne et la capitale, tandis que les femmes du Centre lui proposent de rester. Ce tableau résume un peu les arguments évoqués surtout dans le Sud.

	Partir	Rester	Va-et-vient
enfants	<p>- Tu dois partir pour leur chercher la vie. Les voisins leur donneront même une banane à ta place. Tu dois te résigner et les laisser dans la misère, parce que même quand tu restes avec eux, tu ne peux les aider en rien. (...) Tu achètes à crédit, tu prends un prêt à usure, mais cela ne te mène à rien. (...) Vas-y, fais un petit commerce. Tu pourras alors leur envoyer ne serait-ce que des produits d'occasion. Tu dois payer la scolarité, leur acheter les fournitures classiques... Alors, vas-y ! (Sud)</p> <p>- Tu as de nombreux enfants. Tout ton argent passera dans les dépenses quotidiennes, sauf si tu rentres dans une tontine. Il vaut mieux partir pour Port-au-Prince. (Sud)</p> <p>- Pars! Vivre dans la misère n'est pas une mince affaire. (...) Tu leur enverras de l'argent. (Sud)</p> <p>- Tu dois y aller, surtout si tu veux aider tes enfants qui sont scolarisés. Les cahiers, les stylos, les crayons à acheter... (Sud).</p> <p>-Tu peux partir pour aider les enfants à vivre mieux. Mais n'oublies pas que tu pars pour travailler, pas pour autre chose. (Zaya, Centre)</p>	-Ne laisse pas les enfants seuls.	-Vas-y, mais ne reste pas là-bas (Sud) ; -« Mouche gason dèyè. Mouche gason se bèt ki sòt, ... » (Tu pars en les laissant à leur père. Or les hommes sont des animaux insensés). Alors vas-y mais ne reste pas à Port-au-Prince. (Vyèj, Sud)
Famille		- Tu n'as pas de famille à Port-au-Prince. Tu n'auras personne pour t'aider s'il t'arrive quelque chose (Sud)	
Communauté	<p>- Vas-y ! Quand tu enverras quelque chose, cela arrangera tout le monde, y compris moi. (Sud)</p> <p>- Ce que tu as l'habitude de me ramener quand tu reviens, ne l'oublie pas cette fois encore. (Sud)</p> <p>-N'oublie pas de ramener des cahiers, stylos et crayons pour tes enfants. Tu en ramèneras aussi pour les miens. N'oublie pas non plus le bouillon Maggi, l'oignon, tu partageras avec les voisines. Si tu pars, c'est bien, parce que tu n'oublieras pas la communauté.</p>	- Ne pars pas. Tu peux compter sur la solidarité dans la communauté paysanne. (Sud)	
Argent/travail	<p>- A Port-au-Prince, tu vis dans la misère. Tu fais des va-et viens sous le soleil. Mais tu gagnes quand même de l'argent. Ici, personne ne te donne de l'argent. Tu n'as que la terre. Or tu plantes à la merci du mauvais temps. Et un homme travailleur journalier coûte cher. Pour en payer un, tu dois avoir 100 gourdes par jour, soit 5 marmites de maïs. La vente de friperie dans les mornes ne rapporte rien. Si tu es couturière, tu n'as pas de machine à coudre. Alors vas-y !</p> <p>- Il vaut mieux partir. Même si ce sera encore de la misère, mais ce ne sera pas la même misère. Ici, tu travailles pour rien. Il vaut mieux partir.</p> <p>-Tu peux partir pour aider les enfants à vivre mieux. Mais n'oublies pas que tu pars pour travailler, pas pour autre chose. (Zaya, Centre)</p>	<p>- C'est la misère, le commerce ambulancier. (Sud)</p> <p>- il y a des gens qui volent ton commerce. vaut mieux faire un prêt chez les voisines et rester (Sud).</p> <p>-Quand tu pars à Port-au-Prince, tu seras obligées de travailler chez les dames, des femmes comme qui t'humilient, te rabaisent. Mieux vaut rester (Centre).</p>	-Vas-y, mais ne reste pas. Tu apporteras ce que tu trouves en province pour le vendre à Port-au-Prince. Tu achèteras à Port-au-Prince ce que tu ramèneras en province. (...) Dieu t'aidera quand même à faire des bénéfiques. Dieu est un blanc puissant, il fait ce qu'il veut comme il le veut. (...) Il t'épargnera tout malheur et tout accident (Vyèj, Sud)
Misère/dépendance	-Tu ne peux pas rester ici à compter sur les hommes. Parce que si tu attends les hommes, tu ne pourras même pas laver l'ourlet de ta jupe (Sud).	- N'y vas pas. La misère à P-au-P est trop grande. (Sud).	
beauté	-Tu enverras du savon. (Sud)		
Terre		- Ne t'en vas pas. Tout ce que nous savons faire c'est le travail de la terre. (Sud)	

Dans le Sud, à part la femme qui a été choisie pour jouer le rôle de celle qui conseille de rester, quasiment toutes les autres participantes penchent pour le départ, même si plusieurs proposent plutôt une migration temporaire. Cela paraissait très surprenant, y compris pour une participante. Pourtant, dans leurs arguments, les femmes parlaient vraiment d'elles au sens où il y avait beaucoup de liens entre leurs arguments et ce qu'elles avaient racontés de leur

histoire dans la première partie de la rencontre. La femme qui dit que si on compte sur les hommes on risque de manquer même de quoi laver l'ourlet de sa jupe, c'est celle qui se plaignait d'être mère au foyer, de ne s'occuper que du soin des tout petits enfants, alors qu'elle vit avec un homme trop peu débrouillard. Mais là où il y a contradiction c'est qu'elle disait que c'est parce qu'elle a des enfants petits qu'elle ne migre pas alors que dans le sociodrame elle est la première à parler des enfants et à dire qu'au lieu de rester auprès d'eux sans pouvoir les aider, il vaut mieux partir. En même temps, cette contradiction est probablement sa situation actuelle : elle hésite entre partir travailler à la capitale en laissant les enfants à un mari négligeant et rester auprès d'eux sans pouvoir leur donner à manger. Cette contradiction n'est pas rare chez les mères pauvres. Finalement, pour rester dans l'exercice, les femmes « choisissent », s'arrêtent sur une seule idée et ici plutôt celle du départ. Mais dans la réalité, il est fort probable que la plupart vivent constamment dans ce déchirement entre l'envie de rester dans la misère du monde rural et la possibilité de gagner leur vie dans cette capitale où elles risquent de la perdre. Si on écoute certaines interviewées, le service domestique reste à Port-au-Prince l'activité la plus accessible et la moins dangereuse pour les femmes paysannes.

Ce ne sont pas uniquement les rapports sociaux de classe causant leur pauvreté et la confrontation urbain/rural rendant la capitale plus attrayante qui font migrer les femmes paysannes. Ce sont aussi les rapports sociaux de sexe qui les mettent à la merci des paysans même les plus opprimés. C'est aussi à cause de la division sexuelle du travail paysan qu'elles migrent. Et comme elles deviennent systématiquement des travailleuses domestiques à Port-au-Prince, on pourrait ajouter à la phrase « *Sans le paysan aurais-tu du pain ?* » de Jean Aicard, en celle-ci : « *Sans le paysan aurais-tu ta bonne ?* ». Les femmes paysannes partent d'abord dès leur plus jeune âge pour devenir mineur en domesticité, dans les villes de province ou à la capitale. Presque toutes les paysannes du Sud ont connu cette condition. Et souvent, elles deviennent par la suite des bonnes, ce qui rend très juste l'expression de « petites bonnes » utilisée par Mélanie Jacquemin (2002) pour parler des fillettes en domesticité à Abidjan. D'autres partent plutôt à l'âge adulte et deviennent bonnes à Port-au-Prince. La migration et donc le service domestique des femmes paysannes est causée par de multiples facteurs comme les rapports sociaux de sexe, de classe, et les confrontations rural/urbain. Il faut donc questionner dans leur existence soit comme travailleuses agricoles dans le milieu paysan ou comme travailleuses domestiques en ville à la fois la division sexuelle du travail, la division sociale et ce que j'appelle la « division nationale du travail ». La division nationale fondée sur le rapport urbain/rural transforme les femmes pauvres issues de migration interne en travailleuses domestiques à Port-au-Prince. Cette transformation des paysannes en bonnes existe depuis très longtemps et a marqué l'histoire du monde. C'est le cas par exemple pour l'Europe, à en croire Fauve-Chamoux (2001) et Gubin (2001), et c'est aujourd'hui le cas pour des pays latino-américains (Anderfuhren, 2002; Rodríguez Romero, 2005 ; Sánchez Néstor, 2005). Les histoires de vie de Sò Nana et de Sentàn illustrent bien le confinement des migrantes paysannes dans le service domestique à Port-au-Prince.

Tout compte fait la vie des femmes paysannes est construite autour de différentes formes de travail même si elles vivent dans une misère qui les pousse à migrer. Dans l'unité de production familiale, elles travaillent en tant qu'épouses ou femmes placées après avoir quitté

les terres de leurs parents. Elles œuvrent d'abord comme agricultrices, à côté de leur mari, dans des associations traditionnelles de travail (*eskwad/konbit et awoyo fanm*) ou en tant qu'ouvrières agricoles d'une organisation. La division sexuelle du travail marque leurs tâches, différenciées de celles des hommes par les outils utilisés. Elle marque aussi leur temps de travail ainsi que leur salaire qui est deux fois inférieur à celui des hommes quand leur force de travail n'est pas tout simplement exploitée gratuitement. Elles sont aussi les premières responsables des activités domestiques qu'elles tentent d'articuler avec un travail agricole de proximité où elles entretiennent un potager, s'adonnent à l'élevage et à la transformation des produits agricoles. Parallèlement, elles doivent s'occuper de leurs enfants ainsi que des parents âgés qui – les grand-mères surtout – leur donnent un coup de main dans le *care* quand elles sont valides. Les enfants constituent une charge mais sont également des bras pour le travail dès qu'ils deviennent plus grands. En outre, les responsabilités domestiques et familiales des femmes rurales sont sous-évaluées et leur complète gratuité ne facilite pas l'amélioration d'une vie marquée par la faim, la maladie voire la mortalité. Elles doivent donc développer d'autres stratégies de survie, aussi pour pallier le faible rendement de l'agriculture. Le commerce, l'élevage, les microcrédits ou le salariat dans les ONG les aident en ce sens. Mais malgré tout, la stratégie la plus répandue reste la migration définitive ou temporaire, pour celles qui ont suffisamment de moyens pour partir et pas suffisamment de confort pour rester. L'accès aux services sociaux de base et principalement à l'éducation reste alors le mobile de la migration des jeunes, y compris des jeunes filles qui, en plus, partent en masse pour acquérir « les bonnes manières » et devenir pleinement femmes. Cette migration constitue un passage vers la vie adulte pour ces jeunes filles qui deviennent vite mères. La paternité au rabais fait qu'elles doivent subvenir seules aux besoins de leurs enfants, ce qui les pousse vers la polyandrie en série et la maternité en série. Ces maternités successives appauvrissent les femmes et les portent souvent, pour celles qui peuvent compter sur l'aide des grand-mères, à travailler en tant que domestiques à Port-au-Prince.

Cette partie témoigne de la suresponsabilisation des femmes dans tous les aspects de la vie quotidienne. Elles s'occupent de tout le travail domestique et familial dans ces familles où l'absence des hommes est particulièrement importante. Elles réalisent parallèlement plusieurs autres travaux et parfois s'investissent dans des secteurs dits masculins (le travail agricole par exemple) où elles ne sont jamais traitées comme les hommes. Leur apport est constamment nié alors qu'il est au fondement de la production rurale, quelle soit familiale ou institutionnelle. Leur très faible revenu les met constamment dans des situations d'urgence, les portant ainsi à faire des choix souvent compliqués faute de latitude. Elles arrivent difficilement à se forger une place dans cet environnement hostile. Tout cela s'explique par la confrontation urbain/rural qui empêche la population paysanne de se construire individuellement ou collectivement. Mais la situation particulière des femmes résulte aussi du fait qu'elles paient le prix étant constamment utilisées comme marchepied. On est donc face à un patriarcat rural qui profite de privilèges grâce au travail des femmes. Pour que ce système fonctionne, le travail des femmes doit être nié. Nombre de phénomènes comme la grossesse s'expliquent par le manque d'accès à la contraception par exemple. Mais la grossesse participe aussi au maintien des femmes en situation d'extrême précarité, donc en situation de dépendance face aux hommes qui deviennent ainsi à la fois des exploiters (par la division sexuelle du travail par exemple) et un recours face à la précarité et l'urgence. Ainsi tout un système maintient le corps des femmes à disposition pour l'exploiter sous toutes les formes

possibles (dans le travail agricole, dans le travail domestique et dans la production d'enfants). En plus, la situation est paradoxale : les femmes qui seraient alors mieux seules, peuvent difficilement s'en sortir sans les hommes. Ceux-ci sont quasiment les seuls à gagner de l'argent, ce qui rend les femmes dépendantes d'eux malgré leur surinvestissement au travail. Et ce qu'ils accordent aux femmes est chèrement payé, par les maternités successives notamment. Ces femmes présentent une très grande lucidité face à leur situation, mais leur capacité d'action est très limitée. Leur destin semble être scellé, ce qui explique que leur perspective de changement se vit dans le mouvement : la migration. Elles ne se font pas d'illusion sur la vie en ville mais mesurent les très faibles possibilités de mobilité sociale dans leur milieu. Ne pouvant plus rêver à une répartition plus juste du travail global (domestique et non-domestique) et du travail de gestion des ressources, la migration vers la ville devient la seule voie possible vers une (sur)vie meilleure.

En effet, si en milieu rural les femmes sont prises comme dans un étau avec des possibilités très limitées, leur situation n'est pas meilleure en ville notamment en raison de l'absence de débouchés professionnels qui les pousse au travail domestique, y compris pour les plus jeunes. On est donc au cœur du premier maillon de la chaîne de travail et de migration qui marque la mondialisation néolibérale. Ce premier maillon est cette situation d'oppression où, à cause des rapports sociaux, les femmes paysannes deviennent domestiques en ville. La migration interne des femmes qui transforme les paysannes en domestiques dans les villes est déterminée simultanément par le travail dans ses divisions et l'amour. Et c'est l'exploitation des femmes rurales pauvres du Sud qui explique celle des migrantes plus aisées du Sud vers le Nord, lesquelles sont également poussées vers le domestique. Dans le chapitre suivant, je regarderai la trajectoire de ces femmes d'origine paysanne qui migrent en ville. La vie de Sentàn et Sò Nana illustreront le destin des paysannes pauvres comme Vyèj et Zaya que je viens d'analyser.

CHAPITRE II : LE SERVICE DOMESTIQUE A PORT-AU-PRINCE

Il existe très peu de recherche sur le service domestique en Haïti. Sylvain-Bouchereau (1957), Anglade (1986) ou Gilbert (2001) le mentionnent dans leurs recherches sur les femmes haïtiennes mais sans vraiment l'approfondir. Il est pourtant fondamental de regarder ce travail qui représente, après l'auto-investissement dans le secteur informel, le travail de la plus grande partie de la population féminine en Haïti⁷². Ici, je regarde d'abord l'implication des filles et femmes paysannes dans cette activité en ville. Ensuite, j'analyse la réalisation de ce travail en m'attardant sur l'organisation du travail et son articulation avec la vie personnelle des travailleuses. Puis j'approfondis les relations que ces femmes entretiennent avec les femmes employeuses présentes voire harcelantes ou avec les hommes absents du travail domestique. Finalement, je regarde ce que représente ce travail dans la misère des travailleuses domestiques à Port-au-Prince. Tout cela permet de comprendre sur quoi se fonde le surinvestissement d'une certaine élite urbaine dans le travail non-domestique, et d'approfondir le destin des paysannes pauvres à la capitale.

2.1. Servir

Dans les débats publics, on regarde surtout le travail des petites filles, les *restavèk*. L'importance de tenir compte du sort de ces travailleuses mineures⁷³ est que la plupart des servantes d'origine paysanne ont d'abord été *restavèk*. Le service domestique à Port-au-Prince se construit non seulement sur l'exploitation d'une classe de sexe (les femmes) mais aussi sur celle des plus jeunes, ce qu'on pourrait ici qualifier d'âgisme (Mathieu, 1970). Il est important de s'attarder sur le cas de ces filles qui représentent une bonne partie de la main-d'œuvre domestique en Haïti.

2.1.1. Sexisme et âgisme

Comme je l'ai expliqué en 2008, toutes les femmes paysannes ne deviennent pas forcément domestiques en ville. Mais plus elles sont pauvres, moins elles disposent d'alternatives face à cette activité. Et comme on l'a vu dans l'histoire des paysannes, dans les familles pauvres rurales, les petites filles sont exploitées dans le service domestique dès leur plus jeune âge, au service des familles plus aisées du milieu rural et souvent dans les villes. Ce sont les *restavèk*, notion qui provient des mots « rester » et « avec » et qui désigne donc ces enfants placés. Dans l'histoire de la domesticité en Europe, Fauve-Chamoux (2001) notait déjà la place déterminante des jeunes dans ce travail. Mais comme l'analyse Mildred Aristide (2003), en Haïti on peut tout à fait parler de travail d'enfants, situation qualifiée d'esclavage par des organisations nationales et internationales. Ce phénomène existe aussi dans d'autres pays comme l'a démontré Mélanie Jacquemin (2002) en regardant le cas des « petites bonnes » ou des « petites nièces » à Abidjan. Les *restavèk* sont majoritairement des filles (70% en 2006⁷⁴), et elles s'occupent gratuitement du travail domestique des familles et participent aussi à certaines activités productives comme le petit commerce des patronnes. C'est entre classe et sexe qu'on doit placer ce phénomène marqué aussi par l'âgisme.

⁷² Voir ECVMAS (2014).

⁷³ La loi du 13 mai 2003 a abrogé le chapitre 9 du Code du Travail traitant « des enfants en service ». Cette loi reconnaît toutefois qu'un enfant peut être confié à une famille d'accueil sous certaines conditions de traitement égal avec les enfants de la famille. Mais évidemment cette loi n'est pas respectée et peu de dispositions sont prises pour qu'elle soit correctement appliquée.

⁷⁴ Alter Presse, 28 août 2006.

Ce service domestique est largement critiqué par les femmes paysannes, notamment celles qui l'ont vécu dans leur propre enfance. Mais comme elles le disent, c'est parfois le « choix » des parents, les mères en l'occurrence. La mère de Zaya a ainsi choisi de la placer comme *restavèk* dans la ville la plus proche. Comme le disaient aussi certaines paysannes du Sud, sa mère voulait alors lui épargner le harcèlement sexuel dans cette zone qui, disait-on, n'était pas propice à l'épanouissement d'une fille. Une autre raison évoquée est que les mères veulent que leur fille maîtrise le savoir-faire domestique, ce qui doit les transformer en bonnes épouses ou, dans le cas de Vyèj, en servantes expérimentées. Cette paysanne qui a aussi travaillé comme *restavèk* et servante à Port-au-Prince dit : « *Parfois, il y a des choses que ta mère ne peut pas te montrer. Chez les autres, tu les apprends* ». Elle ajoute : « *Tu vois moi, je n'ai jamais été à l'école. Mais ma mère m'a placée à beaucoup d'endroits, et je lui en remercie. Tu vois, là maintenant, si je ne suis pas malade, je peux faire beaucoup de choses... (...). Je sais faire beaucoup de choses* ». Elle s'étale aussi sur les différences entre les tâches domestiques en campagne où les maisons sont marquées par le dénuement de la population paysanne et les tâches domestiques en ville. Cela touche par exemple la cuisine, comme le décrit aussi Sò Nana, servante à Port-au-Prince. Elle cite alors la sauce anglaise, la mayonnaise, la sauce piquante (*Tabasco*), la sauce tomate (*ketchup*), pour valoriser la cuisine urbaine par rapport à la cuisine rurale. Vyèj remercie alors ces patronnes chez qui elle a séjourné ainsi que sa mère. C'est pour cette même raison qu'elle a elle-même placé sa fille comme *restavèk* alors qu'elle déplore la maltraitance de ces enfants. Il est à noter que dans beaucoup de cas (Zaya par exemple) les filles ne veulent pas devenir *restavèk*, par peur de la maltraitance et à cause de la séparation avec leur famille. Et les mères ne « choisissent » pas forcément, même si elles valorisent l'apprentissage du travail domestique dès la tendre enfance. Elles sont obligées de céder pour des raisons économiques, comme le disent les interviewées. Ce sont encore ces raisons qui forcent les anciennes *restavèk*, elles qui avaient souffert parfois de maltraitance, à placer leurs enfants en domesticité. Comme Vyèj, Zaya qui vit dans la misère depuis la mort de son mari, a placé deux de ses enfants, chez son frère en République Dominicaine. Le plus âgé rapporte les violences physiques de son patron à sa mère qui lui dit : « *C'est ton oncle, il ne te tuera pas* ». Pourtant, cette situation lui fend le cœur et elle en reproche son frère : « *Je lui ai dit que je vois qu'il est en train d'humilier mes enfants, et que c'est parce que leur père est mort que... Sinon, les enfants auraient pu lui être utiles d'une façon ou d'une autre, mais jamais ils ne viendraient travailler chez lui. C'est parce que leur père est mort que c'est ainsi* ». La plus jeune est une fille adolescente. Elle participe au ménage, à la lessive, à la cuisine et au repassage chez cet oncle qui, en contrepartie, lui paie la scolarité. Elle aussi est maltraitée, ce qui porte son grand frère à demander à Zaya : « *Maman, tu n'as pas besoin de Liz ? (Tu n'aimes pas Liz ?)* ». Zaya rapporte ces déclarations en précisant que ces mots lui fendent le cœur. Cette femme est déchirée entre le fait de céder en plaçant ses enfants en domesticité et le fait de savoir que leur situation est insupportable. Comme un destin, les souffrances et pauvretés se reproduisent de génération en génération comme l'analysent Bréban (1984) ou Lucchini (2002) dans les familles pauvres. Et les mères vivent dans la culpabilité de ne pas pouvoir épargner à leurs enfants ces souffrances qui ont rayé leur enfance.

Ces femmes s'attardent sur la maltraitance que critiquent les analystes (Aristide, 2003) ainsi que les organisations (UNICEF). Cette maltraitance marque d'abord les tâches. Il s'agit par exemple du transport de charges lourdes notamment dans l'approvisionnement des familles en

eau potable, ce qui fait intervenir le manque d'accès aux biens et services dans les causes de la domesticité en Haïti. A cela s'ajoutent d'autres violences physiques comme la bastonnade qui, si elle est répandue en Haïti comme mode de « correction » des parents, peut prendre une proportion particulière quand il s'agit de punir les *restavèk* qu'on cherche par ailleurs à soumettre et humilier, à rendre dociles donc corvéables à merci. Les violences sont donc aussi psychologiques et Aristide (2003) parle alors de cruautés mentales. A cela s'ajoutent les violences sexuelles qui participent aussi à la grossesse précoce en Haïti. Les interlocutrices insistent aussi sur l'isolement de ces enfants séparés de leur famille comme d'une violence en soi. Zaya explique ainsi qu'elle n'a pas reconnu ses petits frères et sœurs quand elle s'est sauvée de chez sa patronne pour aller retrouver sa mère. Ses frères et sœurs aussi la prenaient pour une étrangère et sont allés dire à sa maman : « *Maman, viens voir ! Il y a une fille cachée sous le lit !* ». Dans le psychodrame émotionnel, Zaya reproche à sa mère de l'avoir faite sortir de sous le lit et de l'avoir ramenée en ville chez la patronne, alors qu'elle ne rêvait que de retourner vivre avec sa mère. Ici, la mère prend le visage de la personne maltraitante en devenant une mère qui abandonne, repousse, maintient sa fille dans la maltraitance et l'éloignement.

Le drame de la condition de *restavèk* c'est aussi le traitement différentiel que décrit si bien Maurie Sixto quand il campe l'idéal-type des *restavèk* (Ti Sentaniz) humiliée, méprisée et déshumanisée, face à celui des enfants des patronNEs (Chantoutou) dorlotés et surconsidérés. La violence pour les *restavèk* est ici d'être toujours confrontée à ce que serait leur vie si la patronne était leur mère. Des patronnes de Port-au-Prince réunies en groupe en 2012 analysent ce traitement différentiel. Et dans un psycho-drame émotionnel, une femme expose la culpabilité éprouvée par certains enfants dans la posture de Chantoutou. Dans cette culpabilité s'entremêlent un sentiment d'injustice éprouvé par ces « enfants-Chantoutou » face aux *restavèk* maltraitées par leurs parents-patronNEs, et un conflit de loyauté face à ces parents qui les gâtent mais qu'ils doivent condamner.

Vyèj critique le traitement différentiel et la maltraitance des *restavèk* qui est son premier mode d'expression :

« Or Dieu ne dit pas ça. Il te dit d'aimer tes enfants et d'aimer ceux des autres. Parce que quand il fouette, il ne distingue pas les grands des petits. (...) Quand une personne place chez toi son enfant, tu dois le considérer encore plus que les tiens. Parce que le tien va faire sa toilette pour aller à l'école. (...) C'est la restavèk qui doit ranger après elle. Sa culotte reste par terre, c'est la restavèk qui viendra la ramasser. C'est elle qui balaie, c'est elle qui fait la vaisselle. C'est comme ça que beaucoup d'enfants n'apprennent rien chez leurs parents. Les parents les dorlotent. Ils ne leur demandent pas de faire la vaisselle, de se lever tôt et de préparer leur petit déjeuner avant d'aller à l'école. (...) C'est la domestique qui doit se lever pour leur préparer à manger ».

Les autres enfants apprennent vite les hiérarchisations sociales dans ces maisons où la domestique n'est pas considérée comme eux. Ils apprennent à la mépriser et à la maltraiter. C'est pour cela que Madanpas, une patronne de Port-au-Prince qui n'avait pas d'argent pour employer une servante a refusé de prendre une *restavèk*. C'est aussi dans cette attitude méprisante que certains garçons, à l'adolescence, exercent un « droit de cuissage » (viol, abus sexuel) sur les *restavèk*, même si certaines interviewées parlent parfois d'amour à ce niveau-là. Elles en parlent comme d'un amour interdit par les barrières sociales, phénomène que

Richard Sénécal (2001) décrit dans le film *Barikad75*. Une servante a connu cette situation qui l'a forcé à migrer vers Port-au-Prince où elle est devenue servante. Elle explique cette barrière de classe en ces termes :

« Leur fils est instruit. Ils ne te laisseront pas vivre avec lui. (...) Tu sais ? Laisse-moi te dire : quand tu es restavèk chez une personne, son fils est instruit, elle n'acceptera jamais que tu fasses ta vie avec son fils. Ceci dit, la personne qui est compréhensive pourrait ne pas regarder sur ces différences. Mais tu sais, les gens qui sont..., ils ne seront pas d'accord. Ainsi, j'ai accouché et ils ont pris l'enfant. Ainsi, je ne leur demande pas de changer de mentalité, tu comprends ? L'essentiel est que j'ai eu l'enfant et qu'ils ne m'ont pas laissé galérer avec le bébé, ils ont pris leur bébé ! ».

Encore une fois, c'est sur le manque de scolarisation des domestiques qu'on se fonde pour les traiter différemment. Pourtant, c'est aussi pour leur permettre d'avancer dans leur éducation que les mères placent ces filles en domesticité. Et c'est aussi sous prétexte d'aider des enfants pauvres d'origine rurale à avancer dans leur éducation que certaines personnes ont des *restavèk*. Pour mieux exploiter leur force de travail, on ne les scolarise pas, et cette exploitation, paradoxalement, permet la reproduction sociale dans certaines catégories sociales en Haïti.

Quand on écoute Madanpas, cette patronne de Port-au-Prince qui n'a pas suffisamment d'argent pour se payer le service d'une servante, la domesticité apparaît comme un « système d'aide à la scolarité ». Elle est contre l'idée que la domesticité est un système à bannir. « *Les gens qui disent ça ne comprennent pas* », conteste-t-elle. Pour elle, ce n'est pas le système en soi qu'il faut remettre en question mais la maltraitance. Elle ajoute même que « *Certains enfants sont mieux chez les autres que chez leurs parents* », se référant ainsi à la misère des familles pauvres qui ne peuvent subvenir aux besoins de cette progéniture importante construite dans le cadre de la maternité en série. Cette patronne ajoute :

« Comment on traite les enfants ? Il va à l'église, il chante dans des groupes, il a une vie sociale. Comme s'il était chez sa mère. Tu l'aides parce qu'il est une personne comme... Même si tu ne peux pas dire que tu fais pour lui à cent pour cent tout ce que tu fais pour tes enfants, tu l'aides à vivre comme une personne. Tu l'aides. (...) La personne n'est pas en esclavage. Il a des droits... ».

Elle ne serait donc pas radicalement contre un traitement différentiel, tant que le traitement réservé aux *restavèk* est humain. A propos de la scolarité, elle dit par exemple : « *Il n'est pas obligé d'aller dans la même école que mes enfants. L'essentiel est qu'il va à l'école* ».

Le système de *restavèk* se fonde aussi sur la réciprocité selon cette femme qui met l'échange au centre du système des *restavèk*. Les *restavèk* offre leur service (ou plutôt leur mère les place au service des autres), et en retour on leur offre un entretien et surtout l'instruction. Pour elle, il faut considérer les deux demandes et les deux offres qui se rencontrent et créent l'échange dans ce système de travail. Cette femme expose toute une série de règles pour faire du système de *restavèk* quelque chose qui serait bénéfique à la fois pour les patronnes et pour les *restavèk*. Mais elle insiste surtout sur les bienfaits de ce système pour les *restavèk* et en cela fait l'éloge de la domesticité. « *Si seulement chaque Haïtien voyait la chose comme ça et cherchait un enfant à aider sans que ce soit les blancs (étrangers) qui viennent aider l'enfant ! Si tu n'as plus à payer la scolarité de tes enfants, aide un autre enfant ! Aide cet enfant qui est dans le besoin !* », Clame cette femme qui ajoute : « *Si les parents pauvres*

⁷⁵ SENEAL, Richard (2001). *Barikad*

*trouvent quelqu'un pour les aider avec un enfant, l'Etat devrait remercier les patronNEs ». C'est ainsi qu'elle s'indigne contre les personnes qui demandent l'abolition du système *restavèk* en disant : « Je suis d'accord en un sens. Mais d'un autre côté, je ne serai jamais d'accord. Là où je suis d'accord c'est que tu ne peux pas avoir l'enfant de quelqu'un chez toi et tu ne le mets pas à l'école ou tu ne lui donnes pas le temps d'étudier. Là, je ne suis pas d'accord. Mais là où je ne suis pas d'accord c'est que pour certains enfants, s'ils n'étaient pas *restavèk*, ils ne sauraient jamais lire ! ».*

Madanpas donne l'image d'une « bonne patronne », celle qui cherche à aider et qui critique la maltraitance. Toutes les patronnes interviewées dans cette recherche donnent cette image, disent vouloir aider les travailleuses, et critiquent la maltraitance. Cette idée d'échange est souvent évoquée par les patronNEs -y compris celles qui emploient des servantes – qui veulent se convaincre d'avoir agi en toute justice, comme l'analyse Caroline Ibos (2008) chez les patronnes françaises. Or dans bien des cas, « les termes de l'échange » ne sont pas respectés. Comme le déplore Aristide (2003), les promesses d'éducation ne sont pas toujours tenues. Quand les *restavèk* sont scolarisées, elles ne bénéficient souvent pas d'une éducation de qualité et leur surcharge de travail les empêchent de progresser dans leur apprentissage. C'est que les patronnes qui insistent pour avoir parfois plus encore que ce qu'elles disaient demander des enfants se soucient très peu de les entretenir comme il faut ou de les traiter comme des êtres humains. Le pire est que ces patronnes présentent souvent ce système comme un échange inégal, comme si finalement elles aident plus les travailleuses que celles-ci les aident. Elles nient ainsi l'utilité de cette main-d'œuvre face à leurs besoins domestiques, alors que ce sont largement ces besoins qui créent ce système. Car si c'était juste dans le souci de parrainer des enfants pauvres, pourquoi devrait-on les faire migrer des campagnes vers les villes ? Pourquoi leur demanderait-on d'aider dans le travail domestique ou de tout assumer ? La délocalisation des enfants pauvres (par une émigration forcée) et leur surinvestissement dans les activités domestiques urbaines répond à un réel besoin de main-d'œuvre dans les familles urbaines. Et comme on le verra plus loin, les familles pauvres urbaines en ont davantage besoin, elles qui, comme on le voit dans l'histoire de Madanpas, ne peuvent pas payer une servante. Comme on le verra dans l'analyse du cas particulier des « patronnes pauvres », le drame du système *restavèk* c'est que cette main-d'œuvre sert surtout aux plus pauvres, cette classe qui, comme montrent Labelle (1987) ou Aristide (2003) ne peut pas leur offrir un traitement adéquat, un entretien de qualité. Le système *restavèk* est donc avant tout une histoire de pauvreté, et c'est pour cela qu'il est difficile de penser l'amélioration des conditions de vie de ces fillettes placées. Il faut remarquer que ce système est un exemple d'exploitation d'une classe rurale pauvre par une classe pauvre urbaine.

Les *restavèk* vivent aussi des « humiliations » comme elles le disent. Elles sont traitées avec mépris, souvent en présence d'autres enfants qu'elles doivent aussi servir. Leur humanité asservie, elles sont transformées en « bonnes bonnes », ces servantes dites « bonnes » parce qu'elles restent « bien-élevées », donc tête-baissée devant leur patronnes. Le déficit narcissique marque leur processus de socialisation dans cette ambiance hostile qui les met « hors-jeu » comme le dirait Lenz Jean-François (2011). On peut parler de dépersonnalisation, ce qui devient nécessaire dans ce système qui prépare ainsi des travailleuses dociles pour « le service domestique payé » à Port-au-Prince. Il est important de souligner qu'il s'agit aussi d'une formation mentale à la domesticité et à l'humiliation dont a priori les hommes vont profiter plus tard dans le couple. C'est d'ailleurs ce qu'expriment certaines interviewées

comme Sò Nana qui défend que les *restavèk* font de meilleures épouses. Dans les deux cas, la domesticité sert à l'inculcation d'un ordre de classe et de genre. Les *restavèk* sont ainsi fabriquées pour rester au service des autres. Et servir c'est avant tout prioriser les bras au détriment de tout sentiment.

2.1.2. Savoir, savoir-faire, savoir-être

C'est à la fois le savoir, le savoir-faire et le savoir-être qui font le travail. Sentàn, une servante à Port-au-Prince, parle très peu du « faire ». C'est aussi que, quand les femmes travaillent comme « bonnes à tout faire », elles font tout. La division technique du service domestique différente en France où plusieurs types de professionnels se répartissent les activités du domestique. En Haïti très peu de familles ont une employée spécifiquement pour le soin des enfants par exemple. Le *care* se fonde dans le reste du travail domestique. Et même dans les familles où il y a une bonne pour enfant, cette employée participe le plus souvent au ménage ou à la lessive. En outre, la division technique du service domestique varie d'une maison à une autre, d'une classe sociale à une autre. Il existe certainement une « organisation » du travail domestique, comme le soutient Giedion (1983). Mais cette organisation varie en fonction de plusieurs facteurs : les pays, les régions, les classes sociales, les familles. Elle varie même en fonction des patronnes et en fonction des servantes. Si la plupart des servantes font « tout », elles décrivent peu ce « tout ». C'est en les questionnant sur leur parcours qu'on accède à certains détails.

Le parcours de Sentàn dans le service domestique commence avec sa migration vers Port-au-Prince. Elle a travaillé dans une grande maison de 5 pièces où habitait une famille très nombreuse (le père, la mère, trois enfants, 7 cousins et neveux). Le père et la mère travaillaient toute la journée et celle-ci partait dès 7h pour revenir vers 16h. Sentàn faisait donc tout en leur absence : la cuisine, le ménage, et le travail pénible de laver et repasser y compris les habits de ces 7 jeunes hommes de la famille élargie des deux parents. Et en tant que servante à demeure, elle travaillait sans horaires fixes, ce qu'on retrouvait déjà dans le travail domestique en milieu rural. Elle s'impliquait aussi dans la prise en charge des enfants, coiffait la plus jeune des enfants le matin et les « préparait » pour l'école. Elle dormait aussi dans la chambre des enfants, ce qui représente aussi un travail en soi. Finalement, elle a laissé ce travail à cause de l'énormité des tâches.

Puis elle a pris un poste mieux payé (1 000 gourdes) où elle a travaillé un an. Elle faisait tout, la cuisine, la lessive et le repassage, en plus du fait de donner un coup de main pour les soins d'un bébé. Elle oublie alors de citer le ménage. Il y avait un couple et un bébé dont elle adorait s'occuper, précise-t-elle. La plupart des servantes interviewées disent adorer s'occuper des bébés, même si certaines trouvent que c'est un travail colossal, surtout quand elles doivent aussi s'occuper de tout le reste du travail domestique. « *La mère ne travaillait pas. Elle s'asseyait là. Seul le mari travaillait* », dit cette femme qui, comme les servantes interviewées en 2008, sous-évalue le travail des femmes qui s'occupent de leurs enfants. En effet, la mère donnait aussi tous les soins au bébé : le bain, le repas à préparer et à donner à l'enfant, la lessive, y compris tout le travail qui consiste à bercer, surveiller, allaiter, ... Bref être là pour le bébé. Ce « être là » est toujours considéré comme du *chita la* (rester sans rien faire). Pourtant, quand ce sont elles qui se chargent précisément de ce travail de prise en charge des enfants,

même si elles peuvent en dire qu'il n'est pas très pénible⁷⁶, elles le décrivent comme un travail. Sò Nana parle ainsi de son travail chez une institutrice : « *Je travaillais à Delmas 33 où je m'occupais d'un bébé. (...) Ce que je faisais pour lui ? Quand j'arrivais le matin, je lui lavais les biberons, je les mettais dans de l'eau chaude, puis je lui donnais le bain. Puis, après le bain, je lui mettais de la poudre de talc. Je l'habillais. Je le faisais manger. Je lui donnais à manger et je lui donnais à boire. Il ne fallait pas que je le laisse pleurer. Dès qu'il se réveillait, il a fallu le prendre dans mes bras* ». Décrit comme ça, cela paraît un véritable travail alors que quand ce sont les mères qui s'en chargent, les servantes prétendent qu'elles ne font rien.

Sentàn dit du mari qu'il serait le seul à travailler: « *Je ne sais pas ce qu'il fait. Il part tôt et rentre à la tombée de la nuit* ». Il y a souvent cet aspect dans le discours des servantes sur les familles où le mari est absent et la femme présente. Les servantes voient les activités des patronnes à la maison et considèrent toujours que ce n'est pas du travail. Parallèlement, elles ne savent pas forcément ce que fait le mari absent mais disent toujours qu'il est le seul à travailler. Ici encore, le travail productif est toujours valorisé face au travail reproductif, et celui qui ramène de l'argent est toujours plus valorisé que l'autre. Même si les servantes exercent dans le domestique, elles restent toujours très critiques face à ces patronnes qui « ne gagnent rien ». Donc dans leur discours, ce n'est pas le domestique en soi qui est dévalorisé mais cette gratuité tant analysée par Delphy (2002). Cette gratuité concerne ici les patronnes considérées alors comme des femmes dépendantes donc méprisables.

Elle a quitté ce travail pour un troisième où on lui payait plus (1 500 gourdes). Puis elle est allée dans un quatrième travail où on lui donnait 2 000, puis un autre où elle gagnait 2 500 gourdes. Là elle insiste sur l'importance de la rémunération. Mais elle explique aussi d'autres raisons qui peuvent la pousser à passer d'un travail à un autre comme la pénibilité, le harcèlement sexuel, ou la maternité. Sentàn a par exemple laissé un poste pour aller accoucher dans sa famille en milieu rural et, comme c'est souvent le cas, elle a pris un autre poste après. Et quant à ce travail où elle gagnait 2 500 gourdes, elle l'a laissé pour accorder plus de temps à son enfant. Parfois, elle laisse aussi un poste pour faire du commerce. Comme pour la plupart des interviewées, lorsque le salaire paraît le plus avantageux pour les servantes, c'est toujours paradoxalement à ce moment-là qu'elles laissent le service domestique pour s'adonner au petit commerce, puisque c'est ce salaire-là qui constitue le premier capital d'investissement dans le commerce. Et à chaque fois que les dépenses quotidiennes mettent en péril le petit commerce, elles reviennent au service domestique, et ainsi de suite. Finalement, Sentàn a accepté de se stabiliser dans un travail où elle gagne 7 500 gourdes. Quand je l'ai rencontrée en 2009, cela faisait déjà 2 ans qu'elle y travaillait et elle était encore au même poste lors du dernier entretien en 2012. Dans cette maison, elle fait la cuisine, le grand ménage et le repassage. Elle s'occupe aussi des chambres. C'est une très grande maison mais peu de gens y habitent, ce qui allège son travail. Elle n'est pas seule à travailler non plus puisqu'un travailleur domestique (le *gason lakou*), nettoie la cour et s'occupe de passer le balai et la serpillère dans la maison. Elle gère la lessive, mais avec une machine à laver. Et si elle fait la cuisine, la patronne se prépare un léger souper quand elle rentre le soir. Sentàn a

⁷⁶ Winnicott (1960 *A propos de sécurité*), pour présenter la prise en charge des nourrissons comme un véritable travail, développe que les jeunes enfants ont besoin d'être tenus, déplacés, lavés, nourris, maintenus à la bonne température, protégés des courants d'air et des bruits violents. Il ajoute qu'ils ont besoin qu'on réponde à leurs impulsions et qu'on comprenne leur spontanéité.

toujours travaillé à Pétion-Ville (banlieue Est, plus aisée), ce qui explique aussi les écarts entre son salaire et le salaire moyen des bonnes à Port-au-Prince. Mais dans ce dernier poste, on est dans la « classe moyenne plutôt aisée », avec ces maisons aussi mécanisées qu'une maison à l'occidentale, des employeurs qui ont un travail décent, souvent dans des ONG, des organisations internationales, ou dans la haute fonction publique. Ces maisons très grandes sont moins habitées à cause de la nucléarisation des familles qui touche ce milieu. Plusieurs travailleur-euse-s se partagent le travail, et les outils de travail sont moins rudimentaires. En plus, les relations de travail sont souvent moins tendues puisque les femmes patronnes sont presque aussi absentes que les hommes patrons. On gagne plus que chez les patronnes pauvres qui, en plus, peuvent avoir des difficultés à verser le salaire à la fin du mois. C'est l'avantage de travailler dans la classe moyenne plutôt aisée. Tout cela rentre dans la différenciation entre patronnes riches et patronnes pauvres qu'on approfondira plus loin.

Sò Nana a toujours gagné moins. Et elle a travaillé à plusieurs reprises chez des « patronnes pauvres » qui n'habitent pas trop loin de chez elle, contrairement à Sentàn qui a toujours habité à Pétion-Ville. Elle a laissé le milieu rural enceinte de son premier enfant et s'est placée comme bonne à demeure à la ville de Delmas chez une patronne qui voyageait souvent à l'étranger et dont elle devait garder les enfants. Elle gagnait 650 gourdes et elle faisait, en plus du soin des enfants, la cuisine, le ménage, la lessive et le repassage. Et comme pour les autres servantes, elle insiste dans le soin des enfants sur le travail colossal des matins scolaires où il faut les préparer et surtout coiffer les filles. Ce dernier travail revient souvent dans le discours des travailleuses et des mères qui insistent sur sa pénibilité. Les descriptions de Sò Nana confirment le fait que la plupart des servantes chargées du soin des enfants font plus que ça voire tout le reste du travail domestique. Elle a réalisé ce travail tout en étant enceinte de son premier enfant. Elle dit avoir aimé ce travail et souligne la gentillesse de sa patronne qui lui a fait des cadeaux pour son bébé. Mais comme elle est partie accoucher en milieu rural, elle a perdu ce poste.

Elle est revenue à Port-au-Prince cinq mois après son accouchement et a travaillé alors à Turgeau (quartier résidentiel de classes moyennes). Là il y avait une autre servante qui s'occupait du ménage et un garçon de cour. Elle se chargeait donc de la cuisine, du ménage et du repassage. Puis elle est partie travailler à la Croix-des-Bouquets, une commune moins aisée de l'agglomération métropolitaine de Port-au-Prince. Elle faisait la lessive et le repassage, le ménage et la cuisine. Cette fois-ci, elle précise aussi les courses qui sont pourtant invisibilisées dans les descriptions des travailleuses alors qu'elles peuvent-être assez courantes, importantes voire pénibles. Elle ajoute qu'il y avait deux enfants dans cette maison dont s'occupait une autre travailleuse. Elle dit avoir aimé ce poste sur lequel elle s'attarde particulièrement. La patronne tenait son magasin en ville 6 jours par semaine, ce qui fait que Sò Nana faisait tout. Elle se levait assez tôt, 3 heures du matin, pour préparer le petit déjeuner et le déjeuner que le couple ramenait au travail. Tout devait être prêt avant 7 h du matin, et la cuisine était importante. Elle devait aussi préparer le petit-déjeuner qui, en Haïti, est surtout à la fourchette, ainsi que le déjeuner et le dîner. Dans ce passage de Sò Nana décrit, ne serait-ce qu'en partie, une journée de travail. On y voit les tâches, le temps de travail ainsi qu'un aperçu de la relation avec les patronNES.

- *Je prépare une cantine pour le patron parce qu'il n'aime pas manger à l'extérieur. Quand il le mange par exemple, il attend de rentrer pour manger à nouveau. (...) Je peux lui mettre des poissons frits avec de la banane bouillie, ou encore des pomme-de-terres frites, de la viande, de la banane pesée...*

- *Quand donc est-ce que tu prépares tout ça ?*
- *Tous les matins.*
- *A quelle heure ?*
- *Dès trois heures. Trois heures du matin. (...) Tu sais que je dois aussi préparer la cantine des deux enfants. Je dois aussi préparer la cantine du monsieur. Puis, je dois préparer autre chose pour que les enfants mangent avant d'aller à l'école. Je suis donc obligée de me lever tôt. (...) Après, quand tout le monde est parti, je vais faire les courses au marché. Quand je reviens du marché, je mets les haricots secs au feu. Et je pars faire le ménage dans la maison. Après le ménage, si je dois faire la lessive, je lave. Parfois, je prépare à manger pendant que je suis en train de faire la lessive.*
- *Quel type de repas tu prépares ? Des repas consistants ? Des haricots secs, du riz, de la viande...?*
- *Des haricots secs, du riz, de la viande ! Les repas habituels !*
- *Et après, quand est-ce que tu termines par exemple ?*
- *Moi ?... Tu sais que les habits ne sont pas vraiment sales ! Si c'est du noir, tu les laves deux fois avec de la lessive en poudre. Si c'est du blanc, tu le laves deux fois avec du pain de savon... Ce ne sont pas des habits très sales qui exigent de frotter mille fois. Je termine assez tôt oui ! Tu sais, le tempérament du monsieur... c'est une personne qui n'aime pas que quand il rentre, vers 16h, que je sois encore là à laver, que je frotte encore dans la bassine d'eau. Il me dit toujours : 'Tu vois ? si quand je viens à 4h tu es encore là à laver, j'aurai des problèmes avec toi, oui ! Tu n'es pas en esclavage !'.*

Elle explique que le patron veut qu'elle termine dès 16h et qu'elle se repose. Sauf que sa charge de travail ne lui permet pas de terminer aussi tôt. Et après, elle dit prendre la douche pour se coucher, puis elle joue et blague avec les enfants. Mais son travail n'est pas fini puisqu'elle doit aussi préparer une bouillie pour les patronNEs. Elle travaillait aussi le week-end, sauf quand elle partait chez sa cousine. Elle explique:

- *Je pars me reposer. Je me couche.*
- *Tu ne travailles pas ?*
- *Non ! Je passe déjà toutes mes journées à me défoncer au travail ! Non, je reste couchée. (...) Si je viens Samedi, je repars assez tôt le dimanche.*
- *Le Dimanche au matin ou vers midi ?*
- *Le dimanche matin parce que quand je rentre je dois préparer à manger.*
- *Cela veut dire qu'après chaque 15 jours, tu as un jour pour aller voir tes proches ?*
- *Oui. Par exemple, si je dois venir aujourd'hui, je viens assez tôt et demain, au petit jour je repars ».*

On peut voir par ailleurs comment les femmes utilisent très peu de mots pour décrire leur travail. « *Laver, repasser, préparer à manger* » correspond plus à une formule qu'à une vraie description des tâches. Cette formule veut surtout dire que ces femmes font « tout ». Et quand on leur demande d'aller un peu plus dans les détails, soit elles trouvent que c'est trop évident surtout quand l'interlocutrice, moi en l'occurrence, est une femme. Je suis censée savoir comment ça se passe dans une maison, donc les interviewées ne voient pas forcément l'intérêt de l'exercice. En plus, quand elles décrivent, elles oublient plusieurs tâches ou regroupent plusieurs activités différentes sous un même verbe. Quand elles emploient le verbe « balayer » (*bale*) par exemple, cela inclut le dépoussiérage et le rangement par exemple. Et quand elles parlent du fait de faire la cuisine, elles englobent la vaisselle qui correspond pourtant à un travail répétitif dans leur journée et qui est d'ailleurs l'une des activités principales des *restavèk* quand il y en a une.

En 2008 déjà, c'était difficile d'avoir accès à une description complète d'une journée de travail. Wilta me racontait une journée ordinaire, avec quelques détails et en fonction des heures de la journée. Au début, elle est assez peu précise : « *Eh bien, comment le travail se réalise-t-il ? C'est toujours de la même chose : laver, repasser. Faire le ménage, repasser* ». Viendront après les explications détaillées, mais avec difficultés, nous dit-elle :

« Tu te lèves le matin et... Quand tu travailles chez les autres, les tâches sont si nombreuses Mais je vais essayer de les décrire. Les tâches sont nombreuses ! Ah ah ah ! Tu te déshabilles. Tu nettoies la cuisine. Tu enlèves les ustensiles de cuisine placés préalablement dans la salle à manger. Tu les mets dans la cuisine, si elles n'y étaient pas. Après tu laves les gobelets. [...]. Après tu fais la vaisselle. Puis tu nettoies la maison, passes le balai, essuies les meubles, fais les lits, passes la serpillère, mets les haricots secs à cuire. Après cela, tu vas au marché. Puis tu prépares à manger. Et tu prépares la table quand la nourriture est prête. Après tu es prête à partir, sauf si tu dois faire la lessive... ».

Chez Sò Nana, Il a fallu poser beaucoup de questions pour accéder à certains détails qui prouveraient la pénibilité de son travail. Elle dit « petite bouillie » pour minimiser l'ampleur de la tâche comme elle a insisté sur le fait que la lessive n'est pas pénible. Elle a tendance à raconter les tâches en insistant sur le plaisir: le plaisir de faire du bon travail et de savoir que cela fait plaisir au couple employeur. Le plaisir de faire provient aussi du fait que Sò Nana valorise les compétences que requiert ce travail. Elle ne parle pas des saletés mais valorise la capacité d'installer la propreté. Face un plat difficile à cuisiner, elle loue sa capacité à le réaliser et à donner du plaisir aux palais. Pour Sò Nana qui a été *restavèk* toute son enfance puis est devenue servante, ce n'est pas qu'un simple savoir. C'est tout ce qu'elle sait faire. Elle se pose ainsi différemment face à ce travail par rapport à Sentàn qui avait fait l'école secondaire et était « destinée » à une carrière tout autre. Toutes les servantes interviewées auraient aimé faire autre chose, mais plus elles se croient capables de faire autre chose, moins elles visibilisent ce plaisir lié à la tâche. Alors que celles qui étaient *restavèk* puis servantes, même en faisant parfois le petit commerce ou en devenant plutôt, travailleuses agricoles (Vyèj par exemple) disent aimer ce travail, ces tâches. Les migrantes interviewées à Paris répugnent la tâche en soi. Elles parlent de « sale boulot » présentent leur activité comme un ensemble de « tâches qui tachent » (Joseph, 2010). En cela, on pourrait dire qu'elles dévalorisent le service domestique qui est dévalorisé en France tout comme en Haïti. Et pourtant, aucune des servantes en Haïti n'a évoqué cet aspect « sale », répugnant, dégoûtant, du domestique que, en France, des auteures comme Molinier (2004) ont analysé. Ce qui les dégoûte et les pousse toutes finalement à vouloir « trouver mieux » c'est plutôt les relations de travail qui les soumettent aux patronNEs.

Chez Sò Nana ainsi que chez Vyèj, cette paysanne qui a travaillé comme servante à la capitale, le savoir-faire qui permet de réaliser le service domestique est reconnu. Maruani (2006) comme d'autres chercheuses féministes déplorent la non-reconnaissance des compétences investies dans le travail domestique. C'est aussi pour cela qu'il n'est pas considéré comme un vrai travail. Le savoir-faire dans le service domestique est présenté par Sò Nana ou Vyèj comme étant le résultat d'un apprentissage. Ce savoir-faire est valorisant et quand il est reconnu, cela les pousse à aimer leur travail. Cet échange avec Sò Nana en dit long :

*« -Mais qu'est-ce que tu préfères dans ce travail ?
-Ce que je préfère dans ce travail ? Laver, repasser, préparer à manger, faire le ménage.
-Tu aimes ça ? Tu te sens contente quand tu fais ça ?
-Oui ! Parce que j'aime faire ça.
-Et qu'est-ce qui surtout te rend aussi contente quand tu fais cela ?
-Ce qui surtout me rend contente, c'est par exemple quand je finis de nettoyer, et que la patronne dit :
'La maison est belle ! Elle est fraîche !'.
-A ce moment, tu es contente !
-Je suis contente. Et je peux aussi préparer à manger, et quand tu es sur la table, tu dis : 'Ah, Sò Nana, c'est très bon !'. Quand tu me dis ça, ça me rend très contente. Mais si tu me dis : 'Oh, ce n'est pas*

bon !'. *Je ne me sens pas bien du tout. (...) Et moi, je saurai à l'avance que la nourriture n'est pas bonne. (...) Déjà en mettant la table, je poserai le plat sur la table avec découragement parce que je sais que tu vas me dire que la nourriture n'est pas bonne. 'Ah, Sò Nana, aujourd'hui, je ne suis pas du tout satisfaite de ton repas ! Elle n'est pas bonne. Voilà telle chose qui manque, et telle chose qui manque'. ».*

Mais, à en croire Sò Nana, ce savoir-faire dont découle le plaisir de faire plaisir ne résulte pas uniquement de l'apprentissage. Il y aurait un côté « naturel » qui ne dépend pas de l'apprentissage, qui fait qu'en plus des connaissances pratiques, il faut aussi « avoir la main chaude », dit-elle, pour réussir un bon repas. Pourtant, cette servante insiste beaucoup sur la « pratique » qui permet de se parfaire dans les activités domestiques, cette pratique qui met alors les travailleuses domestiques en position de « supériorité » ou de rivalité face aux patronnes. Cette servante ainsi que Vyèj vont jusqu'à faire l'éloge du système *restavèk* où les filles sont forcées d'apprendre à maîtriser les tâches domestiques contrairement aux autres filles gâtées par leur mère. Les jeunes domestiques font de meilleures épouses, croient-elles, ce que défendaient d'ailleurs en Europe ceux qui optaient pour le maintien de la classe servile (Piette, 2001). Cette conception pose une centralité du rôle domestique des femmes dans le couple, ce qui est valable aussi quand les patronnes ont un emploi. En cela, ses propos convergent avec ceux des paysannes : les hommes peuvent maîtriser le savoir-faire domestique, et il est préférable qu'ils le maîtrisent, mais ce n'est pas obligatoire ; les femmes doivent maîtriser ce savoir même si passent toute leur journée au travail. C'est là une forme d'intériorisation de la division sexuelle du travail. Or, ces femmes qui n'imposent pas aux hommes de partager les fardeaux domestiques – même si c'est souhaitable selon elles – méprisent les patronnes qui n'ont pas d'emploi, qui restent dépendantes de leur mari. Sò Nana critique : « *Parce que, quand tu restes là assise toute la journée et que c'est l'homme qui à chaque fois te tend la main, c'est alors qu'il te manquera de respect. Mais quand tu travailles, quand tu peux gagner 25 gourdes par toi-même, il ne peut pas te manquer de respect* ». Elles font un amalgame entre deux situations (les patronnes qui ne travaillent pas et celles qui ne maîtrisent pas le savoir-faire domestique) qu'elles présentent en une seule image : les femmes qui restent assises à se manucurer (*woze zong*). Ce sont de belles mains, dirait-on quand on écoute ces servantes parler de la beauté et de la propreté des patronnes qui, en effet, peuvent éviter la saleté des tâches domestiques. Mais ces « belles mains » sont aussi des « mains froides » qui ne savent rien. Une patronne doit savoir, elle doit aider sa servante dans les tâches ne serait-ce que pour lui montrer que son activité n'a rien de dégradant, comme l'expliquaient les patronnes interviewées en 2008. Finalement, ce qui dérange dans la division sexuelle du travail, ce sont les femmes « qui ne travaillent pas » et non les hommes « qui ne partagent pas ». Cela idéalise donc la double journée des femmes que ces servantes critiquent pourtant en regardant leur propre difficulté à articuler leur vie professionnelle chez les autres et leur vie familiale chez elles.

2.1.3. La conciliation travail domestique/service domestique

Adelina Miranda (2003) déclare que certaines femmes du secteur domestique ont des difficultés à séparer le temps de travail du temps de repos. C'est que pour les travailleuses domestiques aussi se pose la question de l'articulation des temps de vie, cette imbrication complexe des différentes temporalités soulignée par Lapeyre (2004) dans l'analyse du travail des femmes. Malheureusement, la conciliation est invisibilisée quand il s'agit de comprendre la situation des travailleuses domestiques, ce que critiquent Glenn (1992) et Carby (2008) qui regardent alors les rapports de race et de classe que sous-tend cette occultation.

La conciliation est différente selon qu'il s'agit de bonnes à demeure ou de servantes de jour. Les servantes de jour économisent moins (Oso, 2002 ; Anderfuhren, 2002), mais les domestiques à demeure s'économisent moins au sens où, comme le critique Zoune, une patronne haïtienne, elles travaillent trop longtemps. Cela entretient des formes d'esclavage, dénonce cette patronne. Sò Nana présente le fait de travailler comme servante à demeure comme un avantage (la possibilité de pouvoir économiser les frais de transport par exemple). Pourtant, elle devait souvent se lever à n'importe quelle heure de la nuit pour repasser puisque l'électricité manquait parfois dans la journée. Le code du travail haïtien donne aux servantes le droit à des moments de repos hebdomadaire, ce qui est repris également dans le projet de loi du Ministère à la Condition Féminine et aux Droits des Femmes (2007). Mais comme le dit Anderfuhren (2002) dans l'analyse du service domestique au Brésil, les lois sur ce travail ne sont pas toujours respectées. A en croire les interviewées, ces travailleuses sont sollicitées à n'importe quelle heure. Mais si les servantes de jour travaillent moins d'heures chez les patronNES, elles n'en sont pas moins épuisées puisqu'elles doivent aussi s'occuper de toutes les responsabilités domestiques de leur propre famille. On parle de « la double journée » pour les « femmes qui travaillent » et qui doivent aussi travailler chez elles en rentrant (Gagnon, 1983). On peut donc parler de « double *domus* » pour ces travailleuses domestiques qui doivent aussi s'atteler au travail domestique dans leur propre demeure. Dans leur maison peu équipées, le travail peut être encore plus pénible.

Et comme on l'analyse dans la conciliation pour « les femmes » en général, c'est souvent plus compliqué pour les travailleuses mères. Elles n'ont souvent pas de temps à consacrer à leurs enfants. Les problèmes de conciliation se posent dès la grossesse qui leur vaut régulièrement des licenciements. Puis elles doivent rentrer en milieu rural pour bénéficier de l'aide de leurs proches et pour recommencer à travailler à Port-au-Prince, elles sont obligées d'y laisser leurs enfants. Quand elles accouchent à la capitale (ce qui est plus rare), elles doivent aussi envoyer leur bébé à leur famille. D'où l'existence de « familles transrégionales » au cœur du service domestique des paysannes d'origine rurale à Port-au-Prince, ce qui pose à ce niveau aussi ce que d'autres comme Devi, Isaksen et Hochschild (2010) appellent les coûts émotionnels de la mondialisation. Sò Nana explique avec tristesse comment son premier enfant n'a développé aucun lien avec elle : « *Je ne me sens pas bien parce que j'aurais aimé que quand elle me voit elle saute de joie, qu'elle me donne un câlin. Mais elle n'est pas comme ça avec moi. (...) Elle dit à sa tante que c'est elle sa maman et que je ne suis pas sa maman* ». Or ces mères qui souffrent de cette distance affective provoquée par l'éloignement ne peuvent même pas se montrer plus présentes pour leurs enfants. Une semaine de congé demandé pour participer à un évènement de la vie de ces enfants peut leur coûter leur poste, comme l'a vécu Sò Nana. La galère des familles « transrégionales » qui rappelle la misère des familles transnationales chantée par Manno Charlemagne dans *37 rekòt kafe* (37 ans). Cette chanson parle, entre autres, des mères haïtiennes qui sont domestiques à l'étranger et qui doivent prier leur patronne pour pouvoir rentrer en Haïti participer par exemple à la première communion de leur enfant. Dans cette mondialisation néolibérale, l'extraction de l'amour du Sud par le Nord critiquée par Hochschild (2004) est alimentée par ce drainage de l'amour du rural à l'urbain.

Mais vivre à Port-au-Prince avec leurs enfants est presque impossible pour ces femmes si elles veulent continuer à travailler. Chaque maternité limite ainsi l'investissement des femmes dans le service domestique. *Bét ki gen ke pa janbe dife* (les animaux à queue ne traversent pas le feu), dit le proverbe. Sò Nana explique que depuis qu'elle a ses deux derniers enfants avec

lesquels elle vit, elle ne peut plus travailler comme bonne à demeure. En 2010, cette femme venait d'avoir sa cadette et elle m'a déclaré : « *Oui, je regrette d'avoir fait cet enfant. Oh, regarde ma situation! N'est-ce pas ce bébé qui me met dans cette misère? Si j'avais seulement l'ainée, je pourrais aller chez une voisine et lui demander de me la garder. Mais aujourd'hui, puis-je laisser ce tout petit dernier à quelqu'un? Qui acceptera de garder un enfant aussi jeune? (...) Je suis donc dans la galère pour longtemps encore* ». Elle prévoit de recommencer à travailler quand sa dernière sera plus grande. Elle explique qu'elle devra alors se lever tôt pour s'en occuper le matin avant de partir et demander à la patronne de revenir tôt pour leur préparer à manger et laver leurs vêtements. C'est d'ailleurs ce que fait Sentàn avec son fils qui avant vivait avec sa mère et qui l'a finalement rejointe à Port-au-Prince. Elle déclare travailler encore plus chez elle que chez la patronne.

Mais contrairement à Sentàn qui habite à Pétiion-Ville, Sò Nana vit dans un milieu où la solidarité entre voisines est encore de mise. Elle est ainsi obligée de soigner ses relations pour garder cet avantage du « bon voisinage ». Elle explique comment elle fera pour partir travailler : « *Je les laisserai dans la cour en demandant à tout le monde de jeter un coup d'œil. (...) Cela veut dire que, tu n'as qu'à les laisser dans la cour. Même s'il devait leur arriver quelque chose, Dieu les épargnerait à coup sûr. Il enverra quand même une personne pour les délivrer. En les laissant je dis à tout le voisinage : 'Elles sont là dans la cours. Je vous en prie, que tout le monde les surveille !'* ». Le proverbe dit *Kabrit san mèt mouri nan solèy* (Le cabri qui a trop de maîtres meurt au soleil). Tout le monde surveille parce que personne ne peut vraiment surveiller, ce qui met ces enfants en danger. Anglade (1986) estime que ce manque de soin des enfants dans ces familles monoparentales urbaines où les mères sont obligées de se surinvestir au travail est cause de mortalité infantile, mortalité qui, pour Gilbert (2001) augmente en zone métropolitaine. Mais Sò Nana reste optimiste. Elle croit au bon cœur des femmes de son voisinage. Elle déclare : « *Oui! Chaque enfant dans cette cour a plusieurs mamans. Mais ce sont les pères qui ne sont pas présents* ». Le bon voisinage est donc lui aussi une affaire de femmes. Et à part cette solidarité dans le quartier, les servantes peuvent aussi « externaliser ». Elles comptent alors sur le travail plutôt gratuit de plusieurs catégories de personnes, y compris des *restavèk*, si leur situation économique leur permet au moins de nourrir une bouche en plus.

Tout compte fait, si ces servantes sont engagées pour aider leur patronne à faire face aux difficultés de conciliation, cela ne signifie nullement qu'elles ne connaissent pas ces problèmes dans leur propre vie. Au contraire, ils peuvent être encore plus criants pour ces femmes qui n'ont pas les moyens économiques pour externaliser. Elles doivent alors soit arrêter de travailler, ou compter sur la disponibilité généreuse de leur mère et de leur voisine. Elles aussi ont recours à l'externalisation quand leur situation le leur permet. Penser la conciliation service domestique/travail domestique c'est reconnaître que les servantes aussi sont des femmes même si dans la relation de travail cette humanité peut être niée.

2.2. Relation de service

Anderfuhren (2002) constate que les domestiques se plaignent plus des relations avec les patronnes que des droits bafoués. Le fait est que, comme l'a développé Rollins (1990), le relationnel est central dans le service domestique. Ici, la relation de travail se passe entre femme et exprime l'articulation des rapports sociaux, ceux de sexe et de classe

principalement. Et à écouter ces servantes, on peut dire qu'il s'agit dans bien des cas de relations déshumanisantes.

2.2.1. Relations de travail et déshumanisation

Anderfuhren (2002) expose que les servantes misent sur une relation de qualité et précise : *« Par qualité, il faut sans doute entendre la reconnaissance, la qualité affective, la proximité, l'absence d'humiliation, bref, la manifestation du fait que l'employée domestique est malgré tout une personne comme une autre »* (pp. 273-274). Rappelons qu'avec les femmes interviewées à Port-au-Prince (Joseph, 2008), ce qui les porte à vouloir quitter ce travail ce n'est pas la tâche en soi mais plutôt les relations de travail. Heureusement qu'elles disent connaître parfois de « bonnes relations » faites de bienveillance et de respect. Cette bienveillance peut se rapprocher du paternalisme voire du maternalisme qui, selon Rollins (1990) caractérise le service domestique. Dans ce maternalisme, les patronNEs complètent le salaire souvent trop faible par une forme d'entretien, et Anderfuhren (2002) cite Delphy (1998) pour rappeler qu'il ne faut pas confondre salaire et entretien. En même temps, on peut voir comment cet entretien (aide à l'alimentation, aide pour les frais de scolarité, pour les loyers et les frais de maladie) est très bien vu par les travailleuses questionnées en Haïti. Sentàn par exemple préfère ces types d'aides aux gens qui n'utilisent que des mots pour la remercier, ces gens qui, en plus du salaire, n'offrent qu'une « belle accolade » raille-t-elle. Sò Nana cite les dons des patronnes quand elle mesure si la relation de travail était bonne ou pas. Un travail avantageux pour cette dernière c'est aussi là où elle peut accumuler certains gains, soit par les dons ou par les restes.

La plupart des patronnes interviewées se disent bienveillantes. Mais l'une d'entre elles se montre particulièrement « bonne » envers sa servante. De toutes les patronnes interrogées en Haïti de 2008 à 2012, elle est celle qui payait le mieux. Elle offrait à sa servante 5 000 gourdes par mois et des frais de transport s'élevant à 1 000 gourdes toutes les quinzaines. Elle ne fait pas que lui donner un peu d'argent en cas de maladie. Elle la fait suivre elle et ses enfants par son propre médecin, et tout cela à sa charge. Elle lui propose les vitamines qu'elle-même consomme. Elle ne fait pas que la décharger de la lessive en s'équipant d'une machine à laver. Elle propose à sa servante d'utiliser sa propre machine pour sa lessive personnelle, lui proposant alors d'amener ses linges sales pour les laver chez la patronne. Sa servante a été malade pendant plusieurs mois, non seulement elle ne l'a pas renvoyée, mais elle a continué de lui payer son salaire, l'a hébergée elle et ses enfants dans sa propre maison pendant toute sa convalescence, et a engagée une servante pour s'occuper de cette travailleuse malade. Il est donc facile de croire cette patronne quand elle affirme protéger cette servante, ménager ses heures de travail et alléger ses responsabilités. Il est certain qu'il faut aussi un minimum de sécurité économique pour traiter ainsi sa servante. Mais pour agir ainsi, il faut aussi davantage que de l'argent. Elle n'est d'ailleurs pas celle qui est la mieux placée économiquement parmi les interviewées. Certaines servantes rapportent aussi des gestes de bonté particulièrement touchants, même si cette bonté peut cacher des abus. Mais comme le dit Zoune, cette bonté « fidélise » les servantes qui développent alors un réel attachement à leur patronNE. Sentàn qui se dit satisfaite de sa relation avec sa patronne affirme qu'elle aurait du mal à la quitter même pour un travail mieux payée. Elle énonce : *« Si elle me fait quelque chose de mal, je peux partir. Mais sinon, je ne la laisserai pas comme ça. (...) J'ai besoin d'argent, il est vrai. Mais ce n'est pas que l'argent qui est important pour moi »*. Le plus important pour la plupart de ces servantes interviewées, c'est le respect.

Souvent, les servantes critiquent l'hyper-contrôle, l'hyper-surveillance qui créent des tensions dans la relation hiérarchique ce qui fait qu'elles préfèrent les patronnes absentes. Sentàn évite des patronnes trop directives qui, en plus, augmentent l'intensité et le rythme du travail. Plus les patronnes sont présentes, plus elles peuvent être « harcelantes », en multipliant les réprimandes par exemple. Le harcèlement moral analysé par Marie-France Hirigoyen (1998) qu'on doit d'ailleurs regarder comme étant également un « harcèlement social » doit être approfondi dans le service domestique. La relation de service domestique peut en effet donner lieu par exemple à ce que cette auteure qualifie de « communication perverse ».

La plupart des problèmes dénoncés par les travailleuses sont liés à la relation de travail, et elles touchent quasiment toute la communication. Quand on écoute les servantes, on peut penser que la violence verbale est très présente dans le service domestique. Sò Nana réagit ainsi : « *Je lui dis que je n'aime pas ça et qu'elle ne doit pas me crier dessus. Je travaille pour toi. Je ne suis pas ta restavèk. (...) Mais il y a des dames qui sont comme ça. Comme tu travailles chez elles, elle te prennent pour leur restavèk. (...) Tandis que même un animal sait comment traiter un animal comme lui* ». Sentàn elle aussi dénonce cette manière qu'ont les patronnes de hausser le ton, de crier, ce qui est d'autant plus dur qu'on leur impose de ne pas riposter. Certaines restent en silence, comme une servante qui m'a dit : « *Je la laisse m'injurier. Je ne lui réponds pas. Parce que tu as besoin de l'argent. [...] Si tu veux garder ton travail, quand elles t'injurient, tu fais comme si de rien n'était* ». Or rester en silence c'est agir comme une *restavèk*, ou tout simplement comme « un enfant ». Ces servantes critiquent aussi l'infantilisme des patronnes, attitude discutée aussi par Rollins (1990). Pour d'autres comme Sentàn, il faut démissionner en cas de violence verbale. Elle raconte que, si elle a gardé la même patronne depuis plusieurs années, c'est surtout parce que celle-ci la respecte : « *Si c'était une personne qui n'arrêtait pas de me crier dessus, je ne resterais pas, non ! Moi, je ne supporte pas les injures, non ! Je ne pourrais pas rester* ».

Par les mots qui humilient, les patronNEs expriment face à leur servante un déni d'humanité, comme si le service domestique qui assujettit les travailleuses aux besoins des autres les transformait en sous-sujet, sous-femmes. « [...] *être domestique est en soi-même un affront à sa dignité propre* », écrit Rollins (1990, 68). Les bonnes ne sont pas toujours considérées comme des personnes, déplore So Nana : « *Tu vois, certaines personnes chez qui tu travailles aiment injurier. Elles ne considèrent pas la personne qui travaille comme si elle était une personne. Tandis que d'autres personnes chez qui tu travailles savent que tu es une personne comme elles* ». Et à cause du déni d'humanité, une servante en 2008 m'a déclaré : « *Je changerai quand même de vie. Tu ne peux faire toute ta vie à travailler chez les autres* ». Ce dégoût provient aussi du fait que, non seulement elles deviennent des humanités amputées ou carrément des objets dans ce travail dévalorisé, mais surtout elles sont parfois moins considérées qu'un objet. Certaines patronnes vont jusqu'à dire à leurs employées qu'il vaut mieux qu'elles s'usent elles-mêmes plutôt que d'user les objets dont elles s'occupent. Dans un sociodrame avec les paysannes du Centre, une femme joue le personnage d'une patronne qui reproche à sa bonne d'avoir cassé le verre d'une lampe à pétrole. A la fin de l'exercice, cette femme commente :

« La parole était blessante [...] surtout quand j'ai parlé à la servante pour lui faire sentir que l'argent qu'elle gagne n'est rien à côté de ce que moi je possède. Cela veut dire que le verre de la lampe a plus de valeur qu'elle-même euh... qui travaille pour moi. Elle travaille pendant tout un mois et quand elle brise le verre de lampe, ce qu'elle gagne ne peut pas le rembourser. [...] Bon, cela veut dire euh... »

c'est juste pour montrer à la travailleuse qu'elle n'est rien. Elle n'est rien, ni face à moi, ni face à ce que je possède, à ce que je lui donne à gérer en mon absence. Elle n'est rien. Cela veut dire que ce que j'ai a plus de valeur qu'elle tant que personne ».

Prétendre que l'objet est plus important que le corps qui le nettoie revient, encore une fois, à oublier que ce corps est une personne, un sujet. D'où une objectivation des corps, doublée d'une subjectivation des objets.

Or, l'utilisation des mots dans le déni de la subjectivité et de l'humanité serait caractéristique du service domestique à en croire les servantes rencontrées. Le service domestique serait en soi un *travail déshumanisant*, travail où la violence verbale serait systématique. L'humiliation réside dans le fait de travailler « chez les autres », ce qu'évitent donc nombre de femmes. Sentàn déclare : « *Ce ne sont pas toutes les femmes qui acceptent de travailler chez les autres. Il y en a qui disent qu'elles ne veulent pas travailler chez les autres, qu'elles ne veulent pas rester là à laver les assiettes des autres. Elles ne veulent pas le faire* ». Le nom même donné à ce travail en Haïti le présente comme dévalorisant : travailler chez les autres, travailler dans la maison des autres, travailler devant la porte des autres. Wilta, en 2008, présentait ainsi l'insignifiance de son travail : « *Je ne fais que passer mes journées chez les autres* ». Une autre déclarait qu'elle voulait quitter ce travail pour ne pas avoir à passer toute sa vie chez les autres. Le fait de toujours préciser « les autres » en nommant ce métier insiste sur son côté subalterne et hiérarchique. C'est comme si le déclassement et la dévalorisation étaient intrinsèques à ce travail. C'est aussi un travail qui met les employées à la merci du mépris que cultivent particulièrement certaines personnes, ce que critique Zaya, cette paysanne du Centre qui a aussi un parcours de servante. Bernard Hours (1998) a bien raison d'écrire : « *Il semble qu'un travail sans intérêt, mal rémunéré, harassant, l'absence de considération sociale, l'instabilité professionnelle, sont plus attentatoires à la dignité que l'extinction de la vie biologique* » (pp.163-164). La reconnaissance doit être analysée dans la vie de ces travailleuses pour comprendre les impacts du mépris (Honnet, 2006; Ibos, 2008) dans leur trajectoire socioprofessionnelle.

Même si elle sait choisir ses mots pour répondre à l'humiliation, Zaya reconnaît que c'est aussi le fait de faire ce travail qui la met à la merci de personnes méprisantes. Ces servantes éprouvent de la honte face à leur travail et finalement de la honte face à elles-mêmes. Ces corps usés au travail sont aussi décrits comme des corps laids. Sentàn et surtout Sò Nana, se présente comme une personne maigre et laide, enlaidie par la misère et la pauvreté. Elle se compare aux patronnes qu'elle présente toujours comme étant fraîches (propres et élégantes) et belles. Or le corps est socialement construit (Gardey 2000; Cockburn 2004), et il peut souffrir de l'usure au travail (Dejours, 2000). Jean-François (2011), en reprenant Gisèle Dambuyant Wargny, note que la grande précarité empêche de conserver le capital que constitue le corps. Pour ces servantes, comme pour certaines paysannes qui se plaignent elles aussi d'être enlaidies et vieilles par la misère, l'apparence prend une importance considérable dans leurs projets. Elles regrettent souvent de ne pas avoir d'argent pour se vêtir et surtout se chausser. Les sandales reviennent souvent dans le discours de ces femmes pauvres quand elles parlent de leurs manques ou de l'importance d'avoir un salaire. Ces femmes disent avoir honte de leur image. Et tout se passe de telle sorte que l'usure psychique dans un travail à la fois pénible et dévalorisant accompagne une usure psychique analysée dans le travail de prise en charge de la personne par Winnicott (1963, *De la communication et de la non-*

communication), Guillaumin (1992) et Lhuillier (2006). Ces usures portent certaines femmes à se décourager d'elles-mêmes, de ce qu'elles représentent. En 2008, quand je demande à Wilta ce qui correspond à sa place dans la société, elle déclare : « *Ma place ? Je n'ai aucune valeur. [...]. Je n'ai pas d'habits* ». Les habits, c'est ce qui permet de participer à la vie sociale sans traîner sa honte. C'est ce qui permet de ne pas toujours porter le stigmate de domestique, de ne pas avoir à toujours cacher son humanité derrière le tablier. C'est ce qui permet, l'espace de quelques heures, de se dire qu'on est comme tout le monde. C'est aussi pour cela que, en Haïti comme en France, les servantes accordent une place considérable à l'apparence physique. Elles insistent sur l'importance de la présentation de soi et présentent l'élégance comme leur manière à elle de susciter le respect.

Pour garder une bonne image de soi dans ce « travail honteux », certaines femmes n'hésitent pas à garder le silence sur leur identité professionnelle. Sentàn reste discrète sur son métier : « *Certaines personnes savent ce que je fais. Mes proches. Mais... Par exemple mes voisinNEs ne savent pas. Ils me voient sortir tôt le matin mais ils ne savent pas où je vais* ». Quand je lui demande si elle a honte face à son travail, elle rétorque : « *Oh ! Mais le travail c'est la liberté (Travay se libète)! Je n'ai pas de compte à leur rendre donc je n'ai pas à leur dire ce que je fais, mais ce n'est pas parce que je serais gênée de leur dire quel type de travail je fais, non. Je ne me gênerai pas pour ça, non* ». Wilta a dit la même chose en 2008 : « *Tu sais ? À part voler, je ferais tout* ». Cette servante discute de son statut avec ses enfants pour mieux les conscientiser, alors que Sentàn cache son statut à son fils de six ans qui représente pourtant le sens de tout son investissement dans ce travail dévalorisant. Elle se défend : « *Je ne veux pas encore lui en parler. Quand il sera plus grand, je le lui dirai. (...) Il commence à comprendre plein de choses, mais il ne comprendrait pas ça. Je ne lui dirai pas ça tout de suite. Mais il sait, il sait que je vais travailler. A chaque fois qu'une personne lui demande pour sa mère, il répond : 'Ma mère n'est pas là non. C'est ma maman qui travaille pour m'acheter des habits, oui. Pour m'envoyer à l'école. C'est elle qui fait tout pour moi, oui !'* ». De manière générale, il est difficile de ne pas cacher sa honte à ses enfants, à ces personnes dont on exige un total respect. Zaya qui continue aussi de travailler comme servante à côté de son travail agricole, doit s'adonner à une autre activité encore plus honteuse pour pouvoir subvenir aux besoins de ses enfants. Elle ramasse des crottes d'animaux qu'elle vend par sac à des fabricants de compost. En plus, Zaya demande à son fils de l'aider à faire ce « sale boulot ». Cet enfant a été injurié par un camarade qui lui a dit : « *Ta maman ramasse de la bouse de bœuf pour te donner à manger* ». Zaya dit alors à son fils : « *Tu lui répondras qu'il est vrai que tu ramasses de la bouse de bœuf. Mais quand tu les ramènes à la maison, ta maman le vend pour t'acheter à manger. Elle ne te donne pas la bouse à manger* ». Partager sa honte avec son enfant suppose de l'intégrer lui aussi dans le combat contre le regard méprisant.

Pourtant, si ce travail honteux est en soi dévalorisant voire déshumanisant, c'est aussi la *pauvreté qui est déshumanisante*, elle qui pousse à exercer ce travail qui l'entretient par ailleurs. La pauvreté est analysée dans son aspect honteux et abject (Bréban, 1984). La pauvreté, c'est la honte, dit de Gaulejac (1996) qui présente cette honte comme un nœud socio-psychique. Et la honte réside dans le fait de réaliser un travail dévalorisé par la société et finalement par soi-même. C'est ainsi que dans les mouvements des travailleuses domestiques présentés notamment par Rodríguez Romero (2005), elles insistent sur la reconnaissance, sur l'intérêt de restituer au travail domestique sa dignité.

La pauvreté des domestiques est pourtant « naturalisée » par certaines patronnes. L'une d'entre elles qui est une Haïtienne « blanche », plutôt aisée, et d'origine surtout étrangère utilise en 2008 cet argument naturaliste : « *La différence entre patronnes et bonnes est grande. C'est comme la main. Les doigts ne sont pas tous de la même longueur* ». Pourtant, cette différence – et pour mieux dire, la pauvreté des bonnes – est le fruit du rapport social de classe qui, comme les démontrent les féministes matérialistes, ne sont pas des données « naturelles ». Tout un cheminement marqué par les héritages à la fois familiaux et sociaux crée cette « différence » entre ces deux catégories de femmes. Et les servantes pointent souvent du doigt leur origine familiale et sociale qui est liée à leur origine géographique, le milieu paysan où les « richesses » sont dépréciées par rapport aux valeurs urbaines. Une servante s'indignait en 2008 face au déclassement presque inhérent à ce travail : « *Tu viens travailler devant sa porte. Il pense donc que tu es n'importe qui. Une personne comme ça, sans valeur* ». Or elle explique par ailleurs l'investissement dans le service domestique par des raisons économiques. Être pauvre, c'est perdre une partie de son humanité, ce qui justifie donc toutes les exploitations, disent-elles.

Les servantes parlent aussi d'autres formes de mépris. Elles critiquent la ségrégation spatiale qui, pour Catarino et Oso (2000), accompagne une 'ségrégation sociale'. Cette ségrégation spatiale est le fruit d'une certaine déférence qui caractérise le service domestique et qui, d'après Rollins (1990), s'explique par l'articulation des rapports sociaux de classe et de race. Elles parlent rarement de cette violence physique qui marque surtout la vie des *restavèk*. Elles critiquent la sous-alimentation ainsi que le traitement différentiel qui peut exister au niveau des repas. Il existe aussi une violence économique, quand par exemple les patronnes ne paient pas leur gage à ces servantes. Mais c'est surtout la violence verbale qui revient dans le discours critique des servantes, violence que les femmes migrantes haïtiennes présentent comme étant particulière dans le service domestique en Haïti. Mais comme on le verra plus loin, en France et en Haïti, l'exploitation (dans l'aspect plus matériel du travail) et l'humiliation (dans son aspect relationnel) sont critiquées comme un tout. C'est ce tout qui constitue le déclassement des femmes migrantes.

2.2.1.1. Déclassement

Il faut mettre en évidence le fait que la plupart de ces servantes à Port-au-Prince étaient plus valorisées quand elles vivaient dans leur communauté rurale. Cette valorisation provenait à la fois de leur famille et de leurs activités. Leur vie dans la capitale correspond donc à une sorte de déclassement, même si les femmes haïtiennes interviewées en France en 2007 pensaient le contraire⁷⁷. Elles avaient un nom et une histoire familiale importante, même si aucune d'entre elles ne provenait d'une bourgeoisie rurale. Certaines parlent des terres de leurs parents qui, malheureusement ne représentent rien à Port-au-Prince. Si elles n'étaient pas les plus riches dans leur commune, à Port-au-Prince elles font partie des plus pauvres. Leur gain monétaire ne saurait effacer tout regret face à la reconnaissance sociale dans leur milieu. Par ailleurs, si elles travaillaient durement aux jardins et dans la maison de leurs mères, ces femmes travaillent à Port-au-Prince dans la maison des autres. Oso (2002) écrit que travailler chez les

⁷⁷ Laurette, travailleuse de care en France, explique que dans le cas des servantes en Haïti, ce n'est pas la même condition de dévalorisation puisqu'elles sont dans leur pays. Elle ajoute que pour elle c'est souvent un « progrès », s'il est vrai qu'elles ne retournent pas dans leur province. Elle renchérit : « *Si elles parlent de moi, elles vont penser que c'est pour moi un grand progrès puisque je laisse un petit pays pour aller dans un grand pays. Mais pour moi, ce n'est pas un progrès* ».

autres constitue un déclassement, même pour celles qui savaient travailler dans leur maison avant leur migration. La honte associée au service domestique n'est pas pareille à la dévalorisation du travail domestique exercée dans sa propre famille, même si le fait que le service domestique soit payé le rend plus rentable que le travail domestique. A ce déclassement au travail s'ajoute un déclassement social de toute la population paysanne dès qu'elle s'installe en ville. Le milieu paysan est « le pays en dehors », comme le dit Barthélemy (1989). Les paysanNEs sont considérés comme inférieurs au niveau des savoir-faire (Moujoud, 2007), du savoir et du savoir-être. Elles sont considérées comme « bêtes », aussi à cause de leur faible instruction. On les dit rustres, fermées, etc. Les paysannes aussi souffrent de ce stigmate de *montagnard (moun mòn)* ou de *peyizan gwo zòtèy* (paysans aux gros orteils), même si leur beauté dite « naturelle » est chantée par les artistes. Pourtant, quand on leur parle de leur projet migratoire, c'est comme si elles intériorisaient la dévalorisation. Comme Sò Nana, les femmes pensent que le vrai savoir domestique réside en ville, ce qui explique aussi leur place dans le service domestique. La beauté cultivée dans les villes fait rêver à la fois celles qui restent dans le rural et pousse celles qui partent à ne plus penser à revenir, comme c'est le cas pour Sentàn et Sò Nana. Le milieu paysan est regardé soit avec exotisme ou avec mépris. Et le discours des femmes haïtiennes en Haïti ou en France sur ce milieu fait paradoxalement penser à l'idée de la « différence culturelle » énoncée par certaines patronnes françaises et qu'on analysera plus loin. L'urbain piétine le rural comme le Nord rejette le Sud. Les rapports sociaux liés à l'origine géographique s'expriment par une face matérielle qui porte à rejeter sur les originaires du Sud et du rural le travail dévalorisé, et par une face idéologique qui porte à cracher sur les savoirs, savoir-faire et savoir-être du Sud et du rural. Et comme le démontrait Frantz Fanon (1952) ou Colette Guillaumin (1992), la face matérielle de l'oppression est étroitement liée à sa face idéologique. Or le service domestique est l'un des métiers qui force ces deux univers à se rencontrer : celui des travailleur-euse-s subalternes méprisés et celui des patronNEs « respectés ». La particularité du service domestique est que le monde subalterne méprisé employé par le monde respecté partagent tous deux le même « handicap » : la féminité, cette place de subalterne dans les rapports sociaux de sexe.

2.2.2. Féminité partagée, féminité divisée

Glenn (1992) soutient qu'il existe dans la relation de travail domestique ou de *care* une contradiction entre féminité partagée et inégalité de race et de classe. Comme l'a analysé Rollins (1990), le service domestique se déroule entre femmes. En Haïti, le « travail chez les autres » est aussi appelé « travail chez Madame » (*travay kay madanm*). Destremeau et Lautier (2002) écrivent : « Si la relation de travail domestique relève bien des rapports de genre, elle présente cet aspect paradoxal de se nouer entre deux femmes » (p. 253). Ces analystes en déduisent que la relation de travail domestique est sans doute la plus complexe qui soit dans notre monde moderne.

Cet entre-femmes exprime d'ailleurs la présence de la division sexuelle du travail qui enferme les employées dans le domestique, et qui confine les patronnes dans le domestique lors même qu'elles s'investiraient dans le travail non-domestique⁷⁸. La confrontation directe faite soit de bienveillance ou d'humiliation, se passe ainsi entre femmes. Patronnes et domestiques

⁷⁸ Les responsabilités domestiques des employeuses comportent au moins celle de superviser le travail des servantes.

partagent la même « classe de sexe » (Guillaumin, 1992). Elles sont donc toutes deux renvoyées à leur rôle domestique, mais pas de la même manière à cause des rapports sociaux de classe par exemple. Tout se passe alors comme si finalement la relation se passait entre une « sur-femme » et une « sous-femme »⁷⁹.

Comme le mari de Zaya, plusieurs hommes en Haïti refusent le statut de bonnes pour leur compagne. Celui-ci disait que c'était inconcevable que sa femme travaille chez une autre femme. Sò Nana rapporte cette tendance courante chez les maris : « *Ils disent que tu ne peux pas être femme et travailler chez une femme comme toi, que celle-ci ne te respectera jamais* ». Cette servante, comme plusieurs paysannes, intériorise cette idée. Quand je lui demande ce qu'elle n'aime pas dans ce travail, elle répond : « *Ce que je n'aime pas dans ce travail, je ne trouve pas que je devrais me lever le matin pour aller travailler avec... une femme comme moi. Je n'aime pas ça* ». Vyèj dit que de plus en plus de femmes refusent cette position de subalternes où elles sont dévalorisées. De son côté, Sentàn affirme : « *La patronne se montre supérieure à toi parce que tu travailles chez elle* ». Dans le sociodrame sur la migration vers Port-au-Prince, on se rappelle qu'une participante avait proposé de ne pas migrer pour ne pas avoir à travailler chez les dames qui, quoiqu'elles soient femmes elles aussi, humilient et rabaisent les servantes. Elle a dit ainsi : « *Je n'encourage pas une femme d'aller travailler chez une femme comme elle* ». Elle cite alors les humiliations, les réprimandes et cette manière qu'ont les patronnes de hurler en s'adressant à leurs servantes. Pour ces raisons, Sentàn maudit ce type de travail :

« Pour moi, voilà pourquoi ce travail ne devrait plus exister : Il y a des patronnes, tu travailles avec elles et elles te manquent de respect! Parce que la personne te paie 5 centimes, alors que la personne n'est pas si supérieure à toi, comme tu n'as pas d'argent, tu vas te rabaisser devant elle pour faire ce travail. Mais quand tu regardes, quand tu te compares à la personne, tu te dis : Mais c'est qui cette personne que je laisse réprimander ainsi ? Je ne devrais pas venir travailler avec toi ! Personne ne devrait avoir à travailler pour une telle personne. Mais, en même temps, tu ne peux pas ne pas le faire. Tu es obligée. Tu es obligée parce que tu es dans le besoin. Tu dois le faire. (...) Tu devrais avoir un autre moyen ».

Pourtant, selon Sò Nana ce n'est pas l'entre-femmes en soi qui pose problème mais plutôt le fait que les patronnes oublient complètement la solidarité qui devrait être automatique entre « semblables ». Quand je lui demande si elle aurait préféré travailler pour des hommes, elle me répond : « *Pas du tout ! Moi, j'aime travailler pour les femmes comme moi, de la même manière que les hommes aiment travailler entre eux. Mais tu es une femme comme moi. Si je travaille pour toi, tu dois savoir comment me traiter. Tu dois savoir comment me parler !* ». Bref, « *Si la féminité est partagée, pourquoi tu ne me respectes pas ?* » semble être la question qui pose problème. Pourtant, une autre question se pose: « *Si la féminité est partagée, pourquoi nous ne sommes pas égales ?* ». Qu'est-ce qui crée la différence entre ces deux catégories de femmes ? On peut faire référence aux rapports sociaux, ceux de classe voire de « race » dans certains cas, et la confrontation urbain/rural. Ce sont les rapports sociaux qui font que la féminité partagée est aussi divisée. Mais les interlocutrices pensent aussi à autre chose. Cette femme qui, dans le sociodrame, invite à rejeter la féminité partagée qui

⁷⁹ La solidarité pourtant indispensable à la lutte des femmes (Anglade, 1986) est alors restreinte dans cette relation de travail faite de domination (Moujoud, 2007). Les mécanismes de distinction (Bourdieu, 1979) ainsi que ce que Kergoat (1988) appelle « syllogisme du sujet sexué féminin » creuse les écarts entre les femmes patronnes et les femmes employées.

caractérise le service domestique, ajoute dans son argumentaire : « *Ce que tu peux faire, je peux le faire aussi, donc tu n'as pas à m'humilier* ». Mais que savent donc faire les patronnes ? Que font les patronnes ? Aussi scandaleux que cela puisse paraître, pour certaines interviewées, ces patronnes n'ont pour mérite que le fait d'avoir choisi un bon compagnon ! Dans cet autre sociodrame sur la dispute entre une patronne et sa servante qui a cassé le verre de lampe à pétrole, une participante critique la patronne en ces mots : « *Ces femmes ne sont que des patespere (parvenues) ! Elles n'espéraient pas trouver un homme qui les élèverait !* ». Cela revient à dire qu'à cause de la féminité partagée, les patronnes seraient aussi insignifiantes, aussi méprisables que leur servante. La seule chose qui les différencierait serait donc le degré de réussite au niveau de l'échange économique-sexuel. D'autres facteurs comme l'accès à l'instruction ou l'origine sociale ne sont pas pris en compte ici. Tabet (2004), en parlant d'Haïti, déclare : « *Et bien qu'hommes et femmes reconnaissent l'importance du travail féminin, on tient que la ressource essentielle de la femme (sa richesse ou sa «terre»), c'est son sexe* » (p. 147).

A ce niveau, le propos des narratrices est très dévalorisant pour « les femmes » puisqu'il nie tous leurs efforts d'autonomie que ces interlocutrices défendent par ailleurs. Et en même temps, la réalité est aussi que, pour être patronne, il suffit parfois d'avoir un mari qui peut payer les frais de l'externalisation. D'où le mépris – teinté aussi d'envie refoulée – des interviewées pour les patronnes « qui ne travaillent pas ». C'est aussi pour cette même raison que ces femmes qui dénoncent pourtant les violences sexistes, se réjouissent quasiment quand les patrons frappent leur femme. Cet acte sexiste qu'elles prennent parfois pour une revanche, leur rappelle en plus que les patronnes sont aussi des femmes, des dominées.

2.2.3. Invisibilisation des hommes patrons

Dans les discours qui critiquent les relations du service domestique, on oublie souvent de questionner l'absence des hommes, conséquence de la division sexuelle du travail. Cette absence expliquerait pourtant le fait qu'ils ne soient pas cités quand il s'agit de dénoncer les violences subies par les servantes. Souvent, ils ne réprimandent jamais les servantes qui fuient tellement la violence verbale. En plus, les hommes n'éprouvant pas cette ambivalence à déléguer (Giampino, 2000 ; Ibos, 2008), seraient peut-être détendus dans la relation avec leurs employées. Par ailleurs, il faut noter la tendance à exiger des femmes employeuses des relations plus aimables que des hommes (Molinier, 2003), ce qui peut expliquer pourquoi au lieu d'insister sur les conditions de travail pour améliorer le domestique, on demande aux gens qui emploient d'être bons (Piette, 2001).

Les hommes sont donc plus aimés par les servantes qui disent quasiment toutes que les patrons sont plus respectueux que leur femme. C'est l'idée de Zaya qui généralise ce fait en rappelant l'assertion haïtienne disant que la diablesse est bien plus méchante que le diable. En plus, cette femme cite des exemples où, ces hommes toujours absents se trouvent bizarrement présents au moment où les patronnes maltraitent leur servante. Ils prennent alors l'allure de justiciers. Et par ailleurs, elles disent être encore plus maltraitées quand les patronnes le sont par leur mari, comme si celles-ci recanalisaient vers leurs employées les violences subies (Joseph, 2011). Les patrons représentent par ailleurs, dans le discours de certaines femmes des « hommes comme les autres », pouvant les aimer et qu'elles aussi peuvent aimer. Zaya raconte par exemple le cas d'un patron qui serait amoureux d'elle. Il est important de noter que penser que le patron peut les aimer porte ces femmes à se penser comme étant des

femmes, des femmes « comme les autres », comme les patronnes, des femmes dignes d'être aimées. Jean-François (2011) note alors : « *Plaire à un homme socialement mieux positionné peut-être vécu sous une forme de valorisation sociale ou de reconnaissance sociale* » (p. 207). En groupe, des patronnes à Port-au-Prince ont expliqué comment certaines servantes sont ainsi arnaquées par des patrons qui leur promettent de les sortir du service domestique. Ils font ces promesses pour mieux exercer leur violence. Mais Sentàn et Zaya persistent à croire à l'existence des « patrons charmants ».

Elles disent aussi que moins la patronne maîtrise le savoir-faire domestique, plus leur compagnon sont portés à aimer les servantes. Dans le sociodrame où le mari insulte sa femme qui, trop occupé à laver, ne lui a pas préparé à manger, la femme jouée alors par Zaya dit à son mari : « *Bon, maintenant, je sais ce que je vais faire, je vais prendre une servante. Elle te fera à manger quand je lave* ». Et aussi choquant que la scène puisse paraître, le mari répond : « *Si tu prends une bonne, je vais la prendre dans mon lit !* ». Et il ajoute : « *Tu penses qu'une femme comme toi peut avoir une bonne !* », comme pour préciser qu'elle serait vite « remplacée ». Il existerait donc une rivalité entre patronnes et servantes, qui porterait d'ailleurs certaines servantes à redouter leur servante quand celle-ci est « belle » et très compétente. Etre belle et compétente devient ainsi, dans la représentation de ces servantes interviewées, l'image de « la femme idéale », qui ne cadre d'ailleurs pas avec l'éloge qu'elles font de l'autonomie. La promiscuité du service domestique qui, malgré l'absence des hommes, fait des servantes des rivales existe dans l'histoire de la domesticité en Europe (Piette, 2001). Mais quand on se réfère à Delphy et al (2011), on ne peut s'empêcher de penser à ce fameux « droit de cuissage »⁸⁰ qui porte des patrons à considérer les servantes comme de la chair « disponible », donc désirable, donc à posséder. Plusieurs servantes, et même celles qui discutent sur les gentils patrons amoureux, dénoncent ainsi le harcèlement sexuel, des tentatives de viol ou des viols dans le service domestique, faits que rapporte également Anderfuhren (2002) dans le cas du Brésil. A cause du sexisme, l'accès au corps des femmes en général est revendiqué par les hommes comme un droit (de Koninck et al. 1981). Mais comme le rappelle Moujoud (2007), le statut de subalterne fait que les travailleuses ne peuvent même pas dénoncer ces violences. Sentàn se défend face à un patron qui la traite de *petite rurale* (donc coincée et imbécile). Le service sexuel extorqué dans le cadre du service domestique est aussi appelé avec raison « double travail » en Haïti, et comme seule réponse face à ces agressions, les servantes n'ont qu'à quitter leur poste.

Le relationnel du travail domestique est très important pour les travailleuses car il détermine le bien-être ou le mal-être au travail. Rollins (1990) présente le service domestique comme un métier où le relationnel prend une importance considérable à côté de la matérialité de ce travail. Pour l'auteure, cela est dû aux rapports sociaux de sexe, de classe et de race qui tissent les liens entre les femmes patronnes et les travailleuses. D'après Anderfuhren (2002), les relations de travail sont fondamentales pour les domestiques. Parmi les points qu'elle cite, certains sont bien en adéquation avec les mots des travailleuses haïtiennes : le sentiment d'être la proie facile des humeurs et des cris des patronnes, la confrontation, les ordres de servir donnés alors que l'employée est manifestement occupée contrairement à la personne qui ordonne, le sentiment que les patronNEs cherchent à maintenir une « séparation » entre eux-

⁸⁰ De manière plus générale, l'accès au corps des femmes est considéré comme le droit des hommes (de Koninck et al. 1981). Et dans le service domestique, comme le rappelle (Moujoud, 2007), il reste difficile de dénoncer les violences subies.

elles et l'employée. Ce relationnel si important est pourtant associé à la matérialité du travail qui recoupe des aspects comme les tâches, le temps de travail et la rémunération. Il est important de signaler que dans ce travail où le relationnel peut comporter tant d'humiliations, les tâches peuvent être assez pénibles même si leur réalisation peut provoquer le plaisir du travail bien fait, le temps de travail dépasse largement la durée de travail dans le secteur non-domestique, et la rémunération, même quand on y ajoute les dons des patronnes, ne suffit pas à sortir les servantes de la grande pauvreté. Dans l'analyse, il est nécessaire de toujours garder en vue les rapports sociaux qui construisent à la fois le côté matériel et le relationnel du travail. Les rapports sociaux de classe sont d'ailleurs très visibles dans cet « entre femmes ».

2.3. La grande misère des travailleuses domestiques

Myrtha Gilbert (2001) propose une mention spéciale pour les employées domestiques qui représentent, selon elle, la couche la plus méprisée et la plus maltraitée des salariéEs en Haïti. Souvent, pour changer les conditions de travail des servantes, on pense à certains aspects comme leur temps de travail ou de repos, aux vacances, à leur entretien par la famille qui les emploie (Piette, 2001; Vidal, 2007). L'avant-projet de loi du gouvernement Haïtien (2007) proposé par le Ministère à la Condition Féminine et aux Droits des Femmes (MCFDF) reprend ces détails. Mais pendant longtemps, l'Etat haïtien ne déterminait pas un salaire minimum pour les travailleuses domestiques qui, en 2014, est fixé à 125 gourdes pour la journée de huit heures⁸¹. Les grands débats sur le salaire minimum en 2009 ne tenaient pas compte du cas des servantes. Et cette proposition de loi de 2007, une fois encore, n'a pas fait mention d'un salaire minimum pour ce secteur d'activité. Entre 2008 et 2012, il existait un grand écart de salaire entre les servantes interviewées qui, pourtant, accomplissaient à peu près les mêmes tâches. Alors que celles travaillant dans les quartiers du bas de la ville de Port-au-Prince gagnaient entre 1 500 et 2 000 gourdes et les interviewées de Pétiion-Ville avaient entre 3 500 et 5 000 gourdes⁸². Toutefois, rares sont les servantes qui gagnent 3 500 gourdes, même à Pétiion-Ville. En plus, ces femmes mal rémunérées ne bénéficient pas de la protection sociale presque absente dans le budget de la République. Le code du travail haïtien est très peu respecté et propose pour le personnel domestique des clauses particulières, un « régime spécial »⁸³. La proposition de loi du MCFDF voulait répondre à l'invisibilisation des domestiques dans ce document où ce personnel est traité de manière discriminatoire, mais aujourd'hui encore, en cas d'accident du travail, les servantes n'ont aucun recours, et en cas de maladie ou de maternité, elles perdent leur travail. Elles ont encore moins accès au logement que les autres, moins accès à cette éducation qui n'est pas gratuite même si toutes mettent leurs enfants à l'école. Le manque d'accès aux ressources a été largement analysé en 2008 et les entretiens de 2009 à 2012 montrent que la situation s'est empirée. Les femmes deviennent domestiques parce qu'elles sont pauvres, disent-elles. Mais ce travail ne leur permet pas de sortir de cette pauvreté. Elles décident donc de changer de métier, pour s'adonner au commerce par exemple. Mais la pauvreté les oblige toujours revenir à ce travail. Le service domestique est ainsi un travail de femmes pauvres, et on dirait que les celles-ci ne peuvent jamais le quitter complètement. Du coup, le service domestique reste une alternative pour ces femmes comme Zaya qui dit que, ce qui est bon dans ce travail c'est cette possibilité

⁸¹ Selon l'article 6 de l'arrêté présidentiel du 16 avril 2014.

⁸² Gilbert (2001) note que la rémunération du service domestique se faisait à la discrétion des patronnes qui leur payaient entre 3 600 et 12 000 Gourdes par an pour des journées de travail avoisinant 10 à 12h par jour.

⁸³ Voir le Code du travail, Loi n° 7, (De la main-d'œuvre soumise à un régime spécial), chapitre 1^e, *Des gens de maison*, articles 254 à 265.

de gagner un peu d'argent. Pour les paysannes, cet aspect est d'autant plus important que, à part celles qui font du commerce et celles qui travaillent comme journalières dans l'agriculture, elles n'ont pas vraiment de revenus monétaires dans le travail agricole. Les femmes du Sud ont insisté sur ce qu'elles présentent comme un « handicap » dans le milieu paysan : le manque de circulation monétaire. La plupart des travaux s'exercent dans un cadre solidaire où c'est la réciprocité qui prévaut (notamment dans les *eskwad* et *konbit*). Les coups de main ne sont récompensés que par la gratitude. Vyèj, en référence à ce proverbe qui dit *rann sèvis bay chagren* (le service rendu donne du chagrin), dit qu'elle préfère la ville où « *le service rendu ne donne pas que du chagrin mais aussi de la joie* ».

Mais ce salaire qui, dans le cas de Sentàn, représente le seul revenu de sa famille, paraît insignifiant. Elle présente ainsi son travail : « *Ainsi, je fais du beurre avec de l'eau (je me débrouille). Mais ça ne vaut vraiment rien* ». Elle utilise des formules comme ça qui présentent le salaire à la fois comme « rien » et « tout » : « *Je travaille pour quelques centimes. Mais je remercie Dieu, car si je n'avais pas ce travail, je n'aurais rien du tout* » ; « *Moi seul sait ce que mauvais travail où je suis a fait pour moi. Même quand je ne gagne pas beaucoup, moi seul sait comment cela m'est utile* ». Sentàn (3 500 gourdes) gagne bien plus que Sò Nana dont le salaire n'a jamais dépassé 2 500 gourdes. Mais celle-là se plaint encore plus de l'insignifiance de son salaire. Sentàn dit connaître des servantes qui gagnent encore plus qu'elle. Le fait est que cette femme dépense bien plus que Sò Nana qui habite dans un milieu plus pauvre. Le loyer et les frais de scolarité de Sentàn valent ainsi le double de ceux de Sò Nana. Cette différence du coût de la vie est aussi liée à une différence de quartier. Les bidonvilles de la commune de Pétion-Ville qui permettent aux servantes de travailler dans les grandes maisons de Pétion-Ville ont des services plus chers que dans les bidonvilles de la commune de Port-au-Prince. Pour faire face à ce coût de la vie, Sentàn s'endette, s'inscrit dans des tontines. Et malgré tout, elle ne réussit pas à subvenir à l'étendue de ses besoins :

« Cet argent-là, avant même qu'il arrive dans ta main, il a déjà plein de dépenses qui l'attendent. Quand tu l'as, il ne peut même pas couvrir tes besoins. C'est avec ça tu dois payer les frais de scolarité, payer le loyer, acheter une paire de sandales si tu en as besoin. C'est avec que tu prends soin de ton enfant, de ta maman. C'est avec que tu réponds si ton frère a un problème. Bon, mon Dieu combien d'argent que tu dois avoir dans ce pays pour faire tout cela ? ».

Cette femme s'apitoie plus sur son sort, mais pas forcément parce qu'elle serait moins optimiste que Sò Nana qui se plaint moins alors qu'elle gagne moins. Ce qu'elle gagne est le rêve de Sò Nana qui, comme les interviewées de 2008, pensent qu'un travail à Pétion-Ville les sortirait de la misère. En plus, depuis toujours, cette femme a vécu seule, avec un enfant abandonné par son père contrairement à Sò Nana.

Face à ces salaires toujours insignifiants, l'aide des patronnes, même si elle est empreinte de paternalisme ou de maternalisme, reste précieuse pour couvrir les frais de scolarité, les frais médicaux ou le loyer. Sentàn veut aussi construire un capital pour organiser un petit commerce de nuit qu'elle ferait quand elle rentre du travail. De temps en temps, elle rend des services contre une rémunération souvent en nature.

Ces femmes critiquent beaucoup les classes sociales en Haïti, toutes ces différences qui leur sautent aux yeux quand elles regardent la vie de leur patronne. Et elles ne s'attardent pas à expliquer leurs échecs par des choix personnels, même si toutes admettent le poids des

grossesses non-désirées et de la paternité au rabais dans leur destin de femmes pauvres. Elles critiquent le mépris des classes employeuses mais ne se lancent pas dans le discours de la lutte des classes que répètent par exemple certaines femmes paysannes. Elles ne critiquent ni l'accumulation de capital, ni ne crachent sur la richesse d'une certaine classe bourgeoise. Elles veulent juste leur place dans cette société. Et pour elles, c'est l'Etat qu'il faut critiquer dans son incapacité à donner une place à chacunE. Comme toutes le répètent, Sentàn dit : « *Peyi a pa ofri anyen* (le pays ne nous offre rien) ! ».

En 2010, c'était important de signaler l'aggravation de la situation de ces femmes à cause du séisme et de tout ce que cet événement avait changé dans leur vie personnelle. Sò Nana qui avait un enfant en plus était abandonné par le père. Elle n'avait pas d'argent pour le loyer donc elle habitait dans un camp de fortune bénéficiant très peu des aides humanitaires distribuées. A cause des problèmes de conciliation, elle ne pouvait pas encore reprendre son travail. Les servantes étaient nombreuses dans ces camps qui ne réunissaient pas forcément les personnes ayant perdu leur logement mais surtout celles qui n'avaient pas les moyens économiques de se trouver un autre logement. J'ai visité Sò Nana dans cette tente et j'ai discuté avec ses voisines d'infortunes, sur le travail domestique qui est bien différent dans ces espaces et sur le déroulement de leur quotidien. Elles passent beaucoup de temps à discuter et rire ensemble en s'adonnant chacune aux activités domestiques. Elles cotisent et font des repas communs. Sentàn, elle, n'a pas vécu sous les tentes mais a vu ses dépenses augmenter à cause des grands blessés de sa famille. Comme Sò Nana, elle critique l'échec de ces aides de qualité d'ailleurs douteuse et insuffisantes, ce qui alimente le clientélisme. Ces deux femmes critiquent aussi le paradoxe de cette idée de « Les femmes d'abord » proposée par certaines ONG qui distribuaient l'aide. Ce sont les femmes qui, carte en main, faisaient la queue pour récupérer les produits. Mais ce sont les hommes qui avaient les cartes à distribuer aux femmes, ce qui fait que certains exigeaient des femmes des services sexuels pour leur donner des cartes. Cette aide était chèrement payée par les femmes car, sous leur emballage féministe, c'est la violence sexiste que renforçaient ces organismes d'aide⁸⁴.

Par ailleurs, plusieurs servantes ont perdu leur travail après ce séisme qui a détruit des maisons. CertainEs patronNEs se sont aussi réfugiées à l'étranger, et d'autres étaient mortEs. Sò Nana caricature ainsi la situation :

« Bon ! Actuellement, il est plus difficile de trouver à travailler chez les autres. Tu sais pourquoi il est plus difficile de trouver un travail chez les autres ? C'est parce que les personnes qui auraient pu te payer comme il faut, ces personnes- là sont mortes. Une grande partie de ces personnes sont mortes. Par exemple, une bonne partie des grands bourgeois ont péri. Et maintenant, il reste ces personnes chez qui tu vas travailler, tu restes tout un mois à travailler et après elles n'ont pas d'argent pour te payer. Mais les gens qui auraient pu te payer sont décédés ».

Cette femme dit avoir perdu des patronnes. Mais les pauvres n'étaient pas épargnés. On peut imaginer combien de servantes ont perdu la vie, même si toutes les interviewées étaient saines et sauvées. Certaines servantes sont peut-être mortes dans la maison où elles travaillaient. Sentàn était encore chez la patronne quand la maison a commencé à trembler. Heureusement qu'elle ne s'est pas effondrée. Plusieurs servantes ont aussi retrouvé leur travail après, mais

⁸⁴ Il est important de regarder le traitement médiatique de cette catastrophe (Thomas, 2011), d'autant plus que, comme l'a montré Hours (1998), ces médias savent porter un regard altérisant sur les populations en proie aux catastrophes.

dans des conditions plutôt différentes. Les maisons qui restaient étaient désormais surhabitées. Sentân explique combien sa charge de travail a ainsi augmenté alors qu'elle a gardé le même salaire. La misère des travailleuses domestiques qui s'est encore empirée avec le séisme du 12 janvier, ce qu'on doit aussi placer dans une détérioration générale des conditions de vie après cette catastrophe, dégradation soulignée dans l'ECVMAS.

La vie des servantes à Port-au-Prince montre le triste destin des femmes paysannes dans la migration à la capitale. D'abord, ces servantes connaissent la dure réalité des enfants en domesticité (*restavèk*) où elles sont maltraitées et déshumanisées par des patronnes de toutes catégories sociales. On leur promet un mieux-être mais, leur exploitation au travail améliore principalement la vie des familles urbaines, surtout les plus pauvres qui cherchent à externaliser à moindre frais. L'exploitation de ces petites filles les prépare à devenir de bonnes servantes, à la fois par la maîtrise du savoir-faire domestique qui constituera la source de leur satisfaction au travail, et aussi par l'apprentissage d'une existence misérable et méprisée. Corvéables à merci à cause de leur grande précarité, les servantes travaillent pour un très faible salaire, sont exploitées pendant de longues heures dans le travail domestique chez les autres au détriment de leur propre vie familiale. Et ces autres sont surtout des femmes (les hommes étant absents par la division sexuelle du travail), qui travaillent ou non à l'extérieur, qui appartiennent à une classe supérieure, ou qui ont la « chance » de vivre avec un homme pouvant assumer les frais de l'externalisation. Voilà pourquoi, dans leur condition, les servantes dénoncent surtout les rapports de classe et moins les rapports sociaux de sexe qui sont pourtant fortement critiqués par les femmes paysannes. Les différences de classe vont parfois de pair avec des relations de travail où les patronnes méprisent ces travailleuses. Il est donc essentiel de regarder la situation de ces patronnes et ce qui explique leur rencontre avec la classe servile.

Il est important de considérer la situation des *restavèk* puisque c'est dans la vie de ces petites filles placées en domesticité qu'on peut voir les mécanismes de construction de la servilité : la soumission du physique par le travail dévalorisé et du psychique par l'humiliation et le mépris. D'abord, il s'agit de l'exploitation d'une classe rurale par une classe urbaine. La tromperie consiste alors à transformer les besoins des urbainEs (besoin pour le domestique ici) en demande des ruraux-les (demande d'éducation notamment). Dans la majorité des cas, ces filles qu'on prétend aider dans leur éducation ne bénéficient pas des conditions qui leur permettraient d'apprendre ou de se construire un avenir. On est face à des situations de déshumanisation qui sont d'autant plus grave qu'il s'agit d'enfants. Ces fillettes affrontent le mépris au moment de leur socialisation primaire, dans une période où pour la construction de leur personnalité elles ont le plus besoin d'un environnement relationnel valorisant. Tout se passe dans une migration forcée décidée entre adultes où elles sont arrachées de leur famille comme le décrit Zaya. Elles sont isolées dans une famille où elles observent régulièrement d'autres formes de relation auxquelles elles n'ont pas droit, ce qui les déconstruit davantage. Les autres enfants sont pour elles comme un miroir où elles voient leur humanité interdite, et cette patronne leur rappelle constamment la mère rêvée qui leur reste interdite. La patronne est le miroir vide qui représente la mère absente. A cela s'ajoutent les offenses faites au corps et à l'intégrité physique comme la bastonnade et le viol dénoncés par ces femmes. Cette ambiance triste et révoltante a une forte valeur sociale : elle déconstruit la personnalité de ces enfants

par le déni de ce qu'Axel Honneth (1992) appelle la « reconnaissance amoureuse ». Cette forme de reconnaissance qui se construit par les liens positifs construits lors de la socialisation primaire devient pour l'auteur un déterminant dans la construction de l'identité personnelle, ainsi que la base de la vie sociale future. Ici, il est fondamental de noter que ces *restavèk* deviennent vite des servantes, ce qui les enferme encore dans un cadre relationnel dévalorisant. En plus, elles passent de cette situation d'enfants placées à celle de « femmes placées » où elles sont exploitées au service d'hommes qui ne les respectent pas. Ce déni de la reconnaissance amoureuse qui commence dès leur jeune âge risque donc de se prolonger toute leur vie.

Par ailleurs, elles subissent aussi un déni de la reconnaissance juridique. Dès cette enfance où elles sont forcées à travailler jusqu'à leur vie en tant que travailleuses domestiques, elles ne sont pas pleinement considérées comme sujets de droit. Le travail des servantes est invisibilisé dans la législation haïtienne, et comme pour les *restavèk*, ces travailleuses sont traitées à la discrétion des patronnes. Cela explique à la fois la précarité des servantes et les écarts de situation d'une travailleuse à une autre. En lieu et place du droit du travail, ces employeuses se réfèrent à des considérations morales dites justes qui masquent cependant la vraie nature de l'emploi (service domestique). Tout ce passe dans un mélange entre les rapports professionnels et des rapports interpersonnels indispensables dans ce genre de travail mais marqués par le mépris, à cause des rapports sociaux de classe. Or il manque à ces travailleuses le potentiel de lutte dans cette société qui leur accorde si peu de place. Cette forme de reconnaissance qui, pour Honneth (1992) est aussi déterminée par la reconnaissance amoureuse, pourrait pourtant aider ces femmes à accéder au respect de soi.

On peut également se référer au terme de « reconnaissance culturelle » pour analyser le cas de ces travailleuses qui ne sont pas affiliées au système de protection sociale. Non seulement elles sont stigmatisées du monde du travail valorisé, mais aussi elles ne bénéficient d'aucune solidarité sociale. Cette carence de droits sociaux (qui est d'ailleurs assez généralisée en Haïti) constitue la différence fondamentale entre ces femmes et les travailleuses domestiques et de *care* en France. Là encore, elles ont très peu de moyens de lutte. Et comme ces trois formes de reconnaissance fonctionne par palier, on pourrait se demander si ce n'est pas également le déni de la reconnaissance amoureuse tout au long de la vie, dans la famille et au travail qui, par la dépersonnalisation qu'elle entretient, explique pourquoi ces femmes ne construisent pas de luttes collectives. A quel point ces femmes qui ont toujours appris qu'elles n'étaient rien croient-elles à la possibilité de changer leur situation ? Ici, il ne s'agit pas de dire que ces femmes acceptent leur situation puisque les entretiens montrent bien qu'elles critiquent ce système. Ce que ces femmes intériorisent c'est surtout l'idée qu'elles vivent dans un environnement incapable de les protéger, sur lequel il est insensé de fonder un espoir de changement.

Haïti passe alors pour une société du mépris, comme le qualifie d'ailleurs Jean-François (2011). C'est donc aussi ce mépris au Sud qu'il faut regarder pour comprendre le sentiment de déclassement des migrantes au Nord. Le travail de reproduction sociale au Nord se construit sur cette ambiance de dépersonnalisation au Sud, de telle sorte qu'il n'y ait aucune frontière entre la vie de ces femmes du Sud (paysannes puis servantes ou *restavèk*) et des patronnes du Nord. Mais pour comprendre ce fait, il faut d'abord regarder les liens entre ces servantes et leurs patronnes au Sud. Et ici, on peut voir qu'il n'y a aucun lien entre ces deux existences qui

se développent comme dans deux mondes différents. Il y a d'une part le monde des servantes, des petites mains, des femmes toutes mains, qui vivent dans le mépris d'un travail subalterne. Cela montre qu'en migrant vers les villes, les paysannes deviennent servantes, continuent de connaître ce manque de perspectives, cette incapacité de définir des projets de changement. Leur situation de pauvreté se reproduit alors qu'elles recherchaient une mobilité réelle. Ici encore, on est dans l'économie de la survie. De l'autre côté se trouvent les patronnes, belles mains protégées de l'usure du travail domestique, ou mains froides incapables de répondre à la « demande » des hommes. En Haïti, on verra que ces femmes non plus ne bénéficient pas forcément de la reconnaissance culturelle, mais elles ont plus que leurs employées les moyens de développer des stratégies, l'externalisation étant une stratégie en soi. Elles connaissent aussi le déni de reconnaissance sur le plan juridique dans ce pays marqué par les rapports sociaux de sexe. Et l'on peut voir que les véritables employeurs de ces servantes sont ces hommes qui « emploient » leur femme pour qu'elles emploient la travailleuse domestique. Le service domestique est donc marqué par ce transfert de patronat des hommes aux femmes, ce qui permet à ceux-ci de tirer la meilleure partie des deux situations d'exploitation. Cela leur permet aussi d'enrober l'exploitation salariale dans une gestion paternaliste où il s'agit de se donner le bon rôle. C'est ce que ne disent pas les servantes qui disent que les patrons sont plus bienveillants que leur femme. Cela montre une impossibilité évidente de solidarité féministe/féminine dans ce rapport d'exploitation assez évident (le service domestique) même si au final les patronnes ne sont que la courroie de transmission d'un pouvoir capitaliste patriarcal qui les exploite également. Ce sont les contremaîtres de ce système fait de jalousies et de rivalités qui garantissent sa reproduction. Tout relie ces deux catégories de femmes diamétralement divisées. On est donc dans le deuxième maillon de cette chaîne qui, ici, associe le travail de ces anciennes paysannes qui deviennent servantes au travail hors-*domus* des femmes patronnes des villes. Cette chaîne explique donc le confort ou la survie des patronnes à Port-au-Prince. Les parcours de Zoune et Madanpas permettront de saisir ce maillon.

CHAPITRE III : DU CÔTÉ DES PATRONNES

Comme je l'ai souligné en 2008, plusieurs raisons portent les femmes haïtiennes - celles qui peuvent se le permettre - à employer une travailleuse domestique. Certaines externalisent comme si les travailleuses domestiques faisaient partie des « infrastructures de la vie de couple ». D'autres se plaignent de la pénibilité du travail domestique ou des nécessités liées au *care*, comme pour dire que l'externalisation est indispensable. D'une patronne à une autre, les relations de travail ne sont pas pareilles, mais elles sont déterminées par les rapports sociaux, notamment la classe. Les patronnes riches ne vivent pas comme les patronnes pauvres même si ces deux catégories peuvent avoir besoin d'une aide domestique. Et dans bien des cas, c'est le travail non-domestique des patronnes qui les porte à externaliser.

3.1. Le travail non-domestique des patronnes

Les patronnes parlent d'elles et de leur travail. Mais, contrairement à ce que j'avais prévu en préparant les entretiens, elles s'attardent moins sur leur condition de travail ou sur les rapports sociaux qui marqueraient le secteur non-domestique. Pourtant, leur travail est marqué aussi par la situation critique du pays. Gilbert (2001) note que les cadres du secteur public ou privé subissent les impacts de la dégradation de la situation économique, voient leur emploi se précariser, connaissent le chômage, les contrats de très courte durée ainsi que des postes mal rémunérés. Les femmes restent les premières touchées, aussi à cause des écarts de salaire entre elles et les hommes. Leur revenu mensuel est deux fois plus faible que celui des hommes (ECVMAS, 2014). Certaines patronnes critiquent les rapports de race et les confrontations Nord/Sud dans les ONG. D'autres parlent de certaines inégalités salariales dans ce secteur qui font qu'un homme chauffeur par exemple peut gagner plus qu'une femme sociologue. Elles critiquent aussi de mauvaises conditions de travail et surtout le manque d'accès à certains services qui expliquent notamment que même les gens qui gagnent bien mangent très mal au travail. Elles parlent plus de leur temps de travail, des questions de conciliation qui les porte justement à externaliser. En cela, elles se positionnent dans l'entretien plus en tant que patronnes du travail reproductif que comme travailleuses dans le travail productif.

Les discours sont marqués par un surinvestissement des femmes au travail. Jusqu'à la fin de mes entretiens en 2012, il y avait encore de la place pour les femmes de la classe moyenne montante dans les ONG. Plusieurs patronnes interviewées faisaient partie de ce monde. Et dans leur propos émergeaient ces modèles de « femmes fortes ». Dans les groupes de travail en 2010, les participantes étaient plutôt des jeunes femmes d'environ la trentaine qui avaient un diplôme universitaire et qui se définissaient comme de véritables *superwomen* au travail. La plupart provenaient des quartiers populaires de Port-au-Prince mais ont connu une ascension sociale grâce à l'éducation et au travail dans les ONG.

Le parcours de Zoune n'est pas très différent de ces jeunes femmes. Sa mère n'était qu'une petite commerçante. Mais elle a appris de cette femme et des autres figures féminines de sa famille l'importance de l'autonomie. « *Je suis élevée dans un environnement de femmes, où ce sont les femmes qui travaillent. Donc pour moi, une femme c'est toujours quelqu'un qui travaille, qui a son autonomie* », déclare-t-elle dès le début du premier entretien. Elle ajoute : « *Moi je suis élevée dans des modèles comme ça, des modèles d'autonomie, d'autonomie économique. Moi je pense que c'est quelque chose d'important, parce que cela te met dans un*

rapport plus égalitaire avec les autres, et aussi par rapport aux hommes que tu peux avoir dans ta vie ». Elle dit plus loin : *« Moi j'ai beaucoup de chance pour avoir été élevée dans une famille avec des femmes, que ce soit moi ou ma sœur, donc c'est un tout autre rapport que j'ai avec le travail »*. Dans ses mots transparaissent donc cette idée d'autonomie et la fierté de travailler si chère aux femmes haïtiennes.

Zoune figure parmi les hauts cadres administratifs de l'Université d'État d'Haïti où, parallèlement, elle enseigne en tant que professeure. Elle doit ainsi assumer ses cours et accomplir tout un ensemble de travail administratif qui, pour elle, reste assez prenant. Elle participe aussi à l'organisation de plusieurs événements scientifiques et est souvent chargée d'en retracer la mémoire. Sans rentrer dans plus de détail, elle dit dans un gros éclat de rire avoir de journées de travail assez pénibles, assez particulières, dit-elle. Les journées particulières représentent pour elles ce qu'il y a de commun à toutes les femmes de sa généalogie : *« Je pense qu'il y a quelque chose de commun dans tout ça. C'est que toutes les femmes passent beaucoup de temps, ... beaucoup de temps hors de chez elles »*.

En plus de son travail professionnel, elle a une vie associative assez intense. Cela occupe pas mal ses samedis et quelques dimanches. Elle dit être très active particulièrement dans deux associations (participation aux réunions et autres activités, présentation de conférence, aide à l'intervention). Elle donne aussi des coups de mains sous forme de consultation à des institutions publiques et privées. En plus, elle participe à l'organisation et à l'animation de certains gros événements culturels. Elle conclut : *« Je passe mon temps à donner des coups de main oui en fin de compte! »*. Cette femme privilégie le bénévolat qui permet de garder le sens de la gratuité et transforme chaque « coup de main » en « coup de cœur ». Elle dit : *« je ne sais pas, un individu qui n'a pas de passion, qui n'a pas de coup de cœur, qu'est-ce qu'il est ? Une machine ! Une machine. Bon moi, j'ai beaucoup de coup de cœur Ah ah ah! (...). Je suis toujours partante pour une série d'activités »*.

Et le soir, quand elle rentre chez elle, elle doit continuer à travailler. En rentrant, elle passe acheter l'eau et le pain. Elle fait un léger ménage. Mais surtout, son travail au bureau, dans les salles de cours et dans les associations, se prolonge le soir. Finalement, ses journées commencent vers 5h du matin et son travail le soir peut se terminer vers minuit, une heure du matin. Mais parfois, elle est fatiguée. Avant d'avoir son enfant, elle se jetait sur le canapé. Et maintenant, elle doit s'en occuper un peu avant de se jeter dans son lit dès 20h, comme sa fille, dit-elle en riant. Elle conclut que son rythme de travail est assez soutenu.

Bref, Zoune croit au travail et à l'autonomie. Et même si elle est fatiguée, elle prend plaisir à travailler, et elle éprouve du plaisir dans ses activités professionnelles et associatives. Néanmoins, même si la logique de l'autonomie est très répandue chez les femmes haïtiennes, toutes « ne travaillent pas » forcément. Et l'investissement au travail n'est pas la seule raison qui porte les femmes à externaliser le travail domestique. Certaines femmes restent à la maison, ce qui suscite le mépris des servantes, comme on l'a vu plus haut. Pourtant, plusieurs patronnes ne trouvent pas d'emploi. Les servantes leur reprocheraient de ne pas intégrer même le travail informel, un commerce par exemple, pour devenir autonome. L'autre patronne interviewée, Madanpas, a l'âge de la retraite. Elle reste très active et participe grandement au travail domestique mais se dit trop âgée pour tout faire toute seule. Elle prend donc « une aide », dit-elle. Et même si le « care » n'est pas souvent séparé du reste du travail domestique dans les rôles assignés aux servantes, il faut noter que certaines patronnes sont

malades ou handicapées et passent ainsi toute leur journée avec les travailleuses domestiques. Mais la situation des femmes qui travaillent dans le secteur non-domestique est importante à analyser car c'est souvent en se référant aux problèmes de conciliation qu'elles justifient leur recours à une main-d'œuvre domestique.

3.2. L'indispensable substitution ?

Comme on l'a souligné dès le début, l'État haïtien investit très peu dans la prise en charge de la reproduction sociale, ce qui laisse aux familles toute les responsabilités domestiques et familiales. Mais comme, la main-d'œuvre domestique est bon marché, l'externalisation paraît envisageable. C'est aussi ce que remarque Lourdes Benería (2011) à propos de l'externalisation au Sud. En Haïti, les structures d'accueil des jeunes enfants, des personnes âgées, des malades et des handicapés sont assez rares. Elles sont quasi inexistantes dans le secteur public et le secteur privé ne propose que très peu d'offres. Cela explique aussi la massification du service domestique chez les particuliers. En plus, comme dans la plupart des pays du monde, la division sexuelle du travail fait que les hommes partagent peu les tâches domestiques. En plus, même ceux qui sont sans emploi, fuient le travail domestique. On peut dire que le travail détermine le recours à l'externalisation, mais plus dans le cas des femmes que celui des hommes.

Zoune, en 2011, utilise une photo pour se poser la question suivante : entre le travail et la famille, quel est le temps que j'ai pour moi ? Elle dit alors que c'est une question fondamentale pour les femmes haïtiennes. D'abord, cette femme analyse le temps pour la famille en parlant de grosse dépense de temps et d'énergie. Notons qu'elle élève seule sa fille et vit dans une « maison sans homme ». Passer du temps avec sa fille lui semble fondamental : « *J'essaie de passer le plus de temps que possible avec ma famille, avec mon enfant. C'est moi qui ai pris la responsabilité de faire cet enfant. (...) Ce n'est pas un accident, c'est une décision. (...) Donc j'essaie de passer le plus de temps possible avec elle* ». Le matin, comme elle peut arriver à son travail jusqu'à 10 heures, elle prend le temps de petit-déjeuner avec elle, et quand elle a le temps, elle aide la servante à l'habiller. Le soir, elle joue avec elle à dessiner, elle lui fait la lecture, joue avec elle dans la cour, etc. Et quand l'enfant s'endort à 20h, elle continue avec d'autres travaux, pour elle et pour sa fille (prépare les habits de l'enfant ou sa cantine pour l'école). C'est ainsi que tous les jours ouvrables, elle est partagée entre les tâches professionnelles qu'elle ramène chez elle et le temps consacré à sa fille. Mais, le week-end est différent. « *Le dimanche, je suis mère à temps plein !* », dit-elle dans un éclat de rire. Pour ce, elle essaie de ne pas « remplacer » la servante qui alors ne vient pas. Elle évite de cuisiner, d'autant plus qu'elle n'aime pas faire la cuisine, dit-elle sans se gêner.

Mais elle essaie de ne pas se laisser complètement « approprier » par son enfant. Quand la petite pleure le matin quand elle part au travail, elle lui dit : « *Chérie, il faut que maman aille travailler !* ». Cette formule a tout son sens puisque cette femme donne aussi l'image d'une personne « malade de travail ». Elle ne supporte pas ne pas « travailler », dit-elle, ce qu'il faut entendre comme « elle ne supporte pas de rester chez elle ». Elle a refusé de rester de prendre ses trois mois de congé maternité garantis par son institution. Elle raconte :

« J'avais droit à 3 mois. Mais j'ai repris après 2 mois car je ne peux pas rester chez moi pendant tout ce temps !

-Ah bon !....

-Ah non! Non non ! Oh ! Olala ! Je ne peux pas ! Je ne peux pas !

-Donc tu as repris après deux mois ?

-Deux mois! Je ne pouvais pas. Je ne pouvais pas, non, non ! Je suis partie après 2 mois. Et là encore, c'est parce que vraiment, quand tu fais l'allaitement exclusif, ... ».

On le verra plus loin, cette difficulté de rester chez soi, même en congé maternité, est présente aussi dans le cas de certaines patronnes françaises. Pourtant, comme le dit Zoune, ce n'est pas le travail qui manque à la maison. Elle déclare : *« Moi quand je passe une journée avec ma fille, j'apprécie d'autant plus ma servante. Parce que je peux te le dire, s'occuper d'un enfant toute la journée c'est... (..) C'est épuisant ! (...) C'est courir après elle toute la journée ! »*. Donc le temps passé avec sa fille n'est finalement pas « du temps pour soi », pour se reposer par exemple. Heureusement qu'un week-end sur deux, l'enfant va chez son père. Je lui demande : *« C'est quoi un week-end où tu es toute seule ? Où tu n'es plus « mère » ? »*. Elle me répond en riant : *« Et bien, je suis mère quand même oui ! Je passe la voir ! (...) Non, je dois la voir ! Je dois la voir ! Je passe la voir. Et je profite ! Je ne sais pas, moi j'ai toujours plein de choses à faire ! (...) Il ne m'est jamais arrivé de me lever un jour sans avoir quelque chose à faire. J'ai toujours un dossier qui traîne... j'ai toujours quelque chose à faire »*.

Elle a choisi d'avoir un week-end « pour elle ». Mais elle déclare ne pas accepter de « lâcher plus » sa fille à son père :

« Non. Non. (...) Moi je ne fais pas un enfant pour le donner après...non, non. C'est son père. Je n'ai aucun problème là-dessus. Mais c'est moi qui l'ai faite. C'est moi qui l'ai portée. Elle n'est pas trop lourde pour moi. La charge n'est pas trop lourde pour moi. Non, non, non ! (...) J'ai fait un enfant pour l'élever. Je n'ai pas faire un enfant pour le donner... à élever à ma place. Non non non !

-C'est « ton enfant »...

-Oui ! Elle n'est pas ma propriété. C'est son enfant aussi. Mais... ».

Porter prioritairement les charges de *care* est clairement assumé par cette femme. Pourtant elle reconnaît que ce choix influence grandement ses « activités personnelles », y compris ses responsabilités professionnelles. Elle déclare : *« tu as l'impression de n'avoir aucun contrôle sur ton temps. Ton temps est mangé par deux activités : tes responsabilités familiales et tes responsabilités professionnelles. Et quelque part entre les deux, tu n'existes pas! Tu n'existes pas. Tu dois toujours te consacrer à l'une ou à l'autre »*. Toutefois, de temps en temps, elle se crée des « plages », des « marges » pour se préserver un temps pour elle, un moment où elle peut dire : *« Je veux être seule ! »*. Elle ajoute : *« Je ne peux me le permettre tous les jours. Mais je me sentirais condamnée si je ne pouvais pas du tout me ménager quelques petites marges. Je pense que c'est à ce niveau que je pourrais me sentir extrêmement... extrêmement malheureuse »*. Mais que fait cette femme quand elle est seule? Elle explique :

« Si le temps pour soi c'est un temps où tu es enfermée avec toi-même, non. Pour moi, le temps pour soi c'est le temps où je fais tout ce qui me passionne. Qui n'entre pas... Tout ce qui me passionne, et tout ce qui ne rentre pas forcément dans le cadre d'un travail rémunéré. C'est le temps pour moi ! Même si je travail, mais c'est du temps pour moi ! Parce que je fais quelque chose que je veux faire et qui n'est liée à aucune contrainte, aucun contrat de travail, des choses comme ça. C'est ... C'est du temps pour moi ».

Du coup, ce qui est souvent considéré comme du travail (rémunéré ou pas) peut être du loisir pour Zoune. Cette femme déclare avoir moins de loisirs maintenant qu'elle est mère. Elle

continue à regarder quelques films de temps en temps mais va moins au cinéma. Elle garde surtout la lecture qui lui semble indispensable, mais avoue lire pas mal dans un cadre professionnel aussi. Elle lit aussi avec sa fille, et on ne sait pas si c'est à ses yeux un travail ou un loisir. Et il est important de souligner comment cette femme, d'un côté présente ses responsabilités maternelles comme un véritable travail assez pénible d'ailleurs, et de l'autre présente ses nombreux « coups de main » comme des loisirs. Son problème avec le domestique ne serait pas la pénibilité en soi mais surtout le fait de « ne pas travailler », de rester chez soi, de rester confinée dans les tâches domestiques et le *care*. Cette difficulté demeure même quand la tâche est partagée par une travailleuse domestique comme c'était le cas de Zoune. C'est à se demander pourquoi le travail domestique semble si peu attractif, ou plutôt pourquoi les activités non-domestiques, rémunérées ou pas, paraissent si attractives.

En effet l'attachement des patronnes à leur travail non-domestique explique grandement leur recours à l'externalisation. Il est impossible de tout faire toute seule si on travaille, déclare Madanpas. Et Sentàn dit de sa patronne qu'elle ne pourrait pas tout faire toute seule puisqu'elle est « trop occupée à faire autre chose ». Cela est d'autant plus impossible quand elles deviennent mères. Zoune explique que la maternité l'a fait diminuer son surinvestissement dans de multiples activités. Pourtant, à cause du faible coût de la conciliation, la maternité en Haïti ne ralentit pas les femmes au travail comme elle le fait dans d'autres pays comme la France. La maternité change plus leur charge domestique (ce qui explique aussi leur recours à l'externalisation) que leur travail non-domestique. Par exemple, jamais une femme interviewée n'a déclaré être passée à temps partiel pour des questions de conciliation. D'ailleurs, le phénomène de travail à « temps partiel » n'existe quasiment pas dans le travail formel en Haïti. De ce fait, quand les femmes se projettent en tant que mères, elles ne regardent pas forcément en quoi cela marquera leur vie professionnelle. Cela a été remarqué par exemple dans le groupe des patronnes réunies à Port-au-Prince en 2012. Elles ont choisi de ne pas avoir d'enfant en attendant d'avancer dans leurs études universitaires. Mais elles ne voient pas en quoi la maternité qu'elles projettent pour plus tard les limitera au niveau de leur investissement professionnel. De ce fait, on peut dire qu'elles se définissent comme de véritables « hommes » face au projet de parentalité, aussi parce que le recours à l'externalisation est facile pour les femmes qui travaillent. En plus, Zoune semble vivre l'externalisation quasiment sans culpabilité. Elle fait confiance à sa nounou dont elle chante les qualités sans se demander si elle-même est une bonne mère ou si son enfant souffre de son absence. Au contraire, elle se vante d'être une bonne mère, comme elle vante par ailleurs ses qualités professionnelles. Le travail dans le discours des patronnes haïtiennes interviewées se présente comme une chance et non un frein pour les mères, ce qu'on peut ici encore expliquer par leur accès à l'externalisation.

Néanmoins, plusieurs patronnes questionnées disent avoir commencé à externaliser quand elles sont devenues mères. Zoune explique : « *Je n'ai pas engagé quelqu'un pour moi car je suis habituée à vivre chez moi, à faire tout toute seule. Mais comme j'allais avoir une enfant et que je ne serais pas là tout le temps, j'avais comme option soit de la mettre en garderie tout bébé qu'elle était, ou encore d'avoir quelqu'un à domicile que j'engagerais pour rester avec elle* ». Elle a ainsi choisi la garde personnalisée pendant la première année de son enfant et l'a inscrite en garderie vers deux ans. Cette servante travaille de 7 heures du matin à 17 heures. Et quand Zoune reste plus longtemps au travail, cette servante l'attend la maison, moyennant une compensation financière en fin de mois. Celle-ci ne faisait que s'occuper du bébé avant.

Et depuis que l'enfant commence à aller à la crèche, Zoune n'engage plus de cuisinière. Cette servante s'occupe alors de la cuisine et de la petite avant et après les heures de garde collective. Zoune décrit en détail les activités de sa servante et exprime sa satisfaction face au service de cette travailleuse.

Mais la maternité n'est pas la seule cause qui justifie la place des servantes dans les familles haïtiennes. C'est aussi le manque d'infrastructures de bases (l'eau et l'électricité notamment) qui rend les responsabilités domestiques plus pesantes. Les patronnes de 2008 qui ont aussi vécu à l'étranger, disent que c'est un 'privilège' en Haïti d'avoir des bonnes pour remplacer le manque d'infrastructure. Ainsi, dans ce pays où manquent les services sociaux et infrastructures de base, l'externalisation des tâches les plus pesantes et les plus abrutissantes représente, pour Gilbert (2001), un vrai privilège pour les mieux loties. Comme les patronnes en 2008, Zoune insiste sur ces manques de la société haïtienne qui forceraient à externaliser. Elle cite en exemple les problèmes de transports qui augmentent parfois de presque 4 heures le temps passé hors de sa demeure. Mais Zoune est la seule à insister sur un aspect autre aspect du manque de service en Haïti: le manque d'accès aux services sociaux de base (santé, éducation, logement) porte les femmes à devoir travailler plus, pour gagner plus justement. « *Il faut travailler Toujours plus, toujours plus, toujours plus, pour avoir un minimum de confort. Je dis bien minimum...* », affirme-t-elle. Elle cite alors tous les « budgets » qu'il faut assumer : un budget pour les livres, un pour l'entretien de la maison, un autre pour le repas, un autre encore pour les transports, et un autre pour l'enfant. Ici elle oublie de préciser que le salaire de la servante aussi constitue un budget, et elle ne précise pas quelle part de son budget ou de son salaire représente le salaire de cette servante.

Là où la pensée de cette femme reste originale c'est qu'elle montre comment « la famille élargie » en Haïti marque aussi l'externalisation. Pour elle, il faut travailler plus car c'est aussi toute la famille élargie qui attend son aide financière : « *Il faut aussi une ligne budgétaire pour tout le reste de la famille élargie, puisque tu ne peux pas te fermer les yeux, tu dois les aider quand même. Tu es donc obligée d'avoir une rubrique dans ton budget pour ta famille* ». « *Et si tu ne fais pas attention, tous les jours tu auras une nouvelle personne dans cette famille élargie* », ajoute-elle dans un éclat de rire. Elle explique ainsi être très sollicitée par cette famille illimitée. Elle ajoute ne pas pouvoir couvrir la moitié de tout ce qui lui est demandé. Pour elle, c'est un véritable fardeau : « *C'est un réel problème car tu ne travailles pas que pour toi mais tu travailles pour toute une collectivité que les gens ne voient pas mais qui est sur ton dos* ». Plusieurs auteures, Benería (2011) par exemple, analysent souvent comment la famille élargie, au Sud, participe au travail domestique et ainsi aide les femmes à mieux concilier leur vie familiale et leur vie professionnelle. Mais Zoune démontre comment le poids économique de cette famille dite aidante peut aussi porter à se surinvestir dans le travail professionnel. Et dans le cas de Zoune, cette famille élargie n'est pas présente au point de remplacer sa travailleuse domestique. L'aide de la famille élargie pour la substitution est donc assez limitée finalement, surtout à la capitale.

Les propos de Zoune montrent comment les temps de vie (temps professionnel, temps familial et temps personnel) s'entrecroisent de manière complexe d'une personne à une autre, d'un pays à un autre. Cela détermine le recours à l'externalisation pour ces femmes patronnes. Toutefois, tout en se demandant si dans un tel contexte ces patronnes ont le choix face à l'externalisation, on doit aussi se poser cette même question pour les servantes, elles qui ont

encore moins accès aux services et encore moins les moyens de se payer cette externalisation dite pas chère en Haïti. Comme le propose hooks (2008), c'est en regardant le cas des plus défavorisées qu'on pourra penser les vrais choix pour les patronnes et les servantes. Cela est d'autant plus important que la plupart des patronnes en Haïti sont moins loties que Zoune.

3.3. Patronnes riches, patronnes pauvres

Dans une rencontre avec les paysannes du Centre, une participante énonce : « *Si ni l'homme ni la femme ne trouvent du temps pour le travail domestique, c'est qu'ils gagnent de l'argent !* ». C'est à partir de cette donnée qu'elle conclut que le couple peut dans un tel cas engager une travailleuse domestique. Pourtant, dans certaines familles, hommes et femmes se surinvestissent au travail mais sans pour autant accumuler suffisamment d'argent pour avoir recours à la main-d'œuvre domestique. Cette situation est présente à la fois en France et en Haïti. Or on ne peut pas prétendre que ces personnes qui peuvent moins se permettre l'externalisation ont moins de besoins de conciliation. C'est d'ailleurs le cas pour les servantes. Pourtant, toutes disent préférer travailler avec les « riches ».

Zoune n'est pas la plus « riche » des patronnes questionnées. Et ici, quand on parle de « patronnes riches », on utilise le mot de certaines servantes comme Sò Nana qui parle des bourgeois. Mais tout cela est relatif à sa grande pauvreté de servante. Une patronne qui a un travail décent et un minimum pour ne pas avoir à se soucier de certains besoins primaires, est une patronne riche. Alors qu'une patronne pauvre, selon elle, n'arrive même pas à lui payer son salaire. Dans cette représentation, peut ainsi considérer Zoune comme une « patronne riche » tout en sachant qu'elle appartient plutôt à une classe moyenne d'origine populaire qui s'est élevée grâce à l'instruction.

Cette patronne critique le traitement réservé aux servantes et trouve que le MCFDF, avec sa proposition de loi, reste en retard par rapport à ce qu'elle devrait proposer ainsi que par rapport aux efforts de certaines familles pour bien traiter leur servante. Elle explique que dès le départ, sa servante gagnait toujours plus que ce salaire minimum fixé alors pour les travailleur-euse-s des manufactures. Sans dire à combien s'élève le salaire de sa servante, elle dit lui verser un salaire décent, d'abord pour ne pas avoir affaire à une employée frustrée qui s'occuperait mal de son enfant. Ensuite, pour tout simplement respecter l'humanité de l'employée. Comme le disait sa propre mère : « *C'est une personne, il faut la traiter comme une personne !* ». Voilà pourquoi elle critique aussi cette proposition de loi du MCFDF (2007) : « *Je ne comprends pas que ce soit maintenant que les législateurs viennent avec des lois comme ça ! (...) Ce ministère est créé depuis quelques temps ! Ce qui est valable pour toi en tant que ministre, en tant qu'employée de ce ministère, pourquoi il ne le serait pas pour touTEs les employéEs ? Moi c'est comme ça que je raisonne. Pourquoi ce qui est valable pour moi, ce pour quoi je me suis battue, ne serait pas valable pour mon employée ?* ». Elle dit en outre donner encore plus de congés à son employée que ce qui est prévu par cette proposition de loi, puisqu'elle part toujours un mois à l'étranger tous les ans. Sa servante aussi dispose de tous ses dimanches, bénéficie du 13^e mois et avait le 14^e mois quand l'Etat donnait ce salaire. Elle a aussi une autre formule qui consiste à « ménager la ménagère ». C'est ainsi qu'elle explique le fait qu'elle engageait aussi une cuisinière et une lavandière quand son enfant était entièrement gardée à la maison par la servante. Cette servante qui gardait son enfant n'avait en plus qu'à s'occuper du ménage dans les parties communes, et jamais dans les chambres. C'est Zoune aussi qui se chargeait des courses. Elle argumente :

« *Moi je n'ai pas de bête de somme chez moi. (...) C'est une personne qui travaille, point final ! Et je dois la ménager le plus possible puisqu'il y a plein de choses que je fais qui ne me sont possible que parce que je peux me reposer sur elle. Tu dois ménager la personne le plus possible. (...) Et comme tu n'as aucune certitude que la personne que tu vas trouver va prendre son travail à cœur, quand tu as une bonne employée chez toi, tu dois bien la traiter. Mieux encore ce qui est dit dans la loi, etc. Tu dois t'assurer que tu fidélises la personne. C'est le principe de... c'est le principe !* ».

Zoune a des principes qu'elle déclare humanistes, mais qui ne la ruinent pas financièrement puisqu'elle a un bon revenu. Mais ces principes, puisqu'ils sont humanistes, sont-ils généralisables ? Madanpas respecte-elle les mêmes principes ?

3.3.1. Les patronnes pauvres sont-elles plus méchantes ?

Sò Nana explique avoir travaillé pour des « patronne pauvres », qui n'ont ni l'argent pour externaliser, ni le temps de s'occuper elles-mêmes de tous leurs besoins. D'autres « ne travaillent pas » mais ne peuvent payer les servantes qu'elles emploient malgré tout. Sò Nana conclut que cela ne lui servait à rien de travailler chez les femmes pauvres de son quartier.

Certaines patronnes interviewées en 2008 vont même jusqu'à prétendre que plus les patronnes sont pauvres, plus elles sont maltraitantes en mobilisant plusieurs argument notamment celui de la haine entre compagnons/compagnes d'infortune. Elles reprennent ainsi le proverbe haïtien *Depi nan ginen nèg rayi nèg* (depuis la Guinée les nègres haïssaient les nègres). La maltraitance des travailleuses domestiques et *restavèk* par les plus pauvres fait objet de plusieurs écrits. En plus, les « petit-bourgeois », classe moins riche et moins constituée de blanchEs sont plus maltraitantes que la grande bourgeoisie, écrit Labelle (1987). Les relations plus hiérarchiques, plus autoritaires et plus méprisantes sont alors expliquées par une plus grande nécessité de se démarquer. Madanpas serait-elle plus maltraitante que Zoune ?

Madanpas est une patronne pauvre. Elle a été si pauvre qu'avant elle n'avait même pas d'argent pour engager une servante ou entretenir une *restavèk*. Elle travaillait comme couturière, parfois à son compte et d'autres fois dans les manufactures (*faktori*) pour élever ses six enfants. Ces *faktori* représentent 45% du secteur industriel métropolitaine⁸⁵. Elles sont majoritairement dans la sous-traitance, et l'industrie d'habillement, largement féminisé où Madanpas travaillait, reste celle qui propose les plus faibles salaires. Gilbert (2001) explique que les patrons de ce secteur préfèrent une main-d'œuvre féminine dite plus docile donc taillable et corvéable. L'auteure critique dans ces usines les mauvaises conditions de travail, la faiblesse des prestations comme le congé maternité, ainsi que les problèmes de conciliation. Ici aussi, on pourrait paraphraser Kergoat (1978) pour dire que les *ouvrières* ne sont pas des *ouvriers*. Pourtant, ce travail est très recherché par les femmes pauvres qui, quand elles sont licenciées doivent se rabattre sur le petit commerce informel ou la domesticité, d'après Anglade (1986).

Madanpas gagnait plus dans la manufacture mais travaillait péniblement. « *La vie est une lutte. Tu es obligée d'apprendre à souffrir car il n'existe pas de travail facile* ». Elle a parlé de son poste, de ses tâches, de la place des femmes dans la manufacture, etc. Et elle souligne des horaires impossibles qui la font sortir tôt de chez elle pour rentrer trop tard, parfois sans pause dans la journée. Quand elle rentrait, parfois elle était trop fatiguée pour cuisiner. En 1990, l'usine a fermé. Elle a travaillé désormais chez elle. « *J'ai recommencé à coudre chez moi. Tu*

⁸⁵ Selon l'ECVMAS (2014) l'industrie manufacturière ne représente que 2,8% des emplois.

ne peux pas rester là sans rien faire. La famille est sous ta responsabilité. Tu dois te débrouiller pour vivre », explique-t-elle. Cette femme très investie dans le projet parental a aussi saisi cette chance d'être à la maison tout en exerçant un travail productif. Pour elle, la conciliation était plus facile ainsi.

Cette femme n'avait pas de quoi externaliser. En même temps, malgré sa pauvreté, elle n'avait jamais travaillé comme bonne même si elle aussi venait des campagnes. *« je n'étais pas obligée de travailler comme servante à Port-au-Prince puisque j'avais la couture. Mais je l'aurais fait si c'était la seule solution pour éduquer mes enfants »*. Elle ajoute :

« Il n'y a aucun travail que je trouve trop humiliant, dès qu'il s'agit d'élever mes enfants. Mais je ne passerai pas tout mon temps à aider les enfants des autres alors que les miens restent là à souffrir. Il y a des gens comme ça. Elles gâtent les enfants des autres et pourtant les leurs, elles les négligent. Les siennes ne vont pas à l'école et pourtant elle s'occupent des enfants des autres. Je ne peux pas faire ça. Je m'occuperai de ton enfant, mais avec cet argent, je dois envoyer mon enfant à l'école ».

Lorsque ses enfants étaient plus petits, elle explique que le coût de la vie était moins élevé. Mais malgré tout, elle n'avait toujours pas d'argent pour payer une servante. *« Je faisais tout en même temps »*, dit-elle. Son mari passait d'un type de travail à un autre mais œuvrait plutôt à l'extérieur. Mais toujours en priorisant ses enfants, elle a fait le choix de ne pas recourir à une *restavèk*. Elle développe : *« Quand tu élèves ton enfant avec d'autres personnes, il développe plein de choses que tu ne peux pas détecter. Quand tu prends des enfants en domesticité, tu ne peux pas découvrir chez tes enfants ce qu'ils font de bien ou de mal. Parce que comme c'est ton enfant, quand il fait quelque chose de mal, il te dit que c'est la restavèk qui l'a fait. (...) J'étais obligée de ne pas prendre d'enfant avec moi »*. Elle évitait ainsi le traitement différentiel que vivent souvent les *restavèk* relativement aux autres enfants de la maison. Mais cette fois-ci, elle critique ce traitement pas en ce qu'il détruit chez la personne rabaissée (la *restavèk*) mais plutôt en ce qu'il « pourrit » chez ces enfants qui deviennent gâtés. C'est aussi pour éviter ce traitement différentiel dans l'éducation qu'elle a préféré ne pas avoir de *restavèk*. Cette patronne a actuellement une servante qu'elle paie à partir de son seul revenu et les aides que lui donnent ses enfants. Elle a aussi un jeune homme *restavèk* depuis que ses enfants sont devenus grands : ils peuvent l'aider dans l'entretien du *restavèk*, et en même temps ils n'étaient plus disponibles pour l'aider à la maison. Son *restavèk*, un jeune homme qu'elle permet d'aller à l'école précise-t-elle, fait le ménage et s'occupe d'approvisionner la maison en eau.

Cette femme est l'une des seules à insister sur l'importance de la présence de son mari qui participait au travail domestique. Elle dit avoir élevé les enfants avec son mari qui faisait toute sorte de tâche domestique, même si en réalité ce mari travaillait surtout à l'extérieur. Lui aussi a accepté de sacrifier sa réussite personnelle à celle des enfants, en acceptant de quitter son poste de pasteur en province pour tout recommencer à Port-au-Prince. Cette femme insiste aussi sur le travail de ses enfants. Garçons et filles se responsabilisaient pareillement dans les activités domestiques même si elle leur laissait du temps pour leurs études : *« Dès leur plus jeune âge, j'apprenais à mes enfants à faire à manger, pendant que je cousais, (...) pour qu'ils puissent se débrouiller demain. (...) Les filles comme les garçons ! »*. En plus, les enfants ont appris à gagner de l'argent très tôt aussi, en faisant par exemple l'aide aux devoirs pour les enfants du quartier. Sa fille a appris à coudre et elle aussi ramenait de l'argent au ménage. La division sexuelle du travail marque effectivement cette famille où, même si les

parents gagnent tous deux de l'argent, le père est plutôt à l'extérieur et la mère à la maison. Les garçons font l'aide au devoir et la fille la couture. Pourtant, c'est aussi dans cette famille que le partage des tâches domestique est posé : partage entre mère et père, entre parents et enfants, entre fille et garçon. C'est un fait que, lorsque l'externalisation paraît impossible, le partage des tâches s'impose plus. Il devient un principe, le principe, même s'il peut avoir ses failles. Et plus tard, même quand elle avait une servante ou le *restavèk*, ses enfants ont continué à aider. Cette patronne explique : « *Il n'est pas question de faire travailler la servante alors que mes enfants ne font rien* ». Pourtant, dans le discours de Zoune, comme celui des patronnes interviewées en groupe en 2012, le partage des tâches est quasiment absent. Seule l'externalisation fait objet d'analyse ou de critique. Les familles pauvres auraient donc cet « avantage » de ne pas pouvoir externaliser, avantage qui les pousserait à questionner plus que les autres le partage des tâches.

Par ailleurs, lorsque Madanpas a commencé à pouvoir se payer une servante, elle a pris quelqu'un de sa famille qu'elle prétend aider. Mais cette travailleuse ne reçoit pas un salaire fixe. Madanpas explique qu'elle n'aurait pas les moyens de lui verser un vrai salaire, mais qu'elle lui donne quand-même « quelque chose » : « *Avec ce que je lui donne, elle se débrouille quand même. Même si cela ne suffit pas, ça a un poids quand même* ». Elle déclare ceci à propos de cette « aide » : « *Quelle aide ? La personne ne peut pas venir travailler ici toute la journée et tu la regardes dans le blanc des yeux comme ça chaque jour. Tu lui donnes un peu d'argent. Cet argent, elle a des enfants, elle peut l'utiliser pour ses enfants. Tu l'aides, elle t'aide ! C'est ça l'aide. (...) L'enfant qui reste avec toi, ce que tu peux faire pour lui, tu le mets à l'école* ». Cette servante est engagée dans cette même situation d'« aide réciproque » décrite avant dans le système *restavèk*. On voit d'ailleurs, dans cette citation, comment Madanpas fait le lien entre les deux types de travail. Et ici encore, pour insister sur l'importance de son apport dans l'échange, Madanpas dit donner du temps à sa servante pour qu'elle puisse prendre soin de ses propres enfants.

Pourtant, sans sous-estimer cette possibilité de conciliation que Madanpas dit offrir à sa servante, certaines travailleuses disent ne trouver aucun avantage à travailler chez les pauvres. Sò Nana critique non seulement le faible salaire que d'ailleurs ces patronnes n'arrivent même pas à honorer régulièrement, mais aussi les maigres moyens de la maison qui fait qu'elles ne peuvent compter sur aucun « reste ». Il n'y a pas de monnaie à garder après les courses, c'est à peine si elle mange à sa faim, etc. Elle déclare : « *Je ne peux pas en tant que pauvre aller travailler chez une femme aussi pauvre que moi ! C'est pour des raisons économiques que je pars travailler !* ». Elle évite ainsi de travailler dans son quartier où, dit-elle, il n'y a que des patronnes pauvres. Travailler à côté permet de gérer les problèmes de conciliation. Mais on travaille d'abord pour gagner de l'argent !

Sò Nana critique ainsi le désavantage économique des « maisons pauvres ». Mais elle n'a jamais déclaré que les patronnes pauvres étaient plus « méchantes » ou qu'elles humiliaient plus que les autres leur servante. Il est important de souligner la différence entre le « traitement » des servantes et les « relations » qu'elles entretiennent avec les patronnes (Joseph, 2008). La différence entre patronnes pauvres et riches semble plutôt se trouver dans le traitement des bonnes, ce qui fait que dans les familles riches elles peuvent manger mieux, dormir dans des conditions plus décentes, avoir un salaire plus élevé, voire parfois travailler moins puisque le personnel domestique est souvent plus important. Mais la maltraitance ou la

bienveillance semble exister partout, à la fois chez les riches et chez les pauvres. Labelle (1987) décrit en ce sens la maltraitance des servantes dans la bourgeoisie. Cette recherche ne permet pas de dire concrètement en quoi les patronnes interviewées seraient maltraitantes ou pas. Ici, j'analyse le discours des patronnes qui toutes font éloges de leur « bonté ». Et ces discours ne montrent pas que les patronnes riches seraient plus « bonnes » que les autres.

Madanpas dit choisir de ne jamais être méchante avec les gens. Elle se fonde alors sur les principes appris de ses parents mais surtout sur les paroles de la Bible qui portent à considérer l'autre comme « une personne comme toi ». Elle rejette le traitement différentiel en se disant : « *Parce que Dieu dit que la mesure que tu utilises pour tes frères sera celle qui sera utilisée pour te mesurer* ». Madanpas se réfère donc à une morale chrétienne et Zoune aux principes humanistes, mais toutes deux arrivent à la même conclusion : la servante est un être humain, une personne comme elles, ce qui impose de bien la traiter. Mais, le traitement est alors différent en fonction des moyens économiques des familles. Ces propos de Zoune résument d'ailleurs cela : « *Tu as affaire à un être humain, c'est la première condition. Tu as affaire à un être humain, tu as une manière de traiter un être humain. Bon, ceci dit, Tu as une manière de traiter un être humain, mais aussi tu as les moyens qui te permettent de faire ça. Parce qu'il y a des gens qui ne peuvent pas payer le salaire minimum à leur employé parce qu'eux-mêmes n'ont pas un salaire qui va au-delà du salaire minimum. Tu ne peux pas leur demander de faire ça* ». Le travail domestique étant un travail subalterne, le traitement des employées dépend grandement des conditions de vie des patronNES.

Colette Lespinasse, interviewée pour le GARR dans le cadre de cette recherche, pense qu'il faut fixer un salaire minimum pour le service domestique. Quand je lui parle alors des « patronnes pauvres », elle défend une idée qu'on pourrait résumer ainsi : « *Pas d'argent, pas de bonne!* ». C'est d'ailleurs à cela que les interviewées se réfèrent quand je leur demande ce qu'elles savent du service domestique à l'étranger. Elles précisent souvent que seuls les « riches » peuvent avoir une bonne dans ces pays. Lespinasse propose aussi l'idée du salaire horaire qui permet aux pauvres d'externaliser également, mais pour un temps réduit. Et là, on se retrouve encore dans les modèles occidentaux où les « servantes » n'existeraient plus mais plutôt des employées de service engagées sur un temps précis et pour des tâches bien précises. A ce niveau, le Nord serait donc l'idéal dans la représentation des femmes haïtiennes.

Aujourd'hui, il y a une évolution dans la manière de considérer les servantes, et surtout les *restavèk*, dont le nombre a probablement diminué, et qui sont plutôt placées dans les familles pauvres qui n'ont pas suffisamment d'argent pour engager une main-d'oeuvre payée. Pourtant, quand on écoute Zoune parler de sa petite nièce, quel statut donner à cette jeune fille ? Le jeune homme qui habite chez Madanpas peut être considéré comme *restavèk*. Pourtant entre ces deux jeunes, il y a beaucoup de choses communes : leurs parents ne peuvent pas subvenir à leurs besoins ; une femme les prend en charge et leur paie la scolarité ; il-elle participent au travail domestique qui est essentiellement effectué par une servante ; il-elle ont accès au loisir, la jeune fille hébergée par Zoune aux activités extra/para scolaires et aux événements culturels, le jeune homme habitant chez Madanpas aux groupes et chorales de son église. La jeune fille va dans une meilleure école que le jeune homme, et elle ne va pas chercher de l'eau, ce qui s'explique par les différences de classe entre Zoune et Madanpas. Pourquoi alors le jeune homme serait considéré comme *restavèk* et pas la jeune fille ? Ici, il ne s'agit nullement de reprocher à des personnes d'avoir chez elles des personnes qui ne sont pas

leur enfant ou de justifier le système des *restavèk*. Il est surtout question de critiquer une manière d'analyser la situation actuelle qui porterait à croire que, actuellement, seulEs les pauvres ont des « *restavèk* ». Il faut aussi souligner que le service domestique n'est ni le fruit d'une simple cruauté humaine que critiquent par exemple les médias et les organisations internationales à propos des *restavèk*, ni le fruit d'un élan particulier à la solidarité dont se vantent les patronnes. Le service domestique résulte de la rencontre de deux besoins : les besoins de conciliation des patronnes et les nécessités économiques des femmes et enfants pauvres. Mais les femmes et enfants pauvres et les patronnes n'habitent pas forcément le même quartier, surtout dans le cas des patronnes riches.

Il existe une « géographie de la pauvreté » qui croise une géographie des migrations d'ailleurs, qui explique que les femmes provenant du département du sud d'Haïti habitent, puis travaillent, dans la banlieue sud-ouest de la capitale, zone qui se bidonville de plus en plus. Carrefour, Matissant, Carrefour-Feuilles, c'est surtout à ces endroits que se sont installées mes interviewées qui viennent du département du Sud ou de la Grande-Anse. D'autres comme Sò Nana vont au Bel-air. Sentàn reste ici une exception puisqu'elle vient du Sud et habite à Pétion-Ville. Elle vit dans un bidonville qui est très éloignée de la maison de sa patronne. Cette femme qui n'a pas d'argent pour les transports effectue 2 heures de marche pour aller au travail et autant pour rentrer chez elle. Elle doit se lever dès 5 heures pour arriver au travail à 7 heures. Pour éviter la fatigue de ces 4 heures de marche, elle devrait dépenser au total 1 200 gourdes par mois (soit 60 gourdes par jour), ce qui serait énorme pour son salaire de 3 500 gourdes (34,28% du salaire).

Les patronnes reprennent aussi cette géographie de la pauvreté. Elles jugent le savoir-faire des servantes qu'elles recrutent en fonction de là où elles habitent donc, a priori, de là où elles savent travailler. D'abord, c'est à l'apparence physique des servantes qu'on détermine où elles habitent ou/et travaillent. Or, la géographie de la pauvreté, elles la portent sur la peau. Le corps peut causer de la honte. Et on peut noter dans les propos de cette servante le regard méprisant que ces patronnes portent sur ce corps estimé avec des mots (« ça », « *sa a* » en créole) qui le chosifient. Il devient ainsi une marchandise dans ces discussions entre patronne et courtier qui rappelle des scènes de commerce d'esclaves noirs.

En plus, le corps expose le niveau de savoir-faire, car un corps laid et maigre est renvoyé à une expérience professionnelle qui se réduit à l'entretien de « maisons pauvres ». Sò Nana rapporte un entretien qu'elle a passé en présence d'un courtier qui l'a indiquée pour le service domestique dans une maison à Turgeau. Elle a présenté ses talents de cuisinière puis elle a négocié un salaire. Mais tout se gâte quand elle affirme habiter à Bel-air :

« Tout était conclu entre nous quand elle me demande : 'Où habites-tu ?'. Tu sais que le Bel air est une mauvaise zone, qui a une mauvaise renommée. Et pourtant, je trouve que tout va bien dans ce quartier. Mais elle me demande où j'habite et j'ai répondu : 'Au Bel-air'. (...) Elle dit au courtier: 'C'est le quartier des Chimè bandits! Si j'ai du mal à lui payer, elle me livrera aux bandits !'. J'avais tellement honte quand elle a dit ça ! C'est vrai oui ! Plus tard, sur le chemin du retour, Fosten m'a dit : 'J'ai complètement oublié de te dire que si la dame te demande où tu habites tu ne dois pas dire que c'est au Bel air !' ».

Dans les grandes maisons, les servantes sont ainsi discriminées dans leur vie, rejetées dans leur mode de vie des pauvres, le savoir-faire, leur savoir-vivre, leur savoir-être, leur « savoir-être ensemble ».

Le surinvestissement dans le travail professionnel semble justifier aux yeux des patronnes le recours à l'externalisation, surtout pour celles qui ont des enfants. Entre famille et travail, il leur reste peu de place, surtout si elles s'adonnent à un ensemble d'activités bénévoles, coups de main/cœur qu'il est difficile de classer entre loisir et travail. L'externalisation ici s'exerce dans le contexte particulier d'Haïti où les services sociaux de base et les infrastructures font défaut alors que la main-d'œuvre domestique est peu chère payée comparativement aux pays du Nord. Les responsabilités des patronnes sont alors importantes, y compris leur devoir face à la famille élargie qui les pousse à toujours travailler plus. Mais si les patronnes vivent relativement mieux par rapport aux servantes, il existe aussi des patronnes pauvres qui trouvent pourtant des femmes encore plus pauvres pour les remplacer dans le domestique. La situation de ces servantes se rapproche à certains niveaux de celle des *restavèk*, notamment dans le fait que le travail est souvent rétribué par des avantages en nature. Cependant si les différences de traitement sont évidentes dépendamment de la pauvreté ou de la richesse des patronnes, rien dans le discours des employeuses interviewées ne permet de classer la méchanceté comme l'apanage des plus pauvres. La morale de la justice (Ibos, 2008) qu'elle soit humaniste ou chrétienne marque le propos de ces deux classes de femmes. Si concrètement les maisons pauvres ne laissent aucun avantage aux servantes, les grandes maisons peuvent être le théâtre des scènes d'humiliation pour ces corps méprisés dans leur savoir-être et leur savoir-faire.

Se pose aussi la question de la valeur absolue du travail domestique. Même si l'Etat a récemment fixé pour ce travail un salaire minimum, la valeur monétaire de ce travail semble assez relative. La valeur du travail de la travailleuse domestique dépend à la fois des revenus de la patronne et de l'appréciation que la patronne en fait. Le salaire se fait à la discrétion des patronnes, ce qui soumet les travailleuses à l'arbitraire ainsi qu'à une grande précarité. Les patronnes jouissent alors de leur statut comme d'un pouvoir, modulent leur acte à partir d'un contrat moral qui semble pouvoir toujours être réécrit à tout moment. Et finalement, les travailleuses doivent s'accommoder collectivement des moyens économiques des différentes classes de femmes en Haïti, sachant que toutes les patronnes n'ont pas la même voix dans cette répartition, n'ont pas les mêmes possibilités.

La faiblesse de la législation à ce niveau fait que les patronnes, constamment renvoyées à leur sens moral, décident arbitrairement de la justesse ou de la justice à appliquer dans la relation de travail. Il est alors possible d'établir un parallèle entre cette relation de travail et l'esclavage où la valeur de l'esclave dépendant du maître qui voulait tout avoir sans que cela ne lui coûte beaucoup. Cela pose une question plus subjective pour les travailleuses qui ne peuvent avoir de certitude sur ce qu'elles valent. « Qu'est ce que je vau ? Que vaut mon travail ? ». La réponse à ces questions varient en fonction des situations de travail et ne dépend pas des travailleuses elles-mêmes, alors que ces interrogations posent une question encore plus fondamentale: « Quelle est ma valeur dans la société ? ».

On voit également ici comment la déficience de l'État semble permettre une forme d'appui des pauvres sur de plus pauvres. Le système *restavèk* qui représente finalement l'exploitation d'une classe rurale pauvre par une classe pauvre urbaine en est une parfaite illustration. On doit rappeler que cette classe pauvre urbaine est aussi, en grande partie, issue de la migration

interne des ruraux. C'est d'ailleurs ce qui explique la grande proximité de ces familles urbaines avec les familles d'origine des *restavèk*. D'où les liens de parenté ou de voisinage entre ces familles urbaines et les parents des *restavèk* qui les leur confient. Dans cette exploitation des pauvres par les pauvres se configure une sorte de mini-capitalisme où des personnes pas riches du tout doivent re-moraliser en permanence leur pratique d'employeuse.

Les servantes sont dans une relation salariale mais, comme pour les *restavèk*, elles sont soumises à des relations structurellement ambiguës qui ne peuvent pas, vu l'état du marché du travail et du droit du travail, se jouer sur le plan strict des rapports professionnels. Cette ambiguïté marque souvent le *care* en général. Le soin de la personne est toujours considéré entre travail et amour, ce qui porte parfois à relativiser sa rémunération. L'ambiguïté s'installe alors en mobilisant le registre des sentiments. La travailleuse doit aimer, donc ne doit penser à l'argent que de manière secondaire. L'ambiguïté, qui s'associe au moralisme et à l'arbitraire, s'installe en mobilisant le registre des conditions matérielles. Chaque patronne peut à tout moment se référer à sa condition matérielle pour fixer un salaire qui lui coûte peu ou ne lui coûte rien. La patronne ne consentira alors à donner qu'un rien qui sera toujours indispensable pour la travailleuse. Ici, c'est à la fois la situation des patronnes et celle toujours plus précaire des travailleuses qui rentrent en jeu.

On est encore au deuxième maillon de la chaîne qui lie le service domestique des servantes souvent issues du milieu rural au travail non-domestique des patronnes. On notera que plusieurs femmes expliquent l'externalisation par leur statut de mère. Mais dans la plupart des cas, c'est le reste du domestique souvent appelé travail ménager qui détermine l'externalisation, et non le *care*. Cela s'explique par le manque d'infrastructures et d'accès aux services sociaux de base, comme on l'a vu. Et si Zoune et Madanpas témoignent un attachement à leurs enfants, le *care* prend peu de place dans le discours des employeuses et employées en Haïti. Même dans les familles où l'on emploie une servante pour les enfants, cette travailleuse a souvent bien d'autres tâches, comme si le soin et l'accompagnement des enfants n'était pas une en soi. Les servantes disent aussi à propos des mères en congé maternité qu'elles ne font rien. Il y a donc une grande invisibilisation du *care* en Haïti, ce qui porte à penser à une société de « non-*care* », de même qu'on parle de « société du *care* » pour certains pays du Nord. Existe-t-il par exemple une autre manière d'être mère dans les sociétés du Sud ? Avant de comprendre les différences qui existent entre cette maternité affichée sans culpabilité par Zoune et celle qu'expriment certaines patronnes françaises, avant même de comprendre pourquoi des mères du Sud deviennent des nounous au Nord, il faut regarder les rapports sociaux en Haïti. Ces rapports rapprochent et divisent les femmes même si, comme on l'a vu, leur situation est liée. Quand on regarde la vie des patronnes, on peut voir les rapports sociaux dans leurs expressions les plus concrètes : soit les divisions du travail dans les maisons avec ou sans hommes, ou encore dans les relations de travail avec les travailleuses plus ou moins inférieures en terme de classe. A partir des histoires des femmes vivant en Haïti, qu'elles soient paysannes, servantes ou patronnes, il est possible d'établir une topologie des rapports sociaux dans des contextes marquées par la grande pauvreté. Ces histoires aident aussi à comprendre ce que les femmes de tous horizons arrivent à faire de ce que la société a fait d'elles.

CHAPITRE IV : RAPPORTS SOCIAUX ET STRATEGIES

Les femmes haïtiennes rêvent de changement. Les servantes veulent une vie meilleure. Les patronnes aussi projettent le changement, pour elles et pour les servantes. On verra comment ces deux catégories de personnes n'ont pas la même vision, donc ne développent pas forcément les mêmes stratégies. Par ailleurs, certaines stratégies sont l'apanage des femmes pauvres, qu'elles soient paysannes, bonnes ou patronnes. Je regarderai donc le projet parental et le roman amoureux et la portée de ces stratégies en fonction des appartenances des femmes. Finalement, je regarderai comment la migration internationale est représentée par ces narratrices et à quel niveau elle peut constituer un rêve de changement.

4.1. Le changement social rêvé

Pour la plupart des patronnes questionnées, le service domestique n'est pas mauvais en soi. Ce sont les conditions de travail des servantes qu'il faut améliorer. Madanpas par exemple est contre l'idée que ce travail ne devrait plus exister, de même qu'elle réfute toute idée d'abolition du système restavèk. Elle énonce :

« La personne qui dit ça, je lui dirais que c'est parce que sa connaissance est bornée qu'elle dit ça. Parce que si elle ne fait pas ça ici, elle le fera à l'étranger. (...) Si tu dis que la personne ne doit pas maltraiter la personne qui vient travailler chez elle, je serai d'accord. Mais si tu dis qu'on ne doit pas travailler chez les autres... Quand tu vas travailler au bureau, quand tu rentres et que tu as faim, qu'est-ce que tu mangeras ? Qu'est-ce que tu mangeras ? Si tu n'as pas quelqu'un pour te préparer à manger, qu'est-ce que tu mangeras ? (...) Et même à l'étranger tu trouveras qu'ils ont des gens qui les aident. Parfois les gens viennent en Haïti chercher quelqu'un pour les aider car ils ne peuvent pas. Ils sont obligés de payer, faire plein de sacrifices pour faire venir cette personne pour les aider à la maison. Et quand cette personne arrivent dans ce pays, n'est-ce pas qu'il travaille chez les autres ? »

Zoune pense également que le service domestique a toujours existé et qu'il existe encore partout dans le monde, sous une forme ou une autre. Elle n'appuie pas non plus l'idée que ce travail ne devrait plus exister, puisque, selon elle, cela répond aux besoins des femmes pauvres. Pourtant, ces femmes pauvres ne veulent pas forcément que ce travail continue d'exister. Elles croient plutôt qu'elles devraient avoir d'autres alternatives, dans le commerce ou l'industrie notamment.

Déjà en 2008, les servantes rêvaient de la fin de ce travail. L'une d'entre elle a déclaré : *« Il faudrait que les personnes ne soient plus obligées de faire ce genre de travail »*. Les servantes rêvent et souvent croient pouvoir sortir de ce travail. Mais leur rêve de changement est limité. Elles sous-évaluent la pénibilité de la double journée et remettent peu en cause l'absence des hommes. Cette conversation avec Sò Nana présente à la fois le rêve et ses limites :

« Ce qui devrait changer dans le travail domestique, c'est que... la personne qui gouverne le pays devrait créer un autre type de travail pour chaque femme, pour chaque personne, homme ou femme. On devrait leur créer un travail pour qu'il-elle-s n'aient pas à travailler chez les autres! C'est ce que je pense. (...) Il faut que ce travail n'existe plus! Les femmes auraient leur travail, partiraient travailler, ... C'est ce que je pense.

-Quel travail par exemple ces femmes feraient ?

-Bon, le travail que l'Etat leur créerait !

-Et qui se chargerait alors du travail domestique ?

-(...) Je fermerais ma porte ! Quand je rentre, je ferais le ménage !

-Cela veut dire que tu travaillerais à la fois à l'extérieur et chez toi ...

-A l'extérieur et chez moi !

-Et les enfants, si tu as des enfants ?

-Comme j'ai un enfant, quand je rentre, je lui préparerais à manger. Je lui prépare à manger, je lui donne le bain. Si je dois faire la lessive, je lave. Il m'arrive tout le temps de laver vers 10h ou 11h du soir. Tant qu'il y a de l'électricité. (...).

-Mais dans ce cas-là, et ton mari, qu'est-ce qu'il ferait lui à la maison ? T'aiderait-il ?

-Ah ! Il ne connaît pas ces travaux-là ! (...) Non, il ne sait pas faire ces choses-là. (...).

-Cela veut dire que même si le pays change, en ce qui concerne le travail domestique, ce sont toujours les femmes qui en seraient responsable ?

-Oui, ce sera toujours pareil. C'est toujours elles qui le feront. (...) Le mari lui, il ira à son travail ! (...) Quand il rentre à la maison, il trouvera la maison toute fraîche, toute propre ! (...) J'irai travailler moi aussi. Quand je rentre, quand je rentre, je me chargerai de mon travail domestique !

Cette servante pense au changement en fonction de ses réalités concrètes qui la rendent optimiste ou pessimiste. Elle est pessimiste face à l'implication des hommes dans le domestique mais reste optimiste face à sa capacité à faire face à la double journée. Pour justifier son point de vue, elle raconte ses journées ordinaires ou quelques jours particuliers où par exemple elle doit emmener son enfant à l'hôpital. La journée commence alors dès 3h du matin :

« Tu sais que c'est un hôpital où tu dois aller de très tôt pour faire la queue, pour prendre un numéro, Pendant que son père la garde dans ses bras, je fais le lit, je passe la serpillère, je fais la vaisselle. Tout cela c'est du travail. Je finis de faire tout ça, je passe la serpillère dans toute la maison, je range la vaisselle bien comme il faut, puis je me coiffe. Je finis de me coiffer, je m'habille, je reste là à attendre qu'il soit 4h du matin, et là je m'en vais. Quand je reviens, je trouve ma maison aussi propre que je l'avais laissée ! (...) Quand je reviens, je n'ai qu'à aller chercher de l'eau, et à mettre les haricots secs au feu, avant de préparer le repas ! (...).

-Tu veux dire que le travail domestique, il se peut qu'il n'existe plus, que la situation actuelle peut changer ?

- Oui. Ça peut changer un jour. Si ... ».

Cela changera, mais pas la division sexuelle du travail, cette division qui pour Del Castillo (2003) semble se rigidifier dans plusieurs pays de l'Amérique Latine. D'autres servantes aussi croient que certaines tâches reviendront toujours aux mères qui peuvent mieux s'en charger, le soin des enfants par exemple. En plus, ces femmes qui disent pourtant que le mieux est que le mari sache partager les tâches domestiques, ne veulent pas avoir trop d'attentes par rapport aux hommes. L'essentiel, disent-elles, c'est qu'ils ramènent de l'argent à la maison. En ce sens, aucune de ces femmes – les patronnes non plus d'ailleurs – ne critique le surinvestissement des hommes à l'extérieur ou dans le travail non-domestique. Aucune d'elles ne questionne le surinvestissement (pour les hommes mais les femmes aussi) au travail productif formel ou informel. Elles critiquent aussi la faible implication de l'Etat dans la santé et l'éducation mais, même pour celles qui ont vécu à l'étranger, elles parlent peu de la quasi absence d'institution étatique pour la petite enfance, la vieillesse ou le handicap. Et si les servantes rêvent que le service domestique disparaisse, ce n'est pas forcément complètement. Quelques-unes disent pouvoir faire toute seule et se passer d'une main-d'œuvre domestique, d'autres pensent que ce serait injuste de prendre à leur tour des servantes. Mais pour plusieurs d'entre-elles, lorsqu'elles auront un meilleur travail, elles deviendront patronnes à leur tour en engageant quelqu'un pour le service domestique. L'essentiel est d'être « une bonne patronne » (Joseph, 2008). A ce niveau, les questions de classe demeurent dans ce monde rêvé où, encore une fois, les plus pauvres seront embrigadées pour les besoins domestiques des plus riches. Ce monde rêvé mais plus limité qu'elles ne le croient existe déjà. A l'étranger on peut dire.

Ces servantes, comme certaines patronnes d'ailleurs, se réfèrent souvent à l'organisation du travail dans « les pays étrangers » pour critiquer le système haïtien ou proposer un modèle qui

leur semble idéal. Elles parlent du travail des femmes dans les maisons de riches patronnes et du déclassement des hommes migrants qui font la plonge, s'occupent des chiens. Sentàn affirme que dans ces pays chacun s'occupe tout seul de sa responsabilité domestique et déclare :

« Ce serait bien si c'était comme ça en Haïti, mais... Bon, ce ne sera jamais comme ça. (...) Parce que, moi par exemple, je peux dire que je ne ferai pas ce type de travail, tandis qu'une autre personne viendra des provinces pour rechercher précisément ce travail. C'est pourquoi tu trouveras toujours des gens qui travaillent chez les autres. Il y aura toujours ça. Mais il faudrait qu'il y ait quelque chose pour aider les gens dans ce pays pour que cette paysanne ne soit pas obligée d'aller travailler chez les autres, pour qu'elle devienne sa propre patronne⁸⁶. Mais s'il n'y a rien, qu'est-ce que cette personne va faire ? Il y aura toujours des gens qui travaillent chez les autres! ».

L'idée que ce type de travail existera toujours est portée surtout par les patronnes mais aussi par quelques servantes. Mais celles-ci déclarent toutes qu'il ne devrait pas exister. Toutes cherchent à sortir de ce type de métier même si elles y reviennent toujours. Sò Nana éprouve du plaisir dans l'accomplissement des tâches domestiques, mais aucune servante ne déclare accomplir ce métier parce qu'elle l'aime. Les patronnes disent que c'est un métier utile voire indispensable, mais aucune servante ne prétend se sentir utile ou faire ce métier dans ce but. Toutes elles disent faire ce travail faute de mieux et critiquent l'Etat qui ne leur offre pas d'autres alternatives. Et en aucun cas elles ne souhaitent ce travail pour leurs enfants. Elles rêvent que la société change, même si elles décrivent surtout des rêves individuels de changement, rêves limités où les rapports sociaux persistent, ainsi que le service domestique finalement.

4.2. Stratégies limitées par les rapports sociaux

Taboada Léonetti (1994) développe cette notion de stratégie en regardant à la fois les contraintes extérieures et la capacité d'action des individus qui tentent de répondre aux situations sociales difficiles. Elles peuvent avoir une dimension individuelle ou collective, consciente ou inconsciente. Pour l'auteure, la notion de stratégie « *permet de lire, dans les comportements, individuels ou collectifs, les diverses manières dont les acteurs 'font avec' les déterminants sociaux et en fonction de quels paramètres sociaux, familiaux ou psychologiques* » (pp.184-185).

Les paysannes et les servantes parlent très peu de leurs projets, ce que constatait aussi Anderfuhren (2002) chez les servantes brésiliennes et qui fait penser aux propos de Jean-François (2011) qui questionne la possibilité pour certainEs de se projeter en Haïti. Ces femmes pauvres ne semblent pas satisfaites de leur vie actuelle qui, disent-elles, ne correspond pas à leur rêve de jeunesse. Quelques-unes voulaient avancer dans leurs études et apprendre un métier. Mais à chaque fois, la première grossesse correspond à la fin de la scolarité pour celles qui étaient scolarisées. Mariées ou pas, leur vie en couple et les nombreux enfants qui en découlent constitue la fin des rêves de jeunesse pour ces femmes pauvres. D'autres ont changé de rêve en considérant la misère de leurs parents, surtout leur mère. Une femme explique ainsi avoir abandonné sa scolarisation pour aider sa mère commerçante dont le sort l'attristait. D'autres encore ont été *restavèk* dès leur plus jeune âge, ce qui ne leur a laissé comme rêve que celui de devenir bonne ou de se trouver un mari.

⁸⁶ Ici, elle fait référence à l'auto-entreprenariat, dans le petit commerce informel par exemple.

D'autres expliquent que leurs parents ne leur avaient appris que le métier d'agricultrice, ce qui aurait limité leurs rêves. Et dans l'ensemble, au moment de l'entretien où elles racontent autant leur jeunesse perdue, les interviewées ne définissent pas beaucoup de rêves ou de « projets ». Quand je demande à Sò Nana quel grand rêve elle a, elle répond : « *Bon, je n'ai aucun grand rêve, non. Parce que... Si j'avais des moyens économiques, Je connaîtrais mes rêves. Mais je n'ai rien. (...) Si tu n'as rien, est-ce que tu peux te permettre de rêver ?* ». Cela correspond tout à fait à la déclaration de Wilta en 2008 : « *A quoi ça sert d'avoir des rêves si je ne peux pas les réaliser ?* ».

Certaines servantes comme Sentàn qui avait son brevet avant d'être transformée en servante, projettent de retourner à l'école. Contrairement aux migrantes haïtiennes en France qui se croient qualifiées pour d'autres métiers, les servantes en Haïti questionnent toutes leur faible niveau d'instruction dans le fait qu'elles deviennent bonnes. D'autres comme Sò Nana ont finalement intégré une école d'alphabétisation comme la plupart des paysannes du Sud en 2012. Mais le rêve le plus répandu chez les paysannes et les servantes est le petit commerce occupé d'ailleurs majoritairement par des femmes (Lamaute-Brisson, 2003). Cette alternative a été longuement discutée dans les groupes et les entretiens individuels. On notera que s'il fait rêver ces servantes qui le posent souvent comme la première alternative face à leur travail dévalorisé, cette entreprise est limitée. Les bénéfices sont durement acquis dans des conditions de travail qui paraissent pour certaines encore plus dégradantes que le service domestique au sens où ce travail expose en public un corps usé et enlaidi par la tâche. En plus, ces bénéfices disparaissent sous les responsabilités quotidiennes dans ces familles souvent monoparentales. Cette activité ne résiste pas à la rentrée des classes, la maladie des enfants ou la mort d'un parent. Finalement, ce travail n'offre que le bénéfice de travailler à son compte, aspect valorisé par les servantes qui critiquent tant la relation hiérarchique de leur travail. Il leur offre aussi l'illusion de l'autonomie, l'impression de faire quelque chose, de résister à la misère. Vyèj énonce : « *au lieu de rester les mains vides, tu es obligée de chercher quelque chose à faire. Parce que quand tu as des enfants et que tu es à la fois leur mère et leur père, tu es obligée de chercher un travail pour leur donner au moins de l'eau salée. Mais cela ne rapporte rien* ». La massification du travail des femmes entant que commerçante est donc une expression de l'injustice des hommes. Et pour Zoune, elle exprime aussi celle de l'État qui n'offre rien à ces femmes de plus en plus jeunes qui marchent sous le soleil toute la journée en vendant des pacotilles au lieu d'aller à l'école. « *De quel droit une société fait-elle ça en ne donnant aucune alternative à des individus ?* », s'indigne-t-elle. Elle pense alors à sa mère qui a élevé trois enfants de trois pères différents en se réfugiant dans le petit commerce au marché. Une jeunesse perdue, selon elle. Face aux rêves de jeunesse brisés par la maternité non-désirée, face aux échecs scolaires, à l'indignité du service domestique et à l'injustice du petit commerce, les femmes pauvres n'osent plus rêver/projeter pour elles-mêmes. Leur rêve, c'est leurs enfants.

4.2.1. Le projet parental

Le projet parental demeure une vraie stratégie pour ces femmes. Plus elles sont pauvres, plus leur rêve se réduit à leurs enfants, ce qui fait penser à Brébant (1984) qui présente les enfants comme la seule richesse des femmes pauvres⁸⁷. Zoune représente aujourd'hui la réussite de sa mère. Mais elle n'investit pas du tout sa fille pour réaliser ce qu'elle aurait raté dans sa vie

⁸⁷ Le proverbe haïtien dit d'ailleurs : *Pitit se richès* (Les enfants sont une richesse).

puisqu'elle estime avoir réussi. Alors que les paysannes et servantes interviewées parlent toutes de leurs enfants comme leur seul projet. Madanpas, en tant que patronne pauvre, a tout misé dans la réussite de ses enfants. Finalement, plus les femmes croient avoir échoué dans leur vie personnelle, plus elles investissent leurs enfants comme une réparation : réparation face à l'échec du projet de leur propre parent auquel elles n'ont pas su répondre ; réparation face leur déclassement ou leur dévalorisation dans un travail où elles ont l'impression de perdre la face. Cela est valable à la fois pour les femmes haïtiennes en Haïti et pour les migrantes haïtiennes interviewées à Paris. La mobilité devient ainsi le socle des histoires familiales dans un cri où les femmes disent à leurs enfants : « *Ne sois/fais pas comme moi!* ».

Et là où tout cela semble paradoxal c'est que les enfants investis comme la réussite future de ces femmes constituent au présent leur échec, parce qu'ils arrivent soit trop tôt, soit dans de mauvaises conditions économiques, ou avec des pères peu responsables. C'est aussi pour cela que l'investissement dans le projet parental est proportionnel aux « sacrifices des mères ». Les mères sacrifiées marquent la plupart des histoires qui font d'ailleurs penser au marianisme et au dolorisme analysés par Lucchini (2002) chez les femmes pauvres d'Amérique Latine. Zaya qui ramasse de la bouse qu'elle vend aux fabricants de compost rappelle toujours à ses enfants : « *Si ce n'était pas pour vous, jamais je ne mettrais ce sac de crotte de bêtes sur ma tête* ». Vyèj disait par exemple : « *Le ventre d'une mère n'est jamais rempli!* ». « La mère haïtienne » est censée donner sa vie en donnant la vie, ce qui est d'ailleurs souvent vénéré par les artistes. Et c'est aussi la misère des mères qui fait leur valeur aux yeux de leurs enfants, comme le dit Sentàn. Dans l'histoire de cette servante, le sacrifice de la mère est proportionnel à l'irresponsabilité de son père. C'est parce que ce père ne voulait pas s'investir dans son instruction qu'après le brevet cette servante s'est vue embrigadée dans le service domestique à Port-au-Prince. Le sacrifice des mères est très courant en Haïti, aussi parce que dans ce pays, les pauvres arrivent rarement à sauver deux générations. Si les parents ne se sacrifient pas (pour l'éducation de leurs enfants par exemple), ce sont les enfants qui seront sacrifiés. Pourtant, le fait même que les mères se soient sacrifiées peut porter les filles à se sacrifier. Sentàn a accepté de devenir bonnes pour alléger les dépenses de sa mère. D'autres ont arrêté leur scolarité pour aider leur mère qui, disent-elles, se sacrifiaient trop. Et plusieurs migrantes à Paris expliquent accepter le déclassement dans le service domestique à Paris pour aider leur mère qui s'est trop sacrifiée pour elles. Les mères sacrifiées produisent ainsi des filles « missionnaires », pour reprendre la notion de Berthony Pierre-Louis (2011). Ces filles sont rongées par la culpabilité dans beaucoup de cas, ce qui peut alors les enfermer dans une impasse biographique au point qu'elles croient qu'elles sont obligées de vivre les mêmes échecs que leur mère. Et face au sacrifice que requérait en échange le sacrifice des mères, il y a une suresponsabilisation des filles. Dans plusieurs histoires, on voit ainsi que les filles de la famille se sacrifient plus à leur tour que les garçons. Cela rejoint d'ailleurs le fait que les filles soient suresponsabilisées dans le soin des parents en cas de maladie, de vieillesse ou de handicap. Le sacrifice est donc un point important à scruter dans la relation mère-fille en Haïti, d'autant plus que ces filles missionnaires deviennent aussi des mères sacrifiées dès que, à leur tour, elles deviennent mères. Elles se sacrifient alors à la fois pour leurs enfants et pour leur mère, comme c'est d'ailleurs le cas pour Sentàn. Au cœur du projet parental en Haïti, l'idée de sacrifice devient une chaîne qui lie les générations entre elles et qui fait que, comme un héritage, les mères se sacrifient pour leurs filles qui alors se sacrifient à la fois pour ces mères sacrifiées et pour leurs propres filles, et ainsi de suite. Il faut aussi noter que le sacrifice

des mères peut les porter à un essoufflement qui a pour conséquence directe le sacrifice des enfants par exemple dans le travail précoce signalé par Agurto (1985). Exténuée sous le poids des responsabilités familiales, Zaya dit par exemple : « *Pour moi, je devrais déjà avoir un enfant qui peut m'aider* ». Ainsi, plus les mères sont sacrifiées, moins les enfants ont les moyens d'aller jusqu'au bout du projet de leur mère. La pauvreté se reproduit (Bréban, 1984 ; Lucchini ; 2002) aussi par ce biais puisque ces enfants sont obligés de passer par des raccourcis pour travailler le plus tôt possible et gagner de l'argent pour soulager ces mères épuisées. Cela explique par exemple que, pour plusieurs paysannes interviewées, les filles s'investissent pourtant dans le petit commerce voire dans le service domestique à Port-au-Prince. Sentant rêver de faire de son fils un médecin. Elle place donc le projet scolaire de son fils au premier plan.

4.2.1.1. La réussite scolaire

C'est en référence à l'éducation que les parents mesurent leur réussite à celle de leurs enfants. Madanpas présente le parentage ainsi : « *L'enfant est un jardin* ». Il faut travailler durement pour eux au présent pour demain récolter leur réussite qui devient la sienne propre. C'est aussi un petit commerce à ses yeux. Si les enfants ne réussissent pas, on ne perd pas que les bénéfices : « *Tu perds tout le capital investi !* ». Pour cette femme, les enfants constituent de l'épargne : « *C'est comme si tu avais un compte bancaire. Si l'enfant échoue, toi aussi tu échoues* ». Contrairement à ses frères et sœurs qui ont réussi dans l'agriculture et le commerce et ont amassé de l'argent, elle a investi dans ses enfants. Aujourd'hui, ses six enfants ont fait l'université et plusieurs commencent à travailler. Pour elle c'est la réussite totale alors qu'elle vit encore dans une petite maison en bidonville et qu'elle n'a même pas d'argent pour payer sa servante. Les plus grands se sont mariés, habitent dans de beaux quartiers et emmènent leurs enfants à l'école en voiture. L'un d'entre eux fait une maîtrise à l'étranger et un autre effectue des voyages dans le cadre de son travail. Cette femme énumère tout cela et conclut qu'il n'y a aucun échec dans sa vie. Jamais une interviewée ne m'a paru aussi satisfaite de sa vie. Elle ajoute même que ses résultats dépassent ses attentes : « *Les gens qui nous connaissent disent que nous sommes des héros. Parce qu'ils voient que même les gens qui ont les moyens économiques n'arrivent pas aussi loin avec leurs enfants* ». « *Par où es-tu passé pour arriver jusqu'ici ?* », lui a demandé un ami. Elle ajoute aussi que ses enfants aussi sont des héros, ont toujours été des élèves excellents et disciplinés. C'est un peu le cas pour la plupart des enfants missionnaires d'ailleurs, dans ce pays où l'éducation coûte aussi chère. Cette femme dit ne pas avoir de rêve personnel et se sent prête à quitter ce monde toute satisfaite qu'elle est :

« Mon projet c'est plutôt le cercueil ! Ah ah ah ! (...) Mon rêve c'est que mes enfants vivent mieux que moi. Parce que moi, je suis à la fin du voyage. Pour mes petits enfants aussi. Pour que tout le monde ne soit pas obligé de partir à l'étranger, pour qu'ils puissent rester pour servir leur pays. Le pays doit pouvoir vivre de ce qu'il a produit (ces enfants). (...) Mon rêve actuellement c'est que mes enfants vivent bien, pour que Dieu me donne le temps de les contempler encore, et de mourir après ».

Les enfants qui étaient les projets d'hier restent les projets du présent et de l'avenir. Finalement, ces femmes s'effacent du début jusqu'à la fin. Alors que la pauvreté, selon Jean-François (2011) porte à se retrancher au plus profond de soi « *dans une lutte continue pour soi et en définitive contre l'autre* » (p.16), on doit noter chez ces femmes une lutte continuelle pour l'autre, dans cette logique d'abnégation critiquée d'ailleurs par Gianini Belotti (2009)

chez les femmes en général. Les femmes pauvres donnent ! Contre elles-mêmes pourrait-on ajouter.

4.2.1.2. Les enfants maudits

Toutes les femmes n'éprouvent pas forcément de la satisfaction quand elles regardent leurs enfants même si elles avaient toutes projetées un mieux-être pour leur progéniture. Vyèj, déjà dans ses premiers mots dans le groupe en 2009, s'est présentée comme une mère qui a échoué avec des enfants « méchants », disait-elle. Elle avait des propos très durs à propos des enfants méchants, les plus durs que j'aie entendus dans mes recherches. Et à chaque fois, elle disait : « *Pardonne-moi mon Dieu d'avoir dit ça* », puis elle reprend le même propos et les justifie par les mauvais actes de ses enfants. D'abord, ses enfants ne réussissent pas leur éducation. Elle parle d'une fille qui n'a pas réussi le bac et conclut : « *Si tu restes là à attendre de tes enfants, tu finiras mal* ». L'échec scolaire fait peur à ces femmes qui y voient l'échec de toute une vie. Vyèj reproche aussi à ses enfants d'être irrespectueux, impolis, de lui faire honte. Elle ajoute que ses enfants ne l'aident pas dans le travail domestique. En plus, elle reproche aux plus grandEs de ne pas l'aider économiquement. Son fils aîné accumule tous ces défauts, alors que le bon fils qu'elle adorait a été assassiné. Vyèj déclare avec rage : « *Mon Dieu, tu me pardonneras. Il aurait mieux valu que ce fils soit mort à la place de mon fils et que celui-ci vive encore ! (...) Si aujourd'hui on me dit qu'il est mort, cela ne me fera rien !* ». Ces propos sont durs, mais elle explique qu'ils sont à la hauteur de la méchanceté de ce mauvais fils. Et il est étonnant de voir que, dans son cas comme dans celui de Zaya, le fils monstrueux est finalement le fruit de la première grossesse qui arrive pendant qu'elles sont travailleuses domestique. Elles partent accoucher dans leur province, puis les pères réclament leur enfant, et après ces mères se plaignent de la mauvaise éducation de ces enfants. Dans les deux cas, les pères finissent par abandonner ces enfants, mais ces enfants ne développent pas vraiment d'attachement par rapport à leur mère. Ces mères paysannes se plaignent de n'avoir pas beaucoup de lien avec leurs enfants qui vivent à Port-au-Prince. Elles se sentent abandonnées et regrettent de ne pas recevoir plus d'aide économique. Vyèj maudit ses enfants : « *Ils paieront devant Dieu. Car Dieu voit comment j'ai galéré avec eux* », déclare-t-elle.

Ces femmes affirment aussi recevoir plus des filles que des garçons, aussi en termes de soin et d'attention. Une paysanne conclut que celles qui n'ont pas de fille doivent absolument en faire une. Mais elles se plaignent aussi de l'appauvrissement des filles par la polyandrie/maternité en série. Vyèj explique ainsi son indignation face à ses filles qui parfois reviennent de Port-au-Prince avec un gros ventre sans qu'aucun partenaire ne lui ait été présenté. Elle doit en plus s'improviser substitut maternel pour aider ces filles à travailler. Comme Vyèj, plusieurs mères se disent dépassées par les grossesses non-désirées de leur fille qui leur rappelle alors l'échec de leur propre histoire. Pour Jean-François (2011) c'est comme un fléau qui se reproduit de mère en fille, ce que relatent aussi Bréban (1984), Agurto et al. (1985) et Lucchini (2002) pour les familles pauvres. Ces femmes ne savent pas comment aborder la sexualité avec leur fille, vivent dans la peur. Tout ce qu'elles arrivent à faire c'est de mettre en garde leur fille contre un malheur qu'elles vivent pourtant comme une fatalité. L'éducation sexuelle pour elle peut se résumer dans ces mots de Wilta à sa fille aînée :

« Ma fille, tu n'as pas de père. C'est moi le père et la mère, après Dieu. Ma fille, c'est l'école qui doit t'intéresser. Je ne peux te laisser d'autre bien que la connaissance. Je travaille chez les dames pour te payer la scolarité. Ne regarde pas ce que les autres ont pour les envier. [...] Ne rentre pas dans les

relations amoureuses maintenant. Il n'y a rien de sérieux dans cette vie mondaine. Tu auras un copain, il t'engrossera, et après il t'abandonnera ».

Dans ce type de discours, c'est aussi de leur propre histoire que ces mères parlent. C'est comme si, ici encore, elles disaient : « *Ne sois/fais pas comme moi !* », sans pour autant pouvoir leur montrer comment faire autrement. Finalement, les filles sont considérées comme maudites par leur appartenance de sexe qui rend leur sexualité dangereuse. Les filles sont de l'argent perdu, dit alors le proverbe. Mais ces femmes disent que l'échec des garçons (dans l'alcool, la drogue, la délinquance, voire la criminalité) est encore plus irréparable que celui des filles. D'autres femmes comme Madanpas disent que le secret est de n'établir aucune différence sexuée entre les enfants, soit dans les investissements ou dans les attentes. Elle se prend en exemple : « *Je n'ai jamais préféré mes filles ou mes garçons. C'est pourquoi mes enfants me sont utiles pareillement, les filles comme les garçons* ».

Des fils maudits voire perdus (*dejwe*) et des filles gaspillées dans la maternité, voilà le destin de la plupart des femmes paysannes qui pourtant rêvent toutes que les enfants réussissent, surtout au niveau de l'éducation. Plus les femmes sont pauvres, plus elles construisent leur rêve dans la réussite de leurs enfants, et moins elles ont les moyens de faire que leur rêve devienne réalité. Plus elles veulent que leurs enfants réussissent, plus elles sont portées à les faire migrer à Port-au-Prince pour leur instruction, et plus les enfants risquent de « se perdre ». Or leur perte est aussi celle de leur mère. Vyèj ne s'attend à plus rien de ses enfants qu'elle rejette. Lors de la première rencontre en 2009, cette paysanne se présente en demande à Dieu la mort subite pour ne pas avoir à vivre l'ingratitude de ses enfants dans ses vieux jours où elle connaîtrait alors deux misères, dit-elle : la maladie et l'isolement. L'échec du projet parental soutient ainsi un pessimisme face à l'avenir.

4.2.2. Le roman amoureux

« *Si le cœur a ses raisons que la raison ignore, il ignore rarement la raison sociale de celui ou, de celle, pour qui il bat* »⁸⁸. Cette phrase résume le roman amoureux dans cette activité fantasmagique que le sujet met en œuvre pour se déplacer et mettre à distance une réalité jugée douloureuse. Par le « roman familial », les Sujets se construisent une lignée valorisante pour mieux supporter leur présent. Dans cette recherche, le roman (familial ou amoureux ici) sera considéré comme une véritable stratégie puisque cette activité fantasmagique semble permettre non seulement de se réconcilier avec son passé ou de faire du sens sur le présent mais aussi de se projeter dans l'avenir. Il est important de considérer cet aspect dans l'analyse de ces histoires de femmes qui, dans leur difficulté de réussir complètement leur vie par le travail, doivent compter sur l'aide d'un homme pour s'en sortir. Encore une fois, les rapports sociaux font que les femmes pauvres investissent différemment ce rêve du prince charmant. Le roman amoureux peut aider à analyser les liens entre les parents dans la généalogie, comme il permet de comprendre comment ces femmes échaudées dans la polyandrie/maternité en série font pour maximiser une réussite sociale dans le couple. Cela permet aussi de regarder l'échange économique-sexuel qui marque tant les liens entre femmes et hommes⁸⁹.

⁸⁸ Cette phrase décrit le séminaire Roman amoureux et trajectoire sociale qui avait lieu à l'institut International de Sociologie Clinique (IISC).

⁸⁹ Ici le terme de relation amoureuse est pris dans un sens très large. Les liens peuvent être amoureux, sentimentaux, affectifs, sexuels, etc. Il s'agit des multiples formes des liens hétérosexuels de ces femmes avec des hommes, dans le cadre d'une relation de couple ou non.

L'amour est absent dans les entretiens, comme s'il existait des « romans » sans amour. Les interviewées ne savent souvent pas ce qui a existé entre le moment de la rencontre et la première grossesse à part quelques anecdotes. Les silences, sur l'histoire en général et donc sur l'amour, existent encore plus sur la branche paternelle. Et quand les personnes arrivent à dessiner elles-mêmes l'arbre généalogique, avec les jeunes patronnes de 2012 par exemple, parfois il n'y avait pas un trait qui reliait le père et la mère, comme s'il n'y avait ni amour, ni sexualité, ni relation conjugale entre ces deux personnes. Et dans le discours des femmes, elles parlent plus d'enfantement que d'amour, plus de fratrie que de couple. C'est comme si l'amour était invisible voire interdit. De même, les femmes parlent très peu de leurs propres histoires amoureuses. Elles notent uniquement les hommes avec qui elles ont eu des enfants. Et ces jeunes patronnes trentenaires de 2012 vivent toutes seules et ne parlent pratiquement pas de relations amoureuses. Elles en parlent uniquement pour répondre à mes questions qu'elles trouvent parfois intrusives. Et finalement, dans les rares cas cités, l'amour est toujours présenté sous un aspect négatif.

L'amour serait ainsi un échec dans les histoires. Dans de rares cas, les interviewées disent rapidement quelques mots sur leur premier amour, soit pour dire comment il était interdit, ou dans le cas de Sentàn pour dire comment cette relation lui a procuré au début beaucoup de plaisir. Mais rapidement, les premières amours se transforment en première grossesse comme pour Zaya et Vyèj, ou Sò Nana. Le paradis devient alors un enfer, car c'est évidemment l'échec scolaire pour celles qui étaient scolarisées, et pour elles toutes la honte et le rejet. C'est surtout les femmes (et non leur partenaire) qui éprouvent alors la honte, dit Sentàn, et ce sont surtout les pères (et non les mères) qui rejettent, déplore-t-elle. La première grossesse vient aussi avec une désillusion par rapport aux hommes, car par la paternité au rabais, les amoureux partent, abandonnent souvent et la mère, et l'enfant à naître. Sentàn se rappelle ainsi son premier amour, son premier échec. Elle travaillait comme servante à Port-au-Prince et son copain lui a proposé d'aller annoncer la nouvelle de la grossesse à sa famille. Il a profité des trois jours d'absence de Sentàn pour déménager. En 2012, son fils avait 8 ans, et il ne l'avait encore jamais vu. Sentàn raconte : « *Parfois mon fils me demande : 'Maman, où est mon papa ?'. Je lui répondais avant que son père était mort. Mais d'autres personnes m'ont dit qu'il ne fallait pas lui dire ça. (...) Plus tard, je lui ai dit : 'Ecoute, ne me pose plus jamais cette question !'. (...) Effectivement, il ne me demande plus jamais ça* ». Elle n'espère plus rien de cet homme : « *Je ne mets pas mon espoir en lui. Mon espoir c'est en Dieu et en ces quelques assiettes que je lave ici chez cette patronne* ». Les hommes sont absents comme on l'a vu avant, et c'est ce qui explique leur moindre place dans les arbres généalogiques racontée ou dessinée par les interlocutrices. Sentàn craint les hommes comme une chatte échaudée craint l'eau froide, et à chaque misère de son quotidien lui rappelle l'abandon de cet amoureux. Elle explique par cet abandon ses humiliations dans le service domestique de même que Vyèj explique par la paternité au rabais la mort de son fils chéri à Port-au-Prince. Les hommes sont des voleurs, des criminels, disent ces femmes.

Dans le psychodrame émotionnel en 2012, les femmes étaient appelées à remercier ou à réprimander une personne de leur histoire. Plusieurs mères ont été critiquées et la plupart remerciées, mais aucun père n'a été remercié. C'est à cause de la paternité au rabais, la méchanceté des hommes. Pourtant, il était étonnant de voir combien les femmes qui jouaient les pères se montraient méchantes. Au lieu de s'excuser ou d'essayer gentiment d'expliquer leurs choix à leur fille comme le font systématiquement les femmes qui jouent les mères dans

le psychodrame, celles qui jouent les pères prennent un ton autoritaire et accusent les filles de préférence. Les filles pleuraient, mais les pères restaient impitoyables, ce qui fait que le psychodrame a peut-être aggravé certains sentiments de souffrance. Une femme au bord des larmes reprochait son père de l'avoir placé comme *restavèk*, et le père a répondu (dans le psychodrame) : « *Ce n'est pas ma faute ! C'était à ta mère de se battre pour t'élever. Ce n'est pas à moi de me battre pour t'élever* ». Le père méchant (joué alors par une femme du groupe) l'accable encore plus en lui disant qu'il n'était même pas sûr qu'elle était de lui, argument souvent utilisé par les hommes pour justifier l'abandon des enfants et de leur mère. Les femmes surjouaient les pères méchants, ce qui pouvait accabler les participantes qui, comme Vyèj, racontaient leur histoire de fille abandonnées. En même temps, aussi insupportable que cela puisse paraître, ces femmes pères jouent exactement le rôle des pères tels qu'ils sont présentés dans les histoires : ceux qui ne prennent pas leur responsabilité, justifient tout leur acte et accablent leur fille de reproches. Et à l'issue de ces scènes, le groupe conclut : « *Mieux vaut perdre son père que sa mère* ». C'est donc aussi la paternité au rabais qu'il faut critiquer dans la dévalorisation de la figure paternelle et de l'attitude masculine en générale qui marque ces histoires et que Lucchini (2002) signale dans des familles pauvres.

Consciente de l'irresponsabilité des hommes, Sentàn n'espère plus rien d'une relation amoureuse. Mais si les relations amoureuses sont synonymes d'échec pour ces femmes, elles représentent aussi une porte de sortie pour ces femmes pauvres. L'amour se présente comme une relation de réparation également. Sentàn déclare : « *C'est un homme qui te met dans la misère. (...) Mais c'est encore un homme qui peut venir réparer la misère où le premier t'a mis* ». Le roman amoureux qui met les hommes au centre de l'échec est ainsi une stratégie pour ces femmes qui comptent sur l'échange économique-sexuel pour sortir de la misère. Le fait est que, même si elles travaillent durement pour rester autonomes, leur revenu reste limité face à leurs besoins. « *Même si je peux gagner un peu d'argent par moi-même, je dois trouver un homme qui peut me prendre en charge. (...) si j'ai quelqu'un qui m'aide, si j'ai 25 gourdes et lui 25 gourdes, nous pouvons les mettre ensemble et faire quelque chose. Mais si c'est uniquement moi...* ». Le recours à un homme ne signifie pas arrêter de travailler ou sortir du service domestique. Mais le couple peut être utile pour combler les vides économiques laissés par le très faible salaire de ces servantes.

L'échange économique-sexuel est au centre de la relation amoureuse puisque la survie prime sur l'amour. Jean-François (2011) fait cette remarque en reprenant Tabet (2004) qui dit qu'en Haïti, les relations consenties, qu'elles soient conjugales ou non, sont considérées comme un échange avec apport économique des hommes et apport sexuel des femmes. Pourtant, cette affirmation semble trop généralisante, cet échange pouvant prendre des formes tellement différentes d'une situation à une autre⁹⁰. Cette relégation de l'amour au second plan s'explique aussi par les échecs sentimentaux de ces femmes. Sentàn critique par exemple le fait que « *Trop d'hommes ne pensent qu'à baiser* ». Ces femmes ne parlent pas du plaisir qu'elles peuvent même présenter comme interdit ou de définitivement impossible à cause des

⁹⁰ Il y a la « prostitution » proprement dite que ces femmes distinguent d'un mariage ou d'un plaçage marqué par le motif économique ; situations différentes aussi des femmes qui demandent souvent des services ou de l'argent à différents hommes qui leur impose alors une rétribution sexuelle ; situation encore différente de celle décrite par Jean-François (2011) où une femme a plusieurs partenaires différents qui répondent chacun à un besoin économique particulier. Cette dernière situation, le *brase* (brasser) analysé par Jean-François (2011) est très critiquée par les interviewées qui disent alors préférer le service domestique. Et si elle pouvait ou peut représenter une tendance assez récente à la capitale, elle reste probablement assez rare en milieu rural.

cicatrices des échecs amoureux. Elles critiquent aussi le désir sexuel chez les hommes qui est sans attachement, sans projet de vie commune. Vyèj dit des hommes : « *Ils veulent juste faire faire l'amour avec toi ; après, ils ne cherchent plus rien* ». Le plaisir sans rien, le plaisir pour rien, ne tentent plus ces femmes, aussi parce qu'elles se sont fait avoir dans ces premières relations où elles s'investissaient à corps et à cœur joie. Au départ, il y a avait de l'amour accompagné du plaisir et les deux leur ont trop coûté (échec scolaire, polyandrie en série, confinement dans le service domestique ou dans la misère du travail agricole). Ici il ne s'agit pas de critiquer chez les hommes le désir de s'amuser mais leur irresponsabilité face aux conséquences de l'acte sexuel. La sexualité, c'est la responsabilité, énonce Germain et Langis (1990). Désormais, elles ne recherchent que leur survie.

Sentàn ne veut pas n'importe quel homme. L'amoureux idéal doit travailler, gagner de l'argent comme l'a analysé Jean-François (2011). En plus, il ne doit pas exercer n'importe quel métier. Tout en acceptant de garder son tablier de bonne même si elle se trouve un homme, elle ne veut pas que cet homme soit lui aussi travailleur domestique (*gason lakou* par exemple). Elle explique : « *Moi, j'ai toujours dit ça. Je ne me vois pas prendre un homme qui ... Moi qui suis une femme, je peux le faire, mais lui, qu'il soit obligé de tenir un balai pour nettoyer la cour des autres, ramasser les crottes de chien, non !* ». Partager avec son compagnon le déshonneur du balai est pourtant une situation courante, souvent représentée d'ailleurs dans les films haïtiens où on peut voir également des *gason lakou* exercer le droit de cuissage sur les jeunes domestiques. Par ailleurs, le savoir-faire domestique n'est pas la préoccupation première de cette femme dans sa recherche d'un compagnon. Si elle croit que c'est préférable que les hommes partagent le travail domestique, elle met cette option en dessous de l'apport économique du compagnon idéal :

« Certaines hommes font le ménage pendant que tu prépares à manger. Certains hommes font ça. Mais pour ces choses-là, je n'ai pas de problème non. Je n'ai pas de problème pour faire mon travail domestique. Je te parle plutôt de... (...) Mon seul problème c'est le manque d'argent. A part ça, il n'y a plus aucun problème non. Tant que je trouve de l'argent pour payer mon loyer. Quand je dois payer, je n'aurai pas de problème, je ne serai pas stressée. Pour envoyer mon enfant à l'école, je n'aurai pas de problème, je pourrai payer sa scolarité. Tant que je peux lui donner à manger, je n'aurai pas de problème. Mais si je prends une personne qui ne peut pas m'aider à ce niveau-là, je préfère ne pas avoir de compagnon. Je préfère ne pas en avoir ».

C'est le besoin d'argent, et surtout pas la recherche d'un partenaire pour chasser 'la solitude' :

« Certaines personnes te font régresser économiquement. (...) Au lieu d'avoir quelqu'un comme ça, il vaut mieux rester seule.

-Cela veut dire que ce n'est pas parce que tu te sens seule que tu veux avoir quelqu'un...

-Non !

-C'est pour avoir une aide.

- Oui ! (...) Non, je suis avec ma maman, mon fils, mon frère ! Quand je rentre chez moi, je ne me sens pas seule. Mais le seul problème que j'ai, ce sont les autres problèmes (les problèmes économiques).

C'est seulement ça. Mais si j'ai de l'argent, qu'est-ce qu'il me faut d'autre ? »

Cette quête d'aide économique de la part des hommes a aussi été exprimée par les servantes interviewées en 2008. Elles recherchaient un homme soit pour sortir du service domestique ou tout simplement pour alléger leurs dépenses, même si elles disaient que leur métier méprisant les fait rencontrer surtout des hommes qui ne pensent qu'à leur plaisir.

Mais les patronnes, celles qui comme Zoune sont pleinement capables de s'en sortir économique, peuvent se passer de ce recours à l'échange économique-sexuel. Pourtant, à part Zoune et une autre patronne qui vivent seules, toutes les autres patronnes interviewées de 2008 à 2012 avaient un conjoint qui, en plus, avait un statut professionnel assez prestigieux soit dans les ONG et organismes internationaux, soit dans la fonction publique, ou dans les métiers libéraux. On peut imaginer que dans ces ménages également, l'argent des hommes participe à l'économie du ménage, même si leur apport économique peut être moins déterminant que dans la vie des femmes pauvres. En plus, ce n'est pas parce que les femmes tiennent à leur économie et qu'elles gagnent bien leur vie qu'elles n'attachent aucune importance au revenu de leur compagnon. Sentàn dit que même quand on a un bon salaire, un revenu en plus est toujours mieux. En effet, le revenu du ménage des « femmes seules » est logiquement plus bas que celui des autres familles. Le terme d'échange économique-sexuel, tel qu'il est défini par Tabet (2004) recouvre aussi ces situations et ne doit pas être réduit à des situations de travail sexuel qu'on nomme « prostitution ». Toutes les femmes interviewées, même les plus pauvres, rejette la prostitution comme alternative économique. Pourtant, Zoune critique ce mépris généralisé pour la prostitution qui, d'après elle, reste un moyen de subsistance pour des femmes pauvres. Mais la prostitution est condamnée⁹¹, alors que l'échange économique-sexuel en général se banalise dans la forme la plus violente. De plus en plus, chaque aide des hommes doit déboucher sur une récompense sexuelle. Plus les femmes sont pauvres, moins elles ont accès à l'argent, plus elles « doivent » offrir leur corps en échange. Jean-François (2011) reprend alors la notion de *survival sex* où le sexe devient un moyen de survie. Une voisine de Sò Nana m'a déclaré : « *Quel que soit ce que tu vois que j'ai chez moi, il provient de 'l'argent de la baise'. (...) Tu dois te résigner de prendre des coups (de te faire avoir) pour pouvoir acheter chaque chose* ». Une autre voisine ajoute : « *Se kou pou pran pou ka bay kou (c'est en te faisant avoir que tu apprends à les avoir)* ». Et une autre conclut : « *Bay kou bliye, pote mak sonje ! (celui qui donne le coup oublie, mais celui qui le prend n'oublie pas)* ». L'acte sexuel est un coup (un leurre), un coup reçu pour survivre économiquement. Remettre le coup revient à éviter toute naïveté dans l'acte, à le remettre à sa place : une démarche de survie quelconque. Mais Sò Nana comme Sentàn critiquent cette normalisation de l'échange économique-sexuel et ces hommes qui, selon Sentàn, « profitent de la misère des femmes ». Sentàn critique également ces femmes qui n'acceptent pas de souffrir, qui font n'importe quoi comme coucher pour un repas, pour 25 gourdes, ou pour le plaisir. Elle dit alors qu'il vaut mieux travailler chez les dames :

*« Il y a des femmes qui te disent qu'elles ne veulent pas travailler chez les autres. Elles ne veulent pas travailler chez les autres. Elles préfèrent se donner à des hommes au lieu de travailler chez les autres.
-Mais toi tu préfères travailler chez...
-Je le préfère mille fois ! (...) Je préfère mille fois laver les assiettes des autres que d'avoir plusieurs hommes à la fois ».*

Le service domestique est ainsi proposé comme une alternative à différentes formes d'échange économique-sexuel, tandis que la prostitution par exemple, telle qu'elle a été analysée par Laura Oso (2006) chez des migrantes dominicaines en Espagne, peut aussi représenter une alternative au service domestique. Et finalement, le service domestique ou la prostitution restent deux formes d'activité qui mettent les femmes à la merci des hommes,

⁹¹ Jean-François (2011) note comment des femmes, au cœur de cet échange économique-sexuel, évitent d'être taxée de prostituée.

puisque les servantes aussi, à cause de leur faible salaire, sont obligés de se prendre un homme pour leur survie, elles qui ne croient plus aux relations sentimentales.

Pourtant, les servantes, les paysannes pauvres aussi, ne réussissent pas forcément à augmenter leur revenu en se prenant un homme. Pour « maximiser leurs avantages » et faire que leur roman amoureux aboutisse vraiment vers la survie, elles doivent l'investir comme un combat. Mais le costume de guerre doit être caché sous les vêtements du charme sexuel, de la tendresse, la survie exigeant parfois quelques ruses. Moujoud (2007) écrit : « *Aussi ne devratt-on pas s'étonner si la ruse et le mensonge tiennent une place capitale dans les résistances que développent ces femmes. Ce sont des pratiques violentes qui expriment la domination et en même temps l'incapacité des femmes à conflictualiser leurs attentes et à les politiser publiquement* » (p.453). C'est la vigilance, dit Vyèj. Cette femme présente la vigilance comme une stratégie face à l'infidélité des hommes qu'elle voit comme une vraie barrière à la survie économique des femmes pauvres. Vyèj explique :

« Quand c'est le début de la relation et qu'il te donne beaucoup d'argent, tu dois en profiter pour prendre oui ! Après, il regardera une autre femme, il la suivra et ralentira dans sa relation avec toi. Dès qu'il commence à ralentir, toi, à ce moment-là, tu fais un bon commerce. Ou si tu trouves de bonnes amies, tu fais une tontine. Mais tu dois rester vigilante, oui. La plupart sont des voleurs oui ! Il peut venir chez toi et te prendre l'argent oui ! Tu dois ouvrir tes yeux ! (...) Il va te dire tendrement : 'Ma commère, tu n'as pas mille gourdes à me prêter ?'. Et toi tu diras gentiment : 'Moi, je n'ai rien, non. Je n'ai pas une gourde. Tu pensais que j'en avais ? Je n'ai rien non. Au contraire, je viens de prendre cette marchandise à crédit pour pouvoir faire 50 gourdes de bénéfice, acheter un bout de pain et le manger' ».

En plus, avec le roman amoureux, elles augmentent leur misère en rentrant dans la polyandrie/maternité en série. Cela fait que Sò Nana garde son compagnon qui ne lui donne pourtant qu'une faible aide économique. La plupart des femmes disent ainsi accepter une relation conjugale insupportable « à cause de leurs enfants » et pour éviter d'en avoir d'autres. Le fait est que les nouvelles relations portent souvent à avoir de nouveaux enfants, même quand les femmes ne le désirent pas. Le roman amoureux comme stratégie fait passer les enfants avant leur mère, car c'est surtout pour élever leurs enfants que ces femmes acceptent de se mettre avec des hommes qu'elles n'aiment pas. Or c'est aussi par ce roman amoureux fondé sur la survie que s'amplifie la polyandrie/maternité en série.

Zoune n'est pas pauvre et aujourd'hui préfère vivre seule. Mais sa mère a connu la polyandrie/maternité en série. En se présentant en 2009, Zoune déclare : « *Moi je viens d'une famille typiquement haïtienne au sens où nous sommes trois enfants mais de trois pères différents* ». Et même en construisant son autonomie par le petit commerce, c'est aussi le roman amoureux qui a aidé cette mère à élever ses enfants. Zoune est prise dans sa vie dans une impasse entre l'obligation de prendre la revanche de sa mère et la volonté de choisir sa propre vie en fonction de ses propres valeurs. Pour venger sa mère, elle devrait se marier. Elle explique : « *Je lui aurais fait plaisir. Elle aurait ses trois filles mariées toutes les trois, qui rentreraient dans cette régularité qu'elle avait souhaité pour elle et qu'elle n'avait pas eu. Il y a beaucoup de gens qui se marient pour ça oui !* ». Mais cette femme ne s'est jamais mariée, ce qui choque son entourage. Elle raconte:

« Tu t'imagines qu'à mon âge des personnes me disent : 'Tu n'as pas encore fait ta vie ?'. Cela suppose que je devais avoir un homme, que je devais être dans une maison avec un homme. C'est ça pour eux faire sa vie. Tu comprends ? Donc ça effectivement, on doit le questionner, on doit le combattre. Parce

que pour moi, faire ma vie ne veut pas dire ça. Parce que si c'est avoir un homme, me marier, vivre avec lui dans la même maison, ça, je pourrais le faire. Mais il y a d'autres choses qui me structurent en tant qu'individu que je trouve plus importantes que de m'appeler Madame Untel ».

Mais Zoune vit dans l'angoisse de ne pas avoir répondu aux attentes de sa mère, de n'avoir pas été missionnaire face à cette mère sacrifiée. Pourtant, elle a vengé sa mère quand même puisqu'elle a évité la polyandrie/maternité en série qui a détruit celle-ci. En plus, elle gagne sa vie de manière autonome, comme le lui a appris sa mère. Il ne lui manque que ce cher amoureux que, finalement il lui serait difficile de trouver, aussi parce que les filles héritent des désillusions de leur mère. Comment des mères défaites par l'amour peuvent-elles s'attendre à ce que leur fille vive un roman à l'eau de rose ? Zoune n'a jamais été satisfaite de ses compagnons, ce qui explique qu'elle ne se soit jamais mariée. Elle a été amoureuse plusieurs fois, mais la relation n'a jamais duré, à cause de l'irresponsabilité des hommes, juge-t-elle. Finalement, elle les trouve inutiles et a donc décidé de s'en passer.

« Myrlië, on vit dans un pays extrêmement difficile. Il faut gérer le problème lié à l'eau. Il faut gérer le problème lié à l'électricité. Il fait chaud, il faut mettre le ventilateur, il n'y a pas d'électricité il n'y a pas ça. Tu vois, à chaque fois que tu contournes un problème, que tu déploies des efforts, de l'argent, pour contourner les problèmes, ça t'épuise ! Tu dois gérer les susceptibilités. Tu dois gérer ça. Tu gères... Mais si je me mets avec quelqu'un, bon Dieu, c'est pour me rendre la vie plus facile ! Ce n'est pas pour avoir un problème supplémentaire ! J'ai besoin d'un homme pour me faire rire. Nous pouvons blaguer, nous pouvons discuter. Nous pouvons ... Tu comprends ? Je ne le prends pas pour qu'il me donne à gérer les soucis liées à ses autres femmes, ses problèmes de ... Je ne l'ai pas pour ça ! Je ne peux pas ! Je pense que ce qui est bien quand même et qu'avec l'âge j'ai réussi à formuler très clairement, c'est que je connais clairement ce que je ne veux pas gérer pour un homme ! (...) Si un mec ne peut pas m'aider à gérer les problèmes, que je dois continuer à les gérer comme s'il n'était pas là, admettons que j'accepte ça. Mais alors, c'est quoi son rôle ? Et bien, c'est l'amour, la tendresse, c'est le rire, ... (...) Ils ne sont même pas à la hauteur de faire ça ! Pourquoi donc je m'emmerderais à en avoir un ? ».

Rester seule pour cette femme ne signifie pas qu'elle soit indifférente à tout sentiment, qu'elle soit incapable d'aimer ou de souffrir d'une rupture. Mais elle refuse de continuer à s'épuiser émotionnellement et physiquement dans les relations avec les hommes. Et elle ne pense même pas à se mettre en couple pour un bien-être économique puisqu'elle gagne bien sa vie. Finalement, elle fait une croix sur l'amour, pour se préserver dit-elle :

« J'ai appris qu'il ne faut pas donner toute cette importance à ce genre de relation. Il faut que je me préserve. Tu vois ? Je dois me préserver ! Je peux m'investir tellement dans une relation que je peux me détruire. Au lieu de m'attaquer à l'autre ! Je suis bien contente de ne pas pouvoir m'attaquer à l'autre. Mais je n'accepte pas de me détruire non plus ! ».

Zoune aime sa mère et veut lui faire plaisir. Mais l'une des choses qu'elle aime le plus chez sa mère et qu'elle a défendu dès le début de sa participation à cette recherche c'est l'autonomie de cette mère. Peut-être lui est-il impossible d'être à la fois autonome et se marier, réussir là où sa mère a échoué et en cela éprouver un conflit de loyauté face à cette mère sacrifiée. Mais contrairement à la mère de Zoune, certaines mères sacrifiées n'imposent pas à leur fille un comportement aussi opposé au leur. Une fille du groupe des patronnes de 2012 explique comme sa mère raconte toujours les injustices de son père face à elle qui fait qu'elle a enchaîné plusieurs maternités sans jamais pouvoir poursuivre ses études. Elle demande à ses filles de ne jamais faire confiance aux hommes, de ne jamais se sacrifier pour leur plaisir et leur projet, de s'amuser sans s'engager, etc. Sa formule s'énonce ainsi : « *Marye jodi,*

debagaje demen (se marier aujourd'hui, divorcer demain) ». Zoune a aussi pensé à cette alternative qui l'aurait aidé à rester loyale à la fois envers sa mère (par le mariage), et envers elle (en divorçant tout de suite après).

Finalement, les femmes haïtiennes interviewées restent très réalistes face aux relations sentimentales. Face aux cicatrices des premières relations amoureuses, elles choisissent de remplacer l'amour par la survie. D'autres préfèrent rester seules, surtout lorsque leur situation sociale leur permet de se passer de l'apport économique des hommes qui deviennent inutiles et encombrants. Et dans les déceptions amoureuses des filles, les histoires des mères avec des hommes irresponsables se répètent. Certaines comme Zoune arrivent à éviter la polyandrie/maternité en série même si elles croient encore ne pas réparer complètement les échecs de leur mère. Mais tant d'autres, malgré l'éducation de la peur véhiculée par leur mère, enchaînent des échecs sentimentaux et augmentent leur pauvreté par les grossesses répétées. Toutefois, les jeunes patronnes de 2012 qui font partie des plus jeunes osent rêver d'un changement social. Déjà dans leur généalogie, il existait plus facilement des hommes affectueux, présents à la maison, partageant les tâches domestiques. Ces modèles étaient plus nombreux dans leurs histoires que dans celle des autres interviewées. C'est aussi dans leur généalogie qu'on trouvait le plus d'images de femmes excellentes réussissant plus que les hommes. Ces participantes elles aussi dépassent leurs frères en rentrant à l'université et en exerçant un métier valorisé. Elles ont fait le choix de ne pas vivre en couple tout de suite et de renvoyer la maternité à plus tard pour mieux réussir. Elles projettent de faire leur vie avec un homme de leur milieu et restent optimiste face au partenaire qu'elles trouveront. Elles critiquent les modèles masculins de leur entourage mais restent très optimistes face à leur futur couple aussi parce qu'elles pensent que les hommes instruits sont moins sexistes que les autres que décrivent les paysannes et les servantes. Ainsi, dans les sociodrames, elles ne jouent pas la réalité telle qu'elle « est » mais telle qu'elles projettent qu'elle sera dans leur couple. Elles refusent aussi des rôles qu'elles jugent interdits, même dans la réalité. Une participante a ainsi joué le rôle d'une femme qui travaille alors qu'il était convenu de jouer celui d'une femme qui ne travaille pas et qui est insultée par son mari. De même, elle a préféré jouer la femme conciliante alors qu'elle devait jouer une scène de ménage. Le mari que devait se fâcher a dû lui aussi changer de comportement, et la scène se termine quand son mari la félicite pour sa jolie coiffure. Il est vrai que la situation s'est calmée aussi quand – comme cela se passe généralement dans la vie réelle – le couple a décidé d'engager une servante pour assurer ces responsabilités domestiques qui causent leur désunion. Le recours à une femme de ménage permet d'éviter les scènes de ménage, dit Molinier (2009), ce que soulignent aussi Hirata, Lombardi, Maruani (2008) à propos du Brésil. Mais cette proposition est venue aussi parce qu'à chaque fois, au lieu de répondre aux attaques de son mari, elle répétait : « *Chéri, trouvons une solution. Qu'est-ce que tu penses de ça ?....* ». Finalement, j'analyse avec ces participantes l'écart qui existe entre leur jeu et celui des femmes paysannes. Les paysannes jouent *la réalité* qu'elles critiquent, alors que ces jeunes patronnes qui critiquent d'ailleurs les mêmes choses que les femmes paysannes préfèrent jouer *la situation idéale*. Elles me répondent que cela est dû à la différence de milieu social, de situation sociale. Cependant, on ne peut pas ignorer le fait que ces paysannes jouent aussi ce qu'elles ont vécu. Alors que ces jeunes femmes, mêmes si elles ont observé la misère de leur mère par exemple, restent optimistes face à l'avenir aussi parce qu'elles n'ont jamais cohabité avec un homme.

4.2.3. Rapports sociaux croisés et divisions du travail

Que ce soit dans le milieu paysan ou à la capitale, la vie des femmes interviewées est traversée par plusieurs rapports sociaux qui, à leur tour, se manifestent dans différentes divisions du travail. D'abord, parlons des plus visibilisés dans les études sur la paysannerie haïtienne : les rapports sociaux de classe. Quand on regarde la vie des femmes paysannes, on peut découvrir l'ampleur de la misère de la paysannerie toute entière. En plus de la gratuité de la majeure partie de leur travail, elles gagnent peu, deux fois moins que les hommes, et ne réunissent pas toujours le capital nécessaire pour s'investir dans d'autres activités alternatives au travail agricole comme le petit commerce. Quelques-unes sont embauchées dans des ONG mais la plupart ne trouvent que dans la migration un soulagement face à leur grande privation. C'est aussi par leur place dans les rapports sociaux de classe que les servantes d'origine rurale expliquent leur investissement dans ce travail où elles sont maltraitées et humiliées, par des femmes de toutes catégories sociales. Ces servantes se réfèrent souvent à ces différences de classe pour expliquer leur situation mais ne prennent pas leur pauvreté comme une fatalité ni leur travail dévalorisé comme une place qui leur serait assignée indéfiniment. Les servantes critiquent surtout la division sociale du travail qui les distancie de leur patronne. Et si elles critiquent moins les rapports sociaux de sexe que les paysannes, c'est aussi parce que dans le travail agricole, le patron c'est le mari tandis que dans le service domestique, la patronne c'est une autre femme. Et si les paysannes analysent à la fois le relationnel à la fois dans le couple et le travail agricole (les deux patrons étant la même personne, le mari paysan en général), les servantes critiquent surtout le relationnel du service domestique. C'est ainsi que les servantes ne font référence aux rapports sociaux de sexe que pour critiquer dans leur trajectoire amoureuse la polyandrie/maternité en série et pour regarder en quoi cela les appauvrit et les enferme dans le service domestique. Elles n'analysent que trop peu la division sexuelle du travail dans leur couple ou dans celui de leur patronne. C'est ce qui les empêche de critiquer plus le non-partage des tâches domestiques dans leur famille ou encore l'absence de leur patron qui fait que la confrontation directe au travail se passe uniquement entre elles et leur « méchantes » patronnes. Il est à noter que les interviewées, surtout les plus pauvres, se réfèrent régulièrement à l'irresponsabilité de l'Etat pour expliquer leur condition de vie. Finalement, quand on écoute dans l'ensemble les femmes haïtiennes, on a l'impression que la classe constitue : « le principal déterminisme ».

Pourtant, les rapports sociaux de sexe aussi déterminent la vie de ces femmes voire leur situation économique. Anglade (1986) reconnaît la nécessité de prioriser le cas des femmes les plus pauvres et critique en ce sens certaines féministes haïtiennes de la classe moyenne de la capitale qui lui semblent agir en sens contraire. Pourtant, elle croit qu'il faut prioriser la lecture par le prisme des rapports sociaux de sexe qui apporterait, par rapport à la lecture par les classes sociales⁹², le plus haut degré d'explication aux phénomènes sociaux observés. Les paysannes restent les narratrices qui insistent le plus sur les rapports sociaux de sexe et la division sexuelle du travail, à la fois dans le travail agricole et dans le travail domestique. Elles montrent que les rapports sociaux de sexe déterminent la vie sociale en milieu paysan au même titre que la classe. Elles nous apprennent que cacher le genre sous les classes sociales c'est blanchir les paysans qui paraîtront toujours trop pauvres pour opprimer leur femme. Pourtant, la critique des divisions du travail reste limitée. Comme pour les servantes, même si

⁹² Elle explique que la pauvreté touchant plus de 90% de la population haïtienne, la lecture par classe est bien moins parlante.

elles défendent l'autonomie financière des femmes, elles continuent à leur assigner prioritairement le rôle de *caregiver* alors qu'elles persistent à rechercher chez les hommes qu'ils assument surtout le rôle de *breadwinner*⁹³. En plus, l'idée est que même si les femmes ont principalement le rôle de *caregiver*, elles doivent aussi ramener de l'argent à la famille. Tandis que, les hommes doivent surtout garder le rôle de *breadwinner* et alors leur participation aux responsabilités domestiques et familiale est facultative⁹⁴. La révolution pour elle doit donc garantir le travail des femmes, et non forcément forcer les hommes à investir le domestique, comme l'a mentionné Elson (2010). En plus l'absence du mari de la maison est justifiée aisément par sa capacité à ramener de l'argent à la maison, ce qui rend d'ailleurs très attractifs les hommes-patrons ou les paysans qui gagnent de l'argent dans les ONG. Cette affirmation d'une paysanne du Centre en dit long :

« Mais si l'homme travaille et il n'a pas de temps du tout, c'est comme si tu avais un petit bébé chez toi. Parce que lui il travaille, et il travaille pour toi. Parce qu'il y a des hommes qui travaillent, qui gagnent de l'argent et qui ploient la monnaie comme il faut, et le plus intéressant dans tout ça c'est qu'il rentre et te dis : 'Ma chérie, tiens, voici ma paie !'. Et à ce moment-là, voilà que cet argent rentre à la maison, cet argent vient sous mon contrôle ! Je sais que je travaillais durement à la maison, toi tu travaillais durement dehors, tu n'avais pas le temps de tout faire, mais l'argent rentre à la maison. Et c'est cet argent qui va faire croître l'amour encore plus ! Qui me fera travailler encore plus ! Ma chère, ce « petit bébé », je vais en prendre soin pour qu'une autre femme ne vienne pas me le piquer ! ».

Les hommes donnent de l'argent, elles donnent le soin et le travail domestique. C'est aussi tout cela qu'il faut entrer dans le concept d'« échange économique-sexuel ». Et plus les femmes sont pauvres, plus elles font passer cet apport économique des hommes avant leur participation au domestique, même si le discours égalitaire est porté finalement par toutes les femmes interviewées. Le rapport de classe tendrait ainsi à éclipser la critique du genre. Comme le montrent, Gianini Belotti (2009), Mattieu (1985) ou Anglade (1986), les femmes sont aliénées par l'oppression subie, de même que – bien que différemment – les hommes sont aliénés par l'oppression exercée. Par contre, ce que Tabet (2004) ne dit pas c'est que finalement, dans cet échange les hommes aussi prennent ces femmes pour des raisons économiques, quoiqu'indirectement. C'est aussi pour mieux gagner de l'argent, pour mieux se surinvestir dans le travail dit productif sans se préoccuper des responsabilités domestiques, qu'ils se mettent en couple. La raison économique anime ainsi les deux parties qui « échangent ». Or, si les hommes aussi recherchent dans le couple un confort économique, cela peut expliquer que plus les hommes sont pauvres, moins ils lâcheraient des avantages à leur femme. Cela expliquerait peut-être pourquoi, comme le signale Gianni Belotti (2009) et le montrent certaines statistiques (EMMUS-V, 2012), les stéréotypes sont plus accentués et les variations moins tolérées dans les couches les plus pauvres de la population. Du coup, les

⁹³ On présente souvent le travail comme un facteur de masculinisation des femmes qui peut créer une crise identitaire chez les hommes, crise analysée par Luchinni (2002) qui explique ainsi certaines violences dans les familles pauvres. Pourtant, si les femmes travaillent, les hommes sont nettement plus avantagés qu'elles avec un taux d'emploi de 58.0% contre 39.8% pour celles-ci (ECVMAS, 2014). Les femmes travaillent parce qu'elles se responsabilisent plus que les hommes face aux charges familiales notamment dans les familles monoparentales comme l'explique Anglade (1986). Del Castillo (2003) reprend Luz Arango pour appeler à tenir compte des différences géographiques et des différences de classes sociales quant à ce rôle pourvoyeur des hommes. En Haïti, cette séparation le rôle de pourvoyeur a aussi été porté par les femmes, y compris dans les familles avec homme comme chef.

⁹⁴ Del Castillo (2003) critique le fait qu'avec les changements liés à la mondialisation néolibérale, il existe une remise en cause des rôles traditionnels féminins notamment avec la massification de l'emploi des femmes alors que les rôles masculins sont peu questionnés. C'est un peu ce que démontre Elson (2010) pour les sociétés du Nord.

hommes plus pauvres ont l'air d'être plus sexistes, conception qui frise une « instrumentalisation du genre » (Roux, Gianettoni et Perrin, 2007). Il faut donc questionner la division sexuelle du travail en regardant en quoi elle croise aussi d'autres divisions comme celle de classe. Et si le travail reste l'enjeu des rapports sociaux comme le note Kergoat (1998), il faut analyser en quoi « l'amour » (les relations sexuelles, conjugales, matrimoniales, ...) détermine le travail, ce qu'on voit bien dans la polyandrie/maternité en série qui construit et renforce le confinement des femmes appauvries par l'amour dans le service domestique. En cela, Haïti reste un pays où l'amour prend une place considérable dans la condition des femmes.

Par ailleurs, lorsqu'on analyse la situation des paysannes qui est interconnectée avec celle des servantes à Port-au-Prince, on arrive à penser qu'il existe une réelle « division nationale du travail » en Haïti. La *confrontation ville/campagne* a longtemps soumis la subsistance des familles paysannes aux besoins des villes, ce qui a fortement marqué l'organisation de l'agriculture. Et dans ce pays où l'Etat est faible et dispose de peu de moyens économiques, la paysannerie reste souvent en dehors des faibles efforts pour rendre disponibles les services sociaux de base. Ces femmes paysannes qui subissent particulièrement le poids du délaissement du rural par l'Etat migrent également dans le cadre de cette confrontation. Dans les frictions entre patronnes et servantes, il faut aussi regarder l'opposition entre les citadines qui peuvent plus facilement accéder au travail non-domestique et les rurales qui, pour que ces citadines s'investissent au travail, deviennent leur bonne. La face idéologique de l'exploitation du rural se traduit par le mépris que ces paysannes vivent dans les maisons des patronnes, mépris qui marque tout le milieu paysan.

Quand on écoute les femmes, on entend aussi leur conception des rapports sociaux de *race*. Les patronnes en parlent un peu, elles qui ont d'ailleurs toutes vécu un certain temps à l'étranger, à l'exception de Madanpas. Zoune reste sensible à cet aspect et contrôle par exemple les lectures de sa fille en priorisant des textes qui visibilisent aussi les NoirEs et autres non-blancHEs. Elle cherche aussi à ce que sa fille qui sait côtoyer des enfants « blancs », soit bien dans sa peau et à l'aise dans sa culture. Les servantes et les paysannes aussi parlent de « la couleur ». Elles notent ainsi la couleur de leurs enfants quand elles les décrivent, la longueur et la texture de leurs cheveux. Elles lient une couleur à la beauté, et en général, c'est la teinte claire qui passe pour belle. Pareil, les cheveux crépus sont dévalorisés. C'est le « colorisme » en Haïti qui porte à définir les gens en fonction des nuances entre le clair, le noir, le foncé, de telle sorte que plus on est de teint clair, mieux on est considéré. Labelle (1987) rappelle comment Anténor Firmin critiquait le fait que les femmes ou esclaves noires idolâtraient les enfants mulâtres. Le colorisme reprend les rapports de race – et aussi ceux de classe – du système colonial. Ce système hiérarchisait la société entre les blancs, les mulâtres et les Noirs qui représentaient par ailleurs la masse d'esclaves. Ce racisme a d'ailleurs fortement marqué l'histoire d'Haïti, « la première république noire », puisque le racisme a perduré entre « non-blancHEs » après l'indépendance. Le colorisme est donc ce racisme entre non-blancHEs. Pour Zoune, ce phénomène existe encore dans certains métiers. Il est un fait que plus une migrante paysanne est considérée comme belle selon les critères coloristes, plus elle peut éviter le service domestique, en se mettant en couple par exemple. De même, si elle est considérée comme très belle, elle peut aussi avoir du mal à être engagée comme servante par une patronne qui peut la regarder comme une rivale, comme l'a expliqué Sò Nana. Par ailleurs, les femmes parlent aussi des « blancs », des étrangers, de manière assez

ambivalente. Les blancs revêtent à la fois l'image de la puissance qui aide et aussi celle de la force destructrice qui tue les plantations des pauvres paysans. Ils sont à la fois dérangeants et inutiles, comme les forces de la MINUSTHA⁹⁵ que critiquent ces femmes, et en même temps ils paraissent plus compatissants que les dirigeants haïtiens qui sont Noirs. Vyèj a commencé par dire que « Dieu est un blanc puissant » (*Bondye a se yon blan kapab*), ce en quoi elle a été appuyée par quasiment tout le groupe. Ce discours qui apparaissait d'ailleurs comme un proverbe a donc été analysé dans le groupe. Dieu est-il vraiment blanc, ai-je demandé ? Vyèj a répondu : « *Dieu est un blanc capable ! (...) Dieu est vraiment un blanc oui. Il ne pourrait pas être un nègre. Les blancs haïssent leurs frères blancs aussi oui, mais de toute façon, Dieu est un blanc !* ». Et des phrases émergent du groupe : « *Dieu n'est pas noir. Non !* » ; « *Si Dieu était noir, il ne nous voudrait pas du bien* » ; « *Parce que les Noirs n'aiment pas les Noirs comme eux* » ; etc. Une femme dit alors qu'il y a des blancs qui n'aiment pas les Noirs. Ceux-là, renchérit-elle, « *voudraient que nous soyons tous de la même couleur. Mais Dieu nous a créés de la même couleur. Je ne vois pas pourquoi il aimerait certains et en haïrait d'autres* ». Vyèj revient alors avec l'idée que le « *blanc puissant* » qu'est Dieu est celui qui, comme par miracle, pourvoit à sa faim, etc. Une autre femme dit : « *Comme il faut lui donner une couleur, il est plus facile de dire que Dieu est blanc* ». Elle critique alors la politique des dirigeants haïtiens qui sont tous des Noirs et qui ne convient pas au peuple. Et même si après elle critique les blancs en faisant référence à la colonisation et au racisme, elle décrète : « *Dire que Dieu est noir, ma chère, cela reviendrait à le salir complètement !* ».

Dire que les Noirs sont moins compatissants que les blancs, c'est reprendre le proverbe *depi nan ginen nèg rayi nèg* qui construit en Haïti une forme d' « auto-dévalorisation collective ». Or cette auto-dévalorisation est aussi le fruit du passé colonial, le fruit du racisme. Le refus de s'identifier à un groupe marginal, une stratégie analysée par Léonetti (1994), porte par exemple à dévaloriser son groupe dévalorisé par l'opresseur. Ce refus explique, pour Brébant (1984) le fait que la honte ne devienne pas forcément un ciment de solidarité. Cela se rapproche du syllogisme au féminin de Kergoat (1988) qui fissure la communauté des femmes. Certaines interviewées, en Haïti ou en France, expliquent plusieurs problèmes sociaux en Haïti par cette prétendue « haine collective ». C'est toujours parce qu'entre Haïtiennes on s'entredéchire qu'on n'a pas accès aux services, qu'on manque d'infrastructures, etc. Vanya, une migrante en France explique le système *restavèk* par cette haine ambiante. Cette posture porte à dévaloriser systématiquement Haïti face aux pays étrangers, face à la France qui pourtant a été son principal colonisateur. La confrontation Nord/Sud est donc souvent occultée par cette idée qui porte aussi à considérer Haïti comme un pays maudit.

Ces rapports sociaux, ainsi que les divisions du travail qu'ils engendrent, ne sont pas statiques. Le fait d'analyser la trajectoire sociale des individus permet de regarder les phénomènes de mobilité, de déplacement, de déclassement. Le fait d'avoir été dans une famille pauvre (le cas de Zoune par exemple), n'enferme pas forcément les enfants dans la pauvreté. En plus, en Haïti, par le mythe de l'éducation par exemple, les espoirs de mobilité

⁹⁵ La MINUSTHA est la Mission des Nations Unis pour la Stabilisation d'Haïti, une force étrangère établie en Haïti depuis 2004. La population décrit dès le début les soldats comme des blancs. Pourtant ils étaient une majorité de brésiliens, de personnes provenant de l'Amérique du Sud, et des pays du Sud (pauvres) en général. De plus, il faut noter que, le mot « blanc » se traduisant aussi par « étranger » en Haïti, les soldats noirs aussi sont appelés Blancs.

sont encore plus importants qu'en France. Le genre aussi semble très « fluide ». On a vu comment les patronnes, parce qu'elles ont facilement accès à l'externalisation, pouvaient facilement se projeter comme des hommes dans leur parcours professionnel. Ce n'est pas pareil en France comme on le verra plus loin. Cela montre que les rapports sociaux s'expriment de manière variable, en fonction des contextes socio-historiques où ils se manifestent. En plus, ils agissent en restant articulés, ce qu'on a vu plus haut. L'articulation des rapports sociaux porte à analyser la pauvreté par exemple en ne considérant pas de la même manière les femmes pauvres et les hommes pauvres.

En outre, les inégalités de genre dans le travail non-domestique ont été très peu analysées par les patronnes de Port-au-Prince. Pourtant, elle est importante à considérer. Même si en Haïti les femmes « ont toujours travaillé », certains secteurs d'activité leur restaient inaccessibles. C'est ce qui a justifié les combats de la Ligue féminine d'action sociale dans les années 1950 avec notamment les travaux de Madeleine Sylvain-Bouchereau (1957) leur cheffe de file. Aujourd'hui encore, le secteur formel et valorisé est largement occupé par des hommes. Donc pour que des patronnes comme Zoune accèdent à plus d'égalité face aux hommes, elles doivent certainement externaliser le travail domestique. Le paradoxe de l'égalité s'exprime ici dans la vie de ces patronnes haïtiennes qui reproduisent indirectement la subalternité des servantes.

Les femmes disent toutes vouloir que la société haïtienne change, à la fois les plus pauvres et les mieux loties, à la fois les servantes et les patronnes. Pour les servantes, le service domestique ne devrait pas exister et plusieurs disent qu'un jour elle peut disparaître. Toutefois, dans leur exercice de se représenter cette société idéale où ce travail n'existera plus, elles reprennent certains principes de la division sexuelle du travail comme la déresponsabilisation des hommes du domestique et du *care*. De même, elles sous-estiment le poids de la double journée qu'elles présentent comme étant idéale. En cela, elles se réfèrent souvent aux pays du Nord aussi qui leur semble représenter un bon exemple. Et finalement, ce qu'elles veulent chacune, ce qu'elles veulent surtout c'est changer de vie, exercer un métier plus valorisé quitte à ce qu'elles soient alors obligées d'employer à leur tour une main d'œuvre domestique. Et pour changer de vie, elles s'investissent dans le projet parental en insistant particulièrement sur la réussite scolaire de leurs enfants. Plus elles sont pauvres, plus ce projet constitue leur seul rêve, et moins elles ont les moyens de le réaliser puisque les filles reproduisent leur histoire par la grossesse précoce et les garçons les abandonnent parfois pour se concentrer sur leur réussite personnelle. Il leur reste l'alternative du projet amoureux où elles échangent leur sexualité et leur disponibilité pour le domestique et le *care* contre l'entretien d'un homme moins pauvre qu'elles. Mais elles construisent ce projet sur la base des cicatrices amoureuses marquées par l'irresponsabilité des hommes et la peur de la polyandrie/maternité en série. Le roman amoureux dans leur vie consiste en ce paradoxe où elles cherchent à construire un bien-être avec les hommes, ces personnes qu'elles considèrent comme les principaux responsables de leurs malheurs. Ces stratégies se développent donc dans une articulation des rapports sociaux. Les rapports sociaux de sexe principalement critiqués par les paysannes marquent aussi la trajectoire des servantes et des patronnes, même si l'externalisation permet à certaines patronnes d'avancer dans leurs projets comme si elles étaient des hommes. Et la classe est débattue par toutes ces interviewées, y compris les patronnes pauvres. La confrontation urbain/rural ne marque pas uniquement la vie des paysannes mais aussi celle des servantes qui sont issues d'une migration interne forcée, aussi

bien que celle de certaines patronnes pauvres qui, elles aussi, ont dû migrer vers Port-au-Prince à la recherche d'un mieux-être pour leurs enfants. Ces rapports sociaux articulés s'inscrivent aussi sur les héritages du passé colonial en Haïti, que ce soit le racisme/colorisme qui construit aujourd'hui la reproduction de certaines classes sociales, ou encore la confrontation urbain/rural qui reprend les séparations coloniales entre les habitations et les montagnes qui abritaient les esclaves marrons puis les paysans délaissés par les politiques des premiers gouvernements haïtiens. Tout cela doit être considéré dans l'analyse de la mondialisation néolibérale qui, par ailleurs transforme les migrantes pauvres du Sud en femmes de service au Nord (Falquet, 2006). Le problème est que ces migrantes ne sont « pauvres » - voire racisées- qu'au Nord. Parmi elles, on peut rarement compter les pauvres paysannes haïtiennes qui deviennent plutôt domestiques dans les villes haïtiennes.

4.3. Le rêve de partir

A en croire Fauve-Chamoux (2001), la domesticité qui a largement contribué à la formation des sociétés européennes a été longtemps marquée par une migration des jeunes paysanNEs vers les villes. Avec la mondialisation néolibérale, l'intensification et la féminisation des migrations qu'elle engendre, ce sont en grande partie les femmes étrangères, de plus en plus des femmes du Sud, qui s'occupent du service domestique dans les villes globales d'Europe, comme on l'a vu dans la première partie de ce texte. Or c'est grâce à l'investissement domestique des femmes migrantes paysannes que les femmes de Port-au-Prince accèdent au travail et/donc à la migration internationale.

Il est important de noter que, dans les migrations vers la France, ce ne sont pas forcément les plus pauvres qui partent. Les femmes paysannes interviewées, de même que les servantes, n'ont pratiquement pas accès à cette forme de migration. Ces femmes ne sont jamais parties à l'étranger, n'ont ainsi aucun membre de leur famille dans ces pays et ne comptent que de très rares personnes dans leur communauté rurale qui sont partis. Sò Nana dit: « Je n'ai personne à l'étranger ». Une paysanne du Sud déclare : « *La seule personne que je reconnais comme ma famille à l'étranger c'est Myrlie !* », ce qui, toute en faisant rire tout le groupe, démontre le manque de lien de ces femmes avec les autres pays. Vyèj et Zaya parlent d'anciens compagnons qui ont vécu à l'étranger. Zaya parle aussi de la République Dominicaine qui constitue d'ailleurs la première destination des migrantEs haïtienNEs. Pour traverser la frontière, les femmes subissent parfois plusieurs formes d'agressions⁹⁶, et leur subsistance dans ce pays est très difficile. Sonia Pierre (2005) écrit :

« Ces femmes migrantes et leurs descendantes nées en République Dominicaine ont toujours été considérées comme reproductrices de la main-d'œuvre, même si, en plus, elles sont intégrées au travail de la coupe et du ramassage de la canne à sucre, ont travaillé comme cuisinières, vendeuses de pain et autre nourriture, et ont réalisé des labeurs domestiques tels que laver le linge et le repasser. Cependant, on n'a jamais tenu compte d'elles et on n'a jamais reconnu leurs apports au pays et au développement des communautés tant du pays d'origine que du pays d'accueil » (p.6).

Liniz, une servante interviewée en 2008 a fait référence aux mauvaises conditions de migration vers la terre voisine pour justifier son choix de travailler plutôt comme domestique à Port-au-Prince. Mais plus qu'un choix, c'est qu'il lui était difficile d'avoir un passeport,

⁹⁶ Ces agressions sont dénoncées par des organisations comme le GARR (Groupe d'Appui aux Rapatriés et aux Réfugiées), le MUDHA (Mouvement des Femmes Dominicano-Haïtiennes), et la FSPA (Fondasyon Sant Pon Ayiti).

voire un visa. La plupart des femmes pauvres interviewées n'ont même pas de pièce d'identité. Elles sont donc « sans-papiers » en Haïti, leur terre natale. C'est le cas de la plupart des femmes pauvres en Haïti, surtout celles qui, n'étant pas scolarisées, n'ont généralement pas à entreprendre des démarches administratives. C'est l'une des premières raisons qui leur ferme la porte à la migration internationale. En plus, elles n'ont ni un travail valorisant, ni de l'argent, ni même le réseau social qui leur permettrait par exemple de partir pour l'étranger par un mariage. Finalement, la migration internationale ne semble accessible qu'aux patronnes.

Les servantes parlent ainsi de plusieurs patronnes qui voyagent parfois à l'étranger. Pourtant, toutes les patronnes n'ont pas forcément accès à la migration internationale. Madanpas ne peut pas accéder à un visa. La plupart des patronnes pauvres ne peuvent pas partir à l'étranger, et parfois ont les mêmes barrières que celles que je viens de citer pour les paysannes et les servantes. Les jeunes patronnes de 2012 non plus n'étaient pas encore partie à l'étranger, mais toutes pensent pouvoir réaliser ce rêve sans difficulté quand elles auront une plus grande stabilité économique. Les patronnes dites « riches » ou celles qui font partie de la bourgeoisie de couleur avaient toutes vécu un certain temps à l'étranger. Zoune a ainsi étudié plusieurs années en Belgique, et voyage régulièrement aux USA et au Canada où elle a plusieurs proches. Mais aucune de ces « patronnes riches » n'a choisi de vivre définitivement à l'étranger. Elles savaient toutes qu'elles auraient une meilleure vie sociale et économique en Haïti que dans les pays du Nord elles vivraient un réel déclassement. On peut déduire que finalement, les femmes haïtiennes qui vont travailler en France (dans le service domestique le plus souvent) ne sont ni les plus pauvres, ni les plus riches. Les migrantes proviennent plutôt d'une catégorie intermédiaire qui a quand même quelque chose en Haïti (ce qui explique leur regret en France) mais qui n'ont pas suffisamment en Haïti (ce qui leur aurait permis d'éviter le déclassement socioprofessionnel en France). Elles ne représentent ni les plus pauvres qui auraient tout à gagner dans la migration internationale, ni les plus riches qui ont tout pour gagner au Nord. Quand on regarde l'ensemble des critères de l'Ambassade de France à Port-au-Prince pour délivrer un visa de touriste par exemple, on comprend pourquoi les plus pauvres ne peuvent pas partir. Et quand on analyse la vie socioprofessionnelle des migrantes haïtiennes en France, on imagine aussi pourquoi les plus riches s'installent rarement en France.

Les femmes pauvres se construisent une représentation sociale de la terre étrangère qui reste au centre de leur rêve. Mais moins elles ont des proches à l'étranger, plus la représentation est abstraite et figée. Pourtant, toutes ont un discours sur le travail à l'étranger, surtout sur le déclassement socioprofessionnel. Elles parlent du déclassement des hommes et soulignent le service domestique et le *care*. Sentàn aurait aimé travailler à l'étranger et affirme qu'elle n'a pas peur du déclassement que déplorent autant les migrantEs haïtiennes. Elle décrit le déclassement en ces termes :

« On me dit que les gens font tout type de travail. Parfois ici la personne ne veut pas faire un travail alors qu'à l'étranger, le travail humiliant que toi, par exemple... Toi qui viens travailler chez elle, elle t'humilie, alors que quand elle arrive à l'étranger, c'est ce travail qu'elle fait à son tour. Les gens que tu vois ici qui portent le costard pour aller travailler, qui sont derrière leur bureau, quand ils arrivent à l'étranger, ils peuvent même avoir des difficultés à trouver un travail, même pour faire la plonge. On dit que même ce travail n'est pas facile à trouver. C'est ce que j'entends dire. Comme toi tu es là-bas, tu peux me dire si c'est vrai ».

Mais comme d'autres interviewées, elle croit que les travailleur-euse-s migrantEs ont moins honte à l'étranger puisque la médisance existerait plus en Haïti que dans ces pays. Sentàn ajoute que l'essentiel pour elle c'est de pouvoir gagner sa vie, ce qui fait qu'elle accepterait sans difficulté n'importe quel travail à l'étranger. Notons que ce regard porté sur le déclassement est aussi celui d'une femme qui connaît déjà une forme de déclassement, qui, en tant que servante, est déjà habituée au travail dévalorisé. En plus, pour ces personnes, la migration internationale n'est même pas un rêve, voire un projet. C'est un rêve interdit. Certaines femmes du Sud disent ainsi ne pas rêver de l'étranger puisqu'elles n'ont même pas de quoi manger et assurer l'éducation de leurs enfants. Quelques-unes, celles qui peuvent encore rester optimistes face au projet parental, disent que c'est peut-être leurs enfants qui, s'ils réussissent, leur feront visiter ces pays étrangers. Sò Nana exprime : *« Bon, moi, le rêve que moi j'ai dans ma tête repose sur mes trois filles. (...) Si Dieu fait qu'elles ne grandissent pas comme ces jeunes filles perdues que je vois là, alors je pourrai peut-être aller à l'étranger »*.

Quand les plus pauvres rêvent de partir, elles ne cherchent pas à éviter le déclassement. Mais pour les personnes qui avaient un autre statut, les patronnes par exemple, le déclassement est conçu autrement. Mais Zoune porte un regard critique sur cette deuxième catégorie de personnes, celles pour qui le déclassement est nouveau. Elle parle du choc du déclassement, de « la maladie des exiléEs » qui, toujours, ressassent des rêves, fantasmes, projections qui les empêchent d'accepter leur nouvelle vie. Elle explique que les personnes qui migrent vers la France semblent accepter encore moins leur déclassement, probablement à cause de « la proximité linguistique » qui leur fait penser la migration dans une continuité par rapport à leur vie passée plutôt que comme un recommencement. Elle reproche à ces personnes de ne pas vouloir changer de rêve, de marcher constamment avec les yeux tournés vers le passé. Elle explique que c'est aussi parce qu'elle déteste regarder constamment en arrière qu'elle a préféré vivre en Haïti au lieu de s'installer en Belgique où elle a effectué ses études, ou encore en France. Mais elle pense que le déclassement peut présenter un bon côté : celui de *« permettre aux gens de réfléchir autrement leur humanité »*.

Sybile, une patronne haïtienne questionnée en 2008 explique que son expérience aux USA l'a portée à hésiter à externaliser quand elle est revenue en Haïti. La migration permettrait donc d'analyser autrement le service domestique en Haïti, ce que confirment les interlocutrices haïtiennes vivant en France. Ces migrantes voient parfois le déclassement au Nord comme une punition infligée à ces migrantes qui, en Haïti, maltraitaient leur servante. Vanya qui critique pourtant le racisme des patronnes françaises, explique :

« Les Haïtiens disent que les Français sont racistes envers eux. Ils ne voient pas que c'est au contraire eux qui sont racistes. Les gens d'ici sont racistes avec les étrangers, pas avec leur propre frères. Les Haïtiens sont racistes envers leur propre frère, leur propre sang ! Moi je ne critiquerai pas les gens racistes d'ici. (...) Tu trouves beaucoup de personnes en Haïti qui se prennent pour Madame ceci Madame cela. Quand elles arrivent ici, n'est-ce pas qu'elles travaillent chez les autres ? Et quand elles sont en Haïti elles sont Madame Ceci, Madame cela et maltraitent les autres ! Tu comprends ? »

C'est aussi cette réalité que Keli et une amie m'exposent lors d'un entretien :

-Keli : Je suis venue en 92. Je n'avais pas de problèmes comme ... Je n'avais pas de problèmes en Haïti. Je ne dis pas que j'étais riche, mais j'avais de quoi manger dans mon pays. J'avais de quoi me payer une « bonne » -excuse-moi l'expression- parce que quand tu es en Haïti, tu as toujours...

-L'amie : Tu as ta Sentaniz⁹⁷ !
 -Keli : Tu as ta petite bonne !
 -Myrliè : Tu en avais chez toi ?
 -Keli : Bien sûr ! J'avais ma bonne!
 -L'amie : Tu en aurais de toute façon !
 -Keli : Tu comprends ? C'est dommage mais c'était comme ça. Mais quand je suis arrivée ici, quand je vois dans quelle condition je vis ici ...
 -Amie : Quand tu vois que toi tu deviens bonne à ton tour ici, ah ah ah !
 -Keli : J'ai pleuré. Ah oui ! Ah oui ! Mais... Je ne cesserai jamais de pleurer. Je ne cesserai jamais de pleurer, non ! Ih ih ih ! ».

C'est un peu à ces réalités que Zoune veut faire référence quand elle propose qu'on nuance toute critique du déclassement des migrantes haïtiennes vers le service domestique. En même temps, c'est aussi par peur du déclassement qu'elle préfère ne pas partir. D'abord, parce qu'elle n'imagine pas que sa vie serait sans contrainte à l'étranger. Elle parle par exemple du racisme, de la xénophobie, et du mépris particulier vécu par les ressortissantEs haïtienNEs. Et cette femme qui reproche autant aux migrantes haïtiennes leurs plaintes de déclassées, cette femme qui leur reproche de ne pas pouvoir s'adapter à leur nouvelle vie, refuse d'être elle-même déclassée. Elle explique qu'elle supporte mieux de vivre la misère dans son pays (y compris le manque d'accès à l'eau et à l'électricité qu'elle vit au quotidien) que de galérer dans un pays étranger. Finalement, on pourrait dire que ce qui la dérange chez ces migrantes haïtiennes ce n'est pas le fait de trouver le déclassement douloureux mais surtout le fait de rêver de mieux (ce qui lui semble irréaliste), comme si le déclassement était inhérent à la migration.

Par ailleurs, Zoune explique que sa migration serait une vraie fuite de cerveau pour Haïti, ce qui lui semblerait injuste. Elle estime avoir des devoirs envers son pays où elle se sent utile : « *Peut-être que ça peut changer par la suite...mais... (...) Dans l'état d'esprit où je suis aujourd'hui, je pense que ma place est en Haïti. Je me sens utile* ». La fuite de cerveau (le *brain drain*) signalée aussi par Gilbert (2001) est aussi critiquée par certaines paysannes du Centre et aussi par Madanpas qui espère que ses enfants auront la chance de rester servir leur pays. Pourtant, c'est plutôt la « fuite du *care* » (le *care drain*) que Madanpas met en avant pour expliquer, après les causes économiques, d'autres raisons qui l'ont fait rester en Haïti. Elle explique par exemple que dans la plupart des cas, les femmes ne partent pas sans leurs enfants. Elle a refusé de faire ce projet pendant qu'elle élevait ses enfants, de même que Zaya qui refuse aujourd'hui de laisser ses trois enfants pour rejoindre son frère en République Dominicaine. Madanpas insiste sur l'importance de la présence des parents dans l'éducation des enfants. Elle dit : « *L'argent ne peut pas remplacer la présence des parents. Les parents sont une nourriture solide. C'est Dieu même qui l'a fait. Ce que Dieu a fait, tu ne dois rien y changer* ». Elle parle par exemple d'enfants qui, en l'absence des parents, vivent tellement dans le chagrin qu'ils ne mangent pas et n'avancent pas bien dans leurs études. Elle conclut : « *L'argent ne les sert pas. Il les fait souffrir au contraire* ». Or tout cela s'explique aussi parce qu'en l'absence des mères, les pères ne se responsabilisent pas plus face aux enfants mais laissent toute la charge à d'autres femmes de la famille, critique Del Castillo (2003).

⁹⁷ Sentaniz est l'héroïne d'une histoire racontée par Maurice Sixto sur le service domestique et particulièrement sur le sort des *restavèk*, les filles placées.

Contrairement à ces femmes qui ne parlent pas du tout du *brain drain* dans le choix de ne pas partir, Zoune n'a pas du tout fait référence au *care drain* dans son refus de partir. Le fait est que les femmes pauvres, celles qui n'ont pas accès au travail valorisé, sentent moins ce sentiment d'être utiles à leur pays. Et celles qui se sentent utiles ont plus les moyens de partir, et de partir avec leurs enfants. Tout se passe comme si finalement le *care drain* et le *brain drain* ne concernent jamais les mêmes personnes. Et c'est aussi le *care drain* vers les villes qui nourrit le *brain drain* (finalement transformé en *care drain*) vers l'étranger. Pourtant, comme je l'ai signalé plus tôt, dans la migration vers la France, les personnes qui s'installent ne sont le plus souvent ni les plus pauvres (concernés en priorité par le *care drain*), ni les plus riches (qui auraient plus de chance de rentrer dans cette catégorie de *brain drain*). C'est une catégorie intermédiaire qui alors, dans bien des cas, représente à la fois ces deux phénomènes : le *care drain* et le *brain drain*. C'est par exemple le cas pour certaines femmes que j'ai interviewées en France.

Cette partie regarde la dimension de la mondialisation néolibérale invisibilisée dans l'analyse du service domestique au Nord. On ne peut pas comprendre ce phénomène sans visibiliser le vécu des femmes du Sud forcées à migrer. Chacune des histoires racontées dans les entretiens a permis de voir un aspect de cette chaîne mondiale de travail et de migration, même si la grande majorité des interviewées en Haïti n'a jamais pu voyager à l'étranger. A certains niveaux, l'idée de diasporisation d'Haïti est une perception complètement faussée. Car si dans certains coins du monde il y a une masse de migrantEs haïtienNEs, très peu d'HaïtienNEs partent finalement. La migration est plutôt un rêve interdit, surtout pour ces femmes paysannes qui n'ont même pas de pièces d'identité. On ne regarde pas suffisamment cette situation d'exclusion de ces femmes à l'intérieur de leur propre pays. En plus, cette recherche montre que la migration interne ne se transforme pas en migration internationale. Elle ne fait que nourrir ce voyage en terre étrangère. Tout cela exprime la grande disparité des situations socio-économiques et administratives en Haïti, ce qui délimite les territoires possibles de manière catégorique. Ces disparités marquent les trajectoires individuelles étudiées, histoires où le social et le psychique s'articulent.

D'abord, quand on regarde Vyèj, on peut voir comment les rapports sociaux de sexe peuvent marquer les trajectoires des familles. On pourrait résumer son cas par le sentiment d'abandon. Elle a été abandonnée par son père, puis par ses compagnons, et aujourd'hui par ses enfants. Tout cela a créé des failles dans sa construction personnelle marquée ainsi par le manque d'amour. Elle ne doit compter que sur elle-même pour être aimée, et en même temps comment s'aimer quand on est rejetée de toute part ? Par faute d'amour, cette femme développe un discours de haine, face à la société, ses parents, ses hommes. Elle va même jusqu'à haïr ses propres enfants, ce qu'elle a exprimé dès le début de la première rencontre en groupe. Elle vit constamment dans la peur, la peur de la maladie ou d'une vieillesse qui la rendrait dépendante de ces enfants maudits. Finalement, elle retourne cette haine contre elle-même en se disant qu'elle préfère mourir. Son cas illustre bien les ruptures de liens qui marquent les familles et qui se voient dans les arbres généalogiques. Son cas est assez singulier au sens où elle montre une logique de destructivité invisible chez les autres interviewées. Mais cette femme étonne quand en 2010, alors que la situation socio-économique s'aggrave, elle développe un petit commerce. Alors qu'avant elle se lamentait

avec les autres de son manque d'instruction, elle s'inscrit dans une école d'alphabétisation en 2012. On peut voir ici un fait qui marque bien bon nombre d'histoires : le fait de tenir bon malgré tout, malgré la peur ou l'envie que tout s'arrête. Et dans ces cas-là, on est porté à se demander à quel point rester debout, se relever à chaque fois, n'est pas une injonction dans ce pays. C'est ce qu'on a vu dans les stratégies des femmes face aux rapports sociaux.

Quant à Zaya, son cas illustre les menaces de reproduction sociale dans la vie des femmes. Cette paysanne raconte sa vie de *restavèk* avec tristesse. Elle aussi parle d'abandon. Son père est parti et n'est plus jamais revenu. Son beau-père ne l'aimait pas. Et sa mère l'a éloignée de la maison en la plaçant en domesticité. Cela revient dans plusieurs histoires, cette femme vit l'abandon de sa mère comme une profonde blessure. Parallèlement, elle raconte plusieurs situations de honte et de mépris vécues dans les relations amoureuses ou au travail. Il est possible, en référence à Pagès (1993) de faire le lien entre ce sentiment de honte socialement construit en effet, avec une honte plus profonde provenant du sentiment de ne pas trouver grâce aux yeux de sa mère. Dans son discours sur la domesticité, c'est d'ailleurs moins la maltraitance que l'éloignement qu'elle critique. Honneth (2004) reprend Winnicott pour souligner l'importance du regard des mères dans la construction de soi. Zaya est l'emblème de ce manque. Dans le psychodrame émotionnel, cette femme qui par ailleurs cherche toujours une relation privilégiée avec moi est la seule à m'avoir choisi comme interlocutrice. Elle m'a fait alors représenter cette mère qu'elle reprochait les larmes aux yeux. Mais on verra que Zaya, tellement ravagée par cette enfance blessée, vit une situation sociale si dramatique qu'elle ne peut épargner cette honte à ses propres enfants. Deux d'entre eux sont placés en domesticité chez un parent en République Dominicaine, un grand éloignement selon elle. Elle dit avoir des douleurs aux entrailles en pensant à leur sort, mais leur dit aussi qu'il est préférable qu'ils restent là où ils sont. En cela, elle reproduit le comportement de sa mère qui l'a forcée à retourner chez la patronne alors qu'elle s'était enfuie. Faire la sourde oreille tout en étant déchirée de l'intérieur c'est aussi la stratégie des femmes haïtiennes face à la violence des rapports sociaux qui les force à vivre plusieurs fois les mêmes violences. Les *restavèk* produisent des *restavèk*, les femmes abandonnées par leurs pères vivent avec des hommes qui les abandonnent et font des filles qui sont elles aussi abandonnées par leur partenaire. C'est l'expression que prennent les rapports sociaux dans le destin de ces femmes paysannes.

Quant à Sentàn, c'est le sentiment d'injustice qui résume son histoire. Devenir servante après le brevet est inadmissible pour cette femme qui rêvait d'être infirmière. Pour elle, c'est à cause de l'irresponsabilité de son père qui, contrairement à sa mère qui se sacrifiait pour son éducation, ne croyait pas aux possibilités de réussite des filles. Contrairement à Sò Nana qui valorise un véritable savoir domestique, elle s'adonne à cette activité sans plaisir à part la joie de gagner un peu d'argent. En plus, elle explique son actuel confinement dans ce travail dévalorisé par une déception amoureuse. Son premier amour l'a abandonnée alors qu'elle attendait un enfant. Depuis, elle vit seule, avec comme objectif de sauver l'avenir de ce fils. Elle explique comme une véritable stratégie de survie économique les relations avec les hommes, et non comme le fruit d'un quelconque sentiment. Aussi se cherche-t-elle un homme. Mais elle n'accepte jamais de prétendant, aussi parce qu'elle a peur de revivre cette souffrance amoureuse ou de tomber dans la polyandrie/maternité en série. Ce cas exprime la contradiction de ces jeunes mères qui définissent les hommes à la fois comme une aide et comme un frein. Face à ses hésitations, elle décide de laisser « Dieu » décider pour elle. Son discours est marqué de nombreux références à Dieu, celui qui ouvre les portes, trace le

chemin, agit avec puissance et compassion. Elle parle aussi du Dieu pourvoyeur, celui qui est toujours là et qui n'abandonne jamais. Son Dieu est un père. Son Dieu est un mari, comme le dit aussi Vyèj. Avec le cas de cette femme, il est possible de définir un vrai roman amoureux où Dieu remplace les pères abandonnants, les maris irresponsables ainsi que l'Etat irresponsable qui crée ces hommes défaillants. Finalement, Haïti n'est pas un peuple religieux comme le disaient les médias après le séisme notamment. Le roman religieux s'explique d'abord par la classe, ce qui explique son inexistence chez les moins pauvres, en Haïti ou en France. Celles-ci croient ou non mais n'expliquent pas tout par le divin comme le font certaines femmes pauvres qui n'ont nul autre recours. Quand une femme paysanne demande à Dieu d'envoyer la pluie pour sauver sa récolte, quand une servante prie Dieu pour avoir l'électricité quand elle rentre le soir, c'est plus qu'une question de croyance.

En ce qui concerne Sò Nana, est l'image de la docilité, ce qui fait constamment penser à son passé de *restavèk*. Elle a été arrachée à sa famille dès sa plus tendre enfance et n'a revu ses parents que lorsqu'elle était elle-même mère de trois enfants. Sa mère pleurait en pensant à elle, tandis que son père a déchiré son acte de naissance en se disant qu'il ne la reverrait jamais. Ici encore, on voit le grand décalage entre le comportement des pères et celui des mères. Cette femme a été élevée dans une autre ville quoique toujours dans le même département que ses parents. Cela pose la question de l'enclavement des bourgs à cause de l'absence de routes ou de moyens de transports, sans compter les raisons pécuniaires qui font que les parents ne voient pas souvent les enfants placés. Certaines mères ne se manifestent pas à cause d'un sentiment de culpabilité, et dans bien des cas pour ne pas être témoin de la misère de leur enfant. Elles font la sourde oreille, comme on l'a vu dans le cas de Zaya. Pourtant, cette fille est la cadette de sa famille, et c'est dans une logique d'amour qu'on l'aurait placée en domesticité, lui expliquait-on. On pensait qu'en ville ce serait mieux pour son épanouissement. Cette conception marquée par les confrontations urbain/rural crée une ambiguïté dans la domesticité. On veut faire de la patronne une mère plus digne que la vraie mère, alors que celle-ci a surtout besoin de bras pour son travail domestique. Comme le père de la petite Sentaniz de Maurice Sixto, on part du principe que la patronne étant mère, elle ne peut pas maltraiter un enfant. Ce naturalisme est démenti par le vécu de Sò Nana. Cette fille était si maltraitée que parfois elle s'est dit : « *Seigneur, pourquoi n'étais-je pas morte de préférence ?* ». Mais elle dit aussi que cette patronne la traitait correctement. Cette ambivalence marque aussi son discours face au service domestique qu'elle présente tantôt comme un vrai travail, tantôt comme un travail qui ne devrait plus exister. Face à la place des hommes dans le couple aussi, elle a un discours ambigu. Elle reste donc toujours entre deux discours, comme elle a toujours été entre deux familles. Tantôt femme-enfant, tantôt enfant-femme, il est difficile de saisir la posture de cette femme qui a d'ailleurs deux voix dans les entretiens: une timide et faible qui dit oui en souriant, et une autre plus ferme et tranchant qu'elle utilise pour exprimer ses révoltes.

Madanpas, elle, représente la mère qui se sacrifie pour ses enfants, celle qui finalement marque la plupart des histoires. C'est ainsi que le projet parental prend beaucoup de place dans son discours. C'est dans ce contexte qu'elle a migré vers Port-au-Prince pour assurer une meilleure éducation à ses enfants. Ses paroles laissent entrevoir le souci et le soin des enfants proche finalement d'une certaine visibilisation du *care* en Occident. Aujourd'hui, elle croit avoir réussi sa vie parce que ses enfants ont réussi leurs études. Cela montre l'importance de l'éducation dans le sacrifice des parents, dans ce pays où l'Etat ne garantit pas l'accès aux

services sociaux de base. Mais on se demande à quel point la posture de cette femme qui finalement ne se laisse aucune place dans son propre avenir n'est pas problématique. Ce sacrifice pour les enfants qui impose un renoncement total est aussi une négation de soi. Il revient à accepter d'échouer, donc à faire avec une part de désamour de soi. « L'enfant doit 'faire honneur' à ses parents, mais si « honorable » que soit sa réussite, elle ne pourra effacer leur honte qu'ils vivront à travers lui », écrit Pagès (1993). L'auteur explique que l'enfant est alors soumis à des injonctions paradoxales de réussite (pour faire honneur aux parents) et de non-réussite (pour ne pas les rabaisser par son succès). A quel point est-il si aisé pour Madanpas d'abandonner ses projets personnels ? Que cache cette tendance en Haïti où les parents disent oublier leur vie, abandon qui par ailleurs est obligatoire ? Quel prix va devoir payer ces enfants pour ces rêves perdus à cause d'eux ?

Le cas de Zoune impose de se poser ces questions. Cette femme vit un conflit de loyauté par rapport à sa mère, femme pauvre et appauvrie par la polyandrie/maternité en série et qui a dû s'adonner au petit commerce informel pour subvenir seule aux besoins de ses trois enfants. Zoune est révoltée face à ce passé, ce que lui rappelle constamment les jeunes filles qui sont obligées de laisser l'école pour s'adonner au commerce ambulancier. Elle se définit donc dans une posture de revanche face à cette mère. Pour elle, réparer la honte de sa mère c'est se marier avec un homme. Pourtant, elle préfère rester autonome puisqu'elle n'est pas satisfaite des hommes qui lui paraissent toujours trop irresponsables. Comment faire entre la volonté de suivre sa voie et l'obligation de faire ce que sa mère veut ? C'est le drame de ces familles où les parents sont trop sacrifiés et où peu d'enfant réussissent finalement. Ceux qui y arrivent doivent ainsi tout supporter, le regard inquisiteur de la mère ainsi que les demandes constantes de toute la famille élargie. La famille devient un poids. C'est moins son projet pour son propre enfant que ses responsabilités face à « tout le monde » qui l'écrasent. Le devoir d'aider est au centre de la vie de Zoune (aider sa famille, ses collègues, les associations, son pays). Elle se sent toujours redevable, ce qu'elle répète souvent d'ailleurs. Ses coups de main et coups de cœur répondent finalement à un devoir. Tout cela la pousse à travailler plus, donc à externaliser plus. Zoune présente donc une apparence de femme forte dont j'ai discuté avec elle lors du dernier entretien. Elle m'expose alors la grande fragilité que cache ce masque. Elle parle d'échecs et d'écrasement psychologique et physique. C'est qu'une femme, aussi forte soit-elle, ne peut porter tout ce monde sur son dos. Et contrairement à ce que pensent les servantes, Zoune n'est pas une patronne riche.

Tout cela en dit long de l'articulation des rapports sociaux en Haïti. Les rapports sociaux de sexe et de classe sont présents chez toutes ces catégories de femmes même si toutes n'en parlent pas de la même manière. On voit le rôle déterminant des relations de travail dans la perception des rapports sociaux. Les paysannes qui n'ont que des hommes comme supérieurs hiérarchiques critiquent les rapports sociaux de sexe, et les servantes qui sont dans la relation verticale féminisée ne le regardent que dans leur relation de couple. Les patronnes sont alors tellement enviées dans leur position de classe qu'il est impossible pour ces servantes de les voir en tant que dominées elles aussi. On a vu aussi comment les histoires sont marquées par une instrumentalisation du genre qui pousse à ne pas exiger des hommes moins pauvres une participation aux responsabilités domestiques. Mais cela s'inscrit dans un cadre plus large de « résignation » de ces femmes face aux rapports sociaux de sexe. En partant de l'idée que ces hommes ne changeront jamais, les femmes ne comptent que sur elles-mêmes ou sur le groupe des femmes pour changer la société. Les stratégies se passent ainsi entre femmes (Grands-

mères, mères, filles, *restavèk*, servantes, voisines, ...). Et si la plupart d'entre elles font preuve d'une grande lucidité face aux rapports sociaux, elles arrivent rarement à changer le cours des choses. Le roman amoureux exprime bien cette obligation à s'accommoder à la réalité, à « baratter l'eau pour obtenir le beurre » comme elles le disent et surtout à transformer chaque couteau qui blesse en serpente pour construire la vie.

Tout cela pose donc la question du changement. Changer, pour qui et comment ? Et surtout, changer par qui ? La plupart des stratégies se construisent sur l'exploitation des autres (les femmes rurales par les urbaines et -on le verra- les femmes du Sud par les patronnes du Nord). Il se pose aussi la nécessité pour les plus discriminées de construire leur rêve à l'image de la réalité des dominantes. Et paradoxalement pour accéder à ce rêve il ne leur reste comme stratégie que de se mettre au service de ces femmes idéalisées. Ce n'est pas un choix. Elles font face à un système qui fait que les rêves d'ascensions sociales des plus discriminés ne servent qu'aux dominants, et sans forcément les aider à sortir de leur situation d'origine. Ce qu'invisibilise le modèle d'émancipation féminine vendu par l'occident c'est le coût que paient les femmes subalternes pour la mobilité de quelques privilégiées.

Face aux situations de mépris, les plus pauvres répondent par des luttes individuelles souvent marquées par le déplacement. La migration est une stratégie face à la mobilité sociale impossible, même si ces femmes considèrent aussi les pertes que suppose le déplacement. Elles perdent leur place dans leur milieu, et surtout elles rompent des liens importants comme ceux de filiation. Pour la migration interne et internationale, on voit que la première question qui se pose est : qui va s'occuper des enfants ? Le *care* vient alors dans le discours de ces femmes, ce qu'on doit aussi analyser en fonction de la paternité au rabais. Plus qu'un certain naturalisme qui croirait à l'instinct maternel ou un familialisme qui défend la centralité des liens biologiques, ce que pointe cette question c'est la suresponsabilisation des mères, et donc la paternité au rabais.

Il demeure que, comme le dit Del Castillo (2003), l'émigration se présente comme une stratégie de survie des foyers pour faire face à la pauvreté, aux programmes d'ajustement structurels et aux réformes du productif. D'où, à son avis, la participation croissante des femmes à la fois à la migration interne et à la migration internationale. La migration interne des paysannes, parce qu'elle facilite le travail des citadines favorise ainsi leur migration internationale, même si ces femmes privilégiées ne partent pas forcément. C'est aussi en référence aux privilèges cumulés dans le pays d'origine qu'il faut comprendre le déclassement des femmes haïtiennes en France. Il est un fait que les migrantes sont considérées comme des femmes privilégiées dans ce contexte où les femmes paysannes, dont l'apport à la fois productif et reproductif est dévalorisé, sont obligées de partir vers les villes, dans ce pays où elles s'activent dans le travail peu gratifiant qu'est le service domestique sans l'espoir d'améliorer leur condition matérielle, société dans laquelle les femmes patronnes pauvres n'ont même pas de quoi payer leur servante, et où les mieux placées socialement se plaignent également du manque d'accès aux services sociaux de base et à des infrastructures de qualité. Comme ces dernières ont la chance de partir, elles partent parce qu'elles ont certains avantages qui ne sont pas données à tout le monde en Haïti, et aussi parce que ces avantages les laissent malgré tout insatisfaites. Elles partent aussi parce qu'elles rêvent de mieux et qu'elles sont certaines de pouvoir construire ce mieux-être à l'étranger. Mais pour mieux mesurer « la chance » de ces femmes, il faut la considérer en référence aux besoins de la terre

d'accueil. Il se trouve que, comme l'ont démontré les recherches exposées dans la première partie de ce texte, le besoin au Nord concerne surtout le domestique. Voilà comment, par une articulation des rapports sociaux qui pousse ces femmes à partir ou leur garantit l'accès à la migration internationale, ces migrantes vont devenir travailleuses domestiques au Nord. On verra comment d'une part ces migrantes avaient en Haïti tout un personnel domestique qui était exploité à la réalisation de leur projet de réussite, et d'autre part qu'elles vont travailler au service de femmes patronnes françaises qui, elles aussi, tentent de réussir dans ce système. Nous voici donc à une autre dimension de cette chaîne de migration et de travail, celle qui regarde la réalité au Nord.

PARTIE II : DES TRAVAILLEUSES MIGRANTES EN FRANCE

Parmi les femmes haïtiennes qui, pour une raison ou une autre, laissent leur pays pour s'installer en France, on peut citer Kouzin, Laurette et Vanya. Je regarderai d'abord le processus par lequel les migrantes haïtiennes, au-delà de toute attente et malgré leurs démarches, deviennent des travailleuses déclassées en France. Je m'attarderai alors sur les causes de la migration de ces femmes, ce qui permettra de mieux comprendre à la fois les projets de départ ainsi que leur vécu du déclassement. Ensuite, je regarderai leurs conditions de travail, avec une attention particulière sur leurs tâches, leur rémunération, sans compter leur temps de travail qui aidera à analyser leurs démarches pour articuler leur vie professionnelle et leur vie personnelle. Après, j'examinerai les relations de travail qu'elles entretiennent avec les femmes patronnes ou leur mari, pour arriver finalement à décortiquer les rapports sociaux qui marquent à la fois les aspects relationnels et matériels de leur travail. Cela en gardant en vue le sens que ces migrantes donnent à leur vécu de déclassées, je regarderai les stratégies qu'elles développent pour survivre à cet échec socio-professionnel. Je décrirai alors deux stratégies particulières : d'un côté le roman socio-historique qui permet à ses femmes de déplacer le racisme et la xénophobie subis pour garder la tête haute face au mépris ; de l'autre côté le roman amoureux où, comme les femmes pauvres en Haïti, elles utilisent la relation de couple pour s'en sortir. La particularité de cette stratégie amoureuse réside dans le fait que les femmes en question sont étrangères dans un contexte qui tente de les transformer en clandestine. Regardons d'abord la trajectoire de ces femmes d'Haïti vers la France.

CHAPITRE V : DE LA MIGRATION AU DÉCLASSEMENT

Il est utile de regarder par quels mécanismes les migrantes sont déclassées socio-professionnellement en France. On verra que le service domestique ne répond pas à leur projet migratoire et qu'il reste très différent de leur investissement professionnel au pays d'origine. C'est ce que l'on comprend lorsque l'on regarde leur parcours en Haïti.

5.1. Vie socioprofessionnelle en Haïti

Comme on vient de le voir, la logique de l'autonomie financière marque la vie des femmes haïtiennes. L'informel est très présent en Haïti, mais les trois femmes sur lesquelles se base l'analyse approfondie dans cette recherche travaillaient dans le secteur formel. Vanya a plutôt travaillé comme secrétaire de même que Kouzin qui a aussi fait de l'accueil. Tandis que Laurette a eu un parcours professionnel marqué par des postes de responsabilité dans l'éducation. Elle a commencé comme professeure au préscolaire, avant de créer sa propre école maternelle. Superviseuse et évaluatrice de l'installation d'une nouvelle méthode éducative dans plusieurs écoles, elle s'est souvent chargée de la formation des cadres. Elle a aussi travaillé comme directrice dans un centre d'éducation spécialisée et dans un centre de formation en éducation. Son parcours professionnel qui s'étend sur une vingtaine d'années s'est construit par des activités à Port-au-Prince comme en province, dans des organisations locales ou internationales, comme collaboratrice ou responsable. Dans les entretiens, Laurette insiste sur le fait qu'elle avait en Haïti un statut important et occupait des postes de direction.

Ces femmes ont travaillé soit dans des institutions publiques soit dans le secteur privé marqué par la présence massive des ONG analysée par Sauveur Pierre Étienne (1997). Laurette et Fabienne parlent toutes deux de leurs activités jugées valorisantes dans des ONG. Plus leur travail est valorisé, plus ces femmes ont accès à la migration internationale. De manière générale, la preuve d'un emploi stable est demandée pour obtenir un visa, ce qui établit un lien entre le travail non-domestique et la migration des femmes haïtiennes.

Mais si le travail formel valorisé est aussi déterminant dans la migration des femmes, quelques migrantes rencontrées travaillaient plutôt dans le secteur informel. Ce secteur très féminisé en Haïti représente une grande part de l'économie haïtienne selon Lamaute-Brisson, (2003), même s'il est invisibilisé, dévalorisé, peu reconnu par les autorités consulaires en Haïti. Pourtant, comme l'expliquent deux Haïtiennes rencontrées, elles gagnaient assez d'argent dans ce travail, plus encore que Vanya ou Kouzin dans le travail formel. Une ancienne restauratrice insiste sur son savoir-faire qui était valorisé, sur sa générosité envers ses voisins du quartier, sa possibilité de donner du travail à plusieurs collaboratrices et de passer contrat avec des institutions importantes. Et même si le secteur informel est peu considéré, les femmes migrantes qui y travaillaient disent qu'elles se sentaient plus valorisées qu'en France, surtout du fait qu'elles travaillaient à leur compte et restaient ainsi leur propre patronne.

Ces femmes présentent leur vie socio-professionnelle en Haïti en insistant sur ses côtés positifs. Laurette explique qu'elle avait beaucoup d'argent, et menait la « belle vie ». Elle habitait dans un beau quartier à Pétion-ville. Elle explique qu'elle avait à sa disposition voiture, chauffeurs, et tout un personnel domestique, chez elle comme au bureau (cuisinières, ménagères, lavandières, jardiniers, garçons de cour). Et elle avait beaucoup d'« avantages » dans certains postes dans les ONG où ses frais d'entretien étaient pris en charge. Ses enfants fréquentaient les meilleures écoles. Bref, dit-elle, elle avait une « bonne situation ». Quand elle décrit ses dépenses, on peut déjà imaginer ses capacités économiques : *« Je payais la scolarité de l'aînée, 2500 gourdes par mois. Je payais aussi la scolarité de la cadette qui était dans le même établissement scolaire. Je payais un chauffeur pour circuler avec les enfants pendant que je travaillais. Je dépensais pour la nourriture. Je payais les trois servantes. Je dépensais pour le carburant. Je payais le loyer car je n'étais pas propriétaire »*. Elle pouvait aussi épargner, acheter des terres pour ses enfants, etc.

D'autres femmes toutes aussi satisfaites de leur travail gagnaient pourtant bien moins. Vanya menait elle aussi la belle vie, mais surtout grâce aux moyens économiques de ses parents, son père particulièrement. Comme pour Kouzin, elle explique que son salaire était maigre, mais pouvait répondre à certains besoins et même leur assurer un pouvoir d'achat plus élevé que celui qu'elles ont en France. Toutefois, comparativement à ce qu'elles gagnent en France, le salaire en Haïti reste maigre, à la différence de Laurette qui gagnait beaucoup plus en Haïti qu'en France.

Néanmoins, si l'avoir a fait défaut, la manière dont l'être et le faire étaient investis dans leur travail procurait de la satisfaction. Elles donnent peu de détail à ce sujet mais parlent surtout de la reconnaissance au travail et des relations entre collègues qui frisaient parfois l'amitié. Pour Kouzin, le plaisir était aussi de fréquenter des personnes bien formées, très qualifiées. La satisfaction et la fierté au travail proviennent alors du type de travail effectué, des niveaux de responsabilité, des types d'organisations fréquentées, et de la valorisation sociale de ces

travaux. En 2007, Fabienne, utilisait des phrases comme : « *J'aimais tout ce que je faisais* », ou encore des expressions comme « *Être en accord avec toi-même...être fière de toi* ».

Ces femmes n'ont pas attendu d'arriver en France pour être 'autonomes', et comme le dirait Moujoud (2007), elles ont toujours travaillé⁹⁸. C'est aussi en référence à cela qu'il faut analyser le sentiment de déclassement de ces migrantes et leur regret face à certaines conditions de vie en France. Si ces femmes encensent autant leur vie professionnelle en Haïti, on doit se demander pourquoi finalement elles ont migré.

5.2. Les causes du départ

D'une femme à une autre, les raisons ayant poussé au départ sont assez variées. Mais toutes elles évoquent la détérioration de la situation économique, politique et sociale en Haïti. Comme on l'a vu dès le début, si dans le phénomène de la mondialisation les pays du Nord attirent les femmes du Sud c'est aussi parce que les pays du Sud repoussent ces femmes vers l'étranger.

D'abord, considérons les facteurs économiques qui portent les femmes à la migration, facteur très considéré dans la plupart des recherches (Falquet et Rabaud, 2008). Ces facteurs restent importants, mais contrairement aux idées généralement véhiculées, ils ne constituent pas forcément la première cause de départ. Haïti étant considéré comme l'un des pays les plus pauvres du monde, il serait illogique de nier les impacts de la misère sur la trajectoire migratoire de ces femmes. Mais ce qui est étonnant, c'est que même celles qui gagnaient peu ou qui ne provenaient pas d'une famille aisée expliquent qu'elles ne sont pas parties principalement pour des raisons économiques. Vanya par exemple insiste sur le fait qu'elle n'est pas partie pour fuir une quelconque misère, en précisant que son père lui donnait tout ce dont elle avait besoin, même si elle gagnait un faible salaire. Kouzin aussi explique que, même en ayant quelques difficultés économiques en Haïti, elle se débrouillait très bien et pouvait éviter certaines situations jugées humiliantes comme la « prostitution ». Quant à Laurette qui avait un statut professionnel satisfaisant, les causes économiques ne sont pas du tout évoquées en analysant le départ. Au contraire, elle savait qu'elle aurait une situation professionnelle moins valorisante en France. Voilà pourquoi elle n'avait pas arrêté de pleurer dans l'avion. Finalement, sur l'ensemble des femmes interviewées, aucune n'a mis les raisons économiques au premier plan, aussi parce qu'elles ne faisaient pas partie des plus pauvres en Haïti.

Par contre, plusieurs femmes évoquent la situation sociopolitique du pays qui les rend anxieuses ou pessimistes face à l'avenir. Cette raison les pousse non seulement à partir mais aussi à rester en France malgré le déclassement ou la dévalorisation. Toutes les femmes ont évoqué cette raison, même si peu d'entre elles ont pu obtenir le droit d'asile en référence à cette situation pourtant très difficile pour les femmes. Elles dénoncent le banditisme, le kidnapping, les assassinats, l'impunité, etc. Les mères particulièrement expliquent comment cette situation a créé un climat de panique dans leur famille où les enfants étaient traumatisés. Laurette voulait une situation plus paisible pour ses filles qui, en plus à son avis, pouvaient mieux avancer dans leur scolarité en France. C'est donc aussi en référence à leur statut de mère que les femmes haïtiennes partent. Vanya se projetait en tant que future mère, ce qui

⁹⁸ Il y a aussi certaines femmes qui sont rentrées en France assez jeunes et n'ont pas eu le temps de travailler en Haïti. Mais elles aussi se plaignent de la dévalorisation liée au statut de travailleuse domestique.

pour elle suffisait à la faire migrer. Quand je lui demande ce que représentait pour elle le rêve de partir, elle me répond : « *Avant tout, je voulais pas avoir d'enfant en Haïti. Je ne voulais pas élever mes enfants là-bas. Je disais toujours si j'ai des enfants, ce sera dans un autre pays, dans une autre vie* ». En tant que futur mère, cette femme critiquait en Haïti l'absence de sécurité sociale. Elle insiste sur la difficulté d'avoir une bonne assurance maladie contrairement à la France et déplore de grosses pertes dans sa famille causées par la défaillance du système de santé.

Nouria Ouali (2003) énonce que l'oppression patriarcale est l'une des causes majeures de l'émigration des femmes du Sud. Sans prétendre ici que le patriarcat serait plus présent au pays d'origine qu'en France, on ne peut pas nier que les rapports sociaux de sexe constituent l'une des causes principales de l'émigration des femmes haïtiennes. La violence faite aux femmes est signalée par ces femmes qui croyaient qu'elles seraient plus protégées en France. D'une certaine façon, on pourrait conclure que leur migration s'assimile à une « fuite », la fuite de l'insécurité associée à la violence faite aux femmes. Pour Morokvasic (1986), certaines fuites correspondent parfois à une forme de « lutte » contre l'oppression patriarcale dont elles sont l'objet au pays d'origine. Et aussi étonnant que cela puisse paraître, c'est souvent à la suite d'une rupture amoureuse que certaines interviewées comme Vanya sont parties. Et dans le cas de Laurette ou de Kouzin, le fait de « suivre » en France un mari français succédait à de grandes déceptions amoureuses et répondait à la certitude que le meilleur était ailleurs. Le départ a donc de profondes raisons conjugales ou familiales.

Le couple hétérosexuel qui paraissait d'ailleurs problématique pour les femmes interviewées en Haïti, doit être analysé dans les causes de départ. Ces couples font peur, aussi à cause de la polyandrie/maternité en série qui, comme on l'a vu précédemment, marque la vie des femmes vivant en Haïti. Vanya est ainsi partie pour dire non à la misère particulière des femmes « seules » en Haïti, celle notamment de sa mère qui, à cause de la polyandrie en série, se battait pour élever seule ses six enfants. Les pères des quatre premiers n'aidaient nullement cette mère. Le père de Vanya était le seul à payer une « pension alimentaire ». Et Vanya a noté qu'il existait un grand écart entre la belle vie de son père et la galère de sa mère. Elle fustigeait cette injustice et voulait partir, d'une part pour ne plus regarder en face cette injustice faite aux mères, d'autre part pour ne pas reproduire le modèle maternel. Elle dit en pensant à sa mère : « *Il y a tellement de trucs qui ont marqué ma vie... J'avais dit que je voulais pas cette vie pour moi* ». On verra comment l'esquive est mobilisée comme une vraie stratégie chez Vanya. Mais quand on considère le sexisme exprimé par exemple dans la polyandrie/maternité en série, on peut dire que fuir est « le destin des femmes en Haïti », même si peu d'entre elles arrivent à migrer.

Si Laurette a suivi son mari français, la possibilité de s'installer en France n'était pas la raison de ce mariage binational. C'est surtout pour faciliter le regroupement familial à ses filles qu'elle est partie avant leurs 18 ans. La famille prend une place importante dans les projets de départ, comme l'a constaté Laura Oso (2000). La famille pour ces femmes n'est pas uniquement la famille nucléaire (conjoint et enfants), ce qui impose de repenser la manière dont on centre le concept de « famille transnationale » sur les familles nucléaires. Parfois, elles doivent servir de pont à la migration des frères et sœurs ou de leurs parents. Les filles aînées se voient souvent attribuer ce rôle. Elles deviennent ainsi des « missionnaires », comme le qualifie Berthony Pierre-Louis (2011) dans l'étude de la migration de personnes originaires

d'Aquin⁹⁹ vers Paris. De même, plusieurs femmes partent pour mieux aider économiquement leur famille nucléaire et élargie. En plus, le rôle de ces femmes dans la fratrie est parfois assez complexe. Sans même avoir des enfants, elles se voient parfois attribuer un rôle de mère, parfois même pour leur propre mère. Elles essaient par exemple d'améliorer la situation de leur mère en se comportant avec elle de manière maternelle, ou de répondre aux besoins de leurs frères et sœurs qui prennent ainsi la place des enfants. C'est le cas pour Vanya qui n'avait pourtant pas d'enfant. Vanya voulait partir pour mieux aider sa mère pour laquelle elle éprouve une très grande affection comme on l'a vu pour la plupart de ces femmes « missionnaires ». Sa mère a des revenus relativement importants effectivement, mais a de très mauvaises conditions de travail. Elle est une *Madan Sara*, une commerçante grossiste qui fait du commerce interrégional, ramène de gros volumes de marchandises transportées par camions des provinces vers la capitale, qui sont écoulées dans des conditions dangereuses que Vanya critique par le photo-langage. Elle s'exclame face à la photo d'une vendeuse : « *Tout ça c'est la misère* » et renchérit que, pour ces travailleuses, le seul espoir est d'envoyer un enfant à l'étranger. Cela constitue, selon Vanya, la seule retraite possible pour cette femme. Vanya est partie pour sortir sa mère de cette misère : « *Je voyais ma mère qui partait deux jours, trois jours perchée sur le toit d'un camion. Quand elle rentre à minuit, parfois c'est nous les enfants qui donnaient une douche à ma mère tant son corps lui faisait mal. Je ne voyais pas comment, en restant en Haïti, je pouvais sortir ma mère de cette galère* ». Ce n'est pas l'argent qui manquait à sa mère, mais plutôt des conditions de travail décentes, contrairement à Vanya qui avait des conditions de travail décentes, mais à qui manquait l'argent. Relativement. Car elle gagnait suffisamment pour mener une vie décente, mais pas suffisamment pour changer la vie de sa mère. Pour elle, c'était insupportable : « *Je ne me voyais pas moi aller me marier avec un homme, gagner cinq mille, dix mille gourdes que je garderais pour mon foyer ! Mais il y aurait pas assez pour ma mère. (...) Si tu veux aider tes parents à sortir de cette galère dans lequel ils nous ont élevés, il faut prendre la décision de vivre dans un autre pays* ». C'était pareil pour Fabienne. Paradoxalement, en devenant pauvre en France, ces femmes (parce qu'elles gagnaient plus qu'en Haïti), cherchent à sortir leur mère de la misère. Prises ainsi dans leur responsabilité face à elles-mêmes, face à leurs enfants¹⁰⁰ et leurs parents, ces femmes haïtiennes ne pouvaient que partir.

5.2.1. Partir pour et contre quoi?

Ce statut de missionnaire fait échec à une définition de véritables projets personnels. Ces femmes essaient d'être « actrices et stratèges » de leur propre migration, comme le dirait Laura Oso Casas (2006). Mais comment le devenir vraiment quand elles sacrifient leur rêve pour répondre aux aspirations de leurs proches ? Le sacrifice au féminin est très visible dans la trajectoire de ces femmes, en Haïti et en France. Laurette qui affirme qu'elle n'avait aucune raison personnelle de partir s'est ainsi sacrifiée pour le bien-être de sa famille. « *Si ce n'était l'insécurité et les enfants, je ne serais pas partie* », exprime-t-elle. Et dans les entretiens, peu de départs sont présentés comme des projets de joie, de jouissance, et de réussite. Ces femmes se sont toujours résignées, elles partaient avec la mission de « se battre » pour aider les autres. La terre d'accueil est ainsi, dès le départ, représentée non comme un terrain de jeu où se

⁹⁹ville du département du Sud d'Haïti.

¹⁰⁰ La responsabilité face aux enfants, comme on peut le voir dans le cas de Vanya, peut se construire bien avant l'arrivée des enfants. L'idée est alors qu'il n'y a pas suffisamment de protection pour les enfants en Haïti, ce qui porte les femmes soit à partir (comme pour Laurette) ou à rester en France malgré le déclassement (comme pour Vanya, Keli et tant d'autres).

construirait un certain « je » dans le plaisir ou moins de souffrance, mais comme une terre de lutte. La migration devient un sport de combat. Et si Vanya explique que les femmes, plus précisément les jeunes filles, perdent la joie de vivre dans la misère de la migration, on doit admettre que cette joie qui leur manque à toutes n'a jamais fait partie de leur projet migratoire, même si elles ne s'attendaient pas à souffrir autant. Elles ont effectivement « choisi » de partir, parfois pour réparer le passé (une vie sentimentale douloureuse pour Vanya, la misère d'une mère à réparer pour Fabienne, etc.), ou encore dans l'espoir de trouver quelque chose comme Kouzin qui était certaine d'avoir trouvé chez ce Français le prince charmant tant attendu. Mais tout en restant « maîtresse » de leur acte, actrice voire « sujet », elles partent plus « contre » quelque chose que « pour » quelque chose, ce qui donne un aspect assez négatif à la définition de leur projet. Même dans les trajectoires où ces femmes donnent l'impression de suivre un certain désir personnel, on se demande si elles ne sont pas plutôt « sujets malgré elles », comme le dit Vincent de Gaulejac (1994) en ce qui concerne les trajectoires où la personne se croit sujet d'un événement qu'elle a plutôt subi. Fabienne interviewée en 2007 est l'une des rares femmes à mettre en avant la joie de partir. Elle ne suivait que son rêve, que ses désirs, même si elle cherchait aussi à être plus utile à sa famille d'origine. « *Je voulais devenir quelqu'un, ... avoir ce que je n'avais pas eu chez moi* ». Et par ailleurs, elle insiste sur le fait qu'elle est partie pour fuir un mari violent. Mais de cette fuite qui fait de sa migration une nécessité, elle en fait une œuvre personnelle. « *C'est de ma faute(...). C'est parce que j'aime bien prendre la fuite* », dit-elle dans un passage où elle se tient responsable de sa souffrance en France.

Dans la plupart des histoires, les femmes, jeunes ou moins jeunes, « seules » ou en couple, mères ou nullipares, disent qu'elles n'avaient pas le choix. Kouzin ne le dit pas vraiment, même si en suivant son prince charmant elle a dû partir sans ses trois enfants. Mais Laurette et Vanya expliquent à plusieurs reprises qu'elles sont parties parce qu'elles y étaient obligées. Elles parlent aussi de la douleur de partir, ce qu'on ne visibilise pas vraiment dans les analyses sur les trajectoires migratoires. Laurette parle : « *Pendant tout le trajet, je pleurais. J'avais des douleurs aux entrailles. Car je savais que je n'aurais pas d'argent pour retourner en Haïti. [...] Même si Haïti n'est pas bon, c'est mon pays* ». Elle explique avoir vécu tout cela comme un exil, avec en plus la certitude d'un prochain déclassement professionnel et la certitude qu'il s'agissait d'un voyage sans retour. Plusieurs autres femmes parlent de ces larmes qui accompagnent la traversée de l'océan, larmes qui s'accompagnent souvent d'une peur de ne pas réussir, d'une certitude de ne pas pouvoir être bien ailleurs, même si elles pensaient toutes que ce serait moins difficile en France. « *J'ai pleuré, dit Keli qui renchérit, je ne cesserai jamais de pleurer* ». On retrouve la nostalgie décrite dans les recherches, essais et romans sur la migration. Toutes ces femmes en parlent, ajoutent cette nostalgie à la souffrance du déclassement, et parle d'un bonheur perdu, même si toutes étaient marquées par l'illusion d'un mieux-être dans la migration. Le paradoxe est qu'elles partaient toutes en se disant qu'il n'est plus possible de vivre en Haïti et que certains problèmes n'existent pas en France, et en même temps elles étaient certaines qu'elles ne seraient jamais heureuses à l'étranger.

Il est important de considérer cette absence de plaisir comme projet de départ pour comprendre la souffrance de ces femmes qui ne provient pas uniquement du fait qu'elles soient objectivement déclassées. Et en même temps, comment rester pleinement sujet de sa migration quand on est marqué par l'oppression ? Si les rapports de sexe, de classe, de race et les confrontations Nord/Sud, s'articulent pour les forcer à partir, il leur est difficile d'être dans

le plaisir de partir. Lorsque nous évoquerons leur parcours de déclassées en France, nous verrons à quel point la misère et les difficultés quotidiennes les marquent physiquement.

Il en ressort que ces femmes partent pour différentes raisons qui sont à la fois économiques, socio-politiques, familiales, conjugales, etc. Les rapports sociaux marquent aussi leur trajectoire migratoire, y compris les rapports sociaux de sexe critiqués par Morokvasic-Müller (1986). Pour l'auteure, ces femmes qui migrent suivent, fuient ou luttent. Dans le cas des femmes haïtiennes, on voit comment ces trois facteurs peuvent s'entremêler de manière complexe. Laurette par exemple fuit l'insécurité, suit son mari français et lutte contre la violence sexiste en même temps. Par ailleurs, l'auteure invite à questionner à la fois les conditions objectives et subjectives de la migration des femmes pour en comprendre les multiples causes. Fabienne exprime une cause subjective quand elle dit avoir voulu devenir quelqu'un, une cause qui, dans d'autres trajectoires, se construit aussi à partir d'une vision idyllique de l'ailleurs. Paradoxalement, elles veulent améliorer leur vie alors que les projets personnels leur restent interdits. Elles doivent partir contre tout, sans une définition nette du « pour » voire du « pourquoi » de leur migration. La négativité scelle ainsi cette définition des projets de départ. Elles partent par faute de choix, parce qu'elles devaient partir quand même semblent-elles exprimer. Si certaines avaient des difficultés à devenir sujet dans leur pays ou à définir des projets d'épanouissement personnel, ces difficultés seront présentes dans leur trajectoire en France, aussi à cause des rapports sociaux qui les condamnent au déclin professionnel.

5.3. La construction du déclin

Si la population haïtienne se *diasporise* de plus en plus, ce n'est pas parce qu'elle est attendue dans un pays quelconque. Au Sud (la République Dominicaine, les Bahamas, les Iles Turques,...) ou au Nord (USA, France...) les migrantEs haïtienNEs ont du mal à se faire accepter, même si ces pays ont besoin de main-d'œuvre étrangère pour des travaux subalternes comme le travail domestique ou le *care*. Ces « pays d'accueil » disposent de lois migratoires peu accueillantes. La « mondialisation de la migration » marche de paire avec la restriction à la circulation des personnes, comme le démontrent plusieurs recherches. Les femmes haïtiennes racontent comment il est difficile d'obtenir un visa, ou de faire valoir les vraies raisons de départ (fuir la violence sexiste, subvenir aux besoins de la famille élargie, ...). Celles qui arrivent à entrer en France ont des difficultés pour obtenir un titre de séjour. D'où un enchaînement de difficultés à s'installer qui conduit au déclin socioprofessionnel des migrantes.

5.3.1. Installation en France : long cheminement vers le déclin

5.3.1.1. L'administration

Les premiers problèmes rencontrés sont d'ordre administratif. Mise à part Laurette qui s'est mariée à un Français blanc plusieurs années avant sa venue en France et qui est partie avec ses enfants dans le cadre d'un regroupement familial, quasiment toutes les femmes haïtiennes interviewées ont connu au début la situation de « sans-papiers ». Vanya est partie avec un visa de touriste, ce qui a rendu son installation difficile en Guadeloupe. Kouzin a suivi son

mari français, mais celui-ci a refusé de l'accompagner dans les démarches de régularisation alors que son autorisation était indispensable pour finaliser le regroupement familial. Voilà comment elle est restée plusieurs années à la merci de son mari. Aujourd'hui, elle a une carte de 10 ans. Quasiment toutes les interlocutrices questionnées sont soit sans-papiers, soit en cours de régularisation, et celles qui sont en règle ne l'ont été qu'après plusieurs années de démarches administratives. Les personnes sans-papiers ont beaucoup de difficultés à travailler ou à se faire reconnaître comme travailleurEs, comme le présente Iana Mar (2011) avec malheureusement peu d'explications sur le cas précis des femmes. Les femmes haïtiennes en parlent, font le lien entre ce statut et le déclassement professionnel, et montrent comment ce statut les précarise, comme le dénoncent la FASTI et le RAJFIRE. Vanya affirme : « *Si tu n'as pas de carte, tu n'as rien* ». Certaines personnes arrivent à se débrouiller, et il faut inscrire le travail déclassé de ces femmes dans cette débrouille. Kouzin dit affirme: « *Les Haïtiens sont très courageux, ils arrivent quand même à surmonter ces difficultés* ». Mais le courage, c'est aussi la capacité de jouer avec le système, de mentir pour survivre comme l'explique Vanya. Il leur est difficile de choisir entre les « non-vérités » qui font réussir mais enferment dans la peur et les longues démarches légales qui n'aboutissent pas.

5.3.1.2. Le lieu d'installation

Certains auteurs signalent l'importance du lieu de vie dans l'existence d'un individu, ou dans les processus de déclassement social. L'installation de ces migrantes dans l'espace fait penser, ici encore, à une véritable « géographie de la pauvreté ». D'abord, elles s'installent prioritairement en Ile-de-France, aussi parce que Paris reste une « ville globale ». Pour Saskia Sassen (2006), les cadres préfèrent résider dans les grandes villes, les zones résidentielles centrales, ce qui crée plus de demande de domestique dans ces zones qu'en province. À part Laurette, toutes les narratrices travaillent à Paris. Mais comme le rappelle Labrecque (2011) en référence à cet épisode titré « Loin du 16^e » de la fiction *Paris, je t'aime*, les migrantes habitent loin de leur lieu de travail. Il en résulte que si elles travaillent toutes à Paris, elles résident toutes en banlieue. Il ne faut pas oublier l'écart de richesses entre ces deux espaces différents, ainsi que les dépenses de temps, d'énergie et d'argent des migrantes dans le va-et-vient entre leur lieu de résidence et leur site de travail. Il faut également souligner que le simple fait de vivre en banlieue (avec les plus pauvres) alors qu'on voisine avec les plus riches en Haïti, peut constituer en soi une dévalorisation. Pour Laurette qui est la seule à habiter dans un petit village de province, le déclassement consiste aussi à passer d'une ville à un milieu rural. Elle raconte : « *Je n'ai jamais pensé que c'était le paradis. Mais je n'avais pas non plus imaginé que dans les grands pays... Tout le monde parle des grands pays, et j'atterris dans un endroit, je ne dis pas que c'est un trou perdu, mais je dois dire que je m'attendais à plus d'infrastructures* ». Le fait est qu'en France aussi il existe des « patelins », des zones isolées. La confrontation rural/urbain qui explique le sous-équipement du rural par rapport au milieu urbain n'est pas valable uniquement pour les pays du Sud mais aussi pour les pays du Nord, même si on y trouve les infrastructures, équipements et services (les routes, l'électricité et l'eau, ...) et que les maisons sont mécanisées. Laurette vit par exemple l'impact de cet éloignement sur sa vie professionnelle. Il n'y a pas assez d'emploi dans la zone, le manque de transport régulier empêche de travailler dans les villes avoisinantes alors que "la vie dure" ne permet pas de s'acheter une voiture. Après plus de deux ans d'installation dans cette zone, elle n'a même pas pu accéder au service domestique : « *j'avais une situation tellement critique que si j'avais trouvé à faire le ménage, chez quelqu'un, préparer la*

nourriture pour les autres, faire n'importe quoi, je l'aurais fait. Malheureusement, ce petit bourg n'offre rien ». Pour ces femmes qui trop souvent restent très méprisantes face au milieu rural en Haïti, c'est peut-être aussi un déclassement que de passer de la capitale haïtienne à un petit village de campagne.

5.3.1.3. Le logement

Le logement est important pour les personnes et peut avoir des impacts sur leur vécu du déclassement. D'une grande maison à Pétion-Ville à une HLM, les migrantes peuvent se sentir déclassées, alors même que cette petite demeure en France serait plus mécanisée¹⁰¹. Lors de la première rencontre en groupe, une migrante a représenté par un dessin la population haïtienne en France. L'image représentait selon elle une grande HLM où toute la misère serait entassée et les personnes emprisonnées. Cette concentration des pauvres dans cet espace tout en hauteur peut avoir beaucoup de significations pour les Haïtiennes pour lesquelles cette architecture et cette densité restent étrangères. Pourtant, elles ne s'indignent pas particulièrement de vivre dans ces espaces, du moins dans leur discours. L'essentiel est de trouver un logement, et le simple fait d'en trouver est déjà un grand luxe, surtout quand on sait qu'elles restent longtemps sans papiers. Vanya présente le logement comme « *Notre plus grande emmerde* ». Elle explique : « *Ça ne me fait pas peur, ce que je suis en train de subir ! Tout ce qui me fait peur c'est de ne pas avoir un logement pour l'instant. Mais rien ne me fait peur. Même si je n'ai pas une vie, je sais que je lutte pour avoir un logement et donner une vie à mes enfants. Ce que je n'ai pas eu la chance d'avoir, eux ils peuvent apprendre à l'école et demain devenir ce que je n'ai pas eu la chance de devenir* ». En attendant d'avoir un logement, les migrantes sont logées chez d'autres personnes migrantes qui abusent de leur galère. Dans ces situations de colocation ou d'hébergement, certaines femmes comme Fabienne subissent sur le long terme des « violences humiliantes » comme le viol. Vanya a vécu plus d'une année à l'hôtel avec ses enfants avant de trouver un logement d'urgence par le biais d'une association. Elle explique à quel point il était difficile chaque nuit de trouver un hôtel d'où il fallait repartir tout les matins, ce qui rendait pénible le départ pour l'école ou pour le travail. Son parcours montre comment le fait de ne pas avoir un logement peut empêcher l'insertion dans le monde de l'emploi.

5.3.1.4. L'isolement/le réseau

Surtout quand elles vivent éloignées du centre et ont des problèmes de logement, elles connaissent un grand isolement. Laurette témoigne de cet isolement, elle qui reste en plus la seule Noire de sa localité. Elle avait honte d'abuser, elle et ses trois enfants, de l'hospitalité de la famille de son mari. Lorsque l'Etat ne réalise pas son devoir d'accueil, il met les migrantes à la merci de la charité individuelle, face au maternalisme/paternalisme des FrançaisEs qui les accueillent ou les emploient, en situation de vulnérabilité totale face aux abus et à la violence des membres de leur communauté. Fabienne, elle, était entourée de migrant-e-s dès son arrivée. Elle se sentait comme enfermée dans ce milieu, avec des personnes qui connaissaient trop de difficultés pour ne pas envier la moindre évolution positive de sa situation. Quand elle a eu ses papiers, elle a suscité de la jalousie. La jalousie et l'envie fissurent une vie communautaire saine dans ces milieux où en plus la galère des primo-arrivantes permet à

¹⁰¹La maison mécanisée est en effet ce que ces femmes gagnent dans la migration, avec en plus l'accès à l'eau et à l'électricité, ce qui procure une sensation de confort qui fait défaut parfois en Haïti, même dans ce qu'on appelle les « grandes maisons ».

d'autres migrant-e-s qui galèrent moins de s'en sortir¹⁰². En outre, plus ces primo-arrivantes sont entourées de femmes déclassées, plus elles risquent de s'enfermer dans le travail déclassé. C'est d'ailleurs ce que ces femmes montrent en qualifiant leur entourage de « réseau ». Finalement, ces femmes sont nombreuses à parler avec indignation de « fausse solidarité », un sentiment proche de ce que dénoncent les migrantes sans-papiers en Suisse interviewées par Laetitia Carreras (2008). La misère impose aux gens une certaine forme de solidarité indispensable à la survie. Tout se passe de telle sorte qu'au départ, « l'ennemi principal » soit la communauté d'origine qui reçoit obligatoirement les primo-arrivantes malgré ses faibles moyens. Les migrantes doivent affronter ce rejet en plus du mépris de l'État, ce qui va renforcer leur isolement et les pousser à agir seules. Plusieurs femmes disent ainsi éviter à tout prix des gens de la communauté haïtienne. C'est le cas de Vanya qui explique : « *J'étais chez une compatriote, mais cette personne m'a vraiment arnaquée. Les gens de chez nous c'est des gens qui nous arnaquent* ».

5.3.1.5. L'hétéro-sexisme

Ailleurs mais aussi dans la communauté d'origine, ces femmes sont l'objet de violences sexuelles. Fabienne rencontrées en 2007 explique avoir été violée à répétition par le mari de la femme qui lui a offert l'hébergement. Viols et autres violences sexuelles, violences physiques et verbales, prostitution forcée, ou installation forcée en couple, constituent le lot des femmes migrantes, surtout celles qui sont hébergées. Ces femmes vivent le harcèlement au travail de la part d'hommes français, comme l'explique Fabienne qui a refusé de s'y soumettre en disant : « *Je ne veux pas être salie de tous les côtés* ». Mais avec les hommes haïtiens qu'elles ne rencontrent pas dans les situations de travail, c'est dans un autre cadre relationnel que la violence s'exerce. Ceux-ci profitent gratuitement de leur force de travail domestique, les utilisent pour passer leur frustration sexuelle et combler leur sentiment de rejet par les femmes françaises. Les femmes logeuses peuvent aussi participer à cette violence sexuelle en imposant aux femmes de se prostituer, comme le déplorent Vanya et Fabienne. Les primo-arrivantes restent ainsi une proie pour les hommes – et les femmes –, gens du Sud ou du Nord, aussi à cause des barrières administratives. Cela montre que dans la migration, elles ne sont pas protégées contre les violences qu'elles fuyaient pourtant dans le pays d'origine.

5.3.1.6. Le mythe de la qualification

La France veut une « migration choisie » comme l'a précisé son ancien président Nicolas Sarkozy. Les femmes migrantes devraient donc être qualifiées, même si elles vont le plus souvent exercer ces métiers qui, disent-certainEs, exigent peu de qualifications. Et pourtant, on peut se demander si on ne minimise pas les qualifications pour seulement assigner certaines femmes au travail domestique, comme le critique Hirata (2006). Kofman (2003) pointe du doigt le racisme qui porte à dévaluer les qualifications des migrantes qui sont parfois déclassées dans le service domestique. Elle déclare : « *Associé à la "racialisation" des femmes migrantes, leur concentration dans les secteurs du travail domestique les fige dans une position d'infériorité qui participe à la dévaluation de leurs qualifications et les condamne à n'être jugées bonnes qu'à être aides ménagères* » (p.88). Vanya, Kouzin et Laurette ont toutes fait des études après le bac. Mais il ne s'agissait pas forcément d'études universitaires. Vanya comme Kouzin a un diplôme de comptable. Ces deux femmes ont fait

¹⁰² Par exemple, une primo-arrivante sans-papier est facilement exploitable dans la garde d'enfant, ce qui peut permettre à une femme mieux installée d'aller travailler, ne serait-ce que dans le service domestique.

une école de commerce à Port-au-Prince, école privée assez prestigieuse à l'époque. Vanya a travaillé comme comptable, tandis que Kouzin est devenue secrétaire de direction. Laurette a davantage parlé de ses compétences que de ses qualifications, mais on sait qu'elle a eu son bac et a poursuivi des études par la suite. Le déclassement de ces femmes qui n'ont pas forcément dépassé le niveau bac+3, consiste au fait de n'avoir pas trouvé de travail correspondant à leur niveau, ou encore au fait de s'adonner à un travail moins valorisé (matériellement et symboliquement) que ce qu'elles avaient en Haïti. Même celles qui ont fait des études universitaires en France se trouvent parfois enfermées dans le service domestique. Et contrairement à ces femmes bien dotées scolairement qui peuvent se décharger de leur responsabilité domestique et de *care* sur les autres (Cresson et Gadrey, 2004), même les migrantes qui sont diplômées en France restent dans le service domestique. Et l'on ne visibilise pas suffisamment dans l'analyse de la relation verticale féminisée ces travailleuses qui dans bien des cas ont un niveau d'instruction plus élevé que leur patronne. On dira alors qu'elles sont qualifiées. Mais pour quel métier ? Quelle qualification demande-t-on aux travailleuses domestiques et de *care* ? D'autres qui ont fait une formation non-universitaire en France ne trouvent pas forcément un poste dans leur domaine de compétence. De plus, elles sont surprises de ne pas pouvoir poursuivre les études entamées en Haïti (études de médecine, de science infirmière, etc.). Kouzin voulait se spécialiser en secrétariat de direction en France, mais elle n'a pas pu réaliser ce projet. Vanya qui est vite devenue mère n'a pas eu le temps de se former, dit-elle. Mais elle explique que c'est aussi la difficulté d'avoir des papiers au début qui empêche de se former. « *Tu viens à 30 ans, clandestine, tu attends 5 ans avant d'avoir une carte..* », énumère-t-elle parmi les barrières. Puis elle ajoute : « *Je suis à peine arrivée. Il me faut un toit. Il me faut un travail pour trouver ça* ». Le fait est que pour avancer dans les démarches administratives (pour avoir des papiers ou un logement), elles doivent prouver qu'elles travaillent, ce qui n'est pas forcément compatible avec un projet de formation. Kouzin fait référence au temps de travail dans le service domestique et à la pénibilité pour dire que les études restent incompatibles avec le projet de survie qui marque le début de la migration. Et comme dans un cercle vicieux, ces femmes qui n'ont pas pu se former parce qu'elles devaient travailler, ne trouvent plus le temps de se former parce qu'elles travaillent. Plus tard, elles ne trouvent pas un bon travail parce qu'elles n'ont pas pu se former. La non-reconnaissance des qualifications pose aussi un autre problème : la non-reconnaissance du parcours professionnel. Le CV des femmes migrantes a peu de valeur sur le marché du travail français même si elles ont occupé des postes en Haïti. Laurette qui était directrice d'école maternelle, formatrice d'éducateurs, consultante en éducation auprès d'une organisation internationale, n'a pas pu valoriser ce parcours en France. Cette non-reconnaissance à la fois des qualifications et des compétences critiquées par des auteurs comme Oso (2002), Kofman (2003), et Nouria Ouali (2003), force certaines femmes à se former en France dans un secteur où elles avaient déjà prouvé leur compétence en Haïti.

Finalement, toutes les femmes interviewées, mises à part celles qui n'étaient pas en situation régulière, ont fait une voire plusieurs formations en France. Parfois, la formation s'insère dans le cadre même du contrat de travail. Vanya a été recrutée comme femme de chambre dans l'hôtellerie et a passé ses trois premiers mois de travail en formation pour laquelle elle a été donc rémunérée. Mais la formation ne mène pas forcément vers l'emploi, du moins pas toujours à courte échéance. Laurette qui en plus a des qualifications et des grandes compétences dans la petite enfance en Haïti, est restée plus de deux ans avant de trouver un

enfant à garder alors qu'elle avait fini sa formation pour devenir assistante maternelle et avait obtenu son agrément. Fabienne a fait une formation en commerce en France mais n'a jamais pu travailler dans ce domaine, ce qu'elle explique par le racisme. Deux autres femmes ont fait une formation et se sont rendues compte ensuite qu'elles n'étaient « pas faites pour ce métier » selon leurs termes. Après l'obtention de leur diplôme qui devait leur permettre de travailler comme assistante en gériatrie, l'une a préféré travailler comme femme de chambre dans l'hôtellerie et l'autre comme nounou. Ces femmes ne supportaient pas la proximité avec des corps affaiblis, malades ou sales, ce qui montre effectivement cet aspect pénible du *care* qui n'est pas suffisamment visible mais prouve encore une fois que la formation n'est pas le facteur principal dans l'investissement au travail.

En outre, Fabienne comme tant d'autres dénonce la manière dont les femmes migrantes sont orientées vers des formations qui les enferment après dans le *care* et le service domestique, ce que critiquent Scrinzi (2003) et Moujoud (2007). Fabienne explique tout cela par le racisme, facteur auquel on peut aussi ajouter les rapports sociaux de sexe (puisque l'on propose autre chose aux hommes migrants), et bien sûr les rapports de classe. Plus les barrières administratives s'installent, plus ces migrantes sont obligées après de faire des choix « réalistes » qui consistent finalement à « choisir elles-mêmes » ces métiers qui ne faisaient pourtant pas partie de leur projet.

À côté de la non-reconnaissance du parcours antérieur des migrantes, l'exclusion plus étonnante de celles qui sont diplômées en France, porte à croire que la qualification est surtout un mythe pour inférioriser les migrantes et les enfermer dans le travail dévalorisé. Ce mythe est construit sur l'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe, de race et Nord/Sud. Et quand on parle de la professionnalisation dans le *care* et le service domestique, il faut se demander à qui cette offre est adressée, dans quel but et pour quelle valorisation. Cette offre s'adresse principalement aux migrantes pauvres et racisées du Sud qui, comme on le voit dans les échanges avec les locutrices, sont majoritaires dans le service domestique. Or dans le cas de ces femmes haïtiennes, le mythe de la qualification rencontre un autre mythe intériorisé par les migrantes, mythe selon lequel pour être valorisée une personne doit faire de grandes et longues études. Voilà pourquoi plus d'une projettent de reprendre les études, malgré leur manque de disponibilité. A 30 ans, Vanya rêve encore de reprendre des études, pas forcément universitaire, mais pour devenir infirmière ou aide-soignante, elle qui est femme de chambre à l'hôtel. Ce projet qui d'ailleurs reste encore dans le secteur du *care*, ne répond pas forcément à la profession rêvée, mais permet quand même une mobilité ascendante qui finalement devient un rêve.

Il en résulte que pour ces femmes qui présentent leur trajectoire en Haïti en insistant sur ses aspects positifs, l'installation en France est un véritable parcours du combattant. Malgré leurs privilèges de par leur situation socioéconomique, elles devaient lutter en Haïti contre plusieurs facteurs d'oppression, et leur migration est une lutte en soi. On peut résumer en quelques points les raisons de départ. Premièrement, elles partent pour fuir une situation sociopolitique qui les mettait en danger, pour fuir un État irresponsable qui s'est montré défaillant face aux besoins primaires de la population. A ce niveau, la santé revient régulièrement dans les

discours, de même que l'éducation pour tous qui est garanti en France. Deuxièmement, elles partent parce que cette ambiance représentait un danger spécifiquement pour les femmes. Il y a d'une part les violences sexistes, et particulièrement la polyandrie/maternité en série que certaines femmes comme Vanya présentent comme une violence en soit. Troisièmement, elles partent dans le cadre d'un projet familial, pour suivre un mari ou assurer un mieux-être à la famille nucléaire et élargie. Plus qu'un projet personnel, leur choix est ainsi marqué de sacrifices et d'abnégation. Quatrièmement, elles partent en croyant que la vie serait mieux ailleurs. Cette vision idyllique de l'ailleurs est aussi construite par les médias et les organisations internationales qui effectuent des comparaisons linéaires entre ce pays et les pays du Nord. On compare par exemple la vie des femmes haïtiennes et celle des européennes, ce qui porte les migrantes à croire que la violence sexuelle n'existe pas en France. Certaines sont aussi parties pour des raisons économiques, parce qu'elles étaient insatisfaites de leur salaire même si elles aimaient leur travail. Mais elles disent partir moins pour ces raisons économiques qu'à cause de la situation sociopolitique en Haïti, condition particulièrement risquée pour les femmes. Ces femmes nous invitent à sortir d'une vision économiciste qui porte à croire que puisqu'elles viennent d'un pays pauvre elles vivaient toutes dans la pauvreté et seraient toutes satisfaites du peu qu'elles gagneraient en France. De plus, il faut noter que même les plus pauvres s'attendent à avoir une vie décente en France, un mieux-être qu'elles ne mesurent pas uniquement à l'écart entre leur salaire en France et celui qu'elles avaient au pays d'origine. Ces femmes nous montrent aussi qu'il faut sortir des réponses uniques pour regarder les causes du départ dans leur complexité. Les causes sont multiples et se croisent. Et dans une même cause s'articulent le personnel et le social. Elles partent par exemple après une rupture amoureuse qui s'explique aussi par l'irresponsabilité des hommes. Tout cela explique que dans bien des cas, la migration n'est pas un choix. Elles étaient obligées de partir, même si toutes les femmes ne partent pas forcément. Il faut donc se demander non seulement pourquoi (pour quoi) elles partent mais aussi contre quoi elles migrent. On peut expliciter leur réponse mais il serait inconvenable de les simplifier ou de rechercher à donner à leur migration un sens qu'elles-mêmes ne trouvent pas forcément. Le pourquoi du départ est une question quotidienne, disent-elles, et à chaque jour sa réponse en fonction des évènements qui peuvent amener de la satisfaction ou des regrets. Une autre question aussi existentielle que la première revient elle aussi quotidiennement : Pourquoi je reste ?

Et en s'installant en France, elles ont vécu une série de difficultés qui, comme dans une violence systémique, les ont conduites finalement au déclassement. Tout commence par leur irrégularité administrative, qui les empêche d'avoir un logement ou de faire une formation en France alors que leurs compétences et expériences d'avant ne sont pas reconnues. Pour sortir du marasme administratif, elles doivent travailler le plus rapidement possible, et le secteur domestique est le seul qui leur sera accessible. Quand on regarde le lien entre la migration et le service domestique, il ne faut pas oublier les primo-arrivantes qui s'installent en dehors de la région parisienne, dans les petits villages de France. Elles doivent alors affronter la confrontation urbain/rural qui, au Nord aussi, peut léser les femmes. Loin des « villes globales », elles sont exclues même du service domestique.

Il est important de souligner le poids des difficultés administratives qui, en plus, mettent ces migrantes en conflit avec leurs compatriotes qu'elles apprennent vite à désigner comme des ennemiEs. Dans ce contexte hostile, elles se retournent obligatoirement vers leurs

compatriotes qui doivent eux-elles aussi affronter la même hostilité. Tout cela crée une mauvaise perception des rapports sociaux où les femmes se focalisent alors sur les divisions intracatégorielles en invisibilisant les divisions intercatégorielles. C'est ainsi qu'elles arrivent à fuir les autres femmes haïtiennes ou à considérer que les hommes français sont moins violents que les Haïtiens. C'est que la confrontation directe peut être si violente qu'elle porte à oublier les rapports sociaux qui la construisent pourtant. La violence qui constitue finalement un rite de passage vers le déclassement marquera aussi les conditions de travail des migrantes.

CHAPITRE VI : LES CONDITIONS DE TRAVAIL

Ici je regarderai certains aspects concrets du travail des migrantes. Il s'agit des tâches réalisées dans ce travail dévalorisé. J'examinerai la pénibilité de ce travail, les facteurs qui portent les migrantes à le supporter et ceux qui font qu'elles le méprisent. Puis, je considérerai le temps de travail et son articulation avec les autres temps de vie des employées. Ensuite j'analyserai la valeur de la rémunération dans ce parcours de déclassement aussi pour critiquer toute vision économiciste de l'analyse de la trajectoire des migrantes.

6.1. Tâche sale et pénible

Christine Delphy (2002) explique que, dans le travail domestique, ce n'est pas la tâche qui constitue le principal facteur d'oppression des femmes mais la gratuité. Mais si on se focalise uniquement sur la gratuité, il est difficile d'analyser l'organisation et les divisions de ce travail, et pire, on invisibilise le service domestique. J'analyse la tâche dans mes recherches sur le service domestique, parce que les femmes interviewées insistent là-dessus, même si elles n'arrivent pas à établir des descriptions exhaustives des tâches. L'analyse du « faire » permet d'appréhender le contenu du travail et ainsi d'aborder son aspect matériel (le tangible, le palpable...) qui est considérable et qui, à côté du relationnel, concrétise les rapports sociaux.

Dans ma recherche en France comme en Haïti, j'ai remarqué la difficulté des femmes à mettre des mots sur les tâches jugées trop banales, et pas suffisamment dignes de curiosité. Tout en reconnaissant que le travail domestique et le service domestique constituent de véritables travaux et méritant d'être valorisés, ces femmes pensaient parfois que tout le monde savait en quoi cela constituait et s'étonnaient devant l'intérêt que je portais à une description détaillée de ces travaux. De plus, comme certaines recherches l'ont démontré, c'est difficile de décrire ces tâches voire de les délimiter (Miranda, 2003). Ici, je ne reprendrai pas des définitions générales des statuts que comportent le service domestique, d'autant plus que ces définitions correspondent peu au travail réellement effectué. Je tenterai de regrouper certains statuts et d'en présenter le contenu en fonction de ce que racontent les interlocutrices. Ces femmes avaient des statuts différents. Le statut de nounou, de « garde d'enfant » comme elles le disent, d'assistante maternelle, de baby-sitter ou de « sorties d'école » seront présentés dans la rubrique sur le *care*.

J'ai rencontré une ancienne femme de chambre qui est devenue gouvernante dans son hôtel et qui présente cette ascension comme un vrai « reclassement ». Cette femme insiste plus sur son ressenti face à cette mobilité et sur son parcours de lutte que sur ses fonctions et tâches. Vanya présente ce statut comme son projet.

Le statut de gouvernante est le plus apprécié, même s'il est physiquement pénible aussi, dit Kouzin. Les jours où elle travaille comme gouvernante, elle doit préparer la salle à manger qui doit être prête à 9h. Elle nettoie les tables, passe l'aspirateur dans environ 200 mètres carrés, passe la cireuse pour polir le plancher en bois. Pour cette dernière tâche, elle doit d'abord réaliser ce grand effort physique qui est de mettre la cire dans ce gros appareil, changer le disque, etc. ajoute-t-elle. L'appareil vibre et fait briller, explique cette femme qui juge que c'est un travail d'homme, tant il est pénible. Puis elle met la table, y installe les couverts pour chacune des 28 femmes âgées de la résidence. Elle insiste sur le fait que ce n'est pas « comme chez nous en Haïti » au sens où en France on utilise plus d'ustensiles (trois

assiettes dont une pour l'entrée ou la salade, une pour le plat principal, une pour le dessert). Keli aussi insiste sur cette manière bien compliquée de faire la table et sur son impact sur la quantité de pièces de vaisselle à laver. La gouvernante doit aussi préparer des plateaux pour les dames qui mangent dans leur chambre. C'est aussi cette gouvernante qui coordonne l'équipe au moment du repas, coordonne donc l'accueil des dames, le service de table, etc. Cette tâche est assez intéressante, surtout quand il s'agit des grands jours où il faut non seulement décorer la salle à manger mais aussi accueillir les visiteurs de ces personnes âgées.

Mais fort souvent, et quand elle ne le voudrait pas, elle a la fonction d'agente polyvalente dans cette maison de retraite, et la tâche consiste surtout à nettoyer. Elle prend l'ascenseur avec son lourd chariot rempli de produits de nettoyage. Elle doit alors « faire » trois studios, en une heure chacune. Elle y fait le ménage et insiste sur le dépoussiérage. Elle nettoie partout, y compris le dessous des lits qui sont changés par l'auxiliaire de vie de préférence. Elle fait ainsi trois salles de bain. Ici elle ne donne aucun détail sur les tâches à accomplir. Tout cela doit être fini à midi et elle prend alors 10 minutes pour se changer, prendre un bain si elle le veut, et changer la blouse verte du ménage contre une blouse bleue qui convient au service de table. C'est encore un travail pénible que de servir les dames, dit-elle. Il y a une agente polyvalente par table, et elle doit alors servir six dames. Elle signale le va-et-vient entre la cuisine et la table, sans préciser si elle doit aussi aider certaines personnes âgées à manger. Après le repas, elle doit nettoyer la cuisine et faire cette importante vaisselle. Elle apprécie moins le statut d'agente polyvalente, assez pénible et dévalorisé dans l'institution. Elle trouve parfois qu'on lui demande de s'y adonner comme si elle n'était bonne qu'à ça, ce qu'elle explique par le racisme de la directrice. Le service domestique institutionnel n'est pas exempt des rapports sociaux (Glenn, 1992), même si certaines femmes la préfèrent au ménage chez les particuliers. Une interviewée, Grix, a fait le ménage dans une école, mais les autres travaillent plutôt chez les particuliers, à part Vanya qui travaille à l'hôtel.

Vanya est « femme de chambre », ce qui est bien différent de « femme de ménage », précise cette femme qui établit une hiérarchie entre ces statuts. Son travail consiste à faire les lits, essuyer les tables, préparer les plateaux, passer l'aspirateur, nettoyer les W-C, dit-elle. Il faut tirer le drap, sans se préoccuper du désordre de la chambre, des linges qui traînent par terre ou sur le lit. On ne change pas les draps s'ils ne sont pas sales. Le plus difficile c'est le changement de la housse de couette, travail qu'on fait à chaque départ. Dans les toilettes qu'on nettoie rapidement avec des produits assez puissants qu'on ne frotte pas, elle change les serviettes, et au besoin le savon et le shampoing, « *et c'est tout !* », dit-elle pour préciser que ce n'est pas difficile. Puis il faut faire la table (et ranger le salon s'il y en a), ce qui revient à essuyer les meubles, à placer thé, café, gâteau, sucre, tasse, cuillère dans le plateau qu'on essuie préalablement et qu'on vérifie pour déterminer ce qui manque. Au total, elle doit faire 16 chambres par jour et en 4 heures, ce qui ne lui donne que 15 minutes pour chaque chambre. Le plus souvent, les employées n'arrivent pas à tout accomplir en moins de 6 voire 7h, surtout quand il y a plusieurs départs. Les « jour de recouche » sont donc moins pénibles. Quelque soit le temps qu'elles mettent à faire les chambres, elles sont payées 4 heures. Mais il arrive qu'elles fassent aussi quelques chambres en plus. Quelques-unes vont même jusqu'à faire 26 chambres par jour. Cela est alors considéré comme des heures supplémentaires, et le salaire est calculé en considérant 15 minutes par chambre en plus, soit une heure payée pour 4 chambres. Ce qui la fatigue dans ce travail est le fait d'être incessamment en mouvement

comme le va-et-vient continu entre le chariot de nettoyage qui reste dans le couloir et la chambre. C'est l'expérience acquise, plus que la formation selon Vanya, qui permet de réduire ces fatigants mouvements. Vanya a tendance à nier la pénibilité de ce travail et à traiter de paresseuses les femmes haïtiennes qui s'en plaignent. Pourtant, cette femme dit parallèlement : « *ici en France le travail est dur. C'est dur le travail. Tu peux rentrer chez toi et ne pas pouvoir bouger ton dos. (...) Moi je travaille à l'Hôtel, je sais ce que je suis en train de subir* ». Elle rêve de travailler dans les grands hôtels où, dit-elle, les conditions de travail sont meilleures. « *Mais pour aller dans les grands hôtels, il faut passer par les petits* », affirme-t-elle. Vanya parle aussi de l'ambiance dans ce rare secteur domestique où il existe un collectif de travail. La relation horizontale est féminisée, à cause des rapports sociaux de sexe, même si, à en croire Glucksman (2010) et Ito (2010), les hommes intègrent de plus en plus le marché du service domestique et du *care*. Elles prennent le café ensemble entre collègues, blaguent, se donnent un coup de main, etc. « *Le travail est dur. Si nous ne rigolons pas, nous mourrons* », argumente Vanya. L'ambiance entre collègue est déterminante et conditionne même le poids du travail. Elle m'explique un jour qu'elle est restée plus longtemps au travail à cause d'une mésentente avec une collègue. Plus tard, elle explique comment un conflit avec une « collègue arabe » la dégoûte de ce travail. Pourtant au début, elle affirmait ceci : « *C'est surtout là où se trouvent les Haïtiens qu'on se prend la tête. Les gens d'autres nationalité ne se prennent pas la tête* ». Rappelons que le travail de service domestique institutionnel (TSDI) est aussi l'objet d'une division raciale/ethnique (Glenn, 1992) et internationale. Cette division est en partie intériorisée par certaines femmes de chambres, elles qui sont pourtant en bas de la hiérarchie dans cette division. Cette intériorisation détruit la bonne ambiance de travail, en poussant ces femmes à rejeter soit les autres femmes de chambre (les Arabes ici, et dans d'autres entretiens les Africaines), soit les compatriotes haïtiennes (jugées paresseuses ici, ou trop soumises et médisantes par d'autres interviewées).

La plupart des femmes haïtiennes questionnées ont travaillé dans la prise en charge des adultes qui sont parfois malades ou handicapées mais souvent âgées. Elles citent alors leurs différents statuts : aide à domicile, auxiliaire de vie, assistante de vie, etc., mais il s'agit quasiment des mêmes tâches, décrites de la même façon par ces femmes. Dans la maison de retraite, Kouzin travaille aussi comme auxiliaire de vie, ce qui la porte à faire les lits dans 4 étages. Elle ne parle pas du soin du corps des dames, ni d'un quelconque accompagnement psychosociologique. En général les femmes haïtiennes questionnées n'ont pas à charge le soin du corps des personnes. Parfois elles les aident à s'habiller, ou elles font le lit. Le soin du corps revient plutôt aux aides-soignantes ou infirmières. Mais dans la plupart des cas, les personnes soignées demandent elles-mêmes que ce soient ces femmes haïtiennes qui s'occupent de leur toilette. Elles se disent plus à l'aise, ce qui témoigne de leur lien avec ces travailleuses, même si cela constitue du travail en plus pour ces employées. Et dans tout les cas, leur « compagnie » est demandée. Elles doivent écouter, parler, conseiller, consoler, ce qui confère une dimension psychologique significative à ce travail, comme le démontrent certaines recherches sur le *care* (Glenn, 1992). En effet, en plus de prendre en charge, elles sont souvent appelées à « prendre en compte » (Niewiadomski, 2008) ces personnes. Par ailleurs, elles doivent aider les personnes dans l'organisation et la gestion du quotidien, y compris dans les démarches administratives à domicile ou à l'extérieur. Elles doivent parfois leur faire de la lecture et commenter avec elles les textes, comme le disent certaines qui y voient un moyen de faire preuve de leur savoir. « *A ce moment-là, elles voient que tu n'es pas*

bête ! », affirme Keli. Elles parlent très peu d'accompagnement au jeu qui est pourtant au centre de la prise en charge des enfants. Elles vont aussi au restaurant, une occasion pour ces travailleuses de fréquenter de grands établissements, de manger de bons plats, de bien se remplir le ventre disent Keli et Zanmi en éclatant de rire. Parfois, leur présence dérange le public raciste de ces grands restaurants qui font des remarques que même ces employeuses blanches critiquent. Les travailleuses accompagnent aussi les personnes soignées en vacances, ce qui représente une aubaine pour le tourisme, dit une migrante. Pour les tâches plus habituelles, il faut aussi faire les courses et les ranger, toujours préparer le repas et souvent aider les personnes à manger voire leur mettre le repas à la bouche. Une femme explique comment il faut alors être patiente et encourager ces personnes qui peuvent se sentir triste face à leur dépendance infantilisante. Elle dit accomplir cette tâche avec tact, respect et joie, puisque ça lui rappelle ses propres parents qu'elle a soignés en Haïti. C'est ce transfert qui, même s'il la porte aux larmes, l'aide à aimer son travail et à se sentir utile, contrairement à d'autres femmes qui le fuient par dégoût pour le sale. Il s'agit d'une liste trop peu exhaustive des tâches à accomplir dans la prise en charge de ces personnes, car le plus souvent, les travailleuses haïtiennes recrutées auprès de ces personnes font tout, à part les soins médicaux. Il n'y a quasiment jamais de femme de ménage, ce qui les porte régulièrement à nettoyer, « *comme si c'était chez moi* », dit Keli qui justifie son geste par l'obligation de fidéliser le client, seul et dans le besoin, souligne-t-elle. Elles lavent, essuient, rangent, font les W-C et parfois, plus rarement, le grand nettoyage occasionnel. Elles font aussi la vaisselle, la lessive et le nettoyage. Elles deviennent ainsi des « femmes toutes mains » voire des « bonnes à tout faire », contrairement à ce que les interviewées en Haïti pensent de la division technique du service domestique en France. Ces migrantes critiquent vertement le surplus de travail (les extras) et méprisent certains statuts comme employées de maison ou femmes de ménage qui leur rappelle les bonnes en Haïti.

Peu de femmes interviewées travaillent comme femme de ménage chez les particuliers. Le ménage constitue pourtant le premier pas de quasiment toutes ces femmes à leur arrivée en France. Mais comme elles dévalorisent particulièrement ce travail, elles le quittent dès que possible. Elles sont ne pas seulement choquées par l'aspect « sale » de la tâche, mais surtout par la difficulté de vivre cette honte dans une relation hiérarchique avec quelqu'un. Vanya par exemple supporte de nettoyer à l'hôtel mais pas la maison des femmes françaises, dit-elle. « *Je préfère mourir !* », déclare-t-elle. Fabienne résume ce travail par des mots qui expriment à la fois la saleté et la relation inégalitaire du travail : « *nettoyer les chiottes des Françaises* ». Le *clean* (Devetter et Rousseau, 2011), surtout quand il est exercé dans le cadre de la relation de particulier à particulier, représente pour les narratrices le travail le plus rabaissant. Keli elle aussi intériorise la dévalorisation particulière de ce travail et affirme, sans rabaisser les femmes qui font ce travail et tout en reconnaissant que c'est un travail comme un autre, qu'elle n'accepterait jamais de le faire elle-même. En ce qui concerne Kouzin, qui a commencé dans ce travail en France, elle explique comment ses amies s'étonnaient de sa capacité à faire face à cette abjection avec courage, sans laisser son statut plus valorisé en Haïti l'empêcher de gagner sa vie. Le contradictoire dans son parcours c'est que, comme toutes les autres, elle s'attendait à trouver un autre type de travail, et pourtant elle déclare qu'on lui avait dit que dans la migration vers le Nord, c'est souvent ce travail que font les femmes haïtiennes. Ce paradoxe est fréquent dans le récit des femmes, et on pourrait se

demander pourquoi, tout en se disant que « c'est toujours comme ça » (donc pour tout le monde), elles ont toutes cru qu'elles s'en sortiraient autrement.

6.1.1. Les extras

Les travailleuses expliquent qu'elles effectuent plus de tâches que ce qui est décrit dans le contrat. Les femmes haïtiennes se laissent prendre dans ce piège, nous dit Kouzin. Une nounou interviewée explique comment à côté du fait de s'occuper des enfants, de faire le va-et-vient entre la maison et la crèche et l'école, de nettoyer leur environnement immédiat, de leur préparer le déjeuner, elle s'occupe aussi du ménage une fois par semaine. Elle fait alors les W-C, précise-t-elle. En effet, dans beaucoup de cas, l'embauche d'une travailleuse du *care* pour le soin d'un enfant, d'une personne âgée, malade ou handicapée, ne s'accompagne pas de l'embauche d'une femme de ménage. Dans ces cas-là, le *care* et le *clean* se confondent au-delà de ce qui est décrit dans le contrat ou de ce qui est légalement payé, comme l'analyse Ibos (2008). Cette nounou devait fort souvent en plus préparer le dîner. Elle présente ce travail comme un extra, mais le range dans le cadre d'une main solidaire offerte à la patronne qui est débordée par la double journée. « *Je l'aide un peu* », dit-elle avant d'ajouter que ce n'est pas difficile. Le surplus de travail présenté comme de la solidarité est assez présent dans les entretiens avec les travailleuses domestiques, en France comme en Haïti d'ailleurs. En plus de la solidarité, il s'agit aussi de s'acheter la gratitude des patronnes pour garder son travail.

« *Les Haïtiennes laissent passer beaucoup de choses* », dit Kouzin à propos des extras. « *Les Haïtiennes, de par leur éducation, boudent mais ne disent rien* », critique-t-elle. « *Par exemple si dans le contrat tu n'avais pas à préparer à manger... cela peut arriver une fois que la patronnetout le monde peut avoir des difficultés, être en retard, etc., mais toi tu n'avais pas à faire à manger dans le contrat. Une première fois elle te dit de faire à manger tu le fais. Une deuxième fois tu le fais. Une troisième fois... Cela devient une habitude !* », affirme Kouzin. Il faut les arrêter dès le début, disent ces femmes dans les entretiens individuels et en groupe. Sauf que peu d'entre elles arrivent à mettre en pratique cette règle. Elle reproche à ces patronnes de faire passer ce surplus de travail extorqué comme un cadeau qu'on leur fait, ou de faire passer ce à quoi elles ont droit –les congés payés par exemple – pour une faveur. Keli, elle, s'est ouvertement opposée dès le début. A cette patronne qui lui demande, en tant que nounou, de faire la vaisselle de la veille, elle dit : « *Je ne suis pas votre femme de ménage !* ». Sauf que pour avoir osé arrêter l'abus dès le départ, elle a été licenciée. Le cas de ces femmes montre encore une fois qu'il ne suffit pas de comprendre ou de critiquer sa situation – ce qui correspond pourtant à agir sur la face mentale de la domination – si on n'a pas la capacité (matérielle) d'agir.

6.1.2. Le clean, le sale et la dévalorisation

La tâche est présentée par les interviewées comme l'une des principales facettes du déclasserment. Le contact avec le sale dans la réalisation du travail produit le dégoût. En s'appuyant sur Bataille (1974) ou Brébant (1984), on peut soutenir que l'incapacité de s'écarter de l'abjection de ces boulots provoque le sentiment de honte. Dans le service domestique, les tâches tachent par la saleté qu'elles doivent effacer sur les objets ou les corps. Nettoyer, enlever les tâches, effacer les traces, éliminer la saleté, tous ces aspects du *clean* dévalorisent le travail en soi et aussi les personnes qui l'accomplissent. Vanya critique le peu de souci des clientEs à l'hôtel pour la propreté des chambres, ce qui selon elle représente un manque d'égard pour les femmes de chambre qui, en plus, voient leur charge de travail

augmenter. Elle ajoute que « *Les femmes sont plus malpropres dans les chambres d'hôtel que les hommes* ». Cette travailleuse, visiblement, supporte moins la saleté quand elle vient des femmes, ce qu'on trouve aussi dans le discours d'autres travailleuses comme Fabienne. Ce n'est pas tant la malpropreté des femmes ou leur moindre respect envers les personnes qui nettoient, mais la division sexuelle du travail, cette manière d'assigner la responsabilité du propre aux femmes, qui rend les travailleuses plus exigeantes envers les clientes comparativement aux clients. Ces patronnes qui ont les moyens de l'externalisation grâce à leur place dans les rapports sociaux de classe et de race, oublient qu'elles sont elles aussi des femmes. Et c'est pourquoi Vanya refuse de travailler « chez elles », même si elle doit se confronter à leur mépris à l'hôtel. Elle tient quand même à relever la nuance et demande à la gouvernante de la rappeler à une cliente malpropre et malpolie : « *Dites pour moi à cette dame qu'ici travaillent des femmes de chambre et non des femmes de ménage* ».

En fait, les travailleuses expriment une hiérarchisation des tâches au cœur même de ces activités dévalorisées. Par exemple, elles font la différence entre le travail de nettoyage souvent plus dévalorisé et le travail de *care*, même si ce travail de prise en charge de la personne peut être jugé plus « dégoûtant » par certaines interviewées. Le *clean* est très rabaisant selon Laurette qui, comme Fabienne, emploie l'expression « nettoyer les W-C » au lieu de dire « faire le ménage ». Cette assistante maternelle agréée ne trouvant pas d'enfant à garder, a recherché un travail de nettoyage qui représentait pour elle le déclassement le plus profond : « *Je dis nettoyer les W-C pour parler de ce qui est le plus...rabaisant, le plus sale* ».

Le comble du déclassement, pour la plupart des interviewées, y compris Kouzin et Vanya, c'est donc de faire le *clean*. Pour Keli, cette déchéance est inadmissible : « *Je n'aime pas faire le ménage chez les autres. C'est déjà assez humiliant, tu comprends ? Je ne dirai pas ça en public, tu comprends ? Toute personne est une personne, toute personne est...c'est l'argent, on le gagne comme on peut. Mais moi-même, je ne veux pas faire ça* ». Or, comme on l'a vu plus haut, le *clean* peut aussi faire partie du *care* où les travailleuses sont souvent obligées de faire plus que ce qui est défini dans leur contrat. Ce *clean* extorqué dans le *care* dépasse le fait de s'occuper de l'environnement immédiat de la personne soignée. Une patronne lui a ainsi laissé la charge de la vaisselle utilisée la veille par ses convives. Keli exprime avec exaspération :

« Elle a fini de faire la fête avec ses invités et maintenant, elle a sa petite boniche qui vient le lendemain pour faire sa vaisselle. Je suis rentrée dans la cuisine, j'ai vu tout le tas d'assiettes.... [...] Dans ces cas là, comme elles savent que leur petite boniche va venir, elles utilisent une assiette pour la salade, une pour le plat principal, une petite assiette pour le dessert, et le tas d'assiette monte comme ça. Et elle écrit sur un bout de papier que je dois faire la vaisselle. J'ai pris le papier, j'ai écrit au verso : 'Appelle... si vous avez besoin d'une femme de ménage, appelle l'association pour lui demander une femme de ménage. Je ne suis pas votre femme de ménage !' ».

Ici, Keli se fâche non seulement pour ce surplus de travail imposé comme si elle était corvéable à merci, mais aussi – et peut-être surtout – pour le type de travail en extra qui a été demandé, un travail qu'elle jugeait déjà humiliant. La dévalorisation sociale du *clean* qui est à la fois matérielle et symbolique est ainsi intériorisée par les travailleuses elles-mêmes, ce qui rend leur déclassement encore plus insupportable. Le sentiment de honte s'associe ainsi au sentiment d'humiliation. Le sentiment d'humiliation analysé par Taboada Léonetti (1994),

pourrait porter ces femmes à ne pas se sentir responsable de leur déclassement. Alors que la honte pousse quelques-unes à cacher leur statut professionnel à leur famille en Haïti, à leurs enfants, à leurs amies. Cette honte peut aussi les empêcher de participer à des actions collectives qui viseraient pourtant à combattre la dévalorisation de ce travail. En outre, la honte face au *clean* ne provient pas uniquement de la dévalorisation que ce travail subit en France mais aussi de cette dévalorisation du *clean* en Haïti. Autant dire que dans le déclassement, la honte est de devoir faire ce qui est méprisé non seulement par les autres mais aussi par soi-même, non seulement dans le pays d'accueil mais aussi dans le pays d'origine.

Le *clean* consiste à enlever les traces (la saleté), dans un travail qui ne laisse pas de trace (où la reconnaissance fait défaut). En plus, c'est un travail subalterne délégué par les moins discriminéEs aux plus discriminéEs. La relation de substitution et les rapports sociaux qui définissent le *clean* participent aussi à le rendre dévalorisant. Dans le service domestique, la dévalorisation ne provient pas tant du fait de la proximité avec « la merde » en soi, mais surtout du fait de devoir se charger de « la merde » de l'Autre. En mettant ainsi la relation verticale au cœur de la dévalorisation du *clean*, ces travailleuses condamnent la substitution, l'externalisation en soi. Laura Oso Casas (2002), écrit ceci : « *Même celles qui étaient maîtresses de maison perçoivent leur travail d'employées domestiques en Espagne comme un pas en arrière dans l'échelle sociale : tandis que nettoyer leur propre foyer est considéré comme « naturel », ramasser « la poussière d'autrui » induit une dévalorisation sociale »* (p.290). Laurette met le fait de travailler « chez les autres » au plus bas niveau de la hiérarchie du travail : « *...pour moi, dans ma tête, ma déchéance était si profonde que si j'avais trouvé à faire le ménage, chez quelqu'un, préparer la nourriture pour les autres, ... faire n'importe quoi pour gagner ma vie, je l'aurais fait* ». Fabienne condamne le fait de « *nettoyer les chiottes des françaises* » ou de « *changer les couches des bébés des Françaises* ». Et ici, l'Autre, l'image de l'oppression, c'est « la Française », et non son mari, encore un aspect où la relation verticale est présentée dans la déresponsabilisation complète des hommes patrons du Nord. Cet aspect qu'on rencontre aussi chez les travailleuses domestiques à Port-au-Prince sera aussi approfondi plus tard dans l'analyse des relations de travail dans le domestique en France. C'est cette confrontation directe qui fait que dans le service domestique institutionnel, le *clean* paraît moins dévalorisant, comme l'exprime d'ailleurs Vanya. Dans l'hôtellerie il existe peu de contact entre les prestataires et les bénéficiaires du *clean*. Même s'il s'agit encore de la crasse de l'Autre, la dévalorisation est plus « supportable » puisque l'Autre est invisible, et la travailleuse dévalorisée peu rester invisible pour l'Autre. De Gaulejac (1996) montre l'importance du regard dévalorisant de l'Autre dans le sentiment de honte. Or ce regard invalidant est aussi celui des dominantEs. Christophe André et François LeLord (1999) définissent trois composantes de l'estime de soi : « Qui suis-je ? », « Quelle est ma valeur ? », et « Comment est-ce que je me situe par rapport aux autres ? ». Ils ajoutent que le troisième élément est crucial. Dans le service domestique qui fait baisser la tête, ce n'est pas que le corps qui est sali. La dévalorisation du « faire » touche aussi l'« être ». Le travail dévalorisé est dévalorisant. Fabienne affirme à propos de la dévalorisation : « *Des fois, on ne vit pas ça mal. Mais, pas moi* ».

6.1.3. Et le care ?

On a vu que même si dans la réalité les travailleuses de *care* font tout, le fait de leur donner un statut spécifique qui porte à croire à une spécialisation des tâches reste une grande différence avec la réalité haïtienne. Kouzin explique ainsi que la « garde d'enfant » comme

statut professionnel spécifique ne fait pas partie de notre culture : « *Bon, quand j'étais en Haïti, je ne pensais même pas que c'était faisable.... La garde d'enfant, je sais que cela ne rentre pas dans notre culture. Mais j'ai toujours entendu que, quand tu viens ici [en France], que tu aies fais des études ou pas, dès que tu viens ici, soit tu fais ...le ménage ou tu... gardes des enfants* ».

Kouzin qui travaille aussi en maison de retraite, garde des enfants depuis plusieurs années. Dès le début de nos échanges, elle insiste sur l'aspect légal du travail de nounou, en différenciant aussi le travail selon que l'on est engagée en sous-traitance par une agence ou dans le cadre d'un contrat de particulier à particulier. Elle analyse longuement les avantages et inconvénients de chacun de ces deux types de contrat soit pour les patronnes ou pour les travailleuses migrantes. Elle parle alors de la rémunération qui paraît plus avantageuses à la fois pour les parents et les nounous dans le contrat entre particuliers, mais de certains services comme le remplacement en cas d'absence de la nounou qui rendent les agences avantageuses. Et si dans les agences la valorisation de l'effort des nounous se fait par des primes (primes pour la ponctualité ou l'assiduité par exemple), dans le contrat entre particuliers, c'est la gratitude qui en plus peut s'exprimer avec maternalisme. Les agences proposent aussi la valorisation du métier en insistant sur les qualifications, les compétences, le nombre d'années d'expérience, etc. Cela explique que les primo-migrantes ont de moins en moins accès aux agences qui pourtant pourrait représenter un cadre de travail plus sécurisant pour elles.

Au début, Kouzin faisait des sorties d'écoles, après elle est devenue nounou à plein temps (10 heures par jour) pour ensuite retravailler à temps partiel en faisant à nouveau les sorties d'école. Elle s'est occupée des bébés et aussi de grands enfants qu'elle préfère. Mais quand un nouveau-né arrive dans une famille, la nounou n'a pas le choix, dit Kouzin. Elle s'occupe souvent de plusieurs enfants et reste en moyenne trois ans dans chaque famille, le temps que le bébé ait l'âge d'aller à la maternelle. Cela montre comment dans le *care*, les conditions de travail des migrantes (temps, tâches, rémunération, etc.) dépendent plus des besoins des employeuses ou personnes soignées que des intérêts des travailleuses. Le travail de *care* dépend fortement des âges de la vie et des événements qui les marquent suivant les sociétés. En France, il s'agit par exemple de la naissance, la reprise du travail par les mères, l'entrée à la crèche ou à l'école, la maladies/accidents, la vieillesse, la mort. Cette flexibilisation/instabilité extrême des conditions de travail laissent peu de marge de manœuvre aux travailleuses.

Contrairement à Kouzin, Laurette s'attarde surtout sur les tâches en analysant le *care*. En 2011, elle travaillait déjà depuis 8 ans comme assistante maternelle agréée attachée au RAM (Réseau des Assistantes Maternelles) de son petit village. Au début, après deux ans sans travail malgré son agrément, elle a trouvé un seul enfant à garder. Elle a alors développé toute une technique de charme pour attirer les parents qui, à cause de ce qu'elle qualifie de racisme, ne l'ont pas engagée. Elle sortait régulièrement avec l'enfant et déclarait régulièrement aux personnes curieuses : « *Je suis assistante maternelle. Je garde des enfants* ». Mais, c'est la publicité des premiers parents qui lui vaudra de nouveaux enfants. Avec le temps, certaines personnes qui observent de près ses méthodes l'ont engagée. Elle éprouve une grande fierté en racontant ces comportements de parents qui lui ont témoigné de la reconnaissance. En 2011, elle gardait trois enfants chez elle toute la journée. Mais elle en récupérait d'autres après la sortie d'école et les gardait jusqu'au retour du travail des parents (vers 19h). D'autres enfants

venaient uniquement le week-end, ou quand, étant malades, l'école ne voulaient pas les garder. Cela toujours en fonction des événements de la vie des parents, Laurette gardait ou pas les enfants, était payée ou pas. Par exemple, quand deux mamans étaient à nouveau enceintes, elle avait espéré des enfants en plus et à temps plein. Mais dans ce petit bourg comme elle le dit, les femmes enceintes restent parfois chez elles et reprennent alors sous leur garde les enfants. Tout se passe de telle sorte que le nombre d'enfant gardé d'un mois à un autre, d'une semaine à une autre, soit fortement variable et dépende très peu de cette nounou qui pourtant, à cause de ses besoins pécuniaires, offrait une disponibilité extrême. Au total, neuf (9) enfants sont gardés par cette femme, mais en fonction des situations. Les salaires aussi varient selon les parents qui, eux, exercent des professions ou ont des statuts différents : fonctionnaires, professions libérales, salariés dans le privé (agriculture, commerce, industrie), ou travailleurs indépendants. Hommes et femmes ont une profession et « travaillent ». Et le rapport de cette nounou avec les parents dépend aussi des conditions de vie dans la zone, soit dans le bourg de Laurette ou le lieu de résidence des parents. Les femmes semblent travailler plus proche de leur maison que les hommes. Et dans ce bourg où il n'y a pas de transports publics, les hommes se déplacent en voiture pour aller travailler, et se chargent donc de déposer les enfants ou de les reprendre le soir. Les hommes sont assez présents dans la relation de travail dans le cas de Laurette qui reste pourtant plus proche des femmes, dit-elle. Et tout en considérant le fait que les salaires sont moins élevés en province qu'en région parisienne, cette nounou gagne moins que ses collègues, à cause du racisme, expliquait-elle en 2007. Tout en gardant 9 enfants, elle n'avait même pas 1000 euros par mois, se plaignait-elle.

6.1.3.1. Nounou est là !

Pour questionner Laurette, j'ai séjourné plusieurs jours chez elle en 2007 et 2011. Et en 2011, j'ai pu observer ses journées en tant qu'épouse, mère et assistante maternelle. Cela m'a permis de voir de plus près certains aspects du *care*, même si ma présence et ma participation change forcément son cadre de travail et ainsi la situation même que j'observais. Par exemple, ma présence chez elle changeait le comportement des enfants. Certains jouaient la séduction tandis que d'autres affichaient une timidité non-habituelle. Ma présence chez cette femme augmentait sa charge de travail, même si j'ai essayé de l'aider. Et le fait de lui demander de me parler pendant qu'elle travaillait restait une grande exigence au sens où elle devait à la fois se concentrer sur moi et rester attentive et vigilante avec les enfants.

La journée de travail de cette femme commence avant mon réveil, et c'est l'arrivée d'un premier parent qui m'a réveillée. Je passe après la journée avec elle et les trois enfants présents. Le plus grand qui a 4 ans est présent parce qu'il est malade et n'est donc pas accepté à l'école. Il restera jusqu'à 16h30. Le deuxième qui a trois ans restera jusqu'à 13h, à la fin de la journée de travail de sa mère. Et la maman de la petite de 10 mois viendra la chercher à 19h. Un autre enfant viendra aussi vers 16h30 pour attendre sa maman jusqu'à 19h, en somme j'ai donc passé plus de 10h dans cette ambiance de travail.

J'ai noté les mouvements incessants de cette femme qui devait réagir aux gestes de ces enfants qui colonisent toute la maison, heureusement bien sécurisée (barrières pour les portes, fermetures adaptées pour les fenêtres, protège-prises, etc.). Ils ne restent pas souvent dans la chambre où ils peuvent par exemple faire la sieste, poser leurs affaires, ranger les jouets, etc. Ils touchent à tout et distribuent leurs jouets dans toute la pièce qui est aussi le salon de la nounou. La plus petite de 10 mois joue avec les lingettes qu'elle jette au grand regret de la

nounou. Cette femme discute avec moi et tente en vain de surveiller les enfants qui sont particulièrement excités. De temps en temps, elle est obligée de suspendre ses propos pour parler aux enfants. De plus, elle doit de temps à autre consoler des enfants qui pleurent. Parfois les enfants se font mal, il faut alors les soulager et les consoler. Elle chante : « *Que ça me fait mal, que ça me fait mal !* », pour calmer le petit qui se fait un bobo. D'autres fois les enfants se battent. Elle doit alors gérer les conflits, surtout entre les deux aînés. Parfois, elle doit aussi s'arrêter pour jouer avec eux, faire des grimaces pour les faire rire. Les enfants présentent toute sorte de demandes et veulent toute son attention. Parfois, un enfant s'accroche à elle, tandis qu'un autre essaie de jouer sur ses genoux. Souvent, la petite ne veut que sa Nounou, ce qui fait que je ne peux pas forcément l'aider. Un enfant s'endort dans ses bras. Parfois elle en garde un sur elle pour l'empêcher de se battre contre un autre. Un autre ne veut pas manger. Le plus grand qui a le rhume éternue de temps en temps. Parfois elle doit insister parce que l'enfant ne veut pas se moucher. Elle doit quelques fois les réprimander et certaines fois faire preuve d'une grande fermeté en prenant le ton adapté. Nous passons une trentaine de minutes à sortir le plus grand qui s'est enfermé dans les toilettes. Elle était inquiète, angoissée, et cherchait une solution pour le sortir de là, sans le faire paniquer ; tandis qu'il fallait parallèlement s'occuper des deux autres. Après il fallait lui expliquer que ce n'était pas bien de s'enfermer dans les toilettes. « *Nounou n'est pas contente du tout !* », lui disait-elle en fronçant les sourcils. En même temps, il faut les féliciter quand ils font une bonne chose, apprécier leurs gestes, se montrer polie devant ces imitateurs et cette imitatrice. Il ne suffit pas de leur demander de dire merci. Il faut qu'elle le leur dise aussi de temps en temps. Bientôt, il a fallu leur préparer à manger. Les enfants ne mangent pas tous la même chose, et tout dépend des exigences de chaque parent. Or certains sont trop exigeants, affirme-t-elle. « *Qui veut fromage râpé ?* », demande-t-elle à ces petitEs qui répondent ou pas. Après c'est le moment de leur donner à manger, surtout à la petite qui ne veut rien avaler, veut s'asseoir à un endroit très peu adapté à la prise du repas. On lui explique qu'elle peut tomber et se faire mal, mais elle ne veut écouter personne. Le mari de Laurette essaie de la convaincre, mais elle continue ses caprices pendant tout le repas ainsi qu'au moment de la sieste. C'est un enfant particulièrement gâtée, très capricieuse, dit le mari qui la compare avec le premier enfant que Laurette gardait et qui était une petite fille particulièrement gentille. Là, le mari se lance dans un grand discours sur l'éducation des enfants, les attitudes bonnes ou mauvaises des parents, les différents tempéraments des enfants, et aussi sur son histoire personnelle en tant que père. De temps en temps, il parle non seulement des enfants mais se prononce sur la manière dont la nounou se comporte avec eux. Laurette, qui tient absolument à ce que je mange bien même si je lui demande de ne pas s'en faire et que je l'aide un peu au fourneau, doit aussi préparer à manger à son mari qui suit un régime spécial (ce qui lui fait en plus un repas à préparer). Il ne se prépare pas tout seul à manger. C'est aussi Laurette qui s'occupe de lui servir le repas, dans des assiettes différentes, etc. Après, elle s'évertue à faire un jus de fruit. Elle nettoie, mixe, etc. Elle tient à faire son jus de fruit elle-même. Le jus est excellent, mais coûte assez en termes de dépense d'énergie. Je n'ai pas vu cette femme déjeuner. Elle mangera vers 20h.

Vers 13h, pendant ma discussion avec le mari de Laurette, la mère du petit garçon de 3 ans vient le chercher. Elle leur parle de manière sympathique. Elle s'enquiert de la journée du petit et raconte la nuit dernière. Elle parle de l'enfant, du sommeil entrecoupé par des cris, de son apprentissage de la propreté, de son rapport avec ses frères et sœurs, de sa manière

d'imiter les adultes, ou de chanter. Elle lui parle en rigolant des premiers gros mots que le petit commence à répéter fièrement. La nounou et son mari commentent tout cela, ce qui fait quelques minutes de conversation, pendant que la nounou prépare l'enfant pour le départ. La maman parle aussi de sa journée de travail, de ses relations avec les clients et même de quelques anecdotes racontées par une cliente que la nounou et son mari connaissent aussi. Finalement, on parle de tout, et pas que des enfants, et pas que du travail. Pendant que cet enfant est sur le départ, les deux autres font la sieste.

Je ne note pas en détail les activités réalisées pendant la sieste des enfants. Mais elle profite de ce moment pour faire un peu le ménage : ranger les objets et les habits qui traînent, replacer les meubles, nettoyer le fauteuil du salon, passer rapidement le balai, etc. Je participe un peu, mais dans la limite de mes faibles connaissances de la place des objets. C'est son premier ménage de la journée. Il y en aura un autre le soir. Et le matin, c'est parfois le mari qui fait un premier ménage avant l'arrivée des enfants.

A un certain moment, je me sens fatiguée et très épuisée après cette journée intense. Je fais une petite pause. Je reviens et j'essaie de parler plus calmement avec la nounou, en reprenant mon carnet, mon magnétophone etc. Le mari est là et participe trop à l'entretien. On sent bien comment sa présence empêche cette femme d'approfondir son désaccord exprimé sur certains aspects concernant leur projet de retraite par exemple. Il apporte des informations importantes, mais sa présence m'empêche d'approfondir certains aspects avec sa femme. L'entretien se termine vite car en plus, le père du plus grand vient le chercher. Il salue sympathiquement la nounou et son mari. Il parle à son fils tout en l'aidant à s'habiller, et prépare son sac. Il discute avec la nounou de la journée de l'enfant, traîne un peu avant de partir. Toute cette phase de discussion (la transcription) qui est pourtant importante représente finalement un travail pour cette nounou qui participe aussi à habiller l'enfant et à faire son sac.

Quelques minutes plus tard, alors que Laurette et moi nous nous apprêtons à aller chercher la fille de cinq ans qui vient pour la sortie d'école, une professeure nous la ramène. Elle vient avec ses dessins qu'elle nous montre. Elle discute un peu avec moi. Elle veut un gâteau. On lui donne une madeleine. La nounou, encore une fois, me reparle de ce que les enfants mangent ou pas, selon leur âge, leur santé, leur goût, le choix des parents, etc. Elle explique comment cette variété génère du travail en plus. Il y a donc toute une série de gestes, incessants et répétitifs, qui constituent le travail de cette femme, travail où service domestique et travail domestique se mélangent dans la maison de cette nounou.

La journée de Laurette est donc très remplie par la prise en charge de ces enfants, et aussi par toutes les responsabilités domestiques qu'elle doit parallèlement assumer. Le statut d'assistante maternelle est sujet de nombreuses réflexions chez Giampino (2000) qui explique qu'il peut être marqué par des inégalités, prendre la forme d'une entraide entre femmes (patronne et employée) ou au contraire l'allure de l'exploitation d'une femme par une autre¹⁰³. Mais comme on peut le voir avec Laurette, ce travail peut procurer de la joie aux travailleuses.

¹⁰³ Ici, l'auteure prend au contraire en exemple une employée qui ne penserait qu'à l'argent, alors que la mère aurait des difficultés économiques.

6.1.3.2. Aspects jugés positifs dans le care

Les travailleuses haïtiennes louent certains aspects du *care*. C'est par exemple, pour Laurette, le fait d'avoir de la compagnie, ne serait-ce que celle des enfants gardés. Dans le soin des adultes, c'est la possibilité de discuter avec les personnes soignées qui, d'après Keli ont besoin, elles aussi, de discuter. Cela permet de casser la grande solitude que connaissent ces travailleuses migrantes en France.

La relation de travail dans le *care* impose un lien d'attachement entre les migrantes et les personnes soignées. Laurette qui décrit son premier enfant comme une perle dit : « *Et même que je regrette qu'elle a grandi* ». Cette nounou insiste beaucoup sur l'attachement des enfants à elle, sur « l'amour » partagé entre elle et ces enfants qui pleurent à l'heure du départ ou demandent à passer la voir en dehors des heures de travail. Pour elle, cet amour et le bien-être auprès de ces petits est évident. Les interviewées parlent beaucoup de cet amour qui, selon Kouzin, est particulier chez les travailleuses haïtiennes que d'ailleurs les employeurs préféreraient. « *Les gens aiment toujours les nounous haïtiennes. Tout le monde dit ça* », affirme Kouzin. Laurette qui pourtant n'a pas pu avoir des enfants dans son village à cause du racisme, a été choisie parmi toutes les autres par une maman qui insiste sur sa douceur apparente et son calme. Comme d'autres travailleuses haïtiennes, Laurette est souvent décrite comme telle par des patronnes qui, en plus, pensent que « *les Haïtiennes sont comme ça* ». L'idée de nature qui, dans le racisme notamment, peut porter certains parents à refuser une nounou haïtienne (noire), pousse d'autres à la préférer.

Pour Kouzin, l'attachement provient aussi du fait que enfants et nounous passent beaucoup de temps ensemble, plus encore qu'avec leurs parents, ajoute-t-elle. Et quand en plus une nounou s'occupe d'un enfant dès ses premiers mois, le lien devient encore plus fort. « *L'enfant s'habitue à toi. Et dans 80 pour 100 des cas, l'enfant t'appelle maman* », explique Kouzin. Il existe un important mécanisme de *transfert* dans le *care*. Si, par un « contre-transfert » (Devereux, 1980), les enfants considèrent les nounous comme leur maman, les nounous les regardent comme leurs enfants. « *Parce que les enfants, nous les gardons comme si c'était nos propres enfants. A tel point que les mères sont jalouses* », dit Kouzin qui ajoute que cela dépasse le cadre du simple travail. Laurette prétend considérer son premier enfant comme sa propre fille, comme un membre de sa famille. Le familialisme se joue alors sous le mode d'amour, de compassion, de pitié, etc. Cela met du zèle dans la prise en charge, décuple l'abnégation, et peut aussi favoriser les abus de la part patronNEs. Ces employées pensent à leurs propres enfants, enfants dont elles n'ont pas le temps de s'occuper, ou qu'elles n'arrivent pas à faire venir en France. Elles font ainsi pour ces enfants ce qu'elles n'ont pas la chance de faire pour les leurs, ce qui ajoute à leur amour la tristesse, l'envie, voire un sentiment d'injustice. Ce familialisme est aussi de mise dans la prise en charge des personnes âgées. Une interviewée raconte au groupe comment elle pensait à sa propre mère défunte quand elle s'occupait d'une femme française âgée et handicapée. Elle utilisait ces expériences passées pour aider cette patronne. Et face à la souffrance de cette personne, elle se sentait parfois impuissante, ce qui faisait remonter des angoisses passées.

Ces travailleuses se réjouissent de cet attachement même s'il comporte quelques inconvénients. Cela leur permet en plus de se sentir aimée dans un contexte où elles se sentent généralement mal venues. Et l'attachement des personnes soignées leur apporte de la

reconnaissance, les fait penser qu'elles sont utiles¹⁰⁴, que leur douloureux déclassement sert finalement à quelque chose. Le « sentiment d'efficacité personnelle » (Albert Bandura, 2002 ; Dujarier, 2005) est primordial dans le développement de la confiance en soi, de l'estime de soi, et donc du rendement au travail. Et la reconnaissance ici est importante, déjà pour ce que cette valeur décrite par Axel Honneth (1992) apporte à l'estime de soi. Et cette valeur au travail, pour Karvar et Rouban (2004), comporte deux aspects: l'identification au statut, et le besoin de gratification. Les deux sont importants dans la vie des femmes où la reconnaissance prend d'ailleurs une proportion particulière, vu la difficulté de se sentir reconnue quand son activité est dévalorisée socialement et compte tenu du sentiment d'inutilité qu'on peut éprouver dans le domestique et le *care* qui ne sont pas véritablement considérés comme du travail. Plus les parents se montrent satisfaits, plus Laurette apprécie son travail. Se sentir utile accompagne aussi le fait de se sentir « active ». Quelques-unes insistent sur le fait de ne pas avoir à rester tout le temps chez soi, dans la monotonie du quotidien. Il y a une volonté de « travailler » fièrement exprimée, volonté qui a poussé Laurette à se proposer pour du travail gratuit au lieu de « ne rien faire ». Et, en 2007, tout en se plaignant de son trop faible salaire, elle déclare : « *Même s'il faut travailler sans être payée, je vais le faire. Car cette enfant a cassé la monotonie de ma journée. C'est une activité. Car je suis restée inactive pendant trop longtemps* ».

Ces femmes ne se fixent pas uniquement sur leur déclassement matériel et symbolique mais considèrent également la « chance » de trouver du travail et la joie de se rendre utiles. Les avantages sont multiples dans leur travail. Pour Laurette c'est, comme on l'a vu, la relation épanouissante avec les personnes soignées et leur entourage, la fierté de travailler et la satisfaction face au travail bien fait, le sentiment d'utilité et la fin de la monotonie liée au non-emploi. Pour d'autres comme Vanya, c'est la joie de fréquenter un collectif de travail où les relations se passent sans conflits, où les collègues témoignent de la reconnaissance face à ses compétences. Et dans tous les cas, c'est l'amour, le travail, et aussi la possibilité de gagner sa vie de manière autonome. Même si les travailleuses insistent plus sur la pénibilité du domestique et du *care*, il est important de reporter ces descriptions positives qu'elles font de leur travail qui, il faut le reconnaître, peut ainsi procurer satisfaction.

6.1.4. Pénibilité dans le *clean* et le *care*

La pénibilité est considérable dans le *care* et le *clean*. Pourtant, dans le *care* notamment qui est présenté plus comme une action d'amour que comme un travail, l'usure est invisibilisée. Pour Molinier (2004), le *care* met les travailleuses face à un réel épuisement et mérite d'être évalué sans enjoliver la réalité. Et comme l'expliquent Moujoud et Falquet (2010), la matérialité de ce travail est constituée de « tâches sales » qu'on devrait considérer.

Comme on l'a vu, la proximité avec le sale et la dévalorisation à la fois matérielle et symbolique du *care* ou du *clean* marquent le sentiment de déclassement des travailleuses et constitue en cela une première forme de pénibilité dans ce travail. Deux femmes haïtiennes interviewées affirment avoir laissé leur travail en maison de retraite, malgré leur formation en gériatrie, parce qu'elles ne pouvaient plus continuer, dans la prise en charge des personnes âgées, à s'exposer à un certain niveau de saleté. L'une d'entre elle est devenue femme de

¹⁰⁴ Giampino (2000) cite les propos d'une assistante maternelle : « *J'ai réussi, j'ai même réussi deux fois. Je travaille et, en plus, grâce à moi, la mère de Karim va travailler tranquille, elle a confiance en moi, on est du même pays.* » (p. 250)

chambre, et l'autre a trouvé plus supportable de travailler comme baby-sitter, de changer les enfants plutôt que les adultes. Toutes deux, en insistant sur le fait qu'il ne s'agit nullement de mépriser les personnes âgées, ont voulu visibiliser cet aspect jugé « pénible » dans le travail de soin. Dans cette forme de pénibilité, l'usure est à la fois psychique et physique.

Ces femmes se considèrent davantage comme des bêtes de somme que dans leur travail en Haïti. C'est aussi un des éléments de leur déclassement, le fait de réaliser un travail plus pénible physiquement qu'avant, ou simplement le fait d'être désormais plus dans le manuel que dans l'intellectuel. L'enferment dans le manuel par opposition au travail intellectuel est d'ailleurs l'un des effets des rapports sociaux croisés. Keli critique par exemple l'utilisation du racisme pour assigner les NoirEs au service domestique, ce travail vu comme étant surtout manuel.

Mais, cette pénibilité est parfois déniée par certaines travailleuses, ce qui est d'ailleurs une stratégie pour supporter le déclassement. Tout en disant que c'est un travail comme un autre, Vanya rejette tour à tour les éléments de pénibilité énumérés par d'autres travailleuses dans l'hôtellerie. Elle dit que ce n'est pas plus fatigant que de travailler « dans un bureau », le bureau représentant ici le travail hors-*domus*, valorisé. « *Ce qui est dur, c'est uniquement de faire les chambres* », dit cette femme. Or en raison de son statut le fait de « faire les chambres » représente quasiment toute sa responsabilité. Si c'est pénible de faire les chambres, son travail est donc pénible, contrairement à ce que dit cette femme de chambre qui traite de fainéante et de paresseuses les femmes haïtiennes qui se plaignent. Et c'est encore cette femme qui sous-évalue explicitement la pénibilité du travail qui, dans les détails, décrit certains aspects pénibles comme les mouvements incessants (*monte-desann*) et particulièrement le fait de s'accroupir et de se relever sans cesse (*bese-leve*) qui met en danger les femmes enceintes notamment. Notons que dans ce travail il y a aussi le port de lourdes charges et l'utilisation de produits d'entretiens très agressifs pour la peau que d'autres femmes décrivent dans les entretiens.

Kouzin, elle, insiste sur la pénibilité de son travail, soit en tant que nounou ou en tant qu'employée remplaçante en maison de retraite. Elle explique avoir durement travaillé en Haïti, mais moins qu'en France. « *Ce n'est pas le même rythme* », dit-elle en ajoutant aussi la difficulté de cumuler plusieurs boulots mal payés. Elle qui cumule deux emplois actuellement savait en faire quatre à ses débuts en France, ce qui la portait à partir de chez elle à 5h du matin pour ne rentrer qu'à minuit. Elle explique qu'aujourd'hui, son corps ne pourrait plus supporter autant de fatigue. Elle aussi insiste sur les mouvements incessants. Dans la maison de retraite, quand elle travaille comme auxiliaire de vie, elle ne peut pas prendre l'ascenseur qui est alors réservé aux personnes âgées, alors qu'elle travaille sur quatre étages. Ce statut considéré comme étant moins pénible que les autres, devient ainsi très épuisant. Quand elle travaille comme agente polyvalente et qu'elle doit faire plus de 20 chambres, la difficulté c'est aussi de pousser le chariot de nettoyage bien rempli de produits et d'ustensiles de ménage. Transport et manutention sont pointés du doigt quand il s'agit d'énumérer les causes des douleurs physiques de ces travailleuses. Quand elle travaille à la cuisine pour nettoyer ou aider dans les préparatifs ou dans la salle à manger pour accompagner les personnes âgées à table, elle dépense encore une fois beaucoup d'énergie, explique-t-elle. Quand elle travaille comme nounou auprès de ces quatre enfants d'âges différents, elle doit parcourir des kilomètres entre les écoles, la crèche et la maison, déplacement qu'on ajoute à la distance

parcourue entre la maison de retraite et son lieu de travail comme nounou. En y ajoutant les déplacements de sa banlieue vers Paris pour aller au travail et rentrer chez elle, on voit comment les va-et-vient comptent dans sa fatigue au travail. Comme d'autres travailleuses, elle se plaint aussi de l'obligation de sortir au parc avec les enfants, quelque soit le temps qu'il fait. Tout en comprenant que cela fasse partie de leur travail, ces femmes, qui se plaignent beaucoup du froid en France, insiste sur cet aspect quand elles décrivent leur déclassement. Dans la rue avec ces enfants et ces personnes âgées ou malades, ça se voit à mille lieux qu'elles sont nounous ou assistantes de vie, ce qui cause la honte. La poussette (ou le chariot) provoque la honte comme la brouette des porte-faix en Haïti.

La pénibilité du *care* réside aussi au cœur même de ce lien d'attachement entre les personnes soignantes et les personnes soignées. Les enfants demandent une attention constante qui impose aux nounous une grande vigilance. Chaque enfant a sa particularité et chaque parent ses exigences. Kouzin explique que certains enfants posent plus problème que d'autres. Les enfants turbulents, ceux qui ont de violentes colères, ceux qui ne respectent pas son autorité, sont particulièrement redoutés par Kouzin. D'autres femmes décrivent aussi la difficulté de garder des enfants en France où, comme le dit aussi Kouzin, règne « l'enfant-roi ». Vanya dit que les enfants en France sont irrespectueux et déduit : « *Jamais je ne veux être baby-sitter* ». Ces femmes haïtiennes vilipendent alors fortement les parents français jugés comme étant trop laxistes, les mères encore plus que les pères, précise Kouzin. Alors que les patronnes françaises jugent les nounous haïtiennes trop autoritaires. La relation avec les enfants influe ainsi sur la relation avec les parents, ce qui fait que les enfants difficiles rendent plus pénibles la relation entre nounous et parents. Une mère sait que l'un de ses enfants est particulièrement turbulent, aussi veut-elle absolument garder Kouzin qui arrive quand bien même à s'en occuper. La mère lui dit : « *Je sais qu'il est dur, je sais qu'il est impossible. Même moi je n'y arrive pas, donc pour toi cela doit être encore plus dur. (...) Il crie sur les autres, il commande à tout le monde, il veut faire ce qu'il veut* ». Kouzin conclut que la mère a été trop gentille avec lui et qu'il serait « *trop tard maintenant* » de redresser la situation.

Parmi les enfants difficiles, il faut compter en priorité les garçons, précise Kouzin dans un rire : « *ça dépend des enfants que tu gardes. Parfois il y a des enfants stressant, qui demandent plus d'attention, plus de surveillance. Parce que moi je garde quatre petits garçons ! Ah ah ah ! Et souvent on me demande comment je fais. Et comment j'ai pu avoir quatre petits garçons en même temps, ce qui est assez rare. Et oui, c'est vraiment dur !* ». Elle raconte dans un groupe sa difficulté de se déplacer avec ces quatre garçons, surtout pour traverser la rue. Ces femmes ont peur des accidents et racontent souvent des cas où des nounous auraient été emprisonnés en raison d'accidents. La garde d'enfant peut ainsi comporter un aspect assez stressant. Il faut donc évaluer l'usure mentale infligée par le *care*.

Colette Guillaumin (1992), en parlant des activités d'« entretien matériel physique » et précisément du fait de « changer » quelqu'un déclare : « *Et ce n'est pas seulement un travail pénible et obligatoire [...] c'est aussi un travail qui, dans les rapports sociaux où il est fait, détruit l'individualité et l'autonomie* » (p, 31). Cette atteinte est valable aussi dans le service domestique où des femmes sont payées pour ces activités. Laurette décrit une forme de surinvestissement mental dans le *care*. En 2007, quand elle parlait de son premier gardé, elle disait : « *Toute ma vie est basée sur cet enfant, ses activités, son humeur, comment il est ...* ». La vie de cette femme est alors basée sur une vie extérieure à soi, ce qui porte à questionner

une quelconque dépendance affective par rapport aux personnes soignées. De plus, elle est animée par l'exigence de bien faire, voire de « faire plus » pour se montrer digne de la confiance des parents, dit-elle. Il existe ainsi un souci d'excellence dans le *care* et tout le service domestique, surtout quand les rapports sociaux délégitiment les travailleuses qui doivent à chaque fois faire preuve de tout, y compris de leur propre humanité.

Dans ce travail, l'usure mentale s'accompagne parfois d'un réel déclassement mental. Laurette note cela en comparant son travail en France comme assistante maternelle à ses postes dans l'éducation en Haïti. Là, elle a travaillé comme éducatrice, formatrice d'enseignantes, directrice d'école, responsable de projet, ou comme consultante en éducation auprès d'une organisation internationale. Là-bas, elle supervisait des professeuses, créait des activités, imaginait comment aider les enfants dans l'assimilation des connaissances, créait des outils d'apprentissage qu'elle proposait ensuite, visitait des écoles, observait pour noter comment améliorer l'existence et l'apprentissage des enfants et des professeurs. Maintenant, c'est pas pareil, ajoute-t-elle tout simplement après une si longue énumération. Dans son travail d'assistante maternelle, les enfants sont trop petits pour certaines activités plus adaptées à la maternelle. « *Mais de temps en temps mon côté prof prend le dessus, Je veux leur apprendre quelque chose, faire une activité avec eux... Mais je ne suis pas obligée de faire ça avec eux. A part la lecture, le chant, prendre soin d'eux, les nourrir, les aider à s'endormir, des choses légères* », explique-t-elle avant de conclure que c'est un travail moins cérébral. Et si elle repart en Haïti, elle devra se recycler puisqu'elle est restée trop longtemps dans une si grande régression, dit-elle. « *Le mental ne travail presque pas. C'est plus des choses automatiques : tu sais que tu dois éviter ça et ça à l'enfant. Ok ! Mais c'est rien qui demande une grande imagination ou de la réflexion. C'est différent* ». Pour supporter ce déclassement, elle se crée un temps de réflexion où elle imagine des outils d'apprentissage, crée des croquis qu'elle n'arrive malheureusement pas à faire réaliser. Revenir à ce travail mental reste son rêve : « *Cela reste un rêve dans ma tête parce que je ne peux pas le réaliser vraiment. (...) peut-être si j'étais dans une grande ville, je pourrais trouver quelqu'un à qui passer ces commandes. Mais pour l'instant, c'est pas le cas* ». Prétendre que la prise en charge de la personne ne requiert aucune capacité intellectuelle reviendrait à la dévaloriser encore plus, à ne pas la considérer comme un véritable travail et parallèlement à la faire passer pour un simple élan du cœur. N'empêche que la régression intellectuelle peut-être réelle dans certaines situations de déclassement.

L'usure mentale dans le *care* doit donc être considérée dans ce travail fait aussi d'usure physique. A côté de l'aspect émotionnel et relationnel, il y a la prise en charge du corps dans sa matérialité, sans compter la prise en charge de l'environnement immédiat des personnes soignées. La pénibilité du service domestique et du *care* mérite d'être mieux évaluée car elle compose la vie quotidienne de ces femmes migrantes et constitue un des piliers de leur déclassement. Le déclassement est d'ailleurs une pénibilité en soi, avec des composantes à la fois physiques et psychiques.

6.1.5. Maladies professionnelles, maladies du déclassement

« *Parfois tu viens de ton pays et tu es en bonne santé, et quand tu arrives ici... ah ah ah !* », s'exclame Vanya. Comme elle, les autres femmes interviewées parlent beaucoup de corps malades, épuisés, brisés par le travail déclassé en France. Elles souffrent de maladies qu'elles n'avaient pas en Haïti. Ces maladies sont liées à la fois à leur mode de vie, à leur activité

professionnelle et aux conséquences sur la santé de leur condition de femmes (Cousteaux, 2011) travailleuses émigrées-immigrées (Sayad, 1999, et Carde, 2011). Elles établissent ainsi dans leur discours un lien direct entre leur déclassement et leurs problèmes de santé. Dans le service domestique et le *care*, ces tâches laissent des traces non seulement dans la manière dont ces travailleuses doivent désormais se représenter elles-mêmes, mais aussi dans le corps de ces travailleuses. Ce serait des maux inexplicables contre lesquels elles se soigneraient en vain. Elles font référence au stress et à l'épuisement professionnel pour expliquer leur souffrance. Kouzin, comme tant d'autres, énumère des troubles physiques qu'elle présente comme étant psychosomatiques en précisant qu'ils sont liés au stress du travail et de la vie en France. Le stress au travail et l'isolement dans la vie privée s'entremêlent pour nuire à leur santé : le même travail déclassé qui stresse intensifie l'isolement de ces travailleuses migrantes qui ont des horaires atypiques et travaillent trop loin de leur résidence. La fatigue au travail s'imbrique aussi avec la fatigue de vivre dans des conditions difficiles, ici en France.

Des malaises physiques sont ainsi expliqués par l'usure physique et psychique au travail. Dejours (2000) fait le lien entre la souffrance au travail et les maladies professionnelles, et on gagnerait à adapter ses apports à l'analyse du service domestique et du *care*. En groupe ou en séances individuelles, ces femmes se plaignent de maux aux genoux, aux pieds, et au dos. Elles présentent beaucoup de troubles musculo-squelettiques (TMS), ce qui fait encore penser aux travaux de cet auteur sur l'expression de la souffrance au travail à travers des TMS. Elles souffrent parfois de surpoids, ou au contraire perdent trop de poids à cause de l'inappétence causée par le sale boulot. Certaines parlent de problèmes d'estomac, tandis que d'autres se plaignent de malaises dites cardiaques. Vanya a des crampes à la fois à l'estomac et au cœur qui souvent bat trop vite comme s'il allait s'arrêter. D'autres se plaignent de problèmes de peau. Une femme de ménage explique que les produits nettoyants qu'elle utilise quotidiennement lui ont causé certaines réactions cutanées qui tarissent sa beauté. L'impact du calcaire sur la peau et les cheveux apparaît également dans les entretiens. Il est important que souligner que ces problèmes qui tachent la beauté peuvent paraître problématiques pour ces femmes, d'autant plus qu'en Haïti on imagine que le froid fait pousser les cheveux et éclaircit – donc embellit – la peau. Or ici, les femmes font du froid la cause de plusieurs problèmes de santé. Ces femmes se plaignent des rhumes de saison comme de problèmes respiratoires plus importants qu'elles expliquent par le froid. Le corps soignant s'use et vieillit. Vanya fait partie de celles qui pleurent une jeunesse perdue, à cause du déclassement en France, sans avoir eu le temps de la vivre. Les regrets du déclassement s'expriment si bien dans le corps de ces travailleuses migrantes ! Et pourtant, certaines comme Vanya restent longtemps dans le déni de la cause sociale (ici professionnelle) de leurs problèmes physiques, même si elles ne semblent jamais oublier la violence sociale cause de leur souffrance au travail. Ces maux s'apparentent ainsi à des maladies professionnelles qui deviennent ici des maladies du déclassement. Mais on ne saurait visibiliser cette pénibilité du travail qui marque le corps si on invisibilise les travailleuses elles-mêmes.

6.2. Le temps de la tâche

Marilyn Warring (1996), comme d'autres auteures, montrent qu'il est important de prendre en compte le temps de travail des femmes dans l'analyse de leur oppression. C'est pourtant un aspect qui est souvent banalisé, parfois par les femmes elles-mêmes. C'est ainsi que dans leur

discours, les travailleuses interviewées ne font pas directement référence à leur emploi du temps. Elles disent surtout qu'elles sont très fatiguées ou que le travail leur prend tout leur temps. Ici, plus qu'une banalisation, il s'agit d'une réelle difficulté à évaluer le temps de travail dans le service ou le travail domestique. Il leur est difficile d'associer un temps à chaque tâche, aussi parce les tâches elles-mêmes sont difficiles à évaluer. Parfois elles font plusieurs tâches en même temps. Tous les jours ne s'organisent pas de la même manière, ce qui rend difficile à la fois l'évaluation des tâches quotidiennes et du temps. D'une maison à une autre, l'organisation est différente, et tout dépend de l'expertise des travailleuses et de l'équipement des maisons. Le temps de travail, comme les tâches d'ailleurs, dépend grandement du statut de la travailleuse, s'il est vrai qu'a priori les nounous travaillent plus longtemps que les auxiliaires de vie pour adultes. Cela dépend aussi du contrat de travail, selon qu'il soit à durée indéterminée (CDI) ou un simple remplacement. Comme dans les entretiens ces femmes avaient du mal à faire émerger spontanément des données sur leur temps, je voulais leur proposer de décrire leur temps dans un outil, par exemple un tableau, un calendrier. Mais cet outil a été finalement rarement utilisé compte tenu des contextes de recueil des données (espace non adapté à l'écriture, temps restreint pour la discussion). D'autres fois, certaines femmes jugeaient que c'était une perte de temps que d'écrire sur le temps alors qu'on pouvait tout simplement en parler. D'où une difficulté méthodologique pour cerner le temps de travail qui pourtant reste un aspect déterminant dans cette recherche. Ici, je reprendrai uniquement quelques informations qui reviennent dans les entretiens comme la dépendance dans la stabilité, la surcharge et la conciliation service domestique et travail domestique.

D'abord, le temps de travail des femmes dépend grandement des besoins des familles, indépendamment de ce qui est formellement déterminé dans les contrats ou prescrit par la convention collective. Comme l'ont expliqué les patronnes françaises interviewées, les employeur-euse-s cherchent des travailleuses stables. Cela impose non seulement des sacrifices au niveau des horaires journalières mais aussi de se définir durablement dans ce travail que les travailleuses rêvent pourtant de quitter. Kouzin parle des demandes des parents face aux nounous : « *Ces gens là n'aiment pas avoir à changer tout le temps de nounou. Pour eux, c'est trois ans... C'est comme si tu prends un enfant qui a environ 2 ou 6 mois et tu t'en occupes jusqu'à ce qu'il rentre à l'école* ». Keli aussi parle de cette stabilité recherchée même par les personnes âgées qui préfèrent garder leur employeuses dès qu'elles sont satisfaites de leur prestation. Cette stabilité, même dans le déclassement, est appréciée par les travailleuses interviewées qui peuvent alors définir d'autres espaces de stabilité dans leur vie.

Mais, cette stabilité se fait dans la dépendance. Tout dépend grandement de la vie familiale des employeurs-euses. S'ils font d'autres enfants, la nounou reste un peu plus longtemps, mais dès que l'enfant à 3 ans et rentre à la maternelle, la nounou doit à nouveau rechercher un emploi. Quand les enfants rentrent à la maternelle, certains parents proposent alors à la nounou de travailler à mi-temps. Mais en général, les nounous préfèrent partir, comme l'explique Kouzin :

« Plusieurs personnes changent de travail chaque trois ans, ce qui est le cas pour moi. Parfois, chaque trois ans, je suis obligée de prendre une nouvelle famille. Pourquoi ? Parce que nous cherchons toujours un travail à plein temps. Parce que quand tu es dans une famille, trois ans après, c'est sûr qu'il te demandera de passer à mi-temps. Parce que la situation a changé, euh...c'est en fonction de

l'âge de l'enfant. On n'a plus le même nombre d'heures. Les patronNEs n'ont plus besoin de quelqu'un pour toute la journée. Donc, parfois euh... un inconvénient à la fois pour la nounou et l'employeur-e ».

D'autres femmes présentent cela comme la face ingrate de ce travail. La nounou indispensable devient tout d'un coup inutile. Ces femmes se voient alors comme des pièces échangeables, remplaçables, jetables, ce qui rend parfois les ruptures de contrat difficiles. Le pire c'est que les enfants qui les considéraient comme leur maman les oublient après, regrette une interviewée.

La dépendance est donc l'un des grands inconvénients du service domestique. Dans la prise en charge des adultes aussi, car si la personne soignée meurt, la soignante n'a plus de travail. Même dans l'hôtellerie, le temps de travail dépend des clients. Vanya explique que quand ils sont nombreux à quitter tard leur chambre (peu avant 12h), les femmes de chambre n'ont pas le temps de réaliser leurs tâches.

Les travailleuses sont surchargées. Certes elles préfèrent travailler que de rester oisives et de laisser au découragement le temps de les envahir. Elles disent que le travail, comme les entretiens pour cette recherche d'ailleurs, leur permet de ne pas passer leur temps à ruminer leurs problèmes. Mais ce n'est pas uniquement le temps de l'ennui qui est comblé par le travail. Il ne leur reste du temps pour rien d'autre à côté du travail. Laurette, en 2011, garde plusieurs enfants chez elle. Je l'observe à l'heure du déjeuner. Pendant qu'elle mange un peu et avant même de finir son plat, elle se déplace pour faire plein de choses comme attraper les fruits pour préparer le jus, s'occuper de son mari à qui elle sert à manger, s'assurer qu'en tant qu'invitée je sois bien servie, surveiller les enfants à qui elle essaie de donner à manger en même temps, etc. Entre 9h et 14h, elle s'est assise à un seul moment, pour faire dormir un bébé sur ses genoux. Elle travaille jusqu'à 19h parfois et fait de temps en temps d'autres activités économiques le soir. En 2007, elle me disait : « *Il n'y a pas de sommeil pour moi !* ». En 2011, c'était encore pire.

Le temps pour soi est presque inexistant. On aurait pu croire qu'elles n'ont jamais vraiment de repos, ou qu'en se reposant, elles ont encore quelques choses à faire, ne serait-ce que surveiller les activités des personnes dépendantes. C'est ainsi que Adelina Miranda (2003) déclare que certaines femmes du secteur domestique ont des difficultés à séparer le temps de travail du temps de repos. Elles n'ont presque pas de loisir. Laurette explique : « *Je n'ai pas de loisir, non ! Mon loisir c'est de rester là à regarder la télé. Alors que, en Haïti, j'allais m'évader au cinéma. Je regardais le film deux fois de suite, et parfois j'allais même dans une autre salle pour une troisième séance. ?* ».

La particularité du cas de Laurette est aussi qu'elle réalise dans le même espace (sa maison) à la fois le service domestique et le travail domestique. Giampino (2000) explique que ce mode de garde incarne le compromis entre le modèle familial et la professionnalisation de l'accueil des enfants. Il y a continuellement entrecroisement des deux et le risque d'invisibilisation des deux. Sa famille peut lui demander d'être plus présente pour elle puisqu'elle est à la maison, de même que les parents peuvent croire qu'elle ne s'occupe pas entièrement de leurs enfants puisqu'elle fait aussi son travail domestique. En 2007, sa journée de travail commençait avant sept heures. Elle s'occupait alors de tous les membres de la famille - particulièrement sa cadette, « *en tant que mère* », dit-elle- jusqu'à leur coucher. Elle se chargeait des travaux de la maison toute la journée, et du bébé de quatre mois qu'elle gardait pendant environ dix heures.

En 2011, elle n'a plus ses enfants à la maison mais s'occupe de plusieurs enfants à des horaires décalés. Parfois, même le samedi et le dimanche, selon la demande des parents et en raison de ses besoins économiques, elle se rend disponible.

Ce surinvestissement des migrantes au travail expliquent leur faible participation à des activités collectives. Certaines ne trouvaient pas du temps pour les rencontres en groupe organisées dans le cadre de cette recherche. Pourtant, toutes celles qui venaient voulaient transformer ces groupes en une association. L'absence de cette catégorie de travailleuses dans des syndicats ou des collectifs de travail peut donc s'expliquer par leur surinvestissement temporel dans le service domestique. Keli relate : « *Moi, je donne un coup de main parfois mais je ne suis inscrite dans aucune organisation. J'ai déjà suffisamment de fardeau. Je ne prends aucun autre engagement* ». Pour sa part, Kouzin développe :

« Bon c'est la première fois que... Très souvent je me dis que j'ai beaucoup d'associations qui m'invitent à des rencontres, mais je n'y vais jamais. Alors que je sais que dans ces associations il y a des débats, des sujets que les gens développent, une série de point de vue, un ensemble de connaissances que tu peux acquérir, au niveau des lois, des démarches pour résoudre certains problèmes, etc. Tu peux aller dans ce type de réunion et tu apprends de nouvelles choses. Donc, ... Mais toujours je pense à mes enfants, ce qui fait que je ne fais que partir au travail, rentrer, manger, ... Ah ah ah !

-Mais nous, on n'est pas une association...

-C'est le fait que, ... Tu vois ? Pour aller à l'association, tu dois te déplacer ah ah ah !

-Alors qu'ici c'est moi qui vient chez toi.

-Mais je vais le faire. Je pense que... Oui, cette recherche est très instructive pour moi, ce qui est très bien aussi ».

Ici encore, on doit regarder également les facteurs sociaux, comme le propose Fillieule (2003), et pas que l'intentionnalité dans l'analyse de l'implication des individus dans la mobilisation collective. Quand on considère le contexte relationnel (Fillieule, 2003), on se rend compte que le temps n'explique pas tout. Pour la plupart, ces femmes participent régulièrement à des activités religieuses, intègrent les chorales et les groupes de femmes de ces églises de la communauté haïtienne de Paris. Le réseau relationnel de ces femmes leur permet-il de fréquenter par exemple les associations féministes ? Par ailleurs, se sentiraient-elles reconnues dans ces espaces où elles fréquenteraient des patronnes ? Des associations comme celles décrites par Faure et Thin (2009) leur sembleraient plus adaptées, même si se poserait une fois de plus la question du temps.

Le manque de temps semble tout excuser. Elles se plaignent toutes de l'épuisement physique et psychique causé par ces nombreuses heures de travail. Ces travaux intensifs continus, si on les regroupe, durent tout le temps, vingt quatre heures sur vingt quatre, sept jours sur sept, tous les jours de l'année. Dans ce travail stable où tout dépend des besoins des familles, les femmes sont ainsi surchargées, ce qui pose pour elles aussi la question de la conciliation famille-travail.

6.2.1. Le double déclassement

Ici encore, on est face à une imbrication complexe des différentes temporalités (Lapeyre, 2005). Et dans bien des cas, il s'agit plus qu'une « double journée », puisqu'elles doivent aussi s'investir dans des activités de leur communauté (à l'église par exemple). Mais finalement, c'est le temps professionnel qui prend le dessus sur le reste. C'est comme si elles n'avaient pas d'activités personnelles, pas de repos, pas de sommeil, pas de vie familiale, qu'elles vivent ou non avec leurs enfants ou un compagnon. Le *care* et particulièrement la

garde d'enfant est très prenant. Plusieurs femmes expliquent comment il leur était impossible de garder des enfants en étant parallèlement mères, ce qui rejoint les propos de Carby (2008) et Glenn (1992) qui expliquent que le service domestique laisse aux femmes peu de temps pour leurs propres enfants. Keli raconte qu'elle devait garder des enfants 11h tous les jours ouvrables, ce qui l'a forcé à changer de métier, à s'occuper plutôt des personnes âgées. Une autre femme explique comment, épuisée au travail, elle ne pouvait plus reprendre avec son bébé gardé à la crèche toutes les activités qu'elle venait de faire avec le bébé qu'elle gardait. Son enfant réclamait son attention, et elle se fâchait tant elle était épuisée. Finalement, elle a préféré travailler dans l'hôtellerie. Même en trouvant un mode de garde pour leur propre enfant (la crèche par exemple), ces femmes épuisées dans leur rôle de nounou n'arrivent donc pas à concilier leur vie professionnelle et leur vie familiale. Les parents le savent aussi. Voilà pourquoi ils préfèrent les femmes seules, sans attache familiale, que Kouzin appelle des « nounous solos ». Cela rappelle l'idée d'appropriation telle qu'elle a été définie par Guillaumin (1978). Ici, cette appropriation se fait entre femmes, à cause des rapports sociaux de classe, de race et Nord/Sud.

Les nounous solos apportent une plus-value aux familles. Kouzin explique que la première question des parents c'est toujours : « *Est-ce que vous avez des enfants et quel âge ont-ils ?* ». Puis ils demandent à la nounou si elle est mariée. Ce type de question est mal venu lors d'un entretien d'embauche dans le travail non-domestique. Les questions sur les enfants sont même interdites pour éviter la discrimination des « mères ». Mais ces mères à leur tour les posent à leur nounou lors de l'entretien d'embauche. Les réponses à ces questions leur permettent de savoir si leur nounou sera stable au travail, ce qui leur permettrait d'être stables à leur travail. Elles se protègent de la violence des supérieurs en étant violentes face à leurs subalternes. Tout cela prouve aussi le traitement différentiel qui existe entre le secteur domestique et le non-domestique, traitement différentiel qui marque d'ailleurs les études féministes qui par exemple posent la question de la conciliation uniquement pour les mères qui travaillent dans le travail non-domestique et non pour les femmes qu'elles emploient pour leur travail domestique.

La « nounou solo » n'a pas d'enfants à bas âge et n'a pas de compagnon dans sa maison. Kouzin expose :

« Elles disent qu'avec la nounou solo elles ont tous les avantages. Parce que la nounou solo sait qu'elle est seule. Elle sera ponctuelle dans son travail car elle a besoin du travail. Elle viendra travailler, ne ratera aucun jour, parce qu'elle sait qu'elle est seule, qu'elle est obligée de faire face à une série de besoins. (...) Très souvent, ça c'est leur préférence. Si trois nounous se présentent, ils choisissent celle qui a des enfants... Mais celle qui a des enfants, attention, pas des enfants petits hein ! Parce que quand tu as des enfants petits ils ne... Parce qu'ils disent que l'enfant peut tomber malade donc tu peux devoir t'absenter. Ce sont les femmes qui ont des enfants grands et qui vivent seules. A ce moment là tu as de grands enfants et tu es seule, et ils disent que cette personne ne va pas faire d'enfant, parce que souvent ils n'aiment pas ça. Comme pour presque tous les employeurs. Mais surtout dans le cadre de la garde d'enfant. Quand ils voient que leur nounou est enceinte, c'est le plus gros problème qu'ils pourraient avoir. Non seulement il y a le congé maternité, le prix, mais ils savent que pendant cette période, ils doivent trouver une personne, employer une autre personne. C'est le premier inconvénient ».

Keli comme tant d'autres expliquent avec rancœur comment ces patronnes qu'elles aident à gérer grossesse et enfantement, se fâchent quand elles-mêmes elles sont enceintes. Pour elles,

c'est une manière de leur enlever le droit d'avoir une vie elles aussi, d'être femmes ou mères. Une nounou haïtienne m'explique comment elle s'est occupée des quatre enfants d'une femme patronne et particulièrement des trois derniers dès leur naissance. Mais quand elle a annoncé à cette patronne qu'elle est enceinte, cette dernière a trouvé qu'elle ne le devrait pas puisque cela dérange ses plans de garde pour ses propres enfants.

Il existe ici pas mal de contradictions dans la représentation de « la nounou solo ». Elle doit avoir des enfants, ce qui prouve ses expériences auprès des enfants (et rassure sur le fait qu'elle ne tombera pas enceinte pendant son contrat), et en même temps, elle ne doit pas les avoir à charge. S'ils sont grands, ou si une grand-mère peut les garder comme l'explique Madame Aix, tant mieux. Quand les enfants restent en Haïti (à cause notamment des processus injustes de regroupement familial), tant mieux pour les familles françaises, mieux encore que si par chance, la nounou trouve une place en crèche pour son jeune enfant. Pour répondre à la crise de la reproduction, la France a besoin de ces femmes mais pas de leur famille. Or, c'est aussi parce que les liens de famille restent sacrés pour les Français-e-s que l'externalisation est aussi importante. L'intention des familles françaises en ayant recours à l'externalisation n'est certainement pas de nuire au bien-être familial des migrantes. Pourtant, la disponibilité de cette main d'œuvre de *care* qui aide à renforcer les liens familiaux au Nord se construit aussi au détriment des liens familiaux au/du Sud.

L'autre contradiction est que, en même temps la nounou doit être mariée, ce qui prouve qu'elle croit au mythe de « la famille normale », ce qui prouve qu'elle est honnête comme on le verra avec Madame Aix, et en même temps, si elle ne vit pas au jour le jour avec son mari, c'est encore mieux. Le divorce, la séparation, la difficulté de faire rentrer par le regroupement familial le mari, la relation amoureuse sans cohabitation, tout cela qui arrive assez souvent dans les parcours racontés dans ma recherche conforte les familles françaises. Ces contradictions sont au cœur des paradoxes de l'égalité, puisque tout ce qui correspond au rêve des employeuses (femmes blanches, moins pauvres et Françaises), doit manquer aux employées (femmes non-blanches, migrantes pauvres). C'est ce paradoxe là qui fait marcher le système, rend les patronnes disponibles pour le marché du travail et autant que possible pour leur vie familiale, tandis qu'il rend les travailleuses haïtiennes disponibles pour le service domestique et indisponibles pour leur famille. Cette indisponibilité familiale des migrantes constitue les « coûts cachés » à la fois sociaux, humains et psychologiques de la mondialisation (Benería, 2010 ; Devi, Isaksen et Hochschild, 2010; Mozère, 2010). Pour la survie de leur famille restée au Sud, ces migrantes utilisent elles aussi une main-d'œuvre féminine de remplacement, comme le montre Del Castillo (2003). Dans cette substitution, le genre est alors reproduit, concluent Morokvasic (2010) et Benería (2010). Pourtant ce n'est pas être essentialiste, ni familialiste que de se demander qui s'occupe des personnes dépendantes de la famille des travailleuses du *care*. C'est uniquement les considérer comme des personnes humaines comme les autres, comme des femmes, des mères, des êtres habités par les mêmes émotions que les autres, que ces émotions soient bonnes ou mauvaises.

S'il est important de poser la question de la conciliation pour ces patronnes qui s'investissent dans le travail non-domestique, ces patronnes semblent difficilement considérer la question de la conciliation pour leur employées. Toujours pour s'assurer de la disponibilité totale de leur employées, les patronnes n'hésitent pas à violer leur intimité comme on le verra dans le cas de Madame Aix. Pour Kouzin elles posent des « questions vraiment déplacées ». « Vous vivez

seule ? », lui demande-t-elles systématiquement. Si son téléphone sonne, on lui demande si c'est son compagnon, ce que reprennent aussi les enfants. « C'est ton amoureux ? », lui questionnent ces enfants. Elle commente : « *Bon, je pense que..., il y a toujours des limites, tu comprends, entre employé et employeur. (...) J'essaie de limiter parce que ces gens là, très souvent ils ne connaissent pas leur limite, et au fur et à mesure que tu leur racontes ta vie, ils vont essayer..., ils vont fouiller, rechercher, chercher à en savoir plus. Tu me comprends ?* ». Parfois elle répond et d'autres fois non. Il y a aussi les événements qu'elle ne peut cacher, comme le séisme du 12 janvier en Haïti, et qui introduit dans la relation de travail des conversations qu'elle aurait préféré éviter, renchérit-elle.

Les fouilles visent aussi à s'assurer que les projets des nounous vont dans le sens de l'intérêt des familles. Kouzin continue :

« Puis, elles veulent toujours savoir ce que tu aimerais faire. Est-ce que tu aimerais faire autre chose après. Est-ce que tu voudrais continuer à travailler dans la garde d'enfant. Est-ce que tu as des enfants ici...toutes ces choses pour voir, pour cerner..., tu me comprends ? Ensuite pour voir ta disponibilité, pour être certains de t'avoir à n'importe quel moment (...) Donc c'est à toi de savoir, de savoir... tu vois ?..., avec toute ta gentillesse, de savoir comment leur faire sentir que, voilà, c'est la limite, voilà ! Tu me comprends ? Leur dire : ça c'est la limite, des trucs comme ça. Cela est tellement vrai que toutes les familles sont toujours..., toutes les familles où j'ai travaillé ont toujours ce même petit problème. La patronne veut toujours que tu sois à sa disposition, que tu n'aies rien d'autre à faire. A ce moment là, elles sont contentes ! Ah ah ah ! Qu'elles puissent te trouver à n'importe quelle heure, à n'importe quel moment ».

Ces patronnes demandent trop, déplorent les travailleuses questionnées. Ce trop est peut-être le minimum pour les patronnes mais représentent l'extrême pour ces travailleuses à qui on semble demander « tout ». Kouzin dit qu'elles demandent des travailleuses tout ce qu'elles peuvent donner, le plus qu'elles peuvent, plus qu'elles n'en peuvent. Certaines Haïtiennes comme Keli assimile cette disponibilité complète demandée ou imposée à de l'esclavage ou au racisme. Elle affirme : « *Ils restent avec la même mentalité. Donc ils pensent constamment..., que toi tu es encore..., que le Noir est une bête de somme, pour faire tous les travaux à leur place, (...) Ils gardent toujours la même mentalité. Tu es esclave, tu es Noir, Tu es esclave, tu ne sais rien* », dit Keli. Kouzin hésite mais n'en dénonce pas moins cette attitude:

« En fait, dans toutes les familles où j'ai été, donc euh... Je ne veux pas dire que le problème est une question de...pour ne pas mettre les choses à un niveau trop élevé... (...) Je n'arrive pas à trouver le mot exact pour te décrire cela. Tu as toujours de très bons rapports avec elles. Sauf que si par hasard il se passe quelque chose d'anormal où, plus qu'un simple retard, un jour tu ne peux pas venir, ou tu as un gros problème qui te porterait à leur demander une semaine de congé sans solde. Alors, très souvent certaines choses se cassent. (...) Les choses ne sont plus pareilles qu'avant, il se peut que vous n'ayez plus le même rapport par la suite. (...). C'est que très souvent, les gens pensent que, ils voudraient que tu sois..., esclave n'est pas le mot. Si je dis esclave, c'est trop... Esclave n'est pas le terme... Que tu sois "à leur disposition"! Voilà ! ».

Ici, les demandes exagérées semblent être plus importantes dans un type de travail que dans d'autres. La garde d'enfant est particulièrement exigeante en ce sens, ce qui porte certaines à s'occuper plutôt de personnes adultes. Mais avec les adultes aussi, les exigences inhumaines existent. Une femme raconte au groupe comment après s'être rendue disponible matin et soir, pendant plusieurs années, auprès d'une femme malade et handicapée, elle a été violemment licenciée quand elle a pris un congé maladie. Les soignantes n'ont pas le droit d'être malades.

Ces travailleuses de *care* qui doivent être disponibles pour le soin des autres sont donc « punies » quand elles ont elles-mêmes besoin de soin, ce qui porte à croire que leur existence est réduite à leur vie au travail.

Elles sont donc considérées uniquement comme des travailleuses, des corps-objets sans besoin, des aspirateurs comme le dit Fabienne. Cette réduction des migrantEs à leur force de travail a été analysée par Sayad (2006) et rappelle le processus de chosification décrit par Césaire (1995). Eu égard à la conciliation, elles ne sont pas considérées comme des personnes par les employeur-e-s. Et dans le discours féministes en général, elles ne sont pas considérées comme des « femmes ». La preuve est qu'on ne pose la question de la conciliation travail-famille que pour celles qui travaillent dans le secteur non-domestique, qui restent les seules à qui s'adressent les discours féministes qui analysent la division sexuelle du travail en regardant uniquement la « double journée ». La double journée est alors considérée comme un double investissement dans le travail domestique et le travail non-domestique. Tout se passe de telle sorte que quand on analyse l'égalité professionnelle pour les femmes on ne les regarde pas, et quand on parle d'elles (femmes migrantes pauvres et racisées qui s'activent dans le service domestique), on ne regarde que leur vie de travailleuses. Leur vie personnelle ou familiale est occultée. En reprenant Mathieu (1987) Moujoud (2007) critique le double phénomène d'invisibilisation/survisibilisation des femmes migrantes qui semble s'appliquer à ces femmes haïtiennes également. Et en paraphrasant bell hooks (2008), on peut se demander : « Ne sont-elles pas des femmes ? ».

L'analyse de la conciliation service domestique/travail domestique doit prendre en compte leur double journée dans le domestique qui représente pour elles un « double déclassement »¹⁰⁵. Les femmes haïtiennes sont déclassées non seulement parce qu'elles doivent désormais s'investir dans le service domestique, mais aussi parce qu'elles doivent, dans leur propre maison, se charger de certaines tâches domestiques dont elles ne s'occupaient pas en Haïti. Laurette raconte : « *Les enfants me disent* : 'En Haïti, on était riche, ici, on est devenu très très pauvre. En Haïti, on avait beaucoup de servantes, alors qu'ici, maman, c'est toi la servante'. *Tu comprends ? Tu comprends ? Parce que c'est moi qui fait la cuisine, c'est moi qui fait la lessive, c'est moi qui fait le repassage, c'est moi qui... etc.* ». Elle avait trois servantes en Haïti (une pour la cuisine, une pour le ménage et la lessive, et une pour les enfants), et pour elle c'est aussi "déclassant" de faire du travail domestique chez soi.

Double journée dans le domestique, double déclassement, et double pénibilité, d'autant plus qu'à cause de la division sexuelle du travail, ces femmes vivant seules ou avec un compagnon portent la quasi-totalité de l'épuisante responsabilité domestique. Laurette utilise la formule essentialiste « *En tant que mère* » pour expliquer tout le travail de soin qu'elle doit donner à ses propres enfants, après avoir fini de prendre soin des enfants des autres. Ces responsabilités familiales l'enferment encore plus dans le service domestique au sens où, selon elle, elle pourrait trouver un travail plus valorisant dans une ville si elle ne devait pas rester auprès de son enfant. Elle décrit alors tout ce qu'elle doit faire pour sa fille et finalement conclut qu'elle ne peut pas changer de lieu d'habitation : « *Si je ne suis pas là, comme elle n'est pas encore*

¹⁰⁵ Ce concept est aussi utilisé dans un tout autre sens par Vincent de Gaulejac (1987) pour comprendre *La névrose de classe*. Dans mon mémoire de master (Joseph, 2007), il était construit en référence à la « double journée » des femmes qui, ici, se passe dans le cadre du déclassement à la fois dans le travail domestique et dans le service domestique.

responsable, elle aime traîner avec des amies, se promener dans les rues, elle aime aller chez ses amies. Donc si je ne la freine pas, si je ne suis pas là pour établir un peu les limites, elle deviendra... elle deviendra une vagabonde (...). Ok ? Elle ira de porte en porte, elle traînera, on dira qu'elle est une 'sans-famille'. ». Or la possibilité de partir avec sa fille lui semble encore plus inimaginable car elle n'aurait pas le temps de s'en occuper quand elle rentre du travail, ajoute-t-elle.

Aux yeux des autres, ces mères « absentes » passent facilement pour des femmes sans souci pour leurs enfants, comme l'explique (Glenn, 1992). Pourtant, malgré les difficultés réelles de conciliation, ces femmes refusent d'abandonner le rêve d'être présentes pour leurs enfants, ce qui les porte d'ailleurs à parfois changer de métier. Mais le plus souvent, il leur est difficile d'être aussi présentes qu'elles le voudraient, ce qui laisse la place à un abandon symbolique. Surtout quand elles sont seules dans la prise en charge matérielle de leurs enfants qu'elles ne veulent pas abandonner matériellement, elles les abandonnent symboliquement en ne leur consacrant pas suffisamment de temps (Joseph, 2006). Ce sentiment d'abandon peut être ressenti à la fois par les mères et par les enfants, en France ou en Haïti. « Loin du 16^e », les enfants des nounous sont délaissés, peu suivis dans leur scolarité, somme toute « mal-élevés » ou « maltraités ». Pourtant, dans leur travail de garde d'enfant, chaque geste peut leur rappeler leurs propres enfants qu'elles auraient abandonnés. La garde d'enfant est un métier qui amplifie le sentiment de culpabilité des nounous, pour des raisons objectives (le trop de temps investi au travail qui diminue le temps consacré à la vie familiale), et des raisons subjectives (la relation avec un enfant qui rappelle le sien, qui leur rappelle qu'elles sont mères, voire mères absentes). La culpabilité s'accroît encore dans ce contexte qu'elles jugent parfois culpabilisant, où on leur demande de couvrir les enfants encore plus que dans les coutumes haïtiennes. Vanya déplore cette obligation de ne pas les laisser seuls: « *En Haïti, tu penses que les enfants ne resteraient pas seuls ? Ils resteraient, oui ! C'est parce que les enfants ici sont trop dorlotés que ça arrive. (...) En Haïti, l'enfant de 6 ans s'occupe de toi ! Comment peux-tu ici attendre qu'il ait douze ans avant de le laisser tout seul ?* ». Et plus elles sont des travailleuses *solos*, plus le poids du double déclassement leur semble important. Toutefois, Keli relativise en notant que de toute façon, les compagnons se surinvestissent au travail, ce qui fait que leur présence dans le couple ne change en rien les fardeaux domestiques des femmes.

6.2.2. Conciliation, partage et substitution

6.2.2.1. Le mari-patron

Leur mari est le patron de leur travail domestique. D'abord, elles doivent se mettre au service de leur mari, qu'ils soient malades ou en bonne santé. Laurette critique la division sexuelle du travail mais continue à se soumettre aux besoins de son mari qui, visiblement, s'implique peu dans le domestique. Rares sont les femmes haïtiennes qui se disaient satisfaites de l'implication de leur compagnon (Haïtiens ou Français) dans les responsabilités familiales, et dans ces rares cas, la satisfaction touchait plus l'apport du mari au budget familial. Keli, comme les autres, présente alors les hommes haïtiens comme étant particulièrement machistes/sexistes. Ils rentrent trop tard, ou restent assis devant la télé, alors que les devoirs des enfants ne sont pas faits, en attendant leur femme qui rentre tard et doit alors préparer le dîner. En plus, dit-elle, ils attendent que les femmes couchent les enfants pour leur demander du service sexuel. « *Les femmes haïtiennes sont toujours fatiguées* », se plaignent-ils. Keli qui,

comme des interviewées en Haïti, présente l'acte sexuel comme un travail, argumente que si les femmes sont toujours trop fatiguées pour faire l'amour, c'est parce que leur mari ne les aide pas au travail domestique. Cela fait penser à Caroline Hirt (2007) qui fait le lien entre la baisse de désir sexuel et la fatigue chez les femmes.

La plupart de femmes interviewées vivent dans des « maisons sans hommes ». Soit elles n'ont pas de partenaire ou elles ne partagent pas le même toit que leur compagnon. Elles doivent ainsi tout assumer, toutes seules, dit Vanya :

« On travaille, on élève nos enfants, on n'a pas de temps pour nous. Et ça il faut être vraiment fort pour le supporter. De sortir le matin, d'emmener les enfants à l'école, d'aller les chercher, c'est à vous de les emmener au ciné, c'est à vous d'aller aux réunions de parents, c'est à vous de les emmener à l'hôpital, c'est à nous de faire tout, tout, tout. C'est pour ça que je dis : 'on n'as plus d' vie !'. On n'a plus d' vie ici ».

De plus, leur surinvestissement dans le service domestique qui permet aux patronnes françaises de faire famille normale les empêche de s'investir dans une relation conjugale « épanouissante ». Cela s'ajoute aux 'scènes de ménage' créées par la division sexuelle du travail dans leur vie où l'externalisation est impossible. Par ailleurs, ces travailleuses haïtiennes qui vivent « seules » sont aussi, dans bien des cas, des épouses de familles transnationales. Soit le compagnon est bloqué en Haïti dans un processus de regroupement familial qui n'aboutit pas¹⁰⁶, soit les compagnons fuient le déclassement professionnel en France laissant ainsi leur femme seule faces aux responsabilités domestiques et familiales. Keli reproche à son mari d'avoir fait passer sa réussite professionnelle en Haïti avant leur vie familiale. Les hommes du Sud supporteraient moins le déclassement que les femmes du Sud, dit aussi Laurette. Et si on ne peut pas leur reprocher de fuir le déclassement, on doit pointer du doigt la division sexuelle du travail qui tâche leur geste : ils repartent seuls en Haïti laissant les enfants à leur mère. En restant ici malgré le déclassement, les femmes haïtiennes aident leur patronne française à sauver leur couple rongé lui aussi par la division sexuelle du travail. Mais n'ayant pas accès à l'externalisation, ces travailleuses ne peuvent pas sauver leur propre couple. Ici encore, les paradoxes de l'égalité s'expriment dans l'externalisation qui permet de maintenir l'harmonie dans le couple même si, comme le dit Kergoat (2005), elle n'agit nullement sur les rapports sociaux de sexe ou la division sexuelle du travail. Ces femmes vivent donc seules, pour la plupart, et c'est leur manière de lutter contre l'hétéro-patriarcat. Les femmes haïtiennes n'ont pas le temps d'aller dans des réunions ou manifestations. Mais ces femmes « non-militantes » cassent l'harmonie dans leur couple en s'opposant à la division sexuelle du travail. Vivre seule devient ainsi une manière de lutter, même si elles peuvent souffrir de ne pas pouvoir répondre à cette exigence hétéropatriarcale de l'harmonie dans le couple qu'elles ont aussi intériorisée. A ce niveau, leur démarche n'est pas bien différente de celle des narratrices haïtiennes. Mais alors que ces dernières font leur choix pour éviter la polyandrie/maternité en série ou à défaut de pouvoir trouver un homme qui aide économiquement, les migrantes en France habitent seules quand fait défaut l'apport du compagnon à la conciliation (soit il ne peut pas payer les frais de l'externalisation ou il ne partage pas les tâches). Et à ce niveau, comme les femmes en Haïti, ces migrantes qui

¹⁰⁶Ici, il faut dénoncer la discrimination par les politiques migratoires qui produisent ou renforcent l'existence des familles transnationales.

cherchent à concilier se réfèrent à une méthode toute traditionnelle : l'utilisation des grand-mères comme substitut.

6.2.2.2. Les grands-mères sont en France!

Ces grands-mères s'activent auprès enfants des migrantes, soit en Haïti où ces enfants restent bloqués, soit en France où ces migrantes mères se surinvestissent dans le domestique. Même quand les enfants naissent au Nord, parfois les mères sont obligées de les envoyer à leur grand-mère pour pouvoir s'adonner au service domestique au Nord. Or, la substitution par la famille a aussi un prix. Le coût de la mondialisation est alors élevé, soit pour les migrantes qui se plaignent de devoir envoyer tout leur argent au pays d'origine, soit pour les grand-mères qui craignent de devenir mères à nouveau. Et en France, les grands-mères qui rêvaient pourtant de visiter la France et de profiter de leurs petits-enfants, se disent déçues de la solitude en France, et déçues du douloureux passage d'un travail même informel en Haïti vers le domestique ou le *care* au service de leurs filles et petits-enfants. Vanya veut que sa mère vienne, même si elle sait que ce sera difficile pour cette grand-mère : « *Elle continue à s'investir dans le commerce, mais elle peut venir. (...) Elle va s'ennuyer ici, mais c'est l'un ou l'autre, hein ? Soit tu restes en Haïti dans l'insécurité, sans sécurité sociale, quand tu es malade tu dépenses ; soit tu viens ici et tu ne peux pas te promener !* ». Et dans ce cas aussi, comme le dit Vanya, si la mère n'a pas de mari, tant mieux. *Manman 2* est ainsi le rêve des migrantes en proie aux difficultés de conciliation, même s'il n'est pas celui des grand-mères qui, pour faire le bonheur de leur fille, doivent s'accommoder de certains « malheurs » (la fin de la vie professionnelle, la solitude, etc.). Et dans les familles où il n'y a ni la présence des pères ni celle des grand-mères, c'est parfois aux enfants de travailler.

6.2.2.3. Filles ou restavèk ?

Comme la division sexuelle du travail assigne les mères au travail domestique, les enfants l'intériorisent et participent peu au travail domestique. Or, les migrantes ont besoin de leur aide pour concilier. Ce marché divisé et mondialisé ne repose pas uniquement sur l'exploitation des femmes migrantes du Sud dans le service domestique, ni uniquement sur l'exploitation des enfants dans le domestique en Haïti, mais aussi sur l'exploitation directe ou indirecte des enfants de migrantes dans le travail domestique au Nord. C'est comme si les enfants partageaient le déclassement de leur mère. A ses enfants qui lui disent : « *En Haïti, on avait beaucoup de servantes, et puis ici, maman, c'est toi la servante* », Laurette répond : « *Ok. Et bien chéri, je ne serai pas la seule servante. Que tout le monde participe aux travaux !* ». Mais les enfants ne coopèrent pas toujours, ce qui tourmente Laurette. Ils ne comprennent pas forcément la demande de ces femmes. Comme les autres femmes de la famille (élargie) des migrantes, les filles sont très sollicitées, encore à cause de la division sexuelle du travail. Plusieurs migrantes se plaignent du manque d'investissement de leur fille, et les filles écoutées dénoncent le fait de s'activer comme des *restavèk* à la place de leur mère absente. Comme dans les familles pauvres en Haïti (Joseph, 2006), quand il n'y a pas d'argent pour externaliser, les filles deviennent des *restavèk* au service de leur mère (les pères étant souvent absents) et de leurs frères. Tout cela crée des tensions en plus dans la relation mère-fille (Joseph, 2006).

6.2.2.4. Les sans-papiers

Ces migrantes qui ne trouvent pas souvent une place en crèche embauchent une autre femme haïtienne. Les travailleuses domestiques exploitées trouvent alors elles aussi d'autre personne

plus exploitée à exploiter. Si leur salaire de travailleuse domestique est maigre, ce qu'elles paient à leur « employée » est encore plus maigre. Si leur horaire est plus important que celui de leur patronne française, plus important encore l'est alors celui qu'elles proposent à leur employée. Keli qui refuse de se qualifier comme patronnes dans ce cas-ci, dit que la personne en face n'est pas véritablement une « employée ». C'est juste une personne qui lui rend un « service », et qu'elle remercie en fonction de son faible moyen. Cela rappelle bien le discours des patronnes pauvres en Haïti. Il s'agit souvent d'une sans-papier rendue corvéable à cause des impasses administratives. Les conditions de travail de ces femmes sont encore plus déplorables que celles de ces migrantes-patronnes, tandis que la relation de travail n'est pas forcément meilleure. Mais ici, ce serait instrumentaliser les rapports de race que de dire que ces patronnes pauvres sont pires que les patronnes moins-pauvres, françaises par exemple. Ce serait ignorer ici les rapports de classe notamment qui font que, à cause de la dévalorisation matérielle du service domestique ces patronnes haïtiennes ont moins les moyens économiques de payer leur employée. De plus, une femme haïtienne a parfois moins les moyens administratifs de déclarer son employée auprès de l'URSSAF. Pourtant, de même qu'en Haïti on dit que les femmes pauvres sont les plus méchantes patronnes, en France on dit que les HaïtienNEs sont plus méchant-e-s que les Français-e-s.

6.3. Mais elles mangent !

La rémunération est importante dans l'analyse du service domestique, cet aspect qu'on a tendance à faire passer après le relationnel, soit par les employeuses selon Judith Rollins (1990) ou par les employées d'après Anderfuhren (2002). Une autre difficulté du service domestique est qu'il s'agit de rémunérer un travail qui, à la base est gratuit. Quand les femmes proposent qu'on rémunère leur travail au service de leur famille, les réticences sont extrêmes, aussi parce que, comme le critique Dussuet (2005), ce n'est pas considéré comme un véritable travail. La dévalorisation matérielle du service domestique vient donc non seulement du fait du sale boulot à effectuer mais aussi du fait que la tâche à accomplir soit invisibilisé. Le « *cash in hands* » reste une gratification importante dans le service domestique (Morokvasic, 1986), mais cette rémunération reste insatisfaisante parce qu'elle se fonde sur des présupposés négatifs.

Dans le service domestique, la rémunération marche de pair avec les tâches et le temps de travail. Ainsi, le fait de réaliser du travail dévalorisé explique le maigre salaire des travailleuses. En outre, ces femmes gagnent moins parce que certaines d'entre elles sont obligées de travailler moins longtemps pour s'occuper de leurs enfants. Cela explique la difficulté de donner ici un chiffre qui correspondrait même approximativement au salaire de toutes les travailleuses interviewées. Le problème aussi est que, comme pour le temps de travail, le salaire de ces femmes dépend grandement des patrons, indépendamment du SMIC ou des précisions de la convention collective.

La difficulté du service domestique c'est aussi qu'on ne définit pas encore sur quelle base rémunérer une employée. En fonction du SMIC ? En fonction de la qualification initiale de l'employée ? En fonction des formations acquises dans le domaine ? En fonction du nombre d'années d'expérience ? En fonction du salaire des patron-ne-s ? Il est difficile de déterminer en fonction de quoi rémunérer le service domestique. Et à côté de cela, les patron-ne-s proposent parfois des contrats assez critiquables. Les institutions aussi proposent parfois des contrats où il est difficile de comprendre en fonction de quoi exactement le salaire est calculé.

Vanya travaille dans un hôtel où elle doit faire 16 chambres en 4 heures. Elle dit toucher par heure, mais de fait ne gagne que 4 heures indépendamment du temps qu'elle met à faire les 16 chambres. Du coup, elle ne touche des « heures supplémentaires » que si elle fait plus que 16 chambres. Dans son cas, le salaire dit « horaire » dépend plus de la tâche (le nombre de chambre) que du temps de travail.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le salaire dans le service domestique dépend grandement des employeur-euse-s. Laurette qui est pourtant soumise à une convention collective en tant qu'assistante maternelle agréée, explique que les parents « ne paient pas beaucoup », que certains paient 1,50 euros l'heure, tandis que d'autres lui donnent 3 euros l'heure. On peut alors se demander en fonction de quoi varie ici le salaire. Elle ajoute que certains lui donnent 50 euros par mois, d'autres ne lui paient pas les vacances, etc. Tout se passe comme si c'était à la discrétion des parents. En plus, certains parents lui donnent moins encore que ce qu'on donne aux autres assistantes maternelles de la zone, profitant du fait qu'elle soit Noire et aurait donc moins de client-e-s. Cela s'ajoute aux différentes situations où ces femmes se voient spolier partiellement ou totalement leur rémunération, sans avoir la possibilité de se battre contre ces abus. Par ailleurs, comme c'est un travail subalterne, tout se passe de telle sorte que les nounous gagnent moins que les parents employeurs, quand bien même elles travailleraient plus longtemps qu'eux. Scrinzi (2003) affirme que les migrantes ressentent comme une injustice le bas niveau des salaires et les horaires. Souvent, les nounous travaillent forcément plus longtemps (au moins 10 heures par jour), avant le début de la journée de travail des parents et souvent après celle des mamans. Or, à cause de la dévalorisation matérielle du service domestique, elles ont un salaire horaire moins élevé que les parents. La rémunération du service domestique reste donc inférieure à celle du travail non-domestique, ce qui explique que le travail non-domestique reste plus attractif. En même temps, c'est parce que le travail non-domestique est plus valorisé (donc plus attractif) qu'il paie plus. Face à ce cercle vicieux, ce sont les rapports sociaux qui définissent alors la frontière entre ceux et celles qui peuvent éviter ce travail mal payé et celles qui sont obligées de se professionnaliser dans ce métier. Ces travailleuses pensent qu'elles pourraient et devraient gagner plus, même si elles ne définissent pas forcément sur quels critères devrait se fonder leur rémunération. Pourtant, toutes sont satisfaites du fait même d'avoir quelque chose, surtout quand cette rémunération est sûre, stable comme le dit Vanya.

Même pour Laurette qui gagnait bien plus en Haïti. Mais le peu qu'elle gagne reste important à ses yeux. En 2011, elle gagne plus qu'en 2007 et explique comment ce plus lui permet de prendre soin d'elle, de payer ses dettes, d'offrir des cadeaux à ses proches, etc. :

« Ça change beaucoup de choses, parce que, je n'ai jamais été une femme inactive. J'ai toujours été active. Et je suis venue, je suis restée 2 ans sans rien faire. Ça m'a vraiment... J'ai même été déprimée. Mais avec ces enfants, j'ai une occupation, j'ai un pouvoir d'achat. Je peux faire plaisir à mes enfants. Je peux me faire plaisir. Je peux faire plaisir à la famille de mon mari aussi. (...) Une autre chose que ça change c'est que je peux dire que je veux envoyer 100 ou 200 euros à une personne en Haïti (...) Je me sens plus, pas plus existée, mais mon mental est plus en forme parce que je sens que j'ai ce pouvoir, ce que j'avais pas avant. (...) Je me sens bien dans ma peau ».

Les envois de devises sont importants pour ces femmes haïtiennes et peuvent représenter une bonne partie de leurs revenus, dans le cas de Kouzin par exemple. Même celles qui n'ont pas d'enfant en Haïti doivent s'occuper de leur famille élargie. C'est d'ailleurs pour cela que

Vanya préfère le service domestique en France à un travail valorisé en Haïti où ce qu'elle gagne ne suffirait à couvrir que ses propres besoins et non celles de sa mère. Laura Oso (2002) explique, dans le cadre de la migration internationale des femmes du Sud vers le Nord, particulièrement l'Espagne, que « *les principaux bénéficiaires de la migration, tandis que les femmes sont domestiques en Espagne, les vrais acteurs de l'ascension sociale, sont les membres de la famille qui reçoivent les transferts monétaires* » (p.302). Et si on peut discuter l'hypothèse de la participation de ces transferts au développement d'Haïti (Joseph, 2009), on doit reconnaître leur importance dans la survie des familles en Haïti, ainsi que dans celle du pays tout entier (Sassen, 2010).

Malgré le déclassement, ces transferts aident ces femmes à donner à leur famille une quelconque impression de réussite. Liane Mozère (2007) parle de l'impact de cette nouvelle capacité économique sur les relations familiales des migrantes. En cela, elle a raison, même si c'est un leurre, de croire que les migrantes haïtiennes ont forcément une meilleure capacité économique qu'en Haïti, ou même (pour certaines) qu'elles aident mieux leur famille d'ici. Certaines auteures comme Ouali (2003), Scrinzi (2003) parlent de l'importance de l'autonomie financière pour les femmes migrantes. Cependant, il faut éviter de penser que les migrantes « accèdent » à l'autonomie financière dans la migration, comme le rappelle Moujoud (2008). En plus, comme on le voit dans les premières années de Laurette en France, à cause du déclassement, certaines migrantes se trouvent plus dépendantes financièrement d'un homme que lorsqu'elles vivaient en Haïti. Retenons quand même que le fait de gagner de l'argent malgré le déclassement fait qu'elles peuvent maintenir l'autonomie financière qui leur était déjà bien chère en Haïti.

Pour les femmes haïtiennes rencontrées, il est très important de ne pas vivre au crochet d'un homme, ce qui a aussi été décelé par Liane Mozère (2007) dans la vie des migrantes philippines. Comme Fabienne, elles préfèrent le travail déclassé à la dépendance face au mari. Quelques-unes comme Kouzin et Vanya sont même très méprisantes face à celles qui justifient leur dépendance par la peur du déclassement. Même si elles comptent beaucoup sur la participation financière de leur compagnon, elles estiment fondamental leur apport personnel qui, pour Vanya, représente une sécurité : « *Même si je trouve un mari, je continuerai à travailler* ». Plusieurs raisons les porte à travailler, y compris le fait de vouloir être « mieux dans leur peau »

6.3.1. Travailler pour se faire plaisir

Comme le dit Laurette, la rémunération permet de se faire plaisir. Cela est encore plus important pour Vanya qui veut absolument prendre soin de son corps. Elle voulait d'ailleurs travailler comme esthéticienne en France. Cela lui permettrait de mettre un peu de beauté dans son déclassement, mais ce travail énoncé également par d'autres interviewées leur reste moins accessible que le service domestique. Vanya explique que son travail déclassé lui apporte peu de joie. Alors, elle dépense pour « passer sa colère ». « *Si aujourd'hui j'ai 100 euros, pour passer mes peines, je vais acheter une belle chaussure. Je m'habille bien. Comme ça je m'en fous. Ça c'est ma vie ! Moi c'est ma vie* ». S'acheter des habits coûteux et des chaussures de luxe, c'est ce qui la fait respirer. Elle n'a pas peur de faire ainsi plaisir à son corps d'autant plus que c'est le seul plaisir qu'elle peut offrir à son corps qui perd toute sa jeunesse, dit-elle. Le seul bonheur réside alors dans le fait d'aller dans un salon de coiffure. Le travail procure

ce bonheur, non seulement par la rémunération mais aussi parce qu'en portant les femmes à sortir de chez elles, il les force à s'habiller et se maquiller, expose une interviewée.

Laurette parle moins de son corps que les autres mais fait aussi référence à cette jeunesse perdue où son corps se lâchait dans des loisirs impensables. Comme d'autres migrantes qui se sentent moins belles depuis qu'elles vivent en France, Laurette avoue ne pas pouvoir se regarder dans un miroir et se fâche quand ses enfants la regardent. Elle critique le fait que sa rémunération actuelle ne lui autorise aucun loisir ce qui représente une vraie chute par rapport à sa vie en Haïti : « *En Haïti, on était plus à l'aise à tous les niveaux* ». Quant à Kouzin, elle se plaint de ne pas pouvoir prendre soin de son corps, de devoir oublier les belles chaussures, les beaux habits et les beaux sacs à main, puisqu'elle doit envoyer tout son argent à ses enfants en Haïti. Aussi l'investissement dans la beauté qui resterait pour elle le seul plaisir permis, lui devient un inaccessible. Elle se plaint aussi de devenir moins belle, de prendre du poids. Pour Vanya, il est comme inévitable dans le travail déclassé : « *Ici, les femmes prennent du poids. (...) Elles n'ont pas de temps. Ce n'est pas leur faute ! (...) Quand t'as un travail en Haïti, tu rentres du travail, et le samedi tu vas te faire belle. Alors qu'ici tu travailles le samedi, tu travailles le dimanche. Où est donc la beauté ?* ». Alors qu'en Haïti on imagine que les femmes deviennent plus belles dans la migration, Vanya déclare tristement : « *Je sais que je serai jamais radieuse. Tu sais que tu vas travailler et quand tu rentres, tu dois rentrer ici, préparer les enfants, t'as pas le temps de rire ! T'est toujours stressée. T'as toujours mal à la tête. Tu vas toujours voir le médecin pour demander quelque chose pour dormir. C'est ça la vie, à Paris !* »

Comme chez nombre de femmes pauvres en Haïti, les migrantes interviewées font souvent référence à la beauté, aux habits, à la coiffure, aux parfums, aux chaussures. L'apparence prend de la place puisque, affirment-elles, c'est à cela qu'on les juge, qu'on leur reconnaît une part d'humanité au-delà du travail déclassé qu'elles exécutent. Keli dit qu'elle détermine le respect dans ce travail dévalorisé et face au racisme des patronnes. Elles associent même la beauté à la dignité et reprochent aux patronnes leur étonnement face à cela. Les patronnes s'étonnent par exemple de leur parfum, comme si les bons parfums leur étaient inconnus ou interdits. Comme le dit Mozère en analysant le cas des Philippines, malgré le déclassement, les migrantes sont contentes de pouvoir s'offrir, à Paris, les bons parfums. Mais Fabienne trouve que ces efforts pour se sentir bien sont vains face au déclassement, que le seul parfum qui reste finalement est l'échec qu'on porte en soi quand son boulot consiste à « *laver les chiottes des Françaises* ». « *Un parfum de marque acheté avec l'argent du boulot de ménagère n'a pas trop de valeur pour moi* », énonce-t-elle. Dans le sale boulot, même l'argent aurait mauvaise odeur. Pourtant, un boulot, aussi sale qu'il puisse être, apporte un peu de fierté.

6.3.2. La fierté de gagner sa vie

Lorsque je lui demande de se prononcer sur le déclassement des femmes haïtiennes, le Père Saint-Fort, responsable de la communauté catholique haïtienne de Paris répond plutôt que ces femmes sont fières de travailler. C'est ce qu'on voit avec Vanya. Chez elle, la fierté est aussi de pouvoir se dire qu'elle fait son devoir et qu'elle peut désormais réclamer ses droits à la société française. « *Ici si tu travaille pas, l'Etat peut se foutre de ta gueule. Tu dois travailler* », dit Vanya qui ajoute :

« Le travail ici, on peut pas te bafouer. Si tu veux travailler, tu travailles. Même si c'est dur, tu travailles. (...) Tant que tu gagnes de l'argent, tant que tu as une fiche de paie, t'as un contrat, ... partout où t'arrives ici dans un bureau, ils te demandent si tu travailles, si t'as un contrat. C'est ça qui fait ta personnalité ici. C'est ça qui fait toute la différence. Avoir un travail. Même si tu fais appel à l'Etat, si tu n'as pas un travail, ils vont te dire : 'Va travailler !'. Ne dis pas 'j'ai un bac+3, j'ai un bac+5, chez moi je ne ferais pas ça'. Non. Travaille ! Et comme ça peut-être un jour tu vas t'en sortir. Pour moi c'est ça. ».

Face au travail, elles n'ont pas le choix, pour leur autonomie financière, pour le regroupement familial, pour accéder à un logement, pour renouveler leur titre de séjour, etc. Vanya dit qu'en France, plus que ses diplômes, c'est son travail de femme de chambre qui lui donne accès aux droits. *« C'est ta fiche de paie qui te protège »,* énonce-t-elle.

Pour cette femme qui croit qu'il faut relativiser le déclassement et travailler, il ne faut surtout pas compter sur les aides sociales. Pour elle comme pour la plupart des autres narratrices, être assistéE est plus indigne que d'être déclasséE: *« ça m dérange pas de faire ça. Tant que je sais que je gagne mon gagne pain avec ma force de travail. Tant que je ne vais pas tous les mois à la CAF pour dire : 'Pourquoi ce mois-ci je n'ai pas reçu mes allocations ?'. Ils vont te dire d'aller travailler. J'ai droit aux aides sociaux comme tout le monde, mais moi je veux travailler ».*

La protection sociale en France est assez importante aux yeux de ces travailleuses migrantes. C'est d'ailleurs ce qui constitue la différence radicale entre elles et les travailleuses domestiques en Haïti (en plus des grandes différences de rémunération). Mais autant ces travailleuses sont attachées aux droits sociaux, autant elles refusent l'assistancialisme. Elles sont contentes d'avoir la sécurité sociale, mais refusent d'aller au Resto du cœur. Ici, la question de la honte est au cœur de ce refus. D'un côté, le fait de faire la queue pour attendre l'aide donne à Vanya l'impression d'être une mendicante, de l'autre côté, elle refuse de faire la queue sous le regard des passants. Cela casse sa fierté, met à nu sa galère. Comme les autres, elle différencie l'accès au droit à la charité. Si on se réfère à de Gaulejac et Léonetti(1994), on voit que le refus de l'assistancialisme peut-être assez important chez des personnes qui vivent pourtant la déchéance.

Vanya ajoute : *« Donc c'est toujours de l'argent, mais il s'agit de deux argents différents. L'argent que tu gagnes avec ta force... parce que cet argent-là tu paies les impôts, tu paies le chômage, tu paies 20% de logement. Demain t'as une retraite. (...)C'est ça qui fait toute la différence : le droit de travailler. Il faut travailler ».* A la fierté de travailler s'ajoute l'obligation de travailler pour ces femmes qui vivent souvent des difficultés administratives. Mais alors qu'elles n'ont pas le choix de faire autrement, ces migrantes présentent le travail comme une option et méprisent les personnes qui préfèrent d'autres alternatives. L'image de « la femme migrante qui fait plein d'enfants pour avoir des aides » ou celle de « la femme qui abuse des aides sociaux », ou celle de « la femme qui ne déclare pas sa pension alimentaire » reviennent dans leurs propos méprisants. Elles parlent des personnes qui abusent pour justifier les mesures restrictives des politiques. Et finalement, l'État social est quelque part condamné. Vanya déclare : *« L'Etat français aide les gens à devenir bien fainéants, à ne pas travailler. Parce qu'il y a beaucoup d'aides ici, en France. Les femmes préfèrent marcher, chercher de l'aide au lieu d'aller travailler ».* Elle dit encore : *« Quand tu as les aides sociales, tu dépends de l'Etat. T'es esclave. (...). Mieux vaut travailler. Gagne ta vie honnêtement ! ».*

On fait croire à ces femmes que c'est en travaillant qu'elles régleront leurs problèmes administratifs. Pourtant, ces mêmes problèmes administratifs peuvent empêcher de travailler. Face à toutes leurs demandes, on leur impose le travail comme voie unique. Et ces femmes sont prises dans le piège de transformer ce qui leur est imposé comme un choix, un objet de fierté voire un instrument pour mépriser les personnes qui sont dans la même situation qu'elles. Toussaint Louverture disait : « *Le travail c'est la liberté* ». Pourtant, si le droit au travail et à l'emploi fait avancer vers la liberté, le travail comme devoir rappelle plutôt l'esclavage.

Pourtant, le travail leur fait croire qu'elles ont prise sur leur destin. Elles seraient ainsi entrepreneuses de leur vie, comme le constate Mozère (2010) à propos des travailleuses philippines. Elles critiquent les femmes qui font autrement parce qu'elles pensent que c'est une question de « choix ». Avec Vanya, c'est l'image de « la femme noire forte » analysée par Laini Mataka¹⁰⁷, image qui reprend pourtant « l'illusion de la toute puissance du sujet » critiquée par de Gaulejac (1987). Cette illusion est critiquable, même si elle paraît parfois comme une vraie stratégie chez ces femmes qui sont obligées de faire preuve d'un courage presque inhumain face à leurs épreuves. Et la limite de leur attitude courageuse est qu'à force, elles ont tendance à normaliser la souffrance.

6.3.3. Pour manger

Par ailleurs, il est important de faire le lien entre la rémunération du service domestique et les conditions de vie des femmes migrantes. Comme exception à la règle décrite par Sassen (2006), la réussite économique n'est pas forcément le plus grand motif de leur migration. En France, la dévalorisation matérielle du travail déclassé nuit à leur réussite économique. Laurette explique qu'ils représentent la famille la plus pauvre de leur village, ceux qui vont acheter une demi-baguette par manque. Elle déclare par exemple : « *Nous sommes les plus misérables* », ou encore « *Ici, on devient très très pauvres* ». Elles ne gagnent pas forcément plus d'argent qu'en Haïti. Et certaines femmes gagnaient plus qu'en France même en travaillant dans le secteur informel où, malheureusement, leur investissement était certainement moins protégé. D'autres gagnent plus en France et sont contentes de pouvoir ainsi mieux subvenir aux besoins de leur famille en Haïti. Mais dans leur vie en France, elles ont moins de pouvoir d'achat que dans leur ancienne vie. Elles dépensent plus dans ce pays où les besoins semblent plus élevés, n'arrivent donc pas à économiser et s'endettent. La plupart ont un niveau de vie qui est effectivement plus élevé par rapport à Haïti mais reste largement en deçà du niveau moyen de vie en France. Elles vivent ainsi parmi les plus pauvres, grossissant les HLM des banlieues pauvres, « *Bien loin de la tour Eiffel* », s'exclame l'une d'entre elles. Leurs conditions de vie ne s'améliorent pas forcément avec la migration. Elles restent ou deviennent pauvres en France. Pourtant, c'est cette pauvreté associée au service domestique qui fait accumuler des richesses dans le travail non-domestique. Jules Falquet (2006) écrit : « *Or, il ne s'agit pas tant de constater que la misère et le manque d'alternatives poussent les pauvres dans des « emplois » inhumains, mais que ces emplois 'miserables' génèrent des profits considérables* » (P. 17).

« *Mais, elles mangent !* », pourraient crier certains analystes. Le service domestique présente certains avantages, selon certaines auteures : les avantages économiques (Ouali, 2003 ; Scrinzi, 2003 ; Mozère, 2007 ; Sassen, 2010) qu'on peut ajouter à d'autres facteurs

¹⁰⁷ Cases Rebelles No.10 mars 2011. <http://www.cases-rebelles.org>

comme les perspectives de promotion sociale pour la progéniture (Ouali, 2003), la possibilité de créer des liens ou de rééquilibrer les rapports de couple (Scrinzi, 2003). Toutefois, comme le reconnaît Scrinzi (2003), les femmes peuvent aussi ressentir comme une injustice le bas niveau des salaires, et les horaires. Moujoud (2007) qui comme Morocvasic (2008) réfute une vision évolutionniste de la migration, argumente que les femmes n'ont pas attendu de migrer pour accéder à certains avantages économiques, et leur migration ne leur épargnent pas la violence de certaines relations sociales. Elle renchérit : « *Il est ainsi pour le moins problématique de célébrer comme un acquis l'accès au travail salarié en migration, tout en négligeant les caractéristiques du marché du travail et les déqualifications que peuvent connaître les migrantes par rapport à leur société d'origine* » (p.456).

Dans l'analyse du service domestique, on ne saurait se contenter de dire que les travailleuses gagnent ou qu'elles gagnent plus. Elles mangent quoi ? Quand ? Comment ? Pourquoi ? On doit au moins complexifier l'assertion avec ces questions. De plus, la rémunération, malgré son importance dans un travail, ne suffit pas à mesurer le bien-être dans ce travail, disent Anousheh Karvar et Luc Rouban (2004). Ensuite, même si la gratuité du service domestique est au cœur de l'oppression des femmes selon Delphy (2002), ce n'est pas en se fondant uniquement sur la rémunération (voire sur la possibilité de manger) qu'on défend le travail des femmes. Ce serait donc injuste de parler d'épanouissement et d'égalité pour « les femmes » et de ne s'en tenir qu'au manger pour les migrantes. Ces femmes aussi ont le droit d'espérer plus, elles qui avant projetaient d'être toujours en tête. Ici, elles doivent se satisfaire d'être en queue de classement. Patricia Guerrero a migré du Chili pour faire ses études à Paris 7. Sa grand-mère lui a dit qu'il vaudrait mieux être la queue d'un lion que la tête d'une souris. La queue du lion est peut-être plus grasse que la tête d'une souris, mais passer de la tête à la queue peut toujours provoquer la souffrance d'une chute. C'est en regardant à la fois les pertes et les gains tels qu'ils sont présentés par les narratrices qu'on peut comprendre leur vécu au travail.

Les conditions de travail paraissent bien différentes de celles proposées généralement aux travailleuses domestiques en Haïti, notamment par la spécialisation des tâches qui créent en France plusieurs statuts dans le service domestique. Pourtant, au-delà de ce qui est décrit dans les contrats, la plupart des travailleuses font « tout », comme si elles étaient des bonnes à tout faire. Il faut considérer les tâches sales dans le *care* également, et pas que dans le secteur du nettoyage tel qu'il est décrit par Benelli (2011) ou Devetter (2010). Toutefois, les postes où elles prennent soin des personnes (le *care*) restent bien différentes de celles où elles s'occupent essentiellement du nettoyage (le *clean*) qui dégoûte particulièrement surtout quand il s'agit de travailler dans la maison des autres. Autrement, même dans le travail déclassé, elles arrivent à éprouver de la satisfaction. Cela est dû surtout au sentiment d'être utile, à l'attachement et à la reconnaissance exprimée par les personnes soignées ou les patronNEs. Cette satisfaction existe même si ce travail dévalorisé matériellement et symboliquement comporte par ailleurs un aspect dégoûtant, un côté pénible où s'usent à la fois le physique et le psychique. Les narratrices décrivent une double dimension dans le travail déclassé : la dévalorisation matérielle qui touche notamment la tâche ou la rémunération et la dévalorisation symbolique. Cette deuxième dimension qui est intériorisée par les travailleuses est socialement construite et se manifeste dans la relation concrète de travail. Cette relation est

souvent marquée par l'absence de tiers valorisant, par le manque de reconnaissance. Et si les travailleuses haïtiennes paraissent encore plus pessimistes que d'autres migrantes dans leur perception du service domestique, c'est que leur rapport à ce travail ne se construit pas uniquement dans leurs expériences présentes. Elles sont habitées par un passé où elles étaient de l'autre côté de la barrière, dans la position de patronnes. Elles viennent en plus d'un pays où, comme on l'a vu, le statut de domestique est associé à l'humiliation et au mépris. Pour comprendre la représentation de ces femmes, il faut donc utiliser non seulement le concept de dévalorisation mais aussi celui de déclassement qui souligne mieux l'idée de parcours, de trajectoire. Le déclassement regarde le déplacement sous toutes ses formes, à la fois la mobilité géographique et la mobilité sociale. Or, ce n'est pas forcément un changement de classe sociale mais plutôt un changement de situation sociale dans le sens d'une mobilité descendante.

Le déclassement constitue une pénibilité en soi et met dans une souffrance qui rend malade physiquement. La pénibilité est aussi liée au fait que ce sont souvent des travaux qui demandent un grand investissement temporel. Surtout dans la garde d'enfants. Cet investissement soumis aux exigences parfois insurmontables des patronNEs est difficilement conciliable avec d'autres aspects de la vie des travailleuses notamment leur investissement familial. Les patronnes préfèrent les nounous solos, aimantes « parce que mères » mais disponibles parce que vivant seules. Face à cette obligation d'être disponibles, les nounous ne peuvent pas forcément compter sur l'aide d'un quelconque compagnon qui ne partagerait pas les tâches, ni ne pourrait payer à ces migrantes une main-d'œuvre de substitution dans le domestique. Elles vivent seules, ce qui finalement sert les familles françaises. Certaines comptent sur leur mère pour le soin de leurs enfants, d'autres suresponsabilisent les enfants plus grands dans le domestique, et d'autres encore utilisent à moindre frais le travail de femmes plus précaires, notamment les sans-papiers que les difficultés administratives rendent encore plus corvéables. Cette substitution permet aux migrantes de travailler, pour se faire une apparence qui doit pallier la souffrance du déclassement et la jeunesse perdue. Elles travaillent aussi pour éprouver la fierté du devoir accompli et garder une dignité que l'assistancialisme ne leur offre pas. Et si elles préfèrent le déclassement à la dépendance aux aides sociales, c'est aussi parce que le travail n'est pas un choix.

Le travail des femmes haïtiennes semble leur apporter plus de souffrance que de plaisir. Par souffrance, il faut considérer également la dégradation du corps dans ce travail dont la pénibilité est occultée par une focalisation excessive sur les « nécessités » des migrantes. Leur position montre qu'elles ne rêvent pas que de « manger », d'autant plus que le motif économique n'était pas le plus important dans leur projet de départ. Elles sont contentes de leur gain qui leur permet de venir en aide à leur famille en Haïti, mais de vivre parmi les plus pauvres en France leur rappelle non sans regret leur situation en Haïti, surtout pour celles qui y gagnaient plus. Par plaisir, il faut compter non seulement la satisfaction de pouvoir répondre à ses besoins matériels, psychiques ou physiques, mais aussi la valeur ajoutée du statut de travailleur lors des démarches administratives. Mais quand on évalue leur succès, il ne faut jamais oublier leur projet migratoire. Et dans le calcul de leurs gains, on doit éviter la tendance de tout ramener à leur ventre sous prétexte qu'elles sont des « femmes migrantes pauvres et racisées du Sud ». Finalement, leurs conditions de travail, dans les aspects satisfaisants comme dans le côté pénible ou dégoûtant, exprime une articulation des rapports sociaux. C'est pareil pour les relations tissées dans ce travail.

CHAPITRE VII : LES RELATIONS DE TRAVAIL

Le bien-être au travail réside aussi dans les relations épanouissantes que ce travail peut favoriser ou non. Dans ma recherche, je nomme relation verticale celle qui met en face la personne qui emploie et celle qui est employée. Je parle de relation horizontale quand il s'agit du lien entre des personnes employeuses (par exemple les patrons et leur conjointe) ou du lien entre les personnes employées (lien qui est plus rare dans le service domestique chez les particuliers). Ce relationnel représente l'intersubjectivité au travail et renferme ainsi les émotions procurées par le travail comme l'amour, la haine, le dévouement, l'emprise, le souci de l'excellence, entre autres. Le relationnel rentre ainsi au cœur des enjeux psychiques au travail et devient donc à la fois irréductible et irrécusable à tout travail où interagissent des êtres humains. Il fait partie des conditions de travail puisqu'il détermine par exemple le bien-être au travail. De plus, les relations sociales de travail constituent l'espace concret où s'expriment les rapports sociaux, même si on ne saurait limiter l'analyse des rapports sociaux à celle des relations sociales. Celles-ci peuvent varier en fonction des contextes de travail, alors que les rapports sociaux restent plus rigides. En Haïti ou en France, les interviewées accordent une importance particulière au relationnel. Les travailleuses le mettent au cœur de la définition même de leur travail et détermine la réalisation de leur activité. Plus d'unemettent beaucoup plus l'accent sur ce relationnel que sur le salaire, le temps de travail ou les tâches. Laura Oso Casas (2002) sur le service domestique au Nord et Anderfuhren (2002) sur le cas du Sud (le Brésil), expliquent que les travailleuses donnent beaucoup d'importance à cet aspect du travail. Ici, je regarderai premièrement la relation avec les personnes employeuses, femmes surtout mais hommes aussi. Deuxièmement, j'analyserai la relation entre les travailleuses et les personnes soignées. Troisièmement j'approfondirai des formes de dépersonnalisation des travailleuses dans cette activité subalterne, et quatrièmement j'examinerai ce qu'elles appellent une « bonne relation » de travail. Toute cela doit être compris en référence aux rapports sociaux, dans ce travail où, comme en Haïti, le relationnel prend une proportion particulière : il se déploie « entre femmes », souligne Judith Rollins (1990).

7.1. La relation verticale féminisée

Dans le service domestique où les relations verticales sont plus visibles que les relations horizontales parfois inexistantes, il existe une survisibilisation du relationnel qui, selon Judith Rollins (1990), constitue une particularité de ce travail. Elle explique que lors du recrutement, plus que les compétences des travailleuses, c'est surtout leurs traits de personnalité que les employeuses évaluent. Elle ajoute que les employées elles aussi survalorisent le relationnel. Pour Rollins (1990), cela est dû au fait qu'employeuse et employée sont toutes deux des femmes. « *Le fait que les deux protagonistes sont des femmes a une autre conséquence importante : le succès de leurs relations de travail est mesuré davantage en termes de qualité des rapports que d'après les aspects pratiques du travail* », exprime Rollins (1990). L'auteure présente cette relation entre femmes comme étant spécifique au service domestique, spécificité notée aussi par Destremeau et Lautier (2002). Les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et Nord/Sud marquent cette relation où, comme on l'a vu dans le service domestique en Haïti, les patronnes et leur travailleuse partagent la même « classe de sexe » Guillaumin (1992) tout en étant inscrites différemment dans les autres rapports sociaux. Les écrits de Carneiro (2005), Sánchez Néstor (2005), Rodríguez Romero (2005), hooks (2008), Carby (2008), Glenn (1992) sont instructif en ce sens. Et dans la mondialisation néolibérale,

ce relationnel reprend les paradoxes de l'égalité dans la rencontre forcée entre femmes du Nord et femmes du Sud (Falquet et al, 2010), dans le cadre de cette nouvelle division internationale du travail (Fedrici, 2002 ; Verschuur et Reysoo, 2005). C'est prioritairement dans cette relation verticale, féminisée à cause de la division sexuelle du travail, que s'exprime la violence au travail, à en croire les interviewées, en Haïti comme en France. C'est ce qui porte Vanya à préférer le service domestique dans l'hôtellerie où elle n'aurait quasiment aucun rapport avec les bénéficiaires, hommes et surtout femmes. Cette femme de chambre affirme : « *Même le ménage que je fais, je ne vais pas le faire chez les particuliers hein. Jamais ! A l'hôtel, oui. A l'aéroport oui. Au restaurant oui. Chez les particuliers, je préfère mourir !* ». Elle renchérit : « *Il y en a des femmes blanches qui sont tellement malpropres ! Elles ne savent rien faire, elles veulent te commander. En tout cas je ne me vois pas travailler chez des particuliers. A l'hôtel, c'est une chambre d'hôtel, tu tires le lit, tu laves les toilettes, c'est terminé ! Tu ne passes pas la serpillère à l'hôtel. Tu laves pas la vaisselle à l'hôtel* ». Cela rappelle les propos de Fabienne qui déteste se rabaisser à « *laver les chiottes des femmes françaises* », ou ceux de Keli qui, comme Vanya, refuse absolument de faire le ménage chez les particuliers.

7.1.1. Survisibilisation des patronnes, invisibilisation des patrons

Ici encore, les travailleuses jugent prioritairement les femmes patronnes qui leur paraissent plus méchantes, plus violentes, plus irrespectueuses, plus inégalitaires que les hommes patrons. Les femmes haïtiennes jugent très sévèrement les patronnes françaises et parallèlement se montrent assez condescendantes face aux hommes patrons. Pourtant, toutes expliquent qu'elles rencontrent rarement les pères, à part Laurette qui vit dans un endroit où, à cause de l'absence de transports en communs, les pères visiblement plus mobiles que les mères, déposent les enfants chez la nounou en partant au travail. Et comme les autres, Laurette aussi avouent avoir plus d'échanges, de conversations, avec les mères qu'avec les pères. En 2007, elle déclarait avoir vu le père du bébé le garder que deux fois alors qu'elle voyait la mère tous les jours. Cela aussi est un indicateur de la division sexuelle du travail. Kouzin dit que les mères sont plus présentes, surtout le soir, ce qui s'explique par le fait que les pères rentrent plus tard du travail que les mères. Et la particularité du *care* au cœur des autres métiers de service ou du service domestique rend encore plus complexe cette relation verticale féminisée. En effet, dans le *care*, le service demandé par l'employeuse – pour elle-même ou un tiers – ne concerne pas un objet (un ordinateur, un livre, un meuble, etc.), mais un être humain (un enfant à garder, une personne malade ou handicapée à accompagner, etc.). Et la demande de soin ne concernent pas seulement les besoins physiques du « corps à soigner » (changer les couches, donner à manger, etc.). Elle concerne l'être même d'une personne, son être à la fois physique, psychique et social, comme l'ont souligné certaines auteures comme Hochschild (2004) ou Glenn (1992). Ce soin complexe porte les patronnes à se montrer parfois trop exigeantes ou trop méfiantes, et peut générer de la violence dans cette relation verticale féminisée.

Néanmoins, tout en disant que les patronnes sont moins gentilles que leur mari, les interviewées déclarent être « plus à l'aise » avec elles qu'avec les patrons. Kouzin déclare : « *Je suis plus à l'aise avec la dame. Peut-être parce qu'on se parle plus. Le monsieur c'est toujours 'bonjour' et 'au revoir'. Sauf des rares fois où il peut me sortir quelques mots, s'il passe un peu de temps à la maison* ». Cela veut dire que les échanges se passent entre femmes, le matin quand la mère raconte la nuit et le réveil des enfants, donne des directives

pour la journée, de même que le soir quand la nounou raconte la journée. Pour Laurette, ces échanges autour des enfants constituent l'essence même des dialogues entre parents et nounous. Par ailleurs, ces femmes patronnes portent aussi la responsabilité de transmettre aux travailleuses domestiques les demandes de leur partenaire masculin. Autant dire que les hommes aussi bénéficient du travail de médiation qu'effectuent les patronnes entre les demandes de toute la famille et les travailleuses domestiques.

En outre, toutes les discussions ordinaires et dépassant le cadre professionnel se passent aussi entre femmes.(qui ?) La patronne veut alors parler du quotidien de la nounou quitte à enfreindre le respect de sa vie privée, et la nounou écoute sa patronne raconter son propre monde. Kouzin explique qu'après les échanges habituels sur la journée des enfants la patronne lui raconte parfois sa propre journée, ses propres relations au travail, ses déboires, ses colères. L'échange peut être « inégal », mais fait partie de leur relation. : « *Bon, je l'écoute surtout. Je ne vois pas vraiment quoi lui dire. Je l'écoute surtout. Par exemple si elle me dit qu'elle a eu un problème avec un travailleur, (...) qu'est-ce que je vais lui répondre sur ça ? (...) Parfois pour ne pas paraître trop indifférente, je lui dis : 'Oui oui oui, ce sont des choses qui arrivent, ça arrivent très souvent', etc.* ».

Comme on l'a vu chez les travailleuses en Haïti, les hommes apparaissent dans le discours sur le relationnel du domestique uniquement dans des faits très précis souvent liés à la violence sexuelle. Les travailleuses en France relatent aussi des tentatives de viol ou du harcèlement sexuel. Vanya raconte la présence de ces faits dans le service dans l'hôtellerie où les hommes demandent parfois aux femmes de chambre si elles n'offrent pas « d'autres services ». Elle s'écrit : « *Tu comprends ? Parfois même quand la personne est bien habillée, c'est un salaud !* ». Dès qu'ils voient une femme, ils la courtisent, dit cette femme qui croit que c'est alors aux femmes de « se protéger ». Elle explique sa stratégie : « *Cela ne m'est jamais arrivé, parce que je suis toujours fâchée. Quand je suis avec mes collègues, je souris. Mais quand je suis à l'étage à travailler, j'ai toujours l'air fâchée. Ça veut dire que mon humeur m'aide à tenir les hommes à distance* ». L'image de « la domestique » fait encore fantasmer les hommes qui continuent à exercer sur ces travailleuses le « droit de cuissage » (comment toi tu caractériserais ce rapport ? ça peut-être bien de le dire pour contrebalancer l'expression « droit de cuissage ») comme le critiquent Delphy et al (2011). Cette violence sexuelle doit aussi être critiqué dans ce contexte mondialisé où subsiste, en connexion avec le secteur domestique (Oso Casas, 2003) le « marché très féminisé du sexe » dont parle Falquet (2006). Et comme en Haïti, les travailleuses en France méprisent la prostitution, le fait de « vendre son corps » note Laurette qui trouve que c'est plus dégradant encore que le travail déclassé du domestique.

L'image des hommes dans ce relationnel reste donc entre les deux extrémités : les méchants qui abusent de leur pouvoir et les gentils qui se montrent encore plus humains que leur conjointe. Entre ces deux pôles, ils restent surtout des individus absents, ce qui explique néanmoins et aussi ces deux extrémités. Finalement, ils sont déresponsabilisés face au domestique, de même que l'on oublie le rôle des entreprises (Meda, 2001), des Etats (Falquet et al. 2010) et de l'international (Sassen, 2010) dans l'organisation du travail dit reproductif. Cela prouve le danger que représente toute analyse des relations de travail qui ne considère pas les rapports sociaux (Joseph, 2012). Par ailleurs, les inégalités entre hommes et femmes du Nord renforcent les inégalités de classe et de race entre les femmes du Nord et femmes

migrantes du Sud. Et quand on articule la division sexuelle du travail avec ces autres divisions, on comprend que c'est aussi parce que les couples de la classe moyenne du Nord ont des moyens économiques pour payer l'externalisation et aussi parce que les femmes pauvres et racisées du Sud sont rendues disponibles pour le service domestique que les hommes du Nord partagent aussi peu les responsabilités domestiques et familiales. La division sexuelle du travail que cache ce relationnel vertical féminisé constitue également une division raciale, sociale et internationale du travail.

7.2. La relation avec « l'objet personne »

Selon Lhuilier (2008 : 56) « *il est pertinent de s'intéresser plus particulièrement à l'objet, quand l'objet du travail est l'humain* ». Cette clinicienne ajoute qu'il faut alors rendre compte de la contribution de l'objet du travail (la personne soignée) à l'activité. Elle révèle que dans les professions dites « de la relation », il existe ainsi une « co-construction » de l'activité. Ici, il convient d'ajouter que ce n'est pas seulement l'activité (l'action, les tâches, etc.) qui est co-construite dans le *care* mais aussi le relationnel. Celle de la relation se fait dans une intersubjectivité. La prise en charge de la personne reste ainsi singulière, par cette dimension humaine et sociale mettant en présence une « personne soignante » et une « personne soignée ». Laurette est celle qui insiste le plus sur les tâches dans le *care*, et on a analysé préalablement ce qui dans ce travail lui apportait satisfaction ou restait pénible. Elle décrit le relationnel, même avec un enfant de 4 mois qui donne du sens à ses jours et en même temps lui impose la tâche trop prenante de « tout surveiller ». Cela dit long de l'investissement que ces activités demandent. C'est pour cela que Guillaumin (1992), en parlant d'une épouse quelconque ayant la charge physique des membres de la famille, explique qu'elle est toujours préoccupée, qu'« elle est *absorbée dans d'autres individualités* » (p, 30). Laurette en effet explique : « *Je suis toute à elle, toute la journée* ». Cette présence importante est souvent sous-évaluée, alors qu'elle témoigne de la manière dont des travailleuses comme Laurette peuvent « épouser » leur tâche et la personne à entretenir.

Les travailleuses haïtiennes questionnées insistent beaucoup sur l'amour. Laurette parle souvent de l'attachement réciproque entre elle et les enfants qui constituent ses seulEs amiEs dans ce « village de BlancHEs », et qui lui montrent qu'elle est utile. En 2007, Laurette m'a décrit en ces termes ses liens avec le premier enfant (4 mois) qu'elle gardait : « *L'enfant donne un autre sens à mes jours [...] Avec cet enfant, j'ai quelqu'un à qui parler, quelqu'un qui dépend de moi, et je n'ai d'autre choix que de m'occuper de lui* ». Peut se développer dans ce cas une réelle dépendance affective face à la personne soignée. Laurette dit d'ailleurs que son humeur dépend de cet enfant. Or, ces travailleuses justifient leur investissement dans ce travail où elles deviennent dépendantes par la recherche d'autonomie face à leur mari. Francesca Scrinzi (2003) dit que le service domestique permet aux migrantes de « rééquilibrer » des rapports de couple qui les écrasent et de gagner en autonomie. Mais le *care* qui peut rendre autonome (face au mari) construirait aussi de la dépendance (face aux personnes soignées). Il est important de regarder cette dépendance, d'autant plus que les recherches sur le travail des femmes migrantes se centrent plutôt sur l'autonomie financière que ces femmes gagneraient dans la migration ou dans le *care*.

En outre, comme on l'a vu, il existe un enjeu de transfert assez fort dans la relation soignante-soignée. Les nounous disent considérer ces enfants comme les leurs. Et les parents aussi peuvent entretenir ce transfert. La patronne de Keli qui est d'ailleurs devenue son « amie »

après la fin du contrat de travail dit que cette nounou est la maman de son fils. Les parents de ce bébé qui ont contacté Laurette bien avant, lui disent le jour de la naissance : « *Ton enfant va naître* ». Et en admirant tous les préparatifs que cette nounou fait pour attendre le bébé, ils lui confient : « *Tu l'attendais plus que nous !* ». Cet amour qui paraît si naturel peut avoir des racines profondes et se construire non seulement sur l'attachement mutuel entre les soignantes et les soignées mais aussi sur cet enjeu de transfert que même les parents peuvent entretenir.

Quand Laurette parle de cet enfant, l'attachement paraît « naturel ». « *Elle est adorable, la fillette* », clame-t-elle. Kouzin comme tant d'autres pense que les nounous haïtiennes aiment toujours. Elle ajoute que les parents de leur côté attendent cela de leur travailleuse et cherchent particulièrement les nounous haïtiennes. Cet amour semble inévitable dans ces relations où il est d'ailleurs nécessaire de faire un effort pour « prendre en compte » - et pas uniquement « prendre en charge » - ce qui d'après Niewiadomski (2012) force à considérer les personnes soignées comme des Sujets et non de simples objets. Pourtant, l'amour apparaît aussi comme un surinvestissement au travail, puisque même dans le *care*, l'amour ne fait pas partie des exigences du contrat de travail. En quoi l'amour comme extra dans le *care* diffère-t-il de la vaisselle imposée aux nounous ou le grand ménage demandé aux auxiliaires de vie ? Comment évaluer cet amour ? Comment l'estimer monétairement, se demande des auteures comme Dussuet (2005) ? Molinier (2003) montre que l'amour n'est pas naturel dans ce travail, qu'il s'explique par la division sexuelle du travail et que certaines conditions et relations de travail peuvent même générer de la maltraitance dans le *care*.

Par ailleurs, les rapports sociaux influencent la relation de soin en imposant à ces travailleuses discriminées une attitude performante créant un surinvestissement dans la tâche et la relation. C'est d'abord un surinvestissement affectif qui porte Laurette par exemple à investir « *toute sa vie* » dit-elle, dans ce travail. Ici, c'est l'attachement qui soutient les excès. Ces travailleuses font ainsi des heures supplémentaires pour lesquelles elles ne sont pas payées, parce que les personnes soignées le demandent ou, disent-elles, que cela ne les dérange pas. Elles sont appelées à n'importe quel heure du jour ou de la nuit par les personnes âgées qui veulent discuter, donner des nouvelles, rompre leur solitude. Certaines travailleuses prennent ainsi l'habitude de les appeler régulièrement pour prendre de leurs nouvelles, savoir si elles ont mangé, si elles ont regardé leur émissions télé préférées, si elles ont des nouvelles de leurs enfants, etc. Le temps de travail réel reste ainsi difficile à évaluer, et il est très difficile alors d'établir la frontière entre le travail et le hors-travail. La proximité semble être sans limite mais les adultes soignéEs ne deviennent pas des amiEs, même si tout comme les travailleuses, il-elle-s crèvent de solitude. Quand, pour des raisons de santé en l'occurrence, les travailleuses ne sont plus aussi disponibles, il-elle-s n'hésitent pas à les rejeter. Une nounou exprime sa nostalgie face à cet enfant qui l'appelait « *maman* » et pour qui aujourd'hui elle devient une parfaite inconnue. Autant l'investissement affectif peut être fort dans le *care*, autant les ruptures de contrat peuvent engendrer de l'amertume.

Mais cet investissement excessif dans la tâche et la relation de soin s'explique aussi par les rapports sociaux. Laurette, cette assistante maternelle à qui on a refusé des enfants sous prétexte qu'elle serait Noire, doit « faire ses preuves » une fois qu'on lui a enfin confié un enfant à garder. À cause du racisme, elle est obligée de faire plus que les autres assistantes maternelles (dans l'investissement temporel notamment) alors qu'elle reçoit moins que les autres (le salaire). Sa relation avec l'enfant sera donc marquée par cette injonction à

l'excellence. Elle dit : « *Je suis obligée de faire plus que les autres* ». Elle répète souvent : « *Je veux réussir cet enfant* », un projet professionnel qui ressemble à un projet parental. Elle présente sa relation à l'enfant comme une preuve : « *Je ne suis pas satisfaite économiquement. Le salaire est maigre. Mais je suis satisfaite. Cet enfant est pour moi une preuve, la preuve que les NoirEs ne sont pas des imbéciles, des sauvages, des ignorantEs. Nous avons la même éducation [que les blancHEs], voire plus encore !* ». Par le *care*, Laurette doit faire preuve de ses connaissances, de ses compétences, de son savoir-faire, mais aussi de la dignité de sa « race » voire de son humanité. Cette injonction à faire plus est aussi signalée par Césaire ([1963], 1995) dans *La tragédie du roi Christophe*. L'échec d'une seule personne est l'échec de tout son groupe, pourtant aucune réussite ne suffit à faire de ces discriminées des personnes humaines au même titre que les autres. Plusieurs années plus tard, alors que les personnes reconnaissent que Laurette a effectivement « réussi cet enfant », on continue à ne pas lui confier d'autres enfants. Tous ses enfants viennent plutôt des villages avoisinants. De plus, en cherchant à « réussir cet enfant », la performance ne pèse pas uniquement sur Laurette mais aussi sur l'enfant qui doit alors devenir mieux que les autres. Le coût de l'excellence que Nicole Aubert et Vincent De Gaulejac (1991) ont analysé dans les entreprises managériales devrait aussi faire l'objet de recherche dans le *care*, à la fois pour les personnes soignantes et pour les personnes soignées.

Par ailleurs, ajoutons que la relation avec la personne soignée peut être objet de tensions. Quand les rapports sociaux comme ceux de race sont perceptibles dans cette relation, les travailleuses de *care* peuvent se sentir mal à l'aise. Quelques-unes cherchent alors un autre travail. D'autres essaient d'exprimer leur désaccord comme le fait Keli, face à cette femme qui la qualifie de « bête ». D'autres encore ne peuvent rien dire, comme Kouzin qui travaille dans une maison de retraite où il est interdit de répondre aux insultes des personnes soignées. Keli et Kouzin parlent ici d'une relation avec une personne adulte, âgée ou malade. Mais quand il s'agit d'un enfant, la situation peut se révéler bien plus compliquée. Kouzin, dans son travail de nounou, se sent blessée quand un enfant qu'elle garde refuse de lui tenir la main à la sortie d'école parce qu'elle est Noire. L'enfant dont elle s'occupe actuellement boude parce que ses camarades disent de Kouzin : « *Ta nounou, elle est Noire* », ou encore « *Ta nounou, elle n'est pas noire mais elle est très foncée* ». Elle sourit et propose à l'enfant de ne pas se fâcher de cette taquinerie de ses camarades : « *Je me suis mise à rire, mais à rire. Ah ah ah ah! Je lui dis : 'D'accord. Mais ne te mets pas en colère,...*'. Il me dit : 'Non, non, ce n'est pas la première fois. Quand tu viens ils me disent que t'es moche !'. Ah ah ah ah ! Donc tu vois, ce sont des petites choses... Bon nous les Haïtiennes nous acceptons ça, mais je sais que les nounous d'autres nationalités les prennent très mal ». Tenue au silence dans la maison de retraite ou obligée de « comprendre » parce qu'il s'agit d'un enfant, Kouzin n'en est pas moins blessée pour autant. Les tensions exprimées ou retenues nuisent à la relation de travail. Kouzin est stressée dans cette maison de retraite où ces femmes blanches d'origine aristocratique la traitent avec mépris. Elle raconte une scène où elle leur sert un bœuf bourguignon et une femme déclare que cela ressemblait à des « morceaux de viande d'Afrique ». « *Mais quel rapport ? Un bœuf bourguignon !* », me demande-t-elle. Cette dame se défend parfois en disant : « *Je ne m'adresse à personne !* ». Cela est proche de ce phénomène d'invisibilité analysé par Honneth (2004) chez les personnes méprisées, les noirEs par exemple. Kouzin continue en expliquant que cette femme était particulièrement raciste, et que plus que les autres, elle extériorise son racisme par des mots blessants. Ainsi, à chaque

fois que Kouzin passe à côté d'elle, elle en profite pour parler de personnes « *à la peau mais vraiment métissée, avec la peau vraiment foncée !* », rapporte Kouzin. Certaines femmes ne répondent pas à ses salutations. Elle en parle à la directrice qui lui demande de continuer à les saluer malgré tout, et d'insister en leur disant : « Bonjour MADAME ! ». Elle choisit plutôt de ne plus les saluer en se disant : « *Mes bonjour sont précieux. Je ne les dirai plus du tout!* ». Cette directrice, raciste elle aussi selon Kouzin, ne fait rien face au racisme des personnes soignées. « *Elles sont comme ça !* », dit-elle à Kouzin qui se demande alors à quoi bon rapporter ces faits à supérieure hiérarchique si celle-ci ne fait rien. Elle essaie donc de développer elle-même ses stratégies pour se protéger ou riposter: « *Tu es obligée d'avoir plein de tactiques avec elles* ». « *Ce sont des dames difficiles !* », s'exclame-t-elle. Et quand elle en discute dans le groupe, une autre assistante de vie lui conseille de ne pas réagir puisqu'il s'agit de personnes invalides, malades, âgées. Ces personnes sont « impuissantes » à cause de leur faiblesse physique. Pourtant, la puissance blessante de leur racisme reste intacte.

Et comme dans la relation verticale, la relation de soin se passe dans bien des cas « entre femmes ». Cette féminisation de la relation soignante-soignée peut aussi s'expliquer par la division sexuelle du travail qui fait que ce soit surtout des femmes qui s'investissent comme soignantes. En analysant la société nipponne vieillissante, Ruri Ito (2010) signale le caractère sexué de l'investissement dans le soin du partenaire. Il serait donc erroné de présenter les corps soignés comme uniquement des corps de femmes, même si la relation de soin avec les adultes est largement féminisée. Et la différence qu'il faut noter est que, encore à cause des rapports sociaux de sexe, si cette relation de soin féminisée paraît conflictuelle quand il s'agit du soin des adultes (les femmes dépendantes étant considérées comme moins gentilles que les hommes), elle est idéalisée quand il s'agit du soin des enfants. Kouzin comme tant d'autres affirme que les petits garçons restent plus difficiles que les petites filles, ce qui encore une fois peut s'expliquer par les rapports sociaux de sexe, à en croire Gianini Belotti (2009).

7.2.1. Relation de soin et relation verticale féminisée

La relation de soin peut être différente, selon que la demande de soin est exprimée par la personne soignée (personne adulte dans ce cas) ou par un tiers (dans la prise en charge des enfants par exemple). Dans le premier cas, l'offre des travailleuses est jugée et évaluée par les personnes soignées. Dans le soin des enfants au contraire, ce sont plutôt les parents qui définissent la demande, jugent et évaluent le travail de la soignante. La relation de soin dépend alors de la relation verticale féminisée (avec les mères). Les patronnes parlent de ce lien entre ces deux niveaux relationnels et reconnaissent que la relation avec les parents peut influencer le comportement des travailleuses avec les enfants. Mais pour Kouzin, il faut toujours préserver la relation avec la personne soignée de la relation verticale faite parfois d'abus et d'humiliation. Elle explique :

« Parfois, ce que les parents ne comprennent pas, c'est qu'il y a..., il y a des gestes, il y a des paroles (...) qui peuvent mûrir des choses positives en toi, de même qu'il y en a d'autres qui peuvent engendrer des attitudes négatives [...]. Il y a des gens qui peuvent réagir mal avec l'enfant à cause de ce que lui font les parents. Mais quand tu es dans ce cadre de travail, que tu sois formée ou pas, tu sais toujours que l'enfant est la priorité. Quel que soit ce qui arrive avec les parents, tu es obligée d'accepter. Tu ne dois rien faire aux enfants ».

D'autres ajoutent même qu'elles se consolent des humiliations des parents avec l'amour reçu de la part des enfants. Toutefois, ce n'est pas toujours facile de garder une proximité avec les

enfants quand les rapports sociaux marquant la relation verticale limitent trop les travailleuses.

Certaines patronnes n'établissent pas uniquement la distance au cœur de la relation verticale. Elles veulent aussi que les enfants gardent une certaine distance avec les nounous, évitent la fusion et toute confusion. Kouzin condamne cette attitude en rappelant l'attachement quasi-inévitable qui lie ces enfants aux personnes avec qui ils passent toute leur journée. Elle analyse particulièrement le fait que certains enfants, surtout les plus petits, l'appellent « maman ». Cela déplaît aux parents. Kouzin développe :

« Et j'en parle aux autres nounous qui me disent que c'est normal, que elles aussi sont parfois confrontées au même problème, et que ce que les parents ne peuvent pas comprendre c'est que les nounous passent plus de temps avec les enfants. Parce que nous restons toute la journée, et eux ils rentrent vers 19h. Quand ils rentrent c'est juste le repas et les enfants dorment. Or les enfants passent toute la journée avec nous, donc... Tu me comprends ? Je me dis que c'est donc normal qu'il m'appelle maman. (...) J'essaie de me mettre à la place de l'enfant et je me dis que c'est peut-être parce que je suis là tout le temps qu'il me prend pour sa mère ».

Kouzin essaie vainement de comprendre le comportement de cette mère. Elle dit : *« Je dis que je peux comprendre que la mère, ça peut... ça peut plus ou moins la déranger mais pas au point de... Parfois la personne fait des gestes pour te montrer son dérangement, des choses comme ça ».* Quand elle parle de gestes, elle fait référence à la mauvaise humeur soudaine de cette mère qui devient plus distante, plus réticente. Et une fois, cette mère lui dit que c'est quand il a faim que l'enfant l'appelle maman. Kouzin commente avec tristesse :

« Mais dire qu'il m'appelle maman uniquement quand il a faim, cela ne veut rien dire ! Et je me suis dit : 'Mais qu'est-ce qui est en train d'arriver à cette dame ?'. Après, en rentrant à la maison, je me suis dit : 'Ah, mais qu'est-ce qui lui arrive ? pourquoi elle m'a dit ça ? Et elle sait très bien que ce n'est pas vrai, que l'enfant est un tout petit bébé. Et qu'il saura toujours qui est sa mère'. Je me suis dit : 'bon, si je fais attention à ce qu'elle me dit, je devrais à chaque fois que l'enfant m'appelle maman lui donner quelque chose à manger !'. Et ben oui ! En fait c'est des choses que... Je me demande si c'est de la jalousie, est-ce que... ».

Puis, elle essaie de se mettre « à la place de » cette femme pour mieux comprendre : *« Mais moi je dis que ce n'était pas la peine qu'elle réagisse ainsi, et que si j'étais à sa place cela ne me dérangerait pas parce que je sais que c'est mon enfant et que mon enfant finira quand même par savoir que ce n'est pas la nounou qui est sa mère. (...) Je me mets à leur place, et je me dis que peut-être que je comprends mal ».* Elle ajoute même que cette marque de proximité la rassurerait sur la bienveillance de la nounou envers l'enfant.

La nounou, mère elle aussi, essaie de se mettre à la place de la mère, comme elle l'a dit à plusieurs reprises. Elle a envie de se mettre en colère face à ce comportement, et en même temps, elle essaie de se référer à « la maternité partagée », même si cette stratégie ne la porte pas à finalement justifier la réaction de la patronne. En dernière instance, Kouzin fait référence à la différence de coutumes pour expliquer le comportement de cette femme française. La différence culturelle qui, on verra, revient à plusieurs reprises dans le discours de certaines patronnes qui avouent ne pas pouvoir comprendre leur nounou, est utilisée ici non pas pour mettre à distance la patronne mais pour la comprendre. Kouzin déclare :

« Je me dis que peut-être que je ne comprends pas suffisamment cette femme, j'essaie de me mettre à sa place, pour voir que... je ne veux pas penser au racisme, je pense à ces deux choses : le racisme et la jalousie. Je me dis que je dois me mettre à sa place pour voir lequel des deux c'est. Après je me dis que Ce n'est pas la même chose, ce n'est pas la même éducation, ce n'est pas les mêmes ...comportements... Bon moi, quand je me mets à sa place et je me mets à ma place, je me dis que si c'était moi, je n'extérioriserais pas ma gêne. Ça c'est quelque chose que je garderais pour moi. Et je me suis dit que, bon, c'est peut-être parce que je suis à cette place que je vois les choses comme ça. Après je me dis, bon, admettons que ce serait de la jalousie, parce que l'enfant reste sur moi... Il est vrai que l'enfant reste vraiment sur moi, sur mes genoux, etc. Et ceci même en présence de la maman. (...) Comme nous n'avons pas la même coutume, nous n'avons pas la même éducation, ensuite ce n'est pas la même mentalité ».

Pour cette nounou qui n'a jamais pu se comporter comme une « vraie mère » avec ses propres enfants, cela ressemble à une « maternité empêchée ». Quand cette mère adolescente allait chercher son fils aîné à la garderie, on disait à celui-ci : « *Voici ta mère qui vient te chercher* », l'enfant répondait : « *Non, ce n'est pas ma mère car les enfants ne font pas d'enfant* ». En cas de maternité dite précoce en Haïti, parfois les grand-mères remplacent à l'extrême au point de passer pour les véritables mères de leurs petits-enfants (Joseph, 2006). Et en se substituant à la patronne – ici partiellement dans l'externalisation – Kouzin lui empêcherait d'être considérée comme la vraie mère. Pourtant, quand la mère refuse que l'enfant appelle sa nounou maman, ou qu'en allant le chercher à la crèche la maîtresse le corrige en lui disant : « *Non, ce n'est pas ta mère* », c'est comme si on empêchait cette nounou d'être enfin mère, de réparer la maternité empêchée. Et si Kouzin réfute l'idée que l'enfant l'appelle maman uniquement s'il a faim, en parlant de ses enfants, elle dit : « *Après ils ont compris que j'étais leur mère. (...). Mais ils ne m'appellent jamais maman. S'ils m'appellent maman c'est qu'ils ont besoin de quelque chose. Ah ah ah ! Ils ne m'appellent jamais maman* ».

Cette femme, comme toutes les mères interviewées, patronnes ou travailleuses de *care*, vivent avec culpabilité toute absence auprès de leurs enfants, que cette absence s'explique par l'investissement au travail ou par l'avortement des tentatives de regroupement familial dans le cas des travailleuses. Cette travailleuse a d'ailleurs commenté son absence auprès de ses enfants qu'elle n'a pas pu réparer à cause de sa migration : « *Quand ils sont venus vivre avec moi, bon, c'était bien après, et à peine sont-ils venus que je suis partie pour la France* ». Dans le cas de la patronne de Kouzin, il faut associer à ce que cette travailleuse appelle jalousie le sentiment de culpabilité. Nombre de mères se sentent coupables de ne pas pouvoir être pleinement présentes pour leurs enfants et de devoir ainsi externaliser le *care* (Giampino, 2000), culpabilité qui répond à l'injonction à être une « bonne mère » (Messant, Modak, Praz ; 2011) et qui s'explique aussi par la division sexuelle du travail. Mais quand Kouzin parle de racisme, il est important d'évaluer cet aspect dans le comportement de la patronne. On demande aux nounous d'être proches des enfants, mais pas trop. Kouzin continue sa critique en faisant référence au père qui lui dit : « *L'enfant ne prend pas de temps du tout pour s'attacher à toi* ». Elle explique : « *Et il me dit que... pas attaché non, accroché... que l'enfant s'accroche à moi* ». Kouzin dit avoir détesté cette remarque où le père, dit-elle, semble plutôt lui reprocher à elle une trop grande proximité avec son fils. Les parents, eux-mêmes distants à cause des rapports de race, préféreraient éviter une trop grande proximité entre elles et les enfants. Cette explication pourrait sembler exagérée et la tentative est forte de s'arrêter à la jalousie ou au sentiment de culpabilité comme cause. Pourtant, ce que signalent

ces travailleuses a été noté par certaines auteures, soit dans la fiction (le roman *La couleur des sentiments* de Kathryn Stockett ([2009] 2010) par exemple), soit dans la recherche. En 1992, Glenn (1992) rapporte les propos d'une personne qui retarde le projet d'avoir des enfants pour éviter que ceux-ci prennent la travailleuse domestique (pauvre et non-blanche) pour leur mère. Notons une fois encore que ces tensions relationnelles dues à la manière dont les enfants qualifient leur nounou se passent encore entre femmes. Kouzin critique d'ailleurs plus la mère que le père à ce niveau. Le fait est que, même si les parents sont tous deux absents, même si tous deux préféreraient qu'il n'y ait aucune confusion quand au réel statut de la nounou, l'étiquette qui fait problème est celle de « maman », les enfants n'appelant pas leur nounou « papa ». Les rôles sociaux sexués sont intégrés très tôt par les enfants, selon Gianini Belotti (2009) qui identifie les nounous aux mères, peut-être moins par les attributs physiques ou vestimentaires que par l'investissement dans le *care*. Encore une fois, il faut se référer à l'analyse des rapports sociaux pour comprendre les connexions entre la relation verticale féminisée et la relation soignante-soignée.

7.2.2. Subjectivation des objets et objectivation des corps

Giedion (1983) analyse les avancées de la mécanisation du travail domestique et les impacts de cette mécanisation sur l'organisation de ce travail féminisé. Pourtant, la mécanisation du *care* voire sa robotisation reste très peu avancée, à en croire Rodolphe Gelin (2006). Cette faible mécanisation du *care* fait qu'il représente une part importante du travail externalisé. Le soin du corps se donne par un autre corps, et rarement par une machine. La relation de soin met ainsi en présence deux êtres, deux corps : le corps soignant qui procure les soins et devient ainsi un véritable « outil de travail » ; le corps soigné qui reçoit les soins devenant ainsi un objet de soin, une « matière » à travailler. L'aspect physique, matériel, est alors non-négligeable, et on ne devrait pas le séparer du relationnel du *care*. Et si le *care* concerne l'être même de la personne à prendre en compte, le corps soignant lui ne saurait être considéré comme un simple « outil », une machine sans humanité, sans subjectivité, sans capacité relationnelle.

Comme signalé précédemment, le travail de la plupart des femmes rencontrées ne se limite pas uniquement au relationnel avec la personne à soigner ou à une activité matérielle sur le corps à soigner. Ces travailleuses doivent aussi s'occuper de l'environnement immédiat des personnes. Une bonne partie de leur travail consiste donc à « prendre soin » des objets et des espaces immédiats de la personne à soigner. Par exemple, les nounous rangent la chambre des enfants. Dans ce contexte aussi, la qualité de la relation entre les travailleuses et les personnes soignées ou les employeuses influe sur la manière d'accomplir ces tâches. D'où un lien étroit entre le fait de prendre soin d'une personne et le fait de prendre soin de ses objets ou de son espace de vie. Il devient alors difficile de séparer les « tâches de *care* » de celles qui ne le seraient pas. Cela ébranle la frontière entre ce qui serait matériel (comme faire le lit de la personne âgée) et ce qui serait non-matériel (écouter la parole de cette personne sur son mal-être par exemple).

Dans les récits des travailleuses domestiques haïtiennes en France ou en Haïti, on peut déceler d'autres points de continuité, notamment ceux reliant le sujet et l'objet. D'abord, on demande souvent à ces travailleuses de *care* de « prendre soin » des objets comme s'il s'agissait d'êtres humains, de Sujets. On insiste tellement sur le caractère précieux et rare des objets ou sur l'amour de la personne soignée pour cet objet, que le rapport à l'objet prend la forme du

rapport à un sujet, à une personne. D'où une subjectivation des objets. Le fait que les travailleuses du *care* soient obligées de considérer les objets comme des corps ou des Sujets (et donc de les « soigner »), implique que la frontière entre le « soin » et le travail sur les objets soit difficilement concevable dans le *care* ou le travail/service domestique.

Par ailleurs, les travailleuses, dans le *care* ou dans le service domestique plus largement, dénoncent le fait d'être considérées elles-mêmes comme des objets, des aspirateurs, par les employeuses. Le corps soignant est chosifié par le corps soigné ou les employeuses qui réduisent le sujet soignant à un objet (ici, un aspirateur). En dénonçant cette chosification, les travailleuses domestiques expriment deux choses. Premièrement, que le corps soignant, outil de travail dans le *care*, est pourtant un matériel qui peut s'user, un corps faillible qui doit être protégé, un corps-sujet. Secondement, elles mettent en évidence le déni d'humanité pesant sur ce corps soignant lorsqu'il est considéré comme une machine infaillible et insensible. Il est important d'analyser cette usure qui, d'après les travailleuses, est banalisée. Dominique Lhuilier (2008) qui présente les deux formes d'usure (physique et psychique) comme étant indissociables dans le *care*. Dans une approche féministe matérialiste du travail des femmes, Guillaumin (1992 : 30) aborde cette indissociabilité en ces termes : « *l'attachement matériel à des individualités physiques est aussi une réalité mentale* »¹⁰⁸. Elle ajoute plus loin : « *on est dévoré, pas seulement physiquement, mais mentalement : physiquement donc mentalement* » (p. 31). J'ajoute que cette usure à la fois physique et psychique doit aussi être analysée dans son aspect social, ce qui permet de comprendre l'assignation d'une catégorie de femmes - les plus pauvres, les non-blanches, les migrantes - à ce travail qui use autant. Ce relationnel chosifiant dans le *care* ne peut donc être analysé sans référence à l'articulation des rapports sociaux, puisque ces corps déshumanisés sont aussi des corps altérisés sur la base de leur sexe, de leur classe, de leur « race », et de leur origine géographique.

Les interviewées analysent, dans la face sociale de cette usure, la place qu'on leur assigne dans la société française, la manière dont le regard de l'Autre les « juge » en fonction de leur travail ; tous ces aspects qui produisent la honte, le sentiment d'humiliation, ou un sentiment d'échec dans le *care* ou le service domestique. Certaines employées présentent ainsi le domestique comme un travail inhumain, ou plutôt un travail qui ne leur permet pas de préserver leur entière humanité ou leur dignité, à cause de la dévalorisation qui marque à la fois la matérialité et le relationnel de ce travail. Le fait que le relationnel du *care* les rende disponibles pour les besoins des autres, soumises au service des autres voire assujetties à leur demande, porte ces femmes à se sentir réduites dans leur humanité, dans leur existence en tant que Sujets. Certaines auteures comme Rollins (1990) critiquent ainsi cette dévalorisation caractéristique qui est liée à une exploitation psychologique des travailleuses. L'expression des rapports sociaux dans cette objectivation des Sujets rappelle la déshumanisation et la dépersonnalisation décrites par Frantz Fanon (1956) dans le rapport colonial. Il n'est donc pas exagéré d'établir un lien entre ce métier de service, le *care*, et la servitude de l'époque coloniale reproduite sous diverses formes et à des degrés divers, soit dans les ex-colonies par les nouvelles classes dominantes, ou dans les métropoles marquées par le néocolonialisme de la mondialisation néolibérale. Le lien entre service et servitude est analysé par Fraisse (2009), et certaines auteures comme Glenn (1992) ou Moujoud et Falquet (2010) proposent d'aborder le lien entre service domestique et colonisation.

¹⁰⁸ Souligné par l'auteur.

Il existe ainsi dans le *care* et le service domestique plus généralement une intersubjectivité fictive imposée entre l'objet soigné (survalorisé comme un sujet) et le sujet soignant (dévalorisé comme un objet). C'est un double phénomène par lequel les travailleuses sont portées à « soigner » des objets comme s'il s'agissait de personnes, et en même temps à mettre leur corps au service des besoins des autres comme si ces travailleuses étaient des objets. Cela montre que l'aspect matériel du travail domestique et du *care* est relié à son aspect relationnel, tous deux marqués par les rapports sociaux.

7.3. La « bonne relation »

Mais la présence des rapports sociaux ne signifie pas qu'il ne peut pas exister dans cette relation verticale féminisée de l'entraide ou de l'attachement. Si ces travailleuses du *care* insistent sur la relation verticale et les inégalités entre elles et leur patronne, elles ne présentent pas ces dernières comme leurs « ennemies ». Même si elles dénoncent les rapports sociaux et leurs effets dans la relation de travail, elles disent entretenir de « bonnes relations » avec leur patronnes.

Laurette note que les parents sont bien élevés. Le respect est la base d'une bonne relation de travail, comme le considèrent les travailleuses en Haïti. En 2007, elle disait entretenir avec la famille de l'enfant une relation 'assez cordiale', marquée par des échanges à propos de l'enfant, de sa santé, etc. Cela permet à Laurette d'étaler ses connaissances sur la petite enfance, l'un des aspects qui font que sa relation avec les parents soit aussi une source de valorisation personnelle. Certaines employeuses se montrent même très compréhensives, contrairement à leur mari, précise-t-elle. Un enfant s'est fait un « bobo », la mère a essayé de le minimiser alors que le père a suresponsabilisé la travailleuse face à cet accident. Puis, Laurette exprime aussi sa reconnaissance face à certains gestes de solidarité ou de gentillesse des mamans. Elles lui rendent quelques services, dit-elle. Les enfants lui ramènent des cadeaux de leurs voyages, lui envoient des cartes postales pendant leurs vacances. Elle aussi leur a ramené des cadeaux la seule fois où elle a pu partir en Haïti. Et cette nounou raconte avec bonheur une fête surprise organisée par les parents et les enfants pour son anniversaire. Elle a eu pleins de cadeaux et surtout une carte où ils lui ont écrit : « *Tu es la meilleure des nounous* ». Elle raconte cet évènement avec beaucoup d'émotion et explique alors que ces gestes l'aident à supporter son déclassement, à se sentir mieux de jour en jour dans la société française, et même à regarder l'avenir avec espoir. Pour Laurette, ces gestes témoignent de la reconnaissance des parents, ce qui l'encourage.

Comme Keli, Laurette énonce quelques comportements des patronnes qui prouvent non seulement de la reconnaissance face à leur travail mais aussi de l'attachement. Cet attachement porte quelques patronnes à garder des liens avec les travailleuses haïtiennes après la fin du contrat de travail. Ainsi, Keli raconte que l'une de ses anciennes patronnes est restée son amie et la considère comme la deuxième maman de son fils. Plusieurs travailleuses interviewées supposent que cet attachement est l'effet de leur propre comportement de travailleuses : leur manière d'accomplir leurs tâches, leur gentillesse, leur intelligence. Cet attachement, disent-elles, peut aussi s'expliquer par l'habitude ou par le simple fait que ces employeuses ont besoin d'elles et n'ont d'autre choix que de s'attacher à elles.

Pourtant, même en déclarant « bonne » la relation de travail, les travailleuses critiquent certains aspects négatifs de cette relation. Malgré la cordialité de la relation de travail, il

existerait une distance entre ces deux catégories de femmes, explique Laurette qui ne parle alors pas d'amitié. Adelina Miranda (2003) explique qu'il peut exister une grande distance dans les rapports entre migrantes et autochtones, associée au « sentiment d'étrangeté ». Ce sentiment peut se lier à la position subalterne de l'immigrée pour créer une « frontière dans l'intimité », accompagnée d'une crise culturelle associée à cette « crise de la domesticité » que Miranda (2003) cite de Signorelli. Comme le dit Laurette, il existe des échanges entre elles et ces patronnes, mais dans la distance. Les dialogues avec la mère tournent autour de l'enfant, donc du travail, de la tâche. Il ne s'agirait donc que de « relation professionnelle », dit Laurette. Adelina Miranda (2003) signale l'existence d'une situation d'échange fortement inégale et ethnicisée entre migrantes et autochtones dans l'espace domestique. Cela fait aussi partie de la déférence qui, selon Judith Rollins (1990), marque grandement le service domestique. D'où la complexité de certains métiers du *care* qui font vaciller les travailleuses entre une impression, voire un désir, de se faire des ami-e-s ou d'intégrer une famille, alors que persiste la distance imposée par les « patronnes » et la différence de classe. Vient alors un déchirement, un écartèlement, entre ce qu'on ose ressentir et l'évidence de cette « différence limitative » (Joseph, 2007) imposée par les relations de travail. Les travailleuses en viennent à intégrer cette distanciation et « gardent leur distance », ce qui peut après passer pour un signe de fermeture aux yeux des patronnes.

Même en parlant d'attachement entre elles et les femmes françaises (patronnes ou personnes soignées), ces femmes ressentent cette idée de distance. Elles parlent même de certaines attitudes où l'amour apparent cache le mépris ou sert tout simplement à mieux exploiter. Kouzin déclare que les patronnes françaises préfèrent les Haïtiennes mais précise à ses amies que ce n'est pas parce qu'elles seraient les meilleures, et que ce n'est pas vraiment de l'amour :

« Par rapport à notre culture, par rapport à notre éducation, ces personnes savent qu'elles peuvent profiter de nous facilement. Je dis que, si elles préfèrent les Haïtiennes, ce n'est pas parce que nous gardons bien les enfants ou parce que nous faisons bien notre travail. Ah ah ah ! Même si cela aussi est effectivement une raison pour préférer les Haïtiennes. Parce que nous ne sommes pas habituées...Ainsi, quand nous gardons un enfant - c'est pour ça que les mères sont jalouses de nous- nous nous en occupons comme si c'était notre propre enfant. [...] J'ai l'impression que les nounous d'autres nationalités savent elles qu'elles travaillent. Elles sont là pour travailler. Elles établissent une limite. [...]. De plus les employeuses savent d'où nous venons, comment notre pays est pauvre, comment nous sommes, etc. Ainsi, elles profitent toujours de nous ».

Elle explique alors que les patronnes, connaissant les réalités économiques en Haïti, savent que les travailleuses haïtiennes, dans le besoin de toujours envoyer plus à leur famille en Haïti, acceptent n'importe quelle condition de travail. Elle ajoute : « *Nous pensons tellement à nos responsabilités !* » en parlant des charges familiales face aux enfants laissés en Haïti. Elles ont des enfants donc elles cèdent facilement, déplore Kouzin. Pour elle, ces femmes pauvres se disent aussi : « *Si je laisse ce travail, la patronne va trouver une autre travailleuse qui demande encore moins* ». Cela porterait les femmes haïtiennes à tout accepter, malgré la gravité de l'injustice subie. Pour Kouzin, toujours à cause de cette « mentalité de la femme haïtienne », ces travailleuses ne se battent pas pour bien connaître leurs droits, ce qui fait qu'elles ne vont pas penser à discuter avec une assistante sociale de leur contrat avant de le signer. « *Dans le cadre de ce travail, les gens ne s'éternisent pas sur le contrat si elles ne comprennent pas une partie. (..) Parfois elles posent des questions, mais...(...). Oui, elles*

lisent le contrat, mais elles signent malgré tout. (...) Tu ne relis jamais ton contrat (...). Les Haïtiennes ne négocient pas le prix », un ensemble de points que Kouzin critique dans « la mentalité de la femme haïtienne ». C'est ainsi qu'elles sont toujours abusées par leur patronne, dit Kouzin qui prend en exemple les extras d'activités imposés par les patronnes qui savent que ces travailleuses pauvres ne refuseront pas. En plus, ces travailleuses refusent catégoriquement d'intenter des actions en justice contre les patronnes. « Est-ce que c'est par souci ? Est-ce que c'est par besoin ? Nous répétons une seule chose que nous avons besoin de travailler et dès que nous trouvons du travail, nous signons le contrat », se désole-t-elle. Mais face à certains faits dans son propre travail, Kouzin non plus ne réagit pas, aussi à cause de son propre souci face à aux besoins de ses trois enfants en Haïti.

Pourtant, les patronnes savent se montrer bienveillantes, solidaires comme le dit Laurette qui énumère des cadeaux reçus des parents. Plusieurs auteures comme Fraisse (2009) notent dans le service domestique le fait pour les patronnes de faire des dons à leur travailleuse. Mais c'est alors dans un éventuel contre-don que se pose le problème. Ces patronnes donnent des restes à leur travailleuse, mais ne se voient pas recevoir les restes de leur travailleuse, souligne Fraisse (2009) qui pointe alors la grande inégalité qui fonde cette « solidarité ». Destremeau et Lautier (2002) parlent du maternalisme dans le service domestique, et pour Rollins (1990), ce maternalisme est au centre même de la relation féminisée du service domestique. Or, ce que cache cette solidarité apparemment sans réciprocité c'est que les travailleuses aussi sont dans le don face à leur patronne. Elles donnent, même si elles ne donnent pas leur reste. Elles font par exemple du travail en plus pour alléger la journée de leur patronne. Pour une interviewée, c'est une manière d'aider cette femme qui est elle aussi dans le besoin. Cette aide qui prend aussi la forme d'un excès de zèle, est aussi un don. Ce qui paraît un « don » (service rendu) de la part des travailleuses peut ainsi constituer un travail extorqué gratuitement par les patronnes.

Ce don est souvent justifié par la gratitude des travailleuses, face à un don ou à la bonne relation. Les parents témoignent de la reconnaissance à Laurette -ce qui est très important si on se réfère à Axel Honneth (1992) - mais cela crée en retour de la reconnaissance (gratitude) chez Laurette qui alors se surinvestit. Quand elles ne souffrent pas du mépris des patronNEs, c'est la reconnaissance de ceux-elles-ci qui les tourmente en enfermant les travailleuses dans la gratitude. Et comme le note Gianini Belotti (2009), le plaisir de faire plaisir reste un des attributs des personnes dominées. En cherchant à plaire aux parents, Laurette passe au laisser-faire. Ces parents abusent au niveau de la rémunération, et elle banalise ce fait par gratitude face à la « bonne relation ». Un grand merci remplace ainsi un salaire juste, et l'amour en or de cette femme reste sans prix en termes d'argent (Dussuet, 2005). Le *care* est très marqué par l'éthique de la gratitude (Hochschild, in Bachmann, 2004), et pas uniquement l'éthique de la sollicitude. La gratitude ne doit donc pas faire oublier les rapports sociaux. Hochschild affirme dans un entretien avec Bachmann (2004) : « *Une révolution des rapports sociaux de sexe sans gratitude est plate et stérile. Mais la gratitude sans une révolution des rapports sociaux de sexe ne fait que remettre à plus tard l'occasion d'une transformation radicale* » (pp. 76-77).

Ce que les patronnes maternalistes prennent pour un don fait aux travailleuses n'est parfois qu'un droit garanti par la convention collective. Certaines patronnes françaises interviewées confondaient ainsi droit et faveur. Quand sa patronne part une semaine avec ses enfants et que

Kouzin est payée quand même, la patronne prend cela pour un cadeau qu'elle ferait à sa travailleuse. Mais pour cette travailleuse, il n'y a pas de confusion à ce niveau : « *C'est toi qui n'a pas besoin de moi, ce n'est pas moi qui ne veut pas travailler. Tu es donc obligée de me payer* ». Il faut noter que certaines Haïtiennes elles-mêmes prenaient les congés payés pour une faveur, et Kouzin signale que celles qu'elle connaît ne bénéficient pas de congés payés. Parfois, pendant les vacances scolaires, les enfants partent, ce qui fait que Kouzin devrait alors rester chez elle, tout en étant payée pour ces jours. Mais la dame lui demande alors d'accompagner ses enfants en vacances, soit pour le voyage ou le séjour, en précisant que le voyage ou les vacances lui feront du bien. « *Ils tournent toujours les évènements de telle sorte que tu dises que c'est avantageux pour toi* », déplore Kouzin qui note que les voyages n'étaient pas prévus dans son contrat. Ce que la patronne présente comme un don est plutôt un gain, ce qui met finalement Kouzin en position de remercier son employeuse pour ce qui lui a été spolié.

Parfois, les patronnes se croient obligées de donner, ou croient que les travailleuses sont forcément en attente. Après le séisme du 12 janvier en Haïti, plusieurs patronnes, raconte Kouzin, faisaient des dons à leur nounou. Certaines donnaient des vêtements, d'autres de l'argent. Certaines proposaient un prêt à leur nounou pour lui faciliter l'achat d'un billet d'avion, tandis que d'autres leur offraient carrément le billet en cadeau. La patronne de Kouzin ne lui a rien donné et s'en excuse aussi maladroitement, selon Kouzin : « *Elle me dit : 'Kouzin, je suis désolée'. Je lui dis : 'Non, mais pourquoi ? vous n'avez pas à l'être'. Elle répond : 'Je suis désolée. Nous on n'est pas généreux'.* ». Kouzin me dit avec indignation : « *Or je n'ai rien demandé à la dame !* ». Pour elle, c'est carrément une insulte, et Kouzin pense que cette patronne se sent tout simplement coupable de ne rien donner contrairement aux autres patronnes. Elle reproche : « *Ce sont des gens, je ne comprends pas ce qu'ils ont en tête. Premièrement, je ne m'attends à rien de leur part. Et puis... Est-ce qu'ils se sentent coupable par rapport à ce qu'ils devraient faire ? Ils sentent que... ? Je me dis qu'ils ont un problème quand même parce qu'ils ne continueraient pas à me dire ces choses-là. Je pense qu'ils ne sont pas en paix avec eux-mêmes* ».

Le maternalisme qui porte à donner ou paradoxalement à prendre, ou peut-être à se sentir coupable de ne pas donner, peut gêner les travailleuses, même si le plus souvent elles ne le montrent pas à leur patronne. Et quand on analyse ce que représentent les dons des patronnes en comparaison à un salaire juste ou de bonnes conditions de travail qu'elles ne garantissent pas forcément, on peut dire que le maternalisme fait à chaque fois « une sainte de plus et pas une pauvre de moins »¹⁰⁹.

Kouzin déclare que la relation avec les patronnes peut être bonne, mais jamais complètement. Et en même temps, on peut déceler chez certaines interviewées le besoin de dire qu'elles sont aimées par leur patronne. Cela revient à montrer qu'elles ont été à la hauteur des désirs et attentes de leur employeuse, qu'elles lui ont procuré satisfaction, donc qu'elles sont de bonnes travailleuses. Cela signifie également pour ces travailleuses du *care* qu'elles savent gérer les difficultés relationnelles et se montrer « compréhensives », comme dirait Kouzin, ce qui

¹⁰⁹ On raconte que le jeune Martin de Tours rentrait chez lui et sur son chemin rencontra un mendiant qui avait froid. Lui qui n'avait que son manteau le coupa en deux et en donna la moitié à ce pauvre. On critique la vision de la charité marquant ce geste qui, dit-on, a fait un saint de plus et pas un pauvre de moins.

revient à dire qu'elles maîtrisent le « faire avec », cette stratégie mentionnée par Morocvasic (2010) et Mozère (2010).

Pour « gérer » la contradiction entre l'existence des rapports sociaux et le besoin d'avoir une « bonne relation » de travail, les travailleuses utilisent plusieurs stratégies, soit pour garantir la bonne relation ou pour supporter les difficultés relationnelles. Ces stratégies se résument souvent au « faire avec » qui devient, dans le discours de ces travailleuses, une compétence indispensable, une connaissance, une manière d'être et de faire qui serait fondamentale. C'est à ce « faire avec » qu'elles se réfèrent pour expliquer que, malgré le racisme, elles arrivent à entretenir de « bonnes relations » avec leur patronne. Keli explique cet aspect de ses relations avec les personnes âgées dont elle s'occupe :

« Bon, moi, en fait, dès que je commence à travailler avec elles, elles se sentent toujours à l'aise avec moi pour me raconter toutes sortes de blagues. Tu comprends? Je n'ai pas de problème avec elles au travail. Tu sais, ce sont des Blanches, ce qui fait qu'elles se croient toujours supérieures à toi. Ça c'est... dans leur tête. Tu ne peux pas l'enlever. Mais elles sentent que tu es là, que tu peux leur parler, que tu peux leur répondre. Et puis tu peux..., tu n'es pas là seulement pour les écouter, tu peux aussi parler avec elles. Donc ça leur fait plaisir [...]. C'est pourquoi quand tu commences à travailler avec elles, quand elles s'habituent vraiment à toi, elles n'ont pas envie de changer d'employée ».

Puisque le racisme lui paraît indépassable, puisque « c'est dans leur tête », le « faire avec » devient ici ce courage qui porte à accepter ce qu'on ne peut changer. Le « faire avec » porte aussi à faire preuve d'empathie, à se mettre « à la place » de la patronne, y compris pour comprendre pourquoi elle est raciste. Il faut savoir-faire comme si de rien n'était, banaliser certains faits pourtant jugés déplacés, faire comme si on n'avait pas compris. Mais le « faire avec » ne correspond pas totalement au « laisser faire » : la bonne relation exige aussi une certaine fermeté. D'après Keli, parfois une réaction explosive peut être nécessaire pour imposer à la patronne un changement de comportement. Elle cite ainsi une conversation avec une patronne : « Elle m'avait dit : 'Mais, vous êtes bête'. Je lui dis : 'Ecoutez, si je suis bête, vous êtes aussi bête que moi. Vous êtes aussi une bête. Parce que si vous... si vous n'êtes pas bête, pourquoi vous employez une bête ? Il faut être bête pour employer une bête'. ». Notons que bien avant, dans l'entretien, cette travailleuse – comme d'autres interviewées en France – insistait sur le fait que c'est à cause du racisme que ces patronnes pensent que leurs employées sont « bêtes », ce qui a d'ailleurs été souligné par Rollins (1990). La « bonne relation », on le voit ici, ne signifie nullement une absence de tension.

Par ailleurs, comme on peut le remarquer, la « bonne relation » se construit à partir des compétences du « faire avec » de la travailleuse de *care*. Et tout se passe comme si elle dépendait uniquement des employées -de leur propre capacité relationnelle - et nullement des patronNEs. Elles seules seraient responsables de rechercher l'équilibre pouvant faciliter un relationnel supportable et ainsi garantir la réalisation de l'aspect matériel du travail. Il y aurait ici une sur-responsabilisation de ces travailleuses quant à la « bonne relation », ce qui est un effet des rapports sociaux. De plus, elle se présente comme une obligation pour les travailleuses de *care*. Ainsi, Kouzin affirme que le fait d'entretenir de bonnes relations est une manière de bâtir son avenir professionnel, puisque l'employeuse reste une référence au cas où elle serait contactée par de nouvelles employeuses. Kouzin explique :

Tout cela montre que, la « bonne relation », construite et imposée, ne signifie pas qu'il n'y a pas de tension, de discrimination ou d'exploitation dans le travail. Dans la plupart des cas, on

peut dire que la sympathie accompagne la distance, de même que la bienveillance marche avec l'abus. Cette « bonne relation » s'inscrit dans les rapports sociaux et devient un élément de la domination au travail. Les récits de ces travailleuses portent à penser à un paradoxe dans le relationnel du service domestique : la relation ne peut pas être complètement « mauvaise » étant donné le niveau d'interaction et de proximité imposé dans le travail; en même temps, elle ne peut pas être complètement bonne à cause des rapports sociaux opposant si brutalement les patronnes et les employées.

Il est fondamental de considérer le relationnel dans le travail, même si on peut critiquer la survisibilisation de cet aspect du travail par les patronnes ou par les travailleuses elles-mêmes. Comme en Haïti, le relationnel du domestique en France s'inscrit dans une relation hiérarchique entre deux femmes, l'employée et sa patronne. Cette confrontation entre femmes pose problème aux yeux des travailleuses domestiques qui critiquent l'évaluation sans pitié des femmes patronnes. Par la division sexuelle du travail, les préposées aux tâches domestiques évaluent leurs subalternes. Ce que Vanya déteste dans cette relation c'est le jugement que rend propice le rapport interpersonnel du domestique. Cette relation verticale féminisée s'explique aussi par la division sexuelle du travail qui garde les hommes absents du domestique, ainsi que par les divisions raciale, sociale et internationale qui soumettent certaines femmes à la tyrannie d'autres femmes. Mais cette tyrannie ne s'exprime pas de la même manière qu'en Haïti puisqu'ici le cadre légal, bien que flou sous certains aspects (Ibos, 2008) protège les travailleuses. Dans ces relations où peuvent se superposer le statut d'employeuse et celle de bénéficiaire, cette tyrannie partielle avance aussi masquée. Dans le *care* par exemple, le relationnel a une autre dimension, celle qui lie la personne qui soigne à celle qui est soignée. Dans cette prise en charge et prise en compte de l'objet-personne, le corps des travailleuses est utilisé comme un outil de travail pour répondre aux besoins à la fois psychiques et physique des sujets soignés. Ici, il y a non seulement un important investissement corporel qui mérite d'être visibilisé, il existe également un investissement mental et affectif, non codifié ou contractualisé, non rémunéré ou rétribué. Cet aspect du *care* analysé dans certaines recherches est assez présent dans les descriptions de ces interlocutrices. Peut-on alors dire qu'elles préféreraient une relation plus « professionnelle », faite d'une évaluation pragmatique et moins subjective du travail ? Aurait-elle préféré un cadre d'évaluation plus formel où l'expression de la demande de même que l'appréciation du résultat seraient plus objectives ? Sans imposer dans le *care* certains procédés d'ailleurs limités du travail hors-*domus*, il est essentiel de rester attentif à ces questions.

Dans cette relation, l'amour est souvent recherché, demandé, imposé, et parfois intériorisé par les travailleuses elles-mêmes. Cet attachement parfois réciproque avec les personnes soignées les portent parfois à se surinvestir au travail, d'autant plus qu'à cause de leur déclassement et leur place dans les rapports sociaux elles sont en quête de reconnaissance. Elles doivent aussi manier avec une infinie précaution et développer une considération pour les objets de la maison alors que parallèlement elles peuvent être considérées comme des objets. Cette subjectivation des objets qui peut accompagner une dépersonnalisation des personnes nuit à la construction de relations épanouissantes dans le *care*. Mais malgré tout, une « bonne relation » est recherchée par ces travailleuses, relation dont le bien-être au travail en dépend. La bonne relation n'est pas que recherchée par les employées. Elle leur est imposée. Ces

femmes sont suresponsabilisées dans la construction de ce lien qui marque à la fois la relation de soin et la relation verticale féminisée. Elles doivent gérer cette forme de proximité qui, sans se transformer en amitié, peut masquer les rapports sociaux, d'autant plus qu'elle n'atténue pas le déclassement des travailleuses. Le plus souvent, ce « bon relationnel » ne dure que la durée du contrat, ce qui peut être très pénibles pour certaines employées. Elles posent alors la question des limites à l'investissement donné et demandé, ne serait-ce que pour se protéger des ruptures qui peuvent leur paraître brutales. Mais comment donc établir ces limites ou les faire respecter ? La réponse est difficile dans ce travail où tout est brouillé, où le droit du travail accompagne les choix des employeuses, où le cadre explicite et formel qui définit les tâches se révèle finalement trop modulable pour répondre aux besoins de celles-ci.

Il est important de se pencher sur les aspects relationnels du service domestique, et pas seulement sur son aspect matériel qui se concrétise dans les tâches, le temps de travail et la rémunération. L'exploitation dans la matérialité du service domestique et l'humiliation dans le relationnel qu'il impose vont de pair. Les conditions de travail sont à la fois le relationnel et le matériel. Le relationnel peut revêtir un aspect matériel et la matérialité peut construire le relationnel. Pour en rendre compte il faut rejeter tout découpage patriarcal qui porterait soit à situer le relationnel exclusivement du côté des femmes ou du *care*, soit à séparer l'affect de l'activité. La relation et le matériel du service domestique sont ainsi imbriqués et ils constituent les deux effets d'une même cause : les rapports sociaux.

CHAPITRE VIII : RAPPORTS SOCIAUX ET STRATEGIES

Dans la vie des travailleuses haïtiennes en France, les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et Nord/Sud s'articulent d'une manière qui mérite notre attention. Je regarderai l'expression de ces rapports dans le vécu de ces femmes ainsi que la manière dont celles-ci se les représentent. Ensuite, j'approfondirai le sens que ces femmes donnent à leur oppression et leur déclassement. Cela permettra déceler comment ces femmes reconsidèrent leur émigration et pourquoi elles continuent à rester en France malgré leur insatisfaction. Après, je regarderai les stratégies qu'elles définissent pour améliorer leur condition. Je considérerai alors deux stratégies : le roman sociohistorique qu'elles utilisent pour survivre au racisme et à la xénophobie ; le roman amoureux qui leur permet ici de survivre face aux difficultés économiques et administratives ainsi que face aux cicatrices amoureuses qui, comme on l'a vu chez les narratrices en Haïti, peuvent être assez profondes. Observons d'abord ces rapports sociaux qui se croisent dans le déclassement.

8.1 Rapports sociaux et sens du déclassement

Ce sont les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et Nord/Sud qui, dans leur articulation, causent le déclassement des femmes migrantes haïtiennes dans le service domestique. Ces femmes font référence à ces rapports sociaux. Dans leur discours, elles considèrent à des degrés divers le sexisme pour expliquer, par exemple, le fait que ce soit des femmes qui sont exploitées comme main-d'œuvre dans ce travail dévalorisé. Laurette qui fréquentait aussi le milieu féministe en Haïti est celle qui critique le plus les inégalités entre les femmes et les hommes, en prenant alors comme exemple ses échecs personnels ou ceux de ses amies.

8.1.1. Genre

Il est effectivement important de faire appel aux rapports sociaux de sexe dans l'analyse de la situation de ces femmes. D'abord, parce que, comme le démontre Morokvasic (1986), l'immigration a un impact différencié selon le genre. Eléonore Kofman (2003) pour qui la migration internationale renforce une division genrée du travail énonce que le travail domestique est, en Europe, le secteur le plus féminisé. Pour Adelina Miranda (2003), la société établit une relation entre appartenance de genre, tâches et rôles domestiques, et immigration féminine. Et Saskia Sassen (2006,) écrit que le fait que ces travailleurs soient des femmes et des immigré(e)s donne une légitimité culturelle à leur discrimination économique et sociale. Bruno Lautier (2006) quand à lui déclare qu'on assiste à une reconfiguration importante et rapide de la division sexuelle du travail à l'échelle mondiale et que les aspects strictement économiques (le coût de travail en particulier) sont loin d'être l'unique déterminant. Cet auteur ajoute qu'il y a plus de demande pour les travaux féminisés. Même s'il existe de plus en plus d'hommes dans le service domestique (Glucksmann, 2010), ce secteur reste largement féminisé, et Lautier (2006) fait partie de ces nombreux-ses auteurEs qui pensent que, dans cette mondialisation néolibérale, l'emploi continue à être sexué. Quand on en discute avec les femmes haïtiennes par exemple, elles reconnaissent que ce sont surtout elles qui s'investissent dans le service domestique et le *care*, et que les hommes migrants haïtiens travaillent plutôt dans le bâtiment, ou comme chauffeurs de taxi.

Plusieurs de ces migrantes haïtiennes se félicitent d'avoir l'intelligence et la débrouillardise de réaliser ces tâches déclassées que les hommes haïtiens refusent. Fabienne différencie alors la tendance des femmes à tout accepter de l'orgueil masculin. Laurette confirme que les hommes

pensent trop à leur statut pour se laisser rabaisser professionnellement, contrairement aux femmes qui pensent d'abord à leur survie. Elle en déduit que la migration est plus difficile pour les hommes que pour les femmes :

« Pour moi, une femme peut vivre plus facilement dans ces pays qu'un homme. Parce que la femme, surtout si elle pense à ses proches au pays, elle acceptera de faire n'importe quel travail. Elle ne se dira pas qu'elle est une intellectuelle, qu'elle est comme ci, comme ça... (...) la majorité ferait n'importe quel travail pour vivre. Mais pas les hommes. Certains hommes accepteraient, mais pas tous. Le fait qu'ils étaient de grands intellectuels, ils étaient comme ci et comme ça, ils n'acceptent pas d'être rabaisés, de laisser leur pays pour transporter des cartons. [...] Alors que la femme sait pourquoi elle travaille. Elle étudie, certes, mais elle accepte de nettoyer les latrines. Je dis nettoyer les latrines pour parler de ce qui est le plus rabaisant, le plus sale. Mais elle sait que cela n'enlèvera rien à sa valeur. [...] Ça peut la rabaisser, certes. Elle peut le vivre mal. Mais elle le fera quand même. Parce qu'elle sait qu'elle est dans un pays, juste pour un moment. Donc, pour vivre, elle fera n'importe quel travail. Je ne dis pas qu'elle vendra son corps. Mais elle fera n'importe quel travail ».

Laurette analyse cette attitude différenciée des hommes et femmes face au déclassement en insistant sur le cas où ces personnes ont fait des études en Haïti ou étudient en France. Ici, elle présente comme étant plus positive l'attitude des femmes :

« Elle fera n'importe quoi. Elle peut balayer la rue par exemple. Tu vois ? J'ai rencontré une femme qui me dit que... Je lui demande que travail elle fait. Elle me dit : 'Je ramasse les crottes de chiens dans la rue'. (...) Elle n'a aucune honte à me dire ça. Mais en même temps, elle fait ce travail pour payer ses études, parce qu'elle sait que, aujourd'hui elle ramasse de la merde, demain elle compte faire tel ou tel travail. Tu vois ce que je veux te dire ? Mais si c'est un homme, il lui sera difficile de... (...) Parce que, un homme trouvera que c'est trop rabaisant de faire ce travail. Il se dira qu'un intellectuel comme lui ne peut pas ramasser des crottes de chien ».

Il faut noter que, comme expliqué plus haut, le fait d'effectuer une formation en France, et pire encore d'avoir eu un diplôme en Haïti, ne fait pas échapper au déclassement du service domestique en France. Il est difficile de déterminer si le niveau d'études des hommes migrants haïtiens en France est plus élevé que celui des femmes, même si la discrimination sexuelle des filles que critique Myrtho Celestin Saurel (2000) en Haïti porte à penser que les migrants haïtiens sont généralement plus instruits. La division sexuelle du travail sape donc les efforts des femmes migrantes pour accéder à l'excellence universitaire (Joseph, 2009), ce qui les bouscule *a fortiori* vers le service domestique.

Ce sont d'ailleurs les privilèges des hommes accumulés déjà en Haïti, qui expliquent le refus de ces migrants face au déclassement professionnel. Laurette explique :

« En Haïti, on met dans la tête des hommes que certains travaux reviennent aux femmes, et qu'il y a des travaux réservés aux hommes. Puis, le meilleur morceau de viande revient à l'homme. S'il y a plusieurs filles, plusieurs garçons, ce sont les garçons qui auront la priorité dans les études, ce sont les garçons qui auront la priorité face au voyage à l'étranger. Donc l'homme vit dans cette ambiance. (...) S'il y a les moyens de faire partir à l'étranger une fille ou un garçon, on va plus facilement...Oui ! Ils envoient plutôt le garçon. Parce qu'ils disent : 'Les hommes d'abord !'. Ils donnent la priorité aux hommes dans l'éducation en Haïti, ce qui fait que l'homme vit très mal le déclassement. Je connais plusieurs hommes qui viennent ici et qui deviennent fous, parce qu'ils n'arrivent pas à vivre dans ce système. Oui ! Ils sentent qu'ils ne sont rien. (...) Même si tu es brillant, mais s'il y a certaines situations, tu n'arrives pas, ils n'arrivent pas à s'adapter. Alors que la femme elle... (...) Dans sa tête, elle est plus forte dans sa tête. Elle sait que le sale boulot c'est pour un petit moment qu'elle le fait. 'Je le fais pour changer après !'. C'est comme cette femme dont je t'ai parlé, celle qui était aide-soignante en Haïti qui sait que, ici elle fait la pute, mais elle fait la pute pour un temps seulement. C'est pour s'occuper de ses enfants.

Parce qu'elle se met ça dans la tête, que c'est pas pour son plaisir qu'elle fait la pute, c'est pour gérer une situation, tu vois ? ».

Armés de leur privilège de sexe, les hommes migrants haïtiens ne supportent pas le déclassement. Ce n'est pas parce qu'ils seraient naturellement faibles dans leur tête, ou courageux, etc. Leur refus face au déclassement doit donc s'expliquer par les rapports sociaux de sexe qui, pour Gianini Belotti (2009) garde les tâches sales pour les femmes et le prestige pour les hommes. Ici, cette division suresponsabilise les femmes dans la prise en charge des besoins de la famille nucléaire ou élargie. C'est ce qui fait que parfois les hommes retournent en Haïti tandis que leur femme comme Keli affrontent le déclassement pour prendre soin des enfants qu'ils laissent. Et comme on le voit avec Vanya et Fabienne par exemple, les femmes migrantes se montrent plus responsables de leurs parents, de leur mère, de leurs frères et sœurs (Pierre-Louis, 2011). Toutefois, on ne saurait prétendre que les hommes migrants Haïtiens fuient toujours le déclassement en France. Nombreux sont ceux qui investissent aussi un travail déclassé. Et comme le soulignent quelques femmes lors de notre première rencontre de groupe, eux aussi subissent la violence du monde du travail et les exclusions liées aux rapports sociaux. Mais leur déclassement est autre, au sens où il rentre toujours dans le cadre de la division sexuelle du travail - que ces hommes intériorisent - et qu'il en résulte que ces hommes ne sont pas déclassés vers le service domestique ou le *care*. Et si on doit aussi déplorer leur situation, il faut souligner que les conditions de travail des femmes déclassées sont encore plus critiques, notamment au niveau de la rémunération. La migration est loin d'être plus favorable aux femmes, comme le montre Moujoud (2008).

8.1.2. Classe

Par ailleurs, si tous les hommes ne fuient pas forcément le déclassement, toutes les femmes ne l'acceptent pas non plus. La classe est alors déterminante dans le déclassement socioprofessionnel des migrantes haïtiennes en France. Plus les femmes sont pauvres, plus elles chercheraient un refuge dans la migration. Gubin (2001) explique que la migration ainsi que le service domestique a longtemps été intégrée dans un projet d'ascension sociale en Europe. Pour elle, ce travail déclassé constitue pour les migrantes une transition vers de nouvelles formes d'existence voire une « *passerelle culturelle vers d'autres milieux sociaux, le plus souvent dans le sens d'un embourgeoisement par rapport au milieu d'origine* » (p.6-7). Toutefois, le passage à une vie meilleure n'est pas si linéaire dans la migration quand on regarde le cas des femmes haïtiennes. Et si les femmes pauvres ont plus besoin de la migration que les autres, dans le cas des femmes haïtiennes, comme on l'a vu, ce ne sont pas généralement les plus pauvres qui partent. Ce ne sont pas les plus riches non plus.

Laurette était loin d'être pauvre en Haïti, même si elle ne faisait pas partie des plus riches. Elle se définit comme provenant d'une classe moyenne plutôt privilégiée, se construisant par l'éducation, et bénéficiant d'un emploi garantissant une bonne qualité de vie. Ses enfants lui disent : « *En Haïti, on était riches, ici, on est pauvres* ». Après son long récit sur son déclassement en 2007, j'essaie de résumer en lui demandant : « *Tu laisses chez toi, tu arrives ici, puis tu tombes ?* ». Elle me répond : « *Je suis tombée sur mon derrière, pouf ! Ah ah ah ! J'ai péché mon coccyx* ». Et elle ajoute : « *j'ai échoué à tous les niveaux. [...] En Haïti, on était riches. Ici on est des pauvres. [...] On est devenus très très très pauvres. [...] en Haïti, on vivait mieux [...] Plus à l'aise, à tous les points de vue* ». Cette femme avait alors les moyens de s'investir dans le bien-être de ses enfants, de leur assurer une éducation de qualité

dans ce pays où l'éducation coûte cher. Les enfants fréquentaient les meilleures écoles, ne manquaient de rien, dit-elle :

« Je faisais en sorte que les enfants ne manquent de rien. Je payais la scolarité, je leur payais des cours par-ci, des cours par-là, tu comprends ? Dès que j'ai les moyens de leur donner quelque chose, je le leur donne, et alors qu'elles voient qu'ici il m'arrive de ne pas avoir d'argent pour acheter une baguette qui ne coûte que quelques centimes. (...) Je te dis que c'est quand je trouve 35 ou 40 centimes que je dis à ma fille d'aller acheter une demi-baguette, et on refuse de la lui vendre. Donc c'est une honte. Non seulement nous sommes les seuls Noirs dans la zone, mais nous sommes aussi les plus misérables puisque nous ne pouvons même pas acheter une baguette qui coûte 70 ou 75 centimes ».

« *En France, je ne fais que 'végéter'* », s'exclame Laurette qui dit détester les émissions télé où les gens gagnent autant d'argent rien qu'en participant à un jeu télédiffusé. Et pour la première fois de sa vie, elle dépendait d'un homme, ne serait-ce que partiellement, pour ses besoins économiques. Et comme son mari ne gagne pas beaucoup, elle vit dans une grande instabilité économique et accumule des dettes. De plus, cette femme raconte son passé en construisant un véritable « roman socioprofessionnel » marqué par la réussite et la certitude d'aller de mieux en mieux. Elle planait au dessus de la pauvreté ambiante, ce qui reste assez inimaginable vue l'image du dénuement associé à Haïti. Mais Laurette précise : « *En Haïti, on n'était pas riche* », avant d'ajouter qu'elle n'était pas aussi pauvre que maintenant en France.

Mais comme on l'a vu, les femmes interviewées, même si elles vivent toutes le sentiment d'être déclassées, ne laissent pas forcément toutes derrière elles un parcours professionnel florissant. Toutes ne viennent pas de la classe moyenne travaillant dans les ONG. On compte aussi des femmes issues d'une bourgeoisie de province, grands propriétaires ou commerçants, en ascension ou en déclin, mais pas aussi aisée que la bourgeoisie de la capitale. D'autres viennent d'une famille installée à la capitale, avec des parents travailleurs comme ceux de Vanya qui -son père par exemple- investissent et accumulent suffisamment d'argent pour offrir un certain luxe à leurs enfants. Ces parents travailleurs investissent parfois dans le secteur informel, ne sont donc ni protégés par l'Etat ou une bonne assurance, ni reconnus socialement. Pourtant, ils peuvent gérer quotidiennement de fortes sommes d'argent contrairement aux familles de la classe moyenne travaillant soit dans le secteur public ou les ONG¹¹⁰ qui sont reconnus et plus assurés socialement, mais ne gèrent pas forcément beaucoup d'argent. Le déclasserement ne signifie donc pas forcément qu'elles avaient toutes un statut professionnel valorisé, mais plutôt que toutes jugent exercer un métier dévalorisé et moins valorisé que celui qu'elles avaient en Haïti. Il ne faut donc pas se fixer uniquement sur les parcours qui démontreraient une certaine linéarité de cette chaîne. On doit aussi considérer le cas des femmes qui n'avaient pas une belle carrière professionnelle avant mais qui espéraient quand même trouver autre chose, autre que le travail domestique. Le déclasserement ne se mesure pas uniquement en fonction de ce qu'elles faisaient en Haïti mais aussi de ce qu'elles voulaient faire en France. D'où l'importance du projet migratoire. Elles sont venues en France pour des raisons assez larges, comme la volonté de « Devenir quelqu'un », exprimée par Fabienne. Le rêve de ces femmes dépassant ainsi les raisons économiques, on ne saurait mesurer leur échec ou succès en regardant uniquement les paramètres économiques. Elles ne

¹¹⁰ Pour comprendre la situation de Laurette par exemple, il faut se référer au contexte haïtien au moment de son départ. Dans les années deux mille, les ONG en Haïti étaient en plein essor et employaient nombres de personnes de la classe moyenne. La situation a changé avec la catastrophe humanitaire qui a suivi le 12 janvier et qui, avec la crise économique mondiale, a précipité le départ de nombres d'ONG d'Haïti.

sont pas parties « pour » devenir des travailleuses domestiques ou de *care*, et même qu'elles ne s'attendent pas forcément à devoir passer par là.

Et s'il paraît aisé de classer les femmes interviewées dans une certaine hiérarchie entre elles, en fonction des caractéristiques de leur famille d'origine et de leur statut professionnel en Haïti, il est plus difficile de les insérer dans une quelconque classification par « classe sociale » telle qu'on pourrait le faire en France. D'ailleurs, si on se réfère aux travaux de Micheline Labelle (1987), la stratification sociale en Haïti ne semble pas assimilable à celle de la société française. Donc, quand on utilise ici le mot « déclassement », il ne faut pas penser à un « changement de classe » mais plutôt à un changement de statut socio-économique, de métier, de niveau de vie, bref à un changement de « place sociale ».

8.1.3. Sexe et classe

Par ailleurs, les femmes migrantes haïtiennes ne sont pas toutes égales face au déclassement en France. Laurette pense que plus les femmes sont pauvres, plus leur migration est complexe. Elle fait référence au manque d'argent pour l'insertion, à l'isolement, etc. Elle explique aussi que les femmes pauvres sont plus susceptibles d'accomplir les sales boulots que les autres. Cependant, pour elle, les femmes aisées ont plus de difficulté à s'adapter au déclassement, la chute étant plus importante dans ce cas : « *Elles se rendent compte que ici, elles ne représentent rien. Même si elles ont à peu près une bonne situation, elles se rendent compte que plus personne ne les considère* ». Par le même mécanisme qui la porte à croire que les hommes vivent plus douloureusement le déclassement que les femmes, elle se réfère ici aux privilèges des femmes riches qui les empêcheraient de supporter la déchéance. Laurette avance aussi que c'est d'autant plus difficile que la richesse était accompagnée de *l'avantage de la couleur*. Or en Haïti, ce qui est aussi l'héritage de la colonisation, la couleur et la classe sociale sont étroitement liées. Aussi les mulâtres-se-s de la bourgeoisie ou de la classe moyenne aisée auraient plus de mal à accepter le déclassement. Pour Roger Bastide, il existe en Haïti une élite et une partie de la classe moyenne qui migrent « pour mieux s'identifier à leur idéal blanc », mais subissent pourtant le racisme en France¹¹¹. Laurette décrit le cas des femmes aisées, claires de peau, prises pour des « arabes » et traitées de terroristes en France. Elle développe :

« Je pense qu'une femme riche aura plus de difficultés à s'adapter. Et c'est aussi une gifle pour elle de voir comment dans son pays elle évoluait alors qu'ici, non seulement on ne la considère pas, on la traite comme un rien, mais ce qui jouait en sa faveur en Haïti peut devenir un fouet contre elle en France. (...) J'ai une amie qui a un teint de mulâtre. Et en Haïti elle était ceci, elle était cela, et tout. J'en connais même deux, un homme et une femme. Le mec a voyagé. Il a des yeux verts, des cheveux très lisses. En Haïti on l'idolâtrait, il croyait qu'il était un bel homme, superbe, dans son quartier à Pétion-Ville. (...) Et quand il est arrivé en France, eh bien, il a vu que, on l'emmerdait encore plus que les Noirs. (...) Parce qu'on l'a pris pour un... Comment on les appelle déjà ? Comment on les appelle déjà ? Les gens qui...je vais te le dire. ... Je vais le trouver. Les gens qui..., je vais te le trouver. Tu vois, les gens comme les Algériens, les Tunisiens, les musulmans...

-Tu penses que ces gens sont encore plus embêtés que les noirs ici ?

-Exactement ! (...) Elle me dit qu'on la prenait pour un... Arabe ! Voilà ! C'est le mot. On l'a prise pour une femme arabe. Or, les arabes, ils n'ont pas... Ils ne vivent pas bien ici. Tu vois ?

-Tu penses qu'on les regarde mieux, qu'on traite mieux les Noirs que ces personnes là ?

-Enfin, oui. D'après elle, oui. Parce que le Noir, tout le monde sait qu'il est un Noir. Mais l'Arabe, euh euh euh...(...) L'Arabe c'est pour les gens, si tu veux, un 'terroriste'. Ce sont des personnes qui sont

¹¹¹Roger Bastide, cité par Berthony Pierre-Louis (2004, 69).

très mal vues. Elle, quand tu la vois, tu n'imagineras jamais qu'elle est une Haïtienne, tu ne sauras pas où la classer. Donc on la prend pour une Arabe. Donc euh euh euh...

- Tu penses que les femmes riches aussi vivent la même chose, le racisme...

-Evidemment ! Elles le vivent encore plus douloureusement. Parce que dans leur pays, elles étaient ci, ils étaient ça...

-Elles étaient de Grandes dames!

-Exact ! Elles étaient de Grandes dames ! Tu vois ? Elles avaient plusieurs servantes dans leur maison, qui faisaient tout, ... ».

Cette femme qui se dit passer pour une arabe dit de la France : « *Ah, ce n'est pas un pays où j'habiterais. C'est un pays où, même quand on me donnerait tout l'or du monde pour venir y vivre, je ne viendrais pas y vivre* ». Elle répugne le déclassement qui ferait d'elle une Arabe en France, donc une « moins que rien », dit Laurette. En plus, Laurette pense qu'une femme riche s'adapterait plus difficilement au déclassement, mais grâce à ses privilèges, elle peut plus facilement refuser le déclassement socioprofessionnel. Elle cite en exemple des étudiantes haïtiennes issues de la classe moyenne aisée qui vivent dans le luxe en France, ne sont pas obligées de faire de petits boulots, mais doivent quand même affronter le mépris.

« Donc, c'est vrai que ces jeunes ne sont pas... obligées de travailler (...)Mais, malgré tout, elles voient qu'ici elles ne sont rien. Tu comprends? Même quand elles vivent dans le... dans le confort, elles voient que personne ne les considère. Tu vois? C'est ça la différence. Je pense que ces jeunes peuvent ainsi mûrir. Cette réalité qu'elles vivent qui, qui fait que même quand elles ont de l'argent cela ne veut rien dire pour... pour les autres ».

8.1.4. Rapports de race

Les interviewées critiquent fortement le racisme, plus encore que le sexisme d'ailleurs. Elles fustigent le racisme manifesté dans la discrimination liée au fait d'être « Noires » ou « foncées », ainsi que la xénophobie qui les exclues, du fait qu'elles soient étrangères, migrantes, voire haïtiennes. Il existerait une stigmatisation particulière subie par les femmes haïtiennes qui sont renvoyées non seulement à leur couleur de peau et leur statut d'étrangères mais aussi au vaudou, à la pauvreté, aux crises sociopolitiques, à la corruption, aux catastrophes naturelles, etc. Ce racisme est « dans la tête » des patronnes, selon Keli qui présente ainsi la discrimination raciale comme incontournable dans le service domestique.

Pour Kouzin, si le racisme est très présent dans le service domestique, il l'est moins dans la garde d'enfant. Le racisme est alors très subtil. La patronne de Kouzin prend beaucoup de précautions : « *Même quand elle parle d'un Noir, je vois qu'elle s'arrange de telle sorte que je n'entende pas. Ah ah ah !* », dit Kouzin. Les enfants de sa patronne sont dans une école non-mixte du 16^e au sens où il n'y a que deux enfants noirs dans cette école. Cette dame raconte l'anecdote d'une petite fille noire à son mari et dit à son oreille : « *La Noire. La Noire* », pour ne pas se faire entendre par Kouzin. « *Je ne m'en occupe pas. Je fais comme si ce n'était pas...* », ajoute Kouzin. Elle rapporte aussi les échanges entre une patronne et son fils qui parle de « personnes noires ». La mère rétorque : « *il n'y a pas des gens noirs, le noir c'est les chaussures, et donc il ne faut pas dire ça* ». Les mamans aideraient ainsi leurs enfants à ne pas reproduire le racisme, même s'ils s'en prennent parfois maladroitement. Et pour Laurette, certaines mamans sont carrément non-racistes. La mère de sa première enfant a ainsi critiqué l'attitude de ce village entier qui excluait Laurette et lui refusait des enfants. Laurette raconte : « *Elle m'a dit : 'Ah ! Je vois ! C'est pour ça que vous n'avez pas d'enfants. Parce*

que vous êtes Noire. [...] C'est ridicule!' »¹¹². Par contre, pour Kouzin, dans la prise en charge des personnes âgées, le racisme serait plus présent. Elle décrit les relations de travail soit avec sa directrice ou avec les femmes âgées de sa maison de retraite et conclut qu'elle va démissionner tant le racisme empoisonne ces relations.

Kouzin se plaint de l'attitude de sa directrice à son égard : « *Tout ce que je fais n'est pas bon à ses yeux. Tout ce que je fais n'est pas bien pour elle* », déplore Kouzin qui reste pourtant en silence face au harcèlement. Cette directrice critique non seulement son travail mais aussi ses vêtements, sa démarche, ses bijoux qui font penser au vaudou, dit la directrice. « *Cette dame est raciste* », lui disent les autres employées. Cette directrice installe un traitement différentiel entre les employées, traitement qui se fonderait sur des critères de race, reproche Kouzin. La directrice lui dit n'importe quoi, dépasse toutes les limites, viole sa vie privée, entretient les ragots, se plaint Kouzin qui se dit être la plus maltraitée du personnel. Or, elle est la seule Noire de la boîte, souligne cette femme à qui les autres expliquent que cette femme aurait « une dent contre elle ». « *À moins qu'elle soit raciste; elle est comme ça avec des gens qu'elle n'aime pas* », lui disent-elles. On lui réserve particulièrement les tâches les plus indignes, les plus pénibles. Kouzin raconte un évènement qu'elle explique par le traitement différentiel raciste : elle s'est fatiguée à faire tout le sale boulot du nettoyage le samedi de Pâques dans la maison de retraite, pour préparer l'espace pour les visiteurs qu'elle devait accueillir le lendemain en tant que gouvernante. Une travailleuse blanche devait venir pour l'aider mais après, la directrice change le planning, demande à l'autre travailleuse de devenir gouvernante et à Kouzin de travailler plutôt comme agente polyvalente. Au lieu de l'accueil des visiteurs et de l'accompagnement à table, on lui demande de préférence de faire le nettoyage : « *4 salles de bain, 4 toilettes, 4 couloirs, 4 escaliers, 2 laveries, un salon de coiffure* », énumère-t-elle. Cette autre femme qui était venue l'aider le samedi, va se charger de l'accueil des visiteurs, de l'accompagnement des dames à tables, etc. Kouzin se révolte, trouve injuste d'être associée au nettoyage et pas à l'accueil, réservé à cette autre travailleuse blanche. Elle reproche à sa directrice un traitement différentiel :

« Tu vois, elle me fait trimer comme elle le veut, me fait faire tout le sale boulot etc. Elle me fait décorer agréablement la salle à manger, mettre les fleurs, etc. faire briller le parquet, etc. C'est uniquement ça que je peux faire. Mais le lendemain, le dimanche de Pâques où d'autres gens vont venir -les dames invitent leur famille etc.- en ce dimanche, je ne peux pas être gouvernante, je ne peux pas représenter la salle à manger. Elle appelle donc la Blanche, ... Elle a dit devant tout le personnel le Vendredi Saint à table que la Blanche allait venir m'aider. Elle a dit devant tout le monde que cette dame viendrait m'aider. Mais là, elle met la Blanche à ma place et moi elle m'envoie dans les étages, faire toutes les étages. J'ai dit à une amie que je n'irai pas. Que j'allais me faire respecter. C'est un manque de respect. Elle ne respecte pas les gens. Elle ne... Li pa pran m pou anyen (Elle ne me donne aucune importance). Cela veut dire que c'est ça que je peux faire. Je peux servir dans la salle à manger les jours ordinaires, quand il n'y a pas d'invité, mais je ne peux pas recevoir les jours de fête. Je préfère rester chez moi ! ».

Pour protester, Kouzin est ainsi restée chez elle ce jour là. Elle refuse ainsi d'être la vieille chaudière noire qui prépare les bons plats mais reste trop sale pour la nappe blanche de la salle à manger. Kouzin renchérit : « *Si si si, elle est raciste !* », justifiant ainsi son analyse de l'évènement.

¹¹² Giampino (2000) rapporte les propos d'une assistante maternelle qui déclare : « *Domage qu'on ne m'ait donné qu'un seul enfant à garder, ça doit être parce que je suis musulmane* » (p. 250).

En 2007, Fabienne aussi racontait avoir été lésée en faveur d'une travailleuse blanche, « *une blonde aux yeux bleus* », raillait-elle. Cette femme qui se dit parfois traitée de « sale Noire » dans les espaces publics déclare à propos du racisme : « *C'est ma lutte éternelle* ». D'une part, les femmes blanches ne font pas le travail des Noires, les « sales boulots » étant majoritairement assumés par des femmes de couleur, selon Ehrenreich (2003), Hochschild (2006), ou Parreñas (2000). D'autre part, les Noires immigrées ne font pas les boulots des femmes blanches. Laurette gagne moins que les assistantes maternelles de sa zone parce que les parents profitent de sa difficulté en tant que Noire à se voir confier des enfants, pour lui proposer un salaire moins élevé. Kouzin est assignée aux tâches dévalorisées par cette directrice raciste qui lui donne envie de démissionner : « *Tout cela fait que l'atmosphère au travail est vraiment invivable. Parce que... Même si tu te sentais bien, dès que tu mets les pieds dans cette maison de retraite, tu es stressée. Tu commences à être malade. Ce n'est pas bien. Tu ne peux pas travailler dans des conditions pareilles* ».

Le racisme au travail s'exprime aussi par la suspicion. Vanya reproche aux client-e-s de l'hôtel de prendre les femmes de chambre pour des voleuses. À cause du racisme, dit-elle, il-elle-s cherchent facilement un prétexte pour te mettre un poids sur le dos. Or, comme Kouzin, elle est obligée de ne rien dire aux clientEs. Ce silence imposé, comme pour Kouzin, est très difficile à respecter, dit Vanya qui dit qu'il faut alors beaucoup de courage pour ne pas les injurier. Le vol est une suspicion courante dans le service domestique, ce que rapportent d'ailleurs d'autres Rollins (1990). Pour les personnes racisées, cette suspicion dépasse largement le cadre du travail. Laurette faisait le ménage dans sa propre maison quand quelqu'un vient lui demander sous un ton agressif : « *Qui êtes-vous ?* ». Cette personne n'a pas imaginé une seconde qu'elle pourrait être la locataire. La personne ne savait pas que la maison était louée, ce qui justifie évidemment son étonnement en voyant les volets ouverts et une personne à l'intérieur. Mais aurait-elle la même réaction si la personne à l'intérieure n'était pas Noire, la seule Noire du village ? Cette question hante encore Laurette.

Dans le service domestique, le racisme serait incontournable, avec ces patronnes qui, affirme Keli, considèrent leur employées comme des êtres inférieurs. « *C'est dans leur tête !* », dit-elle. Il expose les travailleuses à de mauvaises conditions de travail allant des injures racistes à l'inégalité salariale. Face au racisme, les réactions peuvent être multiples. Si parfois certaines employées peuvent « faire avec », d'autres fois l'incontournable devient insupportable. Kouzin veut ainsi démissionner de cette maison de retraite. Elle ajoute que parfois, quand le racisme détruit complètement l'ambiance de travail, on ne peut plus se forcer à rester.

L'exclusion des femmes migrantes du travail non-domestique qui a été critiquée par Morokvasic (1984) est ainsi attribuée au racisme par les interviewées. Il est important de tenir compte de la place du racisme dans le service domestique, comme l'ont souligné Sueli Carneiro (2005), bell hooks (2008), Hazel Carby (2008), Glenn (1992), et le cas des travailleuses de service qui sont des femmes migrantes pauvres et racisées du Sud mérite une attention particulière (Falquet, 2006). Pour Glenn (1992), en analysant la division raciale du travail de soin, dénonce l'« exploitation du travail physique, émotionnel et mental des femmes racialisées-ethnicisées au bénéfice des « foyers blancs ». Pour elle, le *care* demeure une spécialité des femmes racialisées-ethnicisées, et le service domestique correspond à la division raciale du travail reproductif. Et en se référant à Luiza Bairros qui à son tour cite

Patricia Hill Collins, Carneiro (2005) présente l'image de l'employée domestique comme le paradigme de la marginalisation de la femme noire¹¹³. Cela peut expliquer pourquoi, dans ce travail où s'articulent plusieurs rapports sociaux, c'est particulièrement le racisme que ces migrantes disent ressentir quand parallèlement les travailleuses en Haïti disent ressentir particulièrement le classisme.

8.1.5. Rapports de race et confrontation Nord/Sud

Si pour ces travailleuses le racisme empêche de trouver les emplois souhaitables et souhaités, pour Laurette, c'est encore pire. Le racisme empêche de travailler. C'est qu'en dehors de la région parisienne, là où les problèmes d'emploi sont encore plus importants et la population encore plus « blanche » (moins mixte), même le service domestique est interdit aux femmes migrantes non-blanches. En 2011 encore, Laurette restait encore la seule Noire de sa zone, et elle décrit en riant comment certains enfants ont peur d'elle, s'accrochent à la jupe de leur mère quand elle passe. En 2007 et 2011, quand je me promenais avec ou sans elle dans les rues, le regard des habitantEs faisait peur. Elle continuait à en avoir peur, même si son mari, français blanc, pense qu'il n'y a pas de quoi avoir peur.

Les étrangerEs font peur, non seulement par rapport à leur couleur mais aussi par rapport à leur « coutume ». Les travailleuses haïtiennes critiquent chez les patronnes des préjugés qui concernent leur origine haïtienne, leur manière de parler ou de s'habiller, etc. Une mère trouve déplacé que Laurette chante une berceuse créole à sa fille; la responsable de la maison de retraite assimile la fatigue de Kouzin à une transe vaudouesque et lie ses bijoux au vaudou ; des patronnes s'étonnent que leur travailleuse de *care* haïtienne connaisse telle chanson française ou telle marque de parfum. Autant de préjugés que les femmes haïtiennes dénoncent, et qui les discriminent dès l'embauche ou pendant le déroulement de la relation de travail. Et si dans certains cas ces préjugés n'aboutissent pas à un licenciement, ils marquent quand même le degré de satisfaction/insatisfaction des patronnes et donc le sentiment de reconnaissance des travailleuses. Dans un groupe, Kouzin et d'autres femmes discutent de cette discrimination particulière qui pousse même certaines travailleuses à cacher leur nationalité ou origine.

Après plus de cinq ans de vie dans la communauté, les parents continuent à refuser leurs enfants à Laurette. Elle raconte qu'ils viennent s'entretenir avec elle mais ne reviennent pas, « disparaissent ». Laurette ajoute qu'elle ne sait pas si c'est parce qu'elle est noire. « *Est-ce que c'est à cause du racisme ? Je ne sais pas* », dit-elle. Dans un autre passage, elle dit : « *Or, je te dis que, je sens que c'est à cause de ma couleur qui fait que je ne trouve pas d'enfant dans cette zone* ». Voyant qu'elle ne reçoit pas la visite des parents, elle va poser des questions au RAM : « *À chaque fois, je pars leur dire : 'ben, il n'y a donc jamais aucun parent qui demande à voir la liste (des assistantes maternelles) ?'. Elle me dit qu'elle ne peut pas dire aux gens de choisir telle personne de préférence, mais euh euh euh..., parce que les gens ont le choix, c'est à eux de décider qui choisir* ». Et un jour qu'elle est passée au RAM avec le seul bébé qu'elle gardait, la directrice lui dit : « *Et ben, n'est-ce pas que tu as trouvé une belle poupée, une gentille poupée ? Pourtant les gens d'ici ne veulent pas te donner leur enfant. N'est-ce pas que tu en as trouvé un quand même !* ». Laurette ajoute que toutes les autres assistantes maternelles étaient surchargées alors qu'elle n'avait aucun enfant, fait qu'elle

¹¹³ Il ne s'agit nullement de prétendre qu'il n'y aurait que des femmes noires ou non-blanches dans le service domestique ou le *care*, ou que toutes les patronnes seraient blanches.

garde comme une preuve du racisme de cette communauté. Laurette conclut : « *Donc il est clair que c'est à cause de la question de couleur que je ne trouve pas d'enfant à garder dans cette localité* ». Quand on parle des femmes du Sud qui exercent le service domestique en France, il faut peut-être notifier que cette internationalisation du *care* est surtout valable pour la région parisienne et quelques grandes villes de France.

La directrice lui parla de coutumes différentes, et d'une éventuelle différence d'éducation qui ferait peur aux parents. Elle affirme à Laurette: « *Vous savez, vous habitez une petite ville. Les gens, ...même si...Je ne sais pas si c'est à cause du racisme ou si c'est leur façon de prendre de la distance par rapport aux personnes qui sont différentes. Mais ils ne vont pas laisser leur enfant à une personne de couleur dont ils ne connaissent pas les coutumes. Dans leur tête, sa coutume est différente* ». La directrice renchérit : '*Petit bourg, petites mœurs*', pour expliquer par l'ignorance le comportement des gens du village.

Or la « différence culturelle » que certaines patronnes françaises mettent en avant pour garder à distance certaines travailleuses cache une forme de racisme. Et ici, l'ignorance cache un « complexe de supériorité » face à ces travailleuses non-blanches et étrangères. On ne les connaît pas -aussi parce qu'on ne fait pas l'effort de les connaître- mais surtout on part de l'idée qu'elles sont inférieures. On infériorise tout ce qu'elles sont, tout ce qu'elles ont, et donc ce qu'elles peuvent donner. Par exemple, le fait de parler, en plus du français, une langue n'est pas considéré comme un atout mais comme un handicap. Une fois, au téléphone avec une maman dit à Laurette : « *Ah! Vous avez un accent étranger* ». Elle lui répond : « *Oui, je suis Haïtienne* », ce à quoi la maman répond : « *Ah, d'accord !* ». « *Elle n'est jamais venue chez moi pour me dire : « Je vous avez appelé pour vous dire que je voulais faire garder ma fille, et bien, bon, euh euh, voilà, pour telle et telle raison, je ne peux plus faire garder ma fille,... », des choses comme ça. Elle ne m'a pas dit, elle ne m'a plus jamais appelée pour me donner une raison, jusqu'à aujourd'hui. Or c'était la seule personne de cette zone qui m'avait appelée pour garder son enfant, c'était elle* », regrette Laurette.

La langue, l'accent, s'ajoutent à la couleur de la peau. E. Kofman (2003) énonce que les conditions de travail et les salaires des femmes migrantes dépendent de leur nationalité, de leur « race », et de la maîtrise de la langue. Liane Mozère (2000), comme Madeleine Hersent (2003), déplorent que la langue constitue parfois une barrière à l'emploi des immigrées. Keli explique que les interlocuteur-trice-s associent à l'accent une couleur de peau, ce qui la bloque dans ses projets. Elle rêve par exemple d'ouvrir une entreprise de sous-traitance pour le service domestique. Elle travaillerait alors comme gestionnaire de cette boîte, et plus jamais comme travailleuse domestique. Mais elle dit que sa « peau » lui interdit une telle promotion. Les personnes qui demandent le service, défend-elle, s'attendent à ce que ce soit une personne non-blanche qui les serve, mais pas à ce que ce soit une non-blanche qui gère une boîte, même dans le service domestique. Les Noires sont ainsi assimilées à l'action (les bras) et non à la gestion (la tête). Keli ajoute qu'elle ne pourrait pas non plus répondre aux appels puisque son accent ferait fuir la clientèle. Il lui faut donc, affirme-t-elle, une « petite blanche », pour la peau et la voix, ce qui lui coûtera alors des frais supplémentaires qu'elle ne pourra pas se payer.

Laurette n'a pas de difficulté avec le français qui –note-t-elle – est d'ailleurs l'une des deux langues officielles d'Haïti. Toutefois, elle exprime que l'obligation de toujours parler français est sa deuxième source de regret d'avoir migré. Pourtant, en Haïti, ses filles ont toutes été au

lycée français, ce qui les faisait discuter régulièrement dans la langue de Voltaire. Mais, à en croire André Marcel D'ans, en Haïti, le français, reste dans l'esprit de la grande majorité une langue étrangère dénotant un statut supérieur et oppressif (Pierre-Louis, 2004, 76). Ce paradoxe associé au français qui, selon Pierre-Louis, provoque à la fois le désir et l'aversion, peut être à l'origine de ce « malaise linguistique » chez Laurette. Et dans cette situation où la langue devient un handicap, on reproche à ces femmes non seulement le fait de venir d'ailleurs mais surtout le fait de venir d'un pays du Sud, pays pauvre dont la culture n'est pas valorisé et ne mérite aucune assimilation.

Par ailleurs, Laurette regrette le fait d'être survisibilisée au village. « *Et ils savent que mon mari s'est marié avec une Noire. Ils... Tu vois, moi, je ne connais personne. Tout le monde me connaît. (...) Parce que je suis Noire, tout le monde me connaît, savent que c'est ici que j'habite, en face de l'épicerie. Ou du moins savent qu'en face de l'épicerie il y a une Noire. Tout le monde sait que c'est l'un des Malmaison qui est marié à une... Noire, n'est-ce pas ? (...) Donc moi, tout le monde me connaît alors que moi je ne connais personne* ».

Cette femme que tout le monde connaît est pourtant ainsi très isolée dans la zone, même au milieu des autres assistantes maternelles du RAM qui, elles aussi, se comportent de manière raciste face à elle. Laurette relate : « *Elles n'ont pas arrêté de dire que, elles ont..., elles ont beaucoup d'enfants et que elles sont en train d'en refuser, ou bien elles disent que certains parents leur demandent à chaque fois de garder leur enfant quand ils sortent le dimanche, le samedi, etc. Je leur ai dit : 'Oh ! Eh bien, envoyez-moi ces parents'. Je leur ai noté mon nom sur un bout de papier, avec mes coordonnées, et je le leur ai donné. Jamais aucun parent ne m'a appelée! Tu comprends, ma chérie ?* ».

Lors des réunions du RAM, elle reste isolée et fait l'objet de moquerie ou de curiosité. Les collègues rient d'elles ouvertement, sans essayer de se cacher. Pour Laurette, c'est une manière de lui dire qu'elle n'est pas un être humain si les gens ne se gênent même pas. C'est l'invisibilité des personnes discriminées par le racisme notamment, phénomène analysé par Honneth (2005). Ces collègues s'étonnent que Laurette utilise des couverts et non ses mains pour manger. Les autres travailleuses interviewées parlent moins de moquerie mais à plusieurs reprises de cette curiosité jugée excessive. Pour se faire accepter, ne serait-ce que dans leur humanité, ces travailleuses sont toujours obligées de faire plus, de dire plus que les autres, voire de présenter tout un roman socioprofessionnel. C'est ce que fait Laurette face au mépris de ses collègues :

« J'ai mis les points sur les i pour elles. Je leur ai dit... Comme chaque personne devait se présenter, je leur ai dit que dans mon pays j'étais directrice d'école à plusieurs reprises, que j'étais ceci, que j'étais cela... j'ai donné..., j'ai étalé... tout mon Curriculum Vitae devant elles. Et je me suis rendue compte qu'elles ont commencé à me regarder avec d'autres yeux. Tu comprends ? Tu sais que j'étais éducatrice de jeunes enfants pendant longtemps. Je connais toutes les comptines, tu sais ! Et je leur ai apporté de nouvelles idées. Tu comprends ? Et, j'ai vu comme si..., j'ai vu qu'elles devenaient...Elles ont vu qu'elles s'étaient trompées sur ma personne! ».

Si elles sont obligées de faire plus voire d'en faire trop pour se faire respecter, cela voudrait dire qu'elles peuvent faire quelque chose pour changer la situation. C'est ainsi que ces femmes se voient suresponsabilisées face au racisme. Comme pour « la bonne relation » dans le service domestique, ce serait à ces travailleuses, et non à ces personnes qui les discriminent, de faire quelque chose pour changer la situation. Son mari, français et blanc, ainsi que

d'autres personnes lui disent souvent que c'est à elle de développer des stratégies pour de faire accepter. On lui propose par exemple d'aller vers les autres, de briser la glace et d'insister à chaque fois pour établir les liens quand les autres se montrent « froidEs ».

Le racisme et la xénophobie est aussi le lot de celles qui habitent en Ile-de-France où les gens seraient « plus ouverts ». Vanya inclut cela aussi dans son lot de déclassement. Pour elle, la migration change tout : « *Chez nous, on a le respect. On a notre dignité. Quand t'es chez toi, t'es quelqu'un. Quand t'es à l'étranger, t'es rien, t'es personne. T'es personne dans le pays des autres. Chez toi tu es Mademoiselle, tu es Madame, tu viens de telle famille. Mais dans les autres pays, tu n'es rien. Tu es étranger. Voilà le nom que tu as : Etranger !* ». Elle ajoute que cette étiquette dépasse le statut administratif des migrants qui, même avec une résidence -ou la nationalité française- restent des « étrangers » dans les regards racistes et xénophobes. Vanya continue : « *Tu peux frapper quelqu'un dans la rue, même si tu demandes pardon à cette personne, elle te répond : 'Je suis chez moi. C'est chez moi. Toi, vas chez toi'. (...) Même si tu vis 40 ans, 50 ans dans ces pays, tu n'es jamais chez toi. Mais on n'as pas de chance, nous les Haïtiens. Ils [les dirigeants Haïtiens] ne nous ont pas donné la chance, nous autres les jeunes* ».

Le traitement différentiel des êtres sur la base de leur couleur ou de leur origine géographique fait partie des rapports sociaux et construit les inégalités sociales. Ce traitement qui peut individuellement faire rire ou pleurer a une dimension sociale, structurelle. Et la face mentale des rapports sociaux fait que les oppriméEs –et pas que leurs antagonistes- sont aliénéEs dans l'oppression qu'il-elle-s intériorisent. Et si les patronnes (ou collègues) blanches peuvent individuellement changer de regard sur les travailleuses haïtiennes, le racisme systémique reste constant et les perspectives sociales (déclassement, emploi dans le *care*) offertes à ces travailleuses demeurent les mêmes.

8.1.5.1. Intériorisation des rapports de race et Nord/Sud

Vanya me présente fièrement à sa voisine: « *On est du même pays. C'est une Haïtienne comme moi je suis Haïtienne* ». La Voisine déclare : « *Elle est belle, hein!* ». Et Vanya lui répond : « *Ce n'est pas parce qu'on est Noire qu'on ne peut pas être belle !* ». Or, dans leurs critères de « beauté », ces femmes détestent le « foncé » ou le « crépu » et ne veulent pas être considérées comme des « africaines » qui seraient encore plus foncées (moins occidentales, moins « belles ») que les Haïtiennes. C'est le colorisme qui marque d'ailleurs les narratrices en Haïti aussi, comme on l'a vu. Cette identification aux blanchEs est le produit de leur infériorisation par le système raciste colonial et rentre dans le « portrait du colonisé » décrit par Memmi (1985). Certaines femmes comme Keli se félicitent même d'entretenir peu de contact avec d'autres femmes haïtiennes. Vanya me dit : « *Mieux vaut sympathise avec des étrangers. Moi je vis bien. Je préfère vivre avec les femmes étrangères* ». D'autres auraient préféré habiter dans des quartiers où il n'y a pas de Noir-e-s alors que Laurette qui est la seule Noire de son village note dans sa liste de regrets l'impossibilité de voir des Noir-e-s. D'autres femmes ont refusé de participer à mes groupes parce qu'elles préféreraient, disaient-elles, ne pas fréquenter « l'HaïtienNE ». Elles aussi associent une étiquette particulière au fait d'être HaïtienNE, même si elles critiquent cette stigmatisation quand elle vient de la part des blancs. Vanya déclare : « *Les femmes haïtiennes c'est mes compatriotes, c'est mon peuple à moi, mais c'est un peuple que je déteste. Franchement je vous le dis* ». Elle leur reproche leur analphabétisme qui fait qu'on les exploite et qui les pousse à jalouser celles qui réussissent.

Elle différencie ainsi les HaïtienNEs qui sont en France pour les études, qu'elle accepte de fréquenter, et toutes ces misérables mères seules qu'elle préfère éviter : « *Ma porte est fermée pour elles* », jure cette femme qui critique aussi le fait qu'ici elle soit obligée de se protéger autant. « *On se protège de tout, de tout, de tout !* », regrette Vanya. La jalousie, l'envie, la haine, la méchanceté sont ainsi associée au fait d'être haïtien : « *La jalousie, tu sais, qui existe en Haïti, elles ont emmené ça dans le pays des Blancs. Elles ont emmené ça partout avec eux. Elles ne vont pas dire : 'Bon maintenant j'ai quitté mon pays, j'ai changé de pays, j'ai changé de vie, j'ai changé de mœurs'. Elles n'ont, elles n'ont pas changé ça* ». Elle dit ainsi espérer que les femmes haïtiennes deviendront solidaires en France, qu'elles ne « ramèneront » pas en France « *la haine, l'ambition, la médiocrité* ». Ici, il y a identification à l'agresseur. En même temps, il y a la désillusion face à la « solidarité communautaire » vécue dès le début par ces femmes précarisées par les problèmes administratifs.

Au lieu de se distancer des autres personnes discriminées, les interviewées auraient pu de préférence revaloriser leur groupe, ce qui leur permettrait, comme le pense Léonetti (1994) de se valoriser elles-mêmes. Dans leur lutte, la stratégie est plutôt le refus de s'identifier à leur groupe marginal qui finalement, pour cette auteure, porte à rejeter sa communauté quand elle est discriminée. On peut reprendre cette auteure pour dire qu'ici culpabilisation et dévalorisation s'unissent pour constituer des entraves à l'action sociale collective, puisque ces femmes refusent de se reconnaître dans une identité collective négative, ou de se faire connaître à travers elle. D'où une différenciation et une désolidarisation, réaction qui, pour cette auteure « *consiste à se différencier de ses semblables exclus, à établir une hiérarchie des statuts dans laquelle le sujet puisse occuper une place qui ne soit pas la dernière* » (p. 209). Dans le cas de ces femmes, ces mécanismes restent des réactions face à la honte d'être rejetées dans les rapports sociaux. L'enjeu est important quand on s'identifie à un groupe marginal. Certaines femmes haïtiennes cachent ainsi leur nationalité par peur de ne pas être embauchées comme le raconte Kouzin, ou par peur de ne pas avoir accès à un logement convoité. C'est pour préserver leur image qu'elles se différencient de la mauvaise image des HaïtienEs, des NoirEs, des femmes pauvres assistées. Léonetti (1994) analyse cette stratégie en ces termes :

« Mais il est vrai aussi que se reconnaître comme membre d'un groupe dévalorisé est, en un premier temps, d'une faible utilité pour l'individu, l'un et l'autre renforçant leur indignité respective. S'identifier à un groupe stigmatisé signifie reconnaître en soi les stigmates du groupe et, inversement, se réclamer d'un groupe social alors que l'individu est dans une situation de fragilité identitaire revient à fragiliser également son groupe, qui, dès lors, ne peut plus exercer auprès de l'individu ses fonctions de modèle d'identification rassurant et valorisant. Pour sortir de ce processus circulaire il faut rompre le miroir (le plus souvent cette cassure ne peut venir que de tiers) et se référer à d'autres images (par exemple, non plus l'image d'un groupe de « pauvres types » au chômage sans espoir de réemploi, mais celle d'un groupe social entraîné dans les turbulences de la restructuration économique) » (p.210).

Rompre le miroir ici correspond en même temps à une autre stratégie, l'inversion des normes qui porte à réfuter le stigmate dévalorisant et à nommer autrement son groupe. L'aide de tiers est effectivement très important. Dans les groupes par exemple, quand les femmes haïtiennes discutent ensemble de ces stigmates, au lieu de les reprendre à leur compte pour se dévaloriser ou dévaloriser leur groupe, elles les rejettent ensemble et partagent les stratégies et astuces

qu'elles utilisent pour lutter contre le racisme¹¹⁴. Ces tentatives d'inversion voient le jour aussi parce que, dans le cas de ces femmes, cette honte face aux semblables marche de pair avec une volonté de les valoriser. Ces femmes rejettent les Noir-e-s (en intériorisant le racisme ou le colorisme), et en même temps elles essaient de les revaloriser en critiquant notamment le racisme des patronnes blancHEs. D'où une ambivalence chez ces interviewées qui semblent dire en même temps, *Je suis Haïtienne et je ne suis pas Haïtienne*.

Ce que je retiens : Complexité des rapports sociaux dans les parcours des T haïtiennes, en même temps qu'elle découvre quelles formes ils prennent en France, elles y sont très durement soumises. En plus des violences personnelles (interactions avec patronNEs blancHEs, avec hommes noirs et hommes blancs) elles luttent contre caractère systémique des violences (se répètent d'unE patronNe à unE autre, d'un homme à l'autre, violence des institutions, politiques migratoires française). Position de déclassées, de dominées face à oppressions multiples (classe, race, genre/sexe, sud, employées, etc) les fragilisent à la fois dans leur parcours migratoire et social (elles expriment une quasi-impossibilité de mobilité sociale en France), les fragilisent psychologiquement, et réduit grandement le « droit » de se défendre : elles risquent de perdre leur travail, et finalement ce sont elles qui ne s'autorisent pas à se défendre.

8.2. Entre réalisation et échec de soi

Le déclassement qui, on l'a vu, est produit par les rapports sociaux, a un sens pour chacune des femmes interviewées qui le vivent à partir de leur singularité. Il y a ainsi tout un ensemble de ressentis individuels qui construisent ce phénomène social. Le fait est que les changements de classe produisent chez les individus un conflit entre l'identité héritée (de la famille) et la nouvelle identité acquise qu'il construit dans sa trajectoire (de Gaulejac, 1987). C'est ce tiraillement que vivent ces migrantes qui ont changé de métier, de pays, et/donc de « place ». Et ce tiraillement se trouve au cœur même du sentiment d'être déclassées, ce qui m'a portée à conclure en 2007 que le déclassement professionnel des femmes haïtiennes en France se manifeste par un tiraillement entre la réalisation de soi et l'échec de soi (Joseph, 2007). Il y a toujours un écartèlement entre ce qu'elles gagnent dans la migration et ce qu'elles perdent.

Dans cette recherche où j'ai suivi le parcours de ces femmes sur plusieurs années, j'ai pu les questionner à la fois dans les périodes où elles avaient l'impression de gagner et dans celles où elles ont cru tout perdre, ce qui permet de prendre leur propos dans leur contradiction. J'ai discuté aussi avec des primo-arrivantes ainsi qu'avec celles qui sont en France depuis plus d'une vingtaine d'années, ce qui laisse à voir une différence entre, d'un côté, l'espoir naïf ou la déception excessive des premières et de l'autre la volonté de « faire avec » voire la volonté de rester en France plus exprimée par les secondes. Le fait de travailler sur l'histoire de vie permet aussi de comparer leur situation au moment des interviews à celles qu'elles ont vécu avant. Pourtant, même en tenant compte de toutes ces nuances, et même en reconnaissant ce tiraillement entre un sentiment d'échec et un sentiment de réussite, on peut voir une prédominance de l'échec. Cette prédominance de la déchéance est visible à la fois dans les faits racontés et aussi dans l'expression subjective du vécu par la parole. Si le déclassement touche le travail de ces femmes dans tous ses aspects (le faire, l'avoir et l'être), c'est aussi profondément l'être de ces femmes qui est affecté. Face au fait de « faire » des tâches sales, et

¹¹⁴ Voir le roman socio-historique où les Haïtiennes, dans le groupe, utilisent l'histoire d'Haïti pour rejeter le racisme.

d'« avoir » si peu par rapport à ce qu'elles souhaitent, c'est l'être même de ces femmes qui se trouve déclassé. Les sentiments exprimés renvoient donc plus à la honte qu'à la fierté.

Dans certains récits, les femmes analysent ce qu'elles gagnent en rapport à ce qu'elles perdent, et pensent aussi à ce qu'elles n'auront plus jamais. Elles notent aussi ce qu'elles peuvent espérer quand même et ce pourquoi elles peuvent encore se battre, ne serait-ce que pour que leurs enfants aient une meilleure situation qu'elles. Mais le plus souvent, elles insistent plus sur les pertes que sur les gains.

8.2.1. Les pertes

Peu de recherches analysent les pertes des femmes dans la migration. Moujoud (2008) critique ce mythe de la réussite des femmes migrantes. Les narratrices regrettent plusieurs choses, notamment la réussite socioprofessionnelle qu'elles projetaient en venant en France. Elles décrivent d'autres pertes qui sont collatérales à leur déclassement ou qui proviennent des difficultés d'installation dans le pays d'accueil. Vanya lie certaines pertes à la migration en soi qui, selon elle, fait perdre sa jeunesse. « *Dès que tu laisses chez toi, tu es jeune mais tu n'es plus jeune* », déclare-t-elle. Elle s'explique en précisant les difficultés liées à la maternité en contexte migratoire, comme l'absence de loisir lorsqu'une femme élève seule son enfant, loin de sa famille : « *Dès que tu as des enfants, le plaisir est fini !* ». Plus de ciné, de resto ou de danse, plus de journée à la plage, de sorties avec les amiEs, de soins au studio de beauté le samedi. Elle regrette aussi de n'avoir pas pu poursuivre ses études.

Ces faits la font penser à sa vie en Haïti, entourée de ses amiEs et de ses collègues de bureau. Elle raconte : « *En Haïti tu avais une vie ? (...) J'avais une jeunesse ! J'étais à l'école ! J'allais à l'université ! Je riais ! J'avais mes parents ! J'avais mes sœurs ! J'avais mes amis ! On part en journée ! On part à la plage ! On...part au ciné ! (...) Mais ici qu'est-ce qu'on a ? Rien ! (...) En Haïti, t'as tes collègues, t'as une vie ! (...) Tu te retrouves avec des amis, tu bois un verre, tu rigoles* ». Ici, après le travail, dit-elle, elle court dans les métros, rentre fatiguée et doit alors s'occuper seule de ses enfants. « *Où est la vie que t'as ?* », questionne-t-elle alors ?

Cette femme, comme Laurette, Kouzin, Fabienne, et tant d'autres, classe la vie du côté du passé, du côté du pays d'origine. En France, elles ne vivent donc pas, ce qui dit tout de leur vécu de la migration et du déclassement. Au bord des larmes, Fabienne résume tout par une phrase : « *On est devenues des fantômes* ». Ici, *fantômes* est utilisée dans le sens de *zombies*, mot français provenant du créole haïtien, pour expliquer notamment une sorte de déshumanisation, de perte de soi. Comme d'autres, elle est fatiguée d'être déclassée, de ne plus être elle-même. Cela donne des idées de suicide. Fabienne qui déplore l'épuisement au travail enfonce le clou en disant : « *Je ne suis pas fatiguée. Je suis suicidaire !* ». C'est aussi une « déshumanisation lente ». Fabienne utilise l'expression « *mourir à petit feu* », à la manière de Laurette qui emploie des expressions comme « *mourir pieds et mains liées* », ou encore « *perdre son âme à force de réfléchir à son sort* ». Elles vivent ici, mais elles ne vivent pas. Cela les expose à des regrets et au remord : « *Mon Dieu ! J'ai tout gâché !* », regrette Fabienne qui atteste aussi : « *Ma venue en France, c'est pas un progrès. J'ai gâché ma vie [...] Tout ce que j'ai laissé derrière moi, pourquoi ?* ». Toutes ces femmes rêvent de partir, ne serait-ce que quelques semaines, pour vivre, respirer, se reposer. Vanya dit que la vie qui reste à une migrante en France c'est d'économiser un peu d'argent pour partir un mois en Haïti. « *Là tu te reposes. Oui, c'est ça ton repos. Après ça tu n'as pas de repos* ». Mais rares sont

celles qui ont cette chance. Fabienne n'arrive pas à économiser 100 euros par an et, après plus de dix ans de vie en France, n'a jamais pu repartir en Haïti. Laurette accumule des dettes et n'a pu partir qu'une seule fois, après plus de sept ans de vie en France. Vanya, elle, est partie deux fois, mais ces voyages avec ses enfants ne lui offrent pas cette vie rêvée puisqu'elle a peur qu'il leur arrive quelque chose. Elle argumente : « *Les enfants que tu fais ici, tu les portes, mais ce ne sont pas tes enfants, non, Myrlië ! Tu en accouches, tu les allaites, tu les portes dans ton ventre, mais s'il leur arrive du mal, tu vas en prison, oui !* ». Face à toutes ces contraintes, Vanya se demande : « *Où est le bonheur ?* ».

Les interviewées parlent toutes de vacances rêvées, d'absence de repos et de loisirs en France, de l'incapacité de prendre soin de leur corps, et pas mal de cet isolement que leur impose leur place dans les rapports sociaux croisés. Scrinzi (2003), en observant des travailleuses migrantes, souligne la possibilité d'avoir non seulement un salaire, mais aussi des relations sociales, la possibilité de sortir, d'« exister ». Pourtant, investies autant dans le service domestique, les travailleuses interviewées n'ont pas le temps de rencontrer le peu d'amies qu'elles arrivent à avoir en France. Leur patronne qu'elles croisent quotidiennement n'est pas leur amie. Les voisinEs qu'elles croisent pourtant ne sont pas leurs amiEs. Elles sont ainsi seules, ce qui s'ajoute au fait qu'elles vivent « seules » (sans compagnon) avec leurs enfants. Parfois, elles souffrent de déprime en raison de l'isolement laquelle souffrance les porte à s'isoler. Pour Laurette qui est la seule Noire de son village, l'isolement est alors plus pesant. En plus, elle explique que sa pauvreté provoque chez elle une si grande honte qu'elle est obligée de s'isoler pour mieux cacher sa misère. Laurette raconte à propos d'une rencontre avec une voisine : « *Elle en a profité pour me faire visiter sa maison. Mais je sais que... je sais que, après, je vais devoir lui faire visiter ma propre maison moi aussi. Et moi, je sais qu'il n'y a rien chez moi à faire visiter... J'ai visité sa maison, et je suis repartie sans l'inviter* ». C'était la fin de cette amitié qui n'a même pas eu le temps de commencer. L'habitat peut faire honte, le mal-logement peut porter à tenir ses amis à l'écart, et le fait d'habiter un quartier méprisé, comme le dit Vanya, met à l'écart. L'habitat des femmes interviewées reflétait leur déclassement, disaient-elles. Laurette continue d'expliquer pourquoi elle n'a pas fait visiter sa maison :

« Je n'ai pas fait ça, parce que le plancher chez nous était laid, alors que chez elle, elle a payé beaucoup d'argent à un ouvrier pour rénover son plancher, des choses comme ça. Et, je n'avais pas encore réalisé des travaux dans cette chambre, et puis, à l'étage, il n'y avait pas encore de cloison. Tu comprends. Cela veut dire que, la chambre des enfants à l'étage... c'était comme un dépotoir. Je ne pouvais pas faire visiter à cette femme. Qu'est-ce qu'elle allait visiter ici ? Ah ah ah ! Tu comprends ? Cela veut dire que je ne... je ne la considère pas comme une amie. Quand je suis avec l'enfant, je sors, son mari me salue : 'Bonjour'. Je réponds : 'Bonjour'. La dame me dit bonjour. Je réponds : 'Bonjour'. Parfois elle me demande si les travaux ont fini. Je dis : 'Non, c'est toujours pas fini'. Ou bien elle dit à propos du bébé : 'Mes amis ! Regarde une jolie petite fille avec des yeux tout bleus !', etc. ».

La famille de son mari qui est très généreuse face à elle n'est pas non plus dans une amitié avec cette femme, à cause des différences de situation économique notamment. Elle raconte par exemple sa relation avec la famille de son beau frère :

« Ils viennent me chercher en voiture pour aller au vide-grenier. Tu vois ? Ils viennent me chercher pour aller à la foire où ils vendent ceci, cela. (...) Ou bien ils m'invitent à manger chez eux. Moi, je n'ai jamais invité personne à venir manger chez moi. J'invite la maman de mon mari. Mais à part la maman de mon mari et le père de mon mari, je n'invite jamais personne.

-Ça coûte trop cher ?

- Bon, ça fait des frais supplémentaires que, pour... Je vois comment quand ces gens m'invitent, ils ont au moins...si je n'exagère pas, au moins 6 à 8 plats qu'ils préparent, etc. Il y a du saumon. Il y a euh euh euh, des petits..., les petites saucisses. Tout cela, c'est l'entrée, n'est-ce pas ? Des amuse-gueules. Et puis du ca...caviar ? C'est ça ? Il y en a des rouges, des noirs. C'est du caviar, c'est ça ? Bon. Ils en mettent sur des petits morceaux de pain. Tout cela c'est l'entrée. Il y a aussi des olives. Tout ça, c'est l'entrée. Il y a des tartines qu'ils font avec ces différentes choses, ces choses qu'on prépare... Comment ça s'appelle ? On en mange pendant les fêtes ? Il est comme du... comme du jambon. Comment ça s'appelle encore ? Ici ça s'appelle... foie gras ! Ils servent du foie gras. Tout cela c'est l'entrée, ok ? Ils font aussi des petits pâtés où s'enroulent des saucisses. Ils font d'autres sortes de pain, des choses comme ça. Tout ça c'est l'entrée. Sans compter les pistaches, les noix, les petites graines euh euh... des raisins secs, tu comprends ? Ça, tout ça c'est encore l'entrée. Moi, déjà à l'entrée, mon ventre est déjà rempli. Parce qu'à force de goûter à ce petit morceau de pain, puis à cet autre petit morceau de pain, je n'ai déjà plus de place. Puis, ils te donnent de la salade, avec du vin, des boissons, etc. Après, ils te donnent de la salade, n'est-ce pas ? Ils préparent différentes sortes de viande. Ils font des gratinées avec ceci, avec cela. Après, pour le plat principal, parfois ils te donnent du poisson avec du riz blanc. Mais le riz blanc, c'est les petits sachets qu'ils mettent à bouillir dans de l'eau. Moi, je n'aime pas vraiment ça. Ou bien, ils font de la sauce avec ceci ou cela. Ils font ...bons, plein de plats. Puis, il y a plusieurs desserts. Je n'ai pas d'argent pour recevoir ces gens là ! Parce que moi, je leur donnerais uniquement un poulet et du riz. C'est quoi ça ? C'est tout ce que je leur donnerais. Alors que eux...à chaque fois, quand je pense qu'il n'y a plus de plat, c'est alors que les plats commencent à arriver. Moi, je ne peux pas tenir ce protocole. Je ne peux..., je n'ai jamais invité ces gens. Mais la mère de mon mari, je l'invite à l'anniversaire des enfants, et à l'anniversaire de mon mari. (...) Mais elle, elle m'encourage. Quelque soit ce que je lui donne, et bien, je l'entends tellement répéter : 'C'est bon ! C'est bon !'. Ah ah ah ! Quand elle part, je lui fais une cantine, elle prends ceci, puis cela. Je lui dis : 'Comme tu as passé la journée avec nous, il est trop tard pour que tu fasses à manger chez toi. Tiens, tu as à manger' ».

La pauvreté exclut ces femmes qui, quand elles ne sont pas tenues à distance, s'isolent elle-même pour mieux cacher leur honte. Fabienne compare Haïti et la France et dit : « *ici, tu es seule* ». Elle déclare être « *rongée par la solitude* » dans ce pays froid où les gens sont froids, formule-t-elle. Elle déplore : « *J'ai personne* », ou encore : « *Il n'y a personne. Il y a les murs. Moi qui étais tellement entourée dans mon pays !* ». Elle relate plus loin : « *Je reste dans mon p'tit coin. Je reste avec ma honte, quoi !* ». Tout cela réduit leurs activités, crée de la monotonie dans leur quotidien qui se résume à « *toujours des journées déprimantes* », selon Fabienne. Les femmes parlent de larmes, de déprime, de perte d'appétit, face à cette grande solitude. Tout cela agit donc sur l'humeur de ses femmes qui disent avoir perdu le sourire. Fabienne s'exclame : « *Je m'énerve. Je tape des crises. J'en ai marre!* ». Laurette dit être incapable de rire : « *Moi, je ne promets à personne de rire tout le temps. J'ai plein de problèmes, ma chérie ! Comment veux-tu que je souris ? Au contraire, je dis à mes enfants : 'Attention ! Il ne faut pas...Faites comme si vous ne me voyez pas. Parce que si vous n'arrêtez pas de me regarder, je peux me fâcher et vous frapper', Ah Ah Ah !* ».

La mauvaise humeur est aussi causée par la grande pression que ces femmes vivent au quotidien, pas uniquement au travail mais aussi face aux démarches administratives qui n'en finissent jamais. Vanya parle de cette pression : « *Parce qu'on est toujours emmerdée par quelque chose. Si c'est pas l'une, c'est l'autre (...)* Ça veut dire que, tu vis ici, tu vis sous pression. Tu n'es jamais en paix. On-n'a-pas-une-vie-ici ! On-n'a-pas-une-vie ! ». La conclusion de Vanya est alors celle-ci : « *Les gens dissent : 'Paris, ville de Lumière, capitale de luxe'. Mais Paris, c'est la ville de misère, capitale des emmerdes! Ah ah ah !* ».

8.2.2. Vision idyllique de l'ailleurs

« *C'était tout mon rêve. Voyager. Mais je ne savais pas derrière ce voyage ce qui m'attendait* », déclare Vanya. L'illusion du parfait bonheur qui accompagne la migration est partagée par la plupart des HaïtienNEs. Moujoud (2007) fait mention de cette vision idyllique de la vie en France qui habitaient initialement ses interlocutrices. Après une longue énumération de ses déboires en France, Vanya s'exclame : « *C'est ça la vie, qu'il y a derrière. Alors que les gens pensent que si tu es en France, tu es bien, que si tu es à Paris tu es bien. Mais non, il y a une vie derrière cette vie que les gens ne connaissent pas* ».

Mais cette réalité, cette face cachée de la belle vie en France, il est difficile de la faire comprendre à ceux et celles qui sont restéEs au pays. Cette femme dit que si elle dit à quelqu'unE: « *La France c'est dur, ne vient pas* », il va penser que c'est pour l'empêcher de progresser, de faire comme elle. D'autres lui répondraient : « *Si c'était vrai, tu reviendrais !* ». Cette réplique est très courante selon les interviewées. « *Ce que la personne cherche, elle pense que tu l'as trouvé* », dit Vanya. Léonetti (1994) parle de cet écart entre le regard qu'on peut porter sur unE étrangèrE en France et la représentation que les gens de son pays peuvent en avoir. Ce regard positif que leur porte les gens de leur pays peut les aider à ne pas intérioriser le racisme. L'auteure écrit : « *À l'aide de ces références, on peut laisser « glisser » sur soi insultes ou mépris, comme si elles s'adressaient à un autre* » (p. 194).

Même si Vanya ne peut pas « laisser glisser » sur elle le racisme ou le déclassement que ses compatriotes n'imaginent pas, elle ne rentre pas chez elle parce qu'elle s'accroche à certains gains en France. Elle préfère rester en France, même si elle sait ce qu'elle perd en faisant ce choix. Comme pour les autres interviewées, c'est la déchirure entre gains et perte, entre l'ici insupportable et l'ailleurs insuffisant. En parlant de la jeunesse perdue, Vanya emploie ces termes : « *Une vie en Haïti que tu ne trouveras jamais ici. Ils ne te valoriseront pas. Mais en même temps il y a une autre protection que tu ne peux trouver qu'ici, et pas en Haïti. Ce que tu as dans un pays correspond à ce que tu perds dans l'autre* ».

8.2.3. Partir quand même, ... rester pourtant

Quand en 2007 je demande à Fabienne pourquoi elle a immigré, elle me répond : « *Parce que j'étais idiote. J'étais bête* ». Vanya n'a aucun doute sur le fait qu'il est impossible pour les migrantes haïtiennes d'être bien en France. '*Lakay se lakay*'¹¹⁵, répète-t-elle, comme si le déclassement social serait inévitable dans la migration. « *Nul n'est prophète qu'en son pays* », pourrait-on en déduire. « *Lakay se lakay ! Lakay se lakay ! C'est chez toi que tu peux te sentir bien !* », dit-elle sans l'ombre d'un doute. Pourtant, avec la même certitude, elle dit que même au cas où à l'époque on lui aurait raconté la difficulté de vivre en France, elle serait partie quand même. Elle serait obligée de partir, pourrait-on dire.

Le manque de protection sociale est Haïti revient souvent quand ces femmes justifient leur départ. Je demande à Vanya: « *Alors pourquoi tu as laissé Haïti ?* ». Elle me répond: « *Je n'aimais pas Haïti ! Je n'aimais pas. Je pouvais pas supporter de ...* ». C'est étonnant ! Comment cette femme qui dit ne se sentir bien qu'en Haïti, qui déclare ne plus vivre depuis son départ, peut-elle affirmer ne pas aimer son pays ? Cette femme qui a pourtant dit qu'elle ne peut être quelqu'un qu'en Haïti affirme tout d'un coup : « *Ici aussi, tu es une personne. Tu n'es pas une personne comme les autres, comme ceux qui roulent une Mercedes, mais... Tu*

¹¹⁵ 'Charbonnier est maître chez lui'.

comprends ? ». Pour les mêmes raisons, elle a refusé d'élever ses enfants en Haïti. Le départ pour elle est un cri de colère voire de haine. Le pays lui a fait perdre trop de choses à cause de sa défaillance. Son départ est un cri de guerre, une lutte. C'est pour cela que Vanya, plus que les autres, encense le système social français qui devient alors le meilleur pays où vivre. La France qui protège par la sécurité sociale reconnaît ainsi aux migrantes une humanité qui, à ce niveau précis, est bafouée en Haïti d'après Vanya. « *Les Français sont des racistes mais parfois il y en a aussi qui sont solidaires* », affirme cette femme.

Mais, son histoire la poursuit. Et ce qui constitue sa perte aujourd'hui c'est exactement ce qu'elle cherchait à fuir dans sa généalogie. Elle reproduit les galères amoureuses de sa mère, avec des hommes français cette fois. Elle qui fuyait « la famille éparpillée » vit elle aussi la polyandrie en série, même si cette fois les pères paient la pension familiale. Sa mère n'a toujours pas la vie décente qu'elle voulait lui offrir, malgré ses transferts de devises et de biens en Haïti. Face à cette histoire de défaite, la réparation reste donc impossible. Et ce qu'elle gagne dans tout cela est finalement cette protection sociale (pour la descendance) qu'elle encense autant. C'est peut-être pour ça qu'elle insiste sur cet aspect dans les entretiens.

Face à l'irresponsabilité de l'Etat ainsi que celle des hommes, les femmes haïtiennes, comme on l'a vu, se tuent au travail pour la réussite de leurs enfants qui, à leur tour, doivent se sacrifier pour ces mères. C'est ce qu'on a vu dans l'analyse du projet parental de ces mères. Chez les filles, qu'elles vivent en Haïti ou en France, au moins trois projets se croisent. Dans la vie des migrantes à Paris, il y a ainsi d'abord leur projet personnel, projet de réussite qui doit répondre au projet parental. Ensuite, pour la plupart, leur propre projet parental qu'elles construisent pour leurs propres enfants et qui consiste à réparer le projet personnel raté dans le déclassement. Leur projet parental actuel vise ainsi à réparer l'échec du projet de leurs parents à leur égard. Et finalement, il y a ce troisième projet où ces femmes migrantes, enfants de parents sacrifiés, doivent projeter un avenir pour ces parents qui deviennent, comme on l'a vu, leurs propres enfants. Prises ainsi dans leur responsabilité face à elles-mêmes, face à leurs enfants¹¹⁶ et leurs parents, ces femmes haïtiennes ne pouvaient que partir

Dans le parcours de Vanya, d'une part les causes sociales (l'absence de sécurité sociale par exemple) et leurs conséquences individuelles (la souffrance du deuil de parents perdus) s'entremêlent pour la pousser au départ. Cette femme était aussi face à des « impasses biographiques/généalogiques ». Elle fuyait une relation sentimentale qui lui rappelait les échecs de sa mère et exprimait violemment les inégalités de genre. Elle évitait aussi de reproduire le destin misérable de sa mère, et elle l'aimait trop pour ne pas se sacrifier pour la sortir de la galère. Là, c'est la loyauté face aux personnes ascendantes. Elle avait peur que l'insécurité sociale lui enlève ses enfants si elle devait les élever en Haïti. Ici, c'est la protection des descendantEs. Elle était prise dans son roman familial tellement marqué par des tragédies sociales. Pour elle, l'alternative était alors de partir, de fuir. « *Il y a des tas de choses qui ont marqué ma vie...* », dit-elle pour justifier son départ. Il ne suffit pas de partir pour tout changer, mais peut-être que partir est déjà en soi un pas vers le changement. Quand je

¹¹⁶ La responsabilité face aux enfants, comme on peut le voir dans le cas de Vanya, peut se construire bien avant l'arrivée des enfants. L'idée est alors qu'il n'y a pas suffisamment de protection pour les enfants en Haïti, ce qui porte les femmes soit à partir (comme pour Laurette) ou à rester en France malgré le déclassement (comme pour Vanya, Keli et tant d'autres).

demande à Vanya si elle serait partie quand même si elle savait que ce ne serait pas le bonheur, elle affirme : « *Je serais partie ! Parce que j'ai toujours eu la force de lutter* ».

Le retour est-il alors possible lorsque le départ paraissait aussi urgent ? Vanya énonce : « *On n'a plus de vie ici. Mais ce n'est pas pour autant que je vais quitter la France. Non. Je ne me vois jamais revivre dans mon pays* ». Il y a donc d'abord cette « haine » pour Haïti qui pousse certaines migrantes à partir. Cette haine ne signifie pourtant pas une absence d'amour pour Haïti, et encore moins un amour parfait pour la France. Cette femme est surtout désespérée de remarquer que son pays n'évolue pas positivement, et que même ses petits enfants ne verront pas le changement, déplore-t-elle. Le pays serait habité uniquement par « *des imbéciles et des innocents* », et il faudrait refaire ce pays, construire une « *nouvelle histoire d'Haïti* », une « *nouvelle terre* ». Mais même cette nouvelle terre ne sera pas pour elle : « *Moi j'y serai pas !* ». Mais cette déchirure entre amour et haine envers Haïti est très répandue, à la fois chez les gens qui restent en Haïti en espérant un bonheur ailleurs et chez les gens qui partent dans l'espoir de changer ce pays. Les drames sociaux sont essentialisés, et la migration apparaît à la fois comme une contrainte et un espoir leurrant. Vanya explique : « *C'est pas mal les gens de la diaspora qui devraient changer Haïti, mais ils sont nombreux à rester avec le même sang haïtien dans leur veine (...) Peut-être parce qu'ils n'ont pas eu la chance de faire des études en Haïti, ce qui leur permettrait de changer plus facilement leur « sang » (leur mentalité) en arrivant ici, tu comprends ?* ». Cette déchirure entre amour et haine qui peut ainsi faire la place à des expressions violentes et, reproduisant les rapports sociaux, rentre au cœur du fait que ces femmes déclassées restent en France. Vanya qui déclare ne pas vivre en France énonce pourtant : « *Mais je me demande qu'elle vie il y a pour moi là-bas. Il y a pas une vie pour moi* ».

Une autre raison pour laquelle ces femmes déclassées ne partent pas c'est parce qu'elles croient encore en la capacité de lutter. Lutter, c'est d'ailleurs leur crédo, comme on le voit avec Vanya qui déclare : « *Mais aussi pour vivre en France, il faut avoir du courage. Ça, si tu n'as pas de courage, tu peux devenir folle. Ah ah ah ! Tu peux pleurer, tu peux pleurer, mais la France ne nous punit jamais. Tu peux pleurer, tu peux passer des jours à pleurer, mais un jour tu seras bien (...). Il faut savoir lutter* ». Dans certains cas, lutter devient la seule option. Fabienne de dire : « *Je n'ai pas le choix. Je continue ou je rentre [dans mon pays]* ». En luttant, parfois elles ont l'espoir que la situation va s'améliorer. Pour Vanya, c'est même une certitude. Chez elle, cette certitude frise le déni de la réalité. Et en 2011, Laurette dont la situation professionnelle s'était effectivement améliorée était dans ce même élan d'espoir qui, chez elle aussi, s'assimilait à un déni face à la difficulté de construire des projets. Fortement endettée, en rêvant à certains petits projets apparemment irréalistes mais qui devraient pallier l'incapacité d'aspirer à une vraie retraite, Laurette me dit : « *L'avenir s'annonce rose ! Très très rose, ma chérie !* ». Mais l'espoir de ces femmes se fonde aussi sur les quelques gains qu'elles ont quand même en France. En analysant la situation des migrantes philippines en France, Liane Mozère (2010) parle de « *trouvailles accumulées* ». Parmi ces trouvailles, l'espoir des interviewées se fonde surtout sur la sécurité sociale et la possibilité d'offrir une éducation bonne et gratuite à leurs enfants.

Si l'espoir les fait vivre en France, d'autres plus désespérées restent pourtant, parce qu'elles n'ont pas la possibilité de partir. Fabienne n'avait aucune économie et Laurette était endettée. Cela fait qu'en 2007 ces deux femmes ne pouvaient pas prendre le retour pour une option.

Celles qui n'ont pas de papiers savent que leur retour, même pour des vacances, leur fermerait définitivement la porte vers une vie en France. D'autres comme Laurette ont peur de devoir tout recommencer si elles rentrent en Haïti, recommencement qui serait aussi une honte dans ce pays où l'on ne croit pas à un possible échec dans la migration. Ce serait pour ces femmes une autre déchéance. Peut-être cette chute est-elle encore plus insupportable à leurs yeux que celle qu'elles vivent en France. Pour tout cela, le retour est interdit. Cela veut dire que, contrairement à ce qu'on dit d'elles en Haïti et même en France, ce n'est pas parce qu'elles ne perdent rien dans la migration ou qu'elles seraient trop satisfaites de leur gain qu'elles ne repartent pas dans leur pays. Et si elles cherchent autant à faire rentrer leur famille en France, ce n'est pas parce qu'elles ne sont pas habitées par « L'énigme du retour », pour reprendre l'expression de Dany Laferrière (2009).

Vanya, comme tant d'autres, ballote ainsi entre deux vies. Celle en Haïti à laquelle elle a renoncé et celle en France où elle ne se sent pas accueillie. La première constitue ce qu'elle perd mais qui ne la satisfaisait pas suffisamment pour la retenir. La seconde lui offre des gains trop limités pour la rendre heureuse mais elle s'y accroche trop pour faire marche arrière. On ne peut pas avoir ces deux vies en même temps, regrette Vanya. Et en même temps, elle reste dans un entre-deux, deux vies impossibles où elle perd et gagne en même temps. D'où un mélange de sentiment en France où satisfaction et échec s'entremêlent et ne sont jamais entiers. Ascension et descente se croisent chez ces femmes, ce qui provoque certainement un conflit mental. Or, le conflit mental habite déjà les personnes migrantes qui doivent en plus réconcilier deux mondes : le pays d'origine et le pays d'accueil. De Gaulejac(1987) cite Sayad pour souligner chez les « immigrés » un système de référence double et contradictoire. L'auteur cite Roger Bastide qui analyse les troubles mentaux chez des personnes transplantées. Dans un groupe, les femmes haïtiennes analysent le déplacement, la confrontation à des valeurs contradictoires et l'impossibilité d'habiter complètement le pays d'accueil ou de laisser complètement le pays d'origine, phénomène proche de « la double absence » analysée par Sayad. L'une des participantes conclut alors : « *Nous sommes tous des malades !* ». C'est que le déclassement complexifie chez ces personnes cette double absence. Pour ne pas complètement perdre la tête, ces femmes définissent des stratégies.

8.3. Les romans stratégiques

Parmi les stratégies décrites par Taboada Léonetti (1994), plusieurs sont présentes dans la vie des femmes haïtiennes comme la distanciation et la dérision, l'inversion des normes ou leur intériorisation, le refus de s'identifier à un groupe marginal, la désimplication, entre autres. Ces stratégies, malgré leur limite parfois, témoignent de la volonté des individus à agir sur leur destin. Comme le fait Mozère (2010) il est important de regarder comment les migrantes font pour exister malgré l'emprise des rapports sociaux. Ces actions ne changent pas radicalement leur situation mais constituent des attitudes et comportements qui montrent un refus de se soumettre complètement aux contraintes extérieures. Moujoud (2007) explique que, chez ses interlocutrices, il s'agit de dynamiques, et non pas de changement radical, que ces femmes connaissent des situations contradictoires « d'autonomie limitée, de promotion relative et de résistance définie par la domination » (p.456). C'est ce qu'on essaiera de regarder en considérant le roman amoureux qu'elles dessinent comme stratégie, et d'abord le roman sociohistorique. Le roman sociohistorique peut aider à survivre au travail, comme le roman amoureux permet de lutter dans la sphère familiale.

8.3.1. Du roman familial au roman socio-historique

Léonetti (1994) notait déjà les efforts des domestiques d'hier et des femmes de ménage d'aujourd'hui pour faire face au mépris et à l'exploitation. Elles invalidaient les normes humiliantes et se réfèrent à d'autres systèmes de valeurs, commente l'auteur. Pour ne pas intérioriser le racisme, les femmes rencontrées essaient « d'aller ailleurs », de se déplacer par une activité fantasmatique qui leur permet de se dire qu'elles sont plus que ce qu'elles sont dans le regard des blanchEs, plus que ce qu'elles deviennent dans le service domestique. Plus d'une se réfèrent alors au *roman familial*, cette activité fantasmatique qui, selon de Gaulejac (1987) permet une réécriture de l'histoire du sujet. Elles parlent souvent de la capacité de leur famille en Haïti, du capital économique et culturel de leur famille qui leur a permis d'accéder à un statut social et professionnel en Haïti. Cette référence élogieuse à la famille est aussi utilisée pour exprimer le déclassement dans ce pays où elles ne sont rien et font le sale boulot. La référence à la famille, pour Léonetti (1994) peut aider à se désimpliquer, à ne pas se sentir intimement concernée par ce qui pourrait faire honte. Même celles qui n'ont pas été élevées par leur famille biologique et qui restent très peu bavarde sur la généalogie, mettent en avant cet orgueil familial pour dire que leur histoire les destinait à autre chose que ce déclassement dans le service domestique.

Mais que vaut une prestigieuse famille haïtienne à côté d'une quelconque famille en France ? « Famille cocotier », « bourgeoisie bananière », tout dans la souris est petit, y compris sa tête. Le roman familial de ces femmes ne met en avant ni comte, ni château. Il échoue donc à rétablir ces femmes aux yeux des FrançaisEs. Il faut donc un autre fantasme à ces femmes qui essaient de se déplacer symboliquement. Il leur faut un autre roman. C'est ainsi que naît chez elles un véritable « roman socio-historique » où elles se réfèrent constamment à l'histoire d'Haïti, pour se libérer de la dévalorisation constante dont elles font l'objet au travail. Cette référence à l'histoire de l'esclavage et à la victoire des Noirs, devient le « grand récit » qui leur permet d'abord de ne pas intérioriser le racisme, puis de résister, de mettre à distance cette invalidation, de la garder en dehors d'elles-mêmes. Il est important de visibiliser ce roman d'autant plus qu'entre Haïti et la France, il ne s'agit pas uniquement de rapports entre un pays du Sud et un pays du Nord mais aussi de ceux existant entre la première colonie du monde à gagner son indépendance et sa métropole.

Il s'agit ici d'une sorte de *roman social* qui porter à puiser dans ses racines plus sociales que familiales, à se référer à une généalogie qui va au-delà des grands-parents pour accéder au courage des aïeux. À ceux qui leur reprochent de n'avoir pas eu des Gaulois pour ancêtres, elles peuvent rétorquer : « *Nos ancêtres étaient des vainqueurs ! Les premiers noirs à devenir libres et à construire une république indépendante* ». Les aïeux sont ainsi des héros, plus encore que les Gaulois qu'ils ont d'ailleurs vaincus. Cette référence permet ainsi à ces femmes d'inverser les normes racistes, d'invalider le regard discriminant qu'elles confrontent au travail. Avec le roman socio-historique, elles peuvent redéfinir leur déclassement, l'expliquer par le racisme, les rapports Nord/Sud marqués par le néocolonialisme. Keli dénonce ainsi le regard colonial des patron-ne-s qui pensent que les NoirEs sont des esclaves et des bêtes. Elle critique dans le service domestique l'amalgame fait entre le fait d'être Noire, le fait d'être corvéable à merci, et le fait de n'être bonne qu'au service domestique : « *Parce que tu... tu viens dans leur pays, donc tu n'as pas... tu n'as pas été à l'école. [...]. Tu n'as pas été à l'école, donc... Tu n'as pas été l'école, tu étais...donc tu n'es bonne qu'à ça* ».

Aller ailleurs c'est aussi se réclamer de la lignée des grands héros pas uniquement de l'histoire lointaine mais aussi des grandes figures de l'histoire plus récente. Plusieurs femmes vont faire référence à Obama, s'approprient la fierté de tel présentateur Noir à la télé, de tel Haïtien qui occupe un grand poste, etc. Ce sont souvent des figures masculines mais qui partagent avec ces femmes la « race » ou l'origine géographique. Pour Laurette qui présente souvent un discours féministe, c'est une référence à la trajectoire à la fois glorieuse et difficile de Maria Montessori qui l'aide à affronter le racisme comme cette héroïne a dû affronter le sexisme.

Comme le *roman familial*, le *roman socio-historique* a un très grand aspect fantasmatique même s'il est plus facile d'en tester l'objectivité. L'histoire vraie devient aussi un conte à raconter (parce que méconnu), et aussi un conte de fée tant la réalité actuelle semble éloignée de ces victoires passées. C'est ainsi que quand les médias français exposent la misère d'Haïti, quand les blancHEs et patron-ne-s font référence à cette image pour les dévaloriser, la référence à ce roman social devient plus difficile. Les travailleuses rencontrées portent alors un démenti à l'exposé des médias qui, selon elles, découpent la réalité en fonction de leurs propres intérêts discriminants. Kouzin dit : « *Cette image que l'on projette, ce n'est pas ça la réalité vraiment. C'est à cause de ça que des fois, quand tu arrives quelque part, les gens te dévalorisent. Parce que les images que l'on donne d'Haïti, ce n'est pas du tout la réalité* ».

Les médias, avec ce regard altérisant décrit par Bernard Hours (1998), mettent à nu certaines facettes de la « réalité » que les concerné-e-s auraient préféré cacher, parce qu'elles sont trop souvent renvoyées à cette seule facette de la réalité, ce qui favorise à l'égard des populations concernées de la stigmatisation et de la discrimination. Vanya, critique dans le catalogue du photo-langage quelques-unes qui insistent trop sur le côté négatif d'Haïti.

Or c'est ce regard, alimenté par les médias, que leur présente les patronNEs dans les discussions sur Haïti. Ces discussions viennent d'ailleurs surtout quand il se vit en Haïti un évènement douloureux. On en profite alors pour parler de cette misère en Haïti que ces femmes, précisent-elles, n'ont pas vécu. Son patron qui ne lui adresse quasiment la parole décide une fois de discuter avec elle de ce pays qu'il a visité, de « ce genre de pays »... Kouzin insiste sur cette expression que le mari a tout de suite regrettée d'ailleurs. Les grands parents parlent beaucoup d'Haïti aussi, ce qui gêne Kouzin : « *Quand ils parlent d'Haïti comme ça, tu sais. Est-ce que c'est par mentalité ou... par racisme (...) Dans notre mentalité, nous pensons toujours que ces personnes ne nous aiment jamais vraiment. Et très souvent je me demande si c'est par pitié qu'ils s'intéressent autant à Haïti. (...) Ou peut-être pense-t-elle [la grand-mère] qu'elle est obligée de faire ça pour me montrer qu'elle n'est pas indifférente. Tu me comprends ? (...) Mais en moi ça me... je suis frustrée ! Mais je ne... je suis obligée de ne pas le laisser paraître. Mas je suis frustrée et je me demande si c'est pour de bon ou si c'est par pitié* ». Kouzin rejette cette pitié et se sent très gênée quand la grand-mère qui s'exclame : « *C'est un pays qui n'a pas de chance* ».

Si elles se servent du roman social pour éviter d'intérioriser les normes discriminantes fondées sur les rapports sociaux, elles doivent aussi utiliser des stratégies pour protéger ce roman des préjugés qui pourraient le faire passer pour un simple fantasme. Leur stratégie ne consiste pas à prétendre qu'elles viennent d'un pays où tout va bien actuellement, mais elle leur permet de relativiser le présent. Elle les aide aussi à préserver ce passé glorieux qui permet de faire face au présent tel qu'il se vit difficilement en Haïti (les problèmes sociaux,

politiques, économiques, etc.), et aussi tel que ces femmes le vivent en France (le racisme, le déclassement). Mais cette référence à l'histoire ne leur sert pas toujours, puisque l'histoire coloniale est soit mal connue, soit méconnue. Pourtant, ces femmes insistent non seulement sur les rapports Nord/Sud où les pays pauvres sont exploités par les plus riches, mais aussi sur le rapport particulier entre la France et Haïti en précisant toujours qu'il s'agit d'une ancienne colonie française. Dans l'internationalisation du *care* et du service domestique qui explique le déclassement de ces femmes haïtiennes en France, elles veulent aussi critiquer le passé colonial, ne serait-ce que pour dire qu'avant de devenir le pays le plus pauvre du monde occidental, cette terre représentait la perle des Antilles. C'est encore une «Haïti chérie» que chantent ces femmes au présent pour mesurer leur déclassement. Laurette répète les paroles de la chanson haïtienne *Haïti chéri* souvent rappelées par les interviewées :

*« Haïti chérie, tu es bien le meilleur des pays
Celui qui te quitte te regrettera toute la vie
Celui qui t'habite ignore son bonheur
Haïti chéri, je t'aime de tout mon cœur ».*

Avec le roman sociohistorique, deux mythes s'entremêlent. Celui qui porte à croire que le bonheur est ailleurs et pas en Haïti, et celui qui, comme dans cette chanson, fait passer Haïti pour le pays du bonheur. Ce paradoxe partagé à la fois par les migrantes et par les personnes qui vivent en Haïti se croise avec le roman sociohistorique et complexifie le sentiment de déclassement de ces femmes.

À écouter ces femmes, on pourrait croire que rien ne peut ébranler leur certitude et leur fierté face à leur origine géographique. L'une explique que c'est par un travail sur soi qu'on pourra faire face à ces rapports sociaux et mettre à distance l'infériorisation. Parlant du racisme, elle dit : *« Toutes les femmes haïtiennes font face à ce problème. Mais toi, tu dois être bien dans ta peau, bien dans ta tête, et toujours avoir ton histoire d'Haïti au bout des lèvres pour dire aux gens : 'voilà, voilà' »*. Kouzin explique dans le groupe comment les patronnes et autres adultes soignés se réfèrent au discours des médias pour dévaloriser Haïti. Cette même participante corrige :

« Ils ne... Ils ne nous dévalorisent pas, non ! Ils se dévalorisent eux-mêmes ! Parce que moi je sais qui je suis, d'où je viens. Je sais de quel peuple je suis. Tu comprends ? Et il nous faut être bien dans notre peau. Pour que quand quelqu'un te fait face en te disant... pour te dire une bêtise, pour que tu sois capable de lui répondre fermement. Et pour que tu puisses toujours te sentir... Je ne suis pas plus que tout le monde, mais je sais ce que je suis ».

Pour être « bien dans leur peau », les stratégies utilisées peuvent aussi prendre la forme d'une dévalorisation des dominants, ce qui revient à utiliser les mêmes armes que les dominants *« Celui qui me rabaisse est un ignorant »*. En se disant ça, elles déplacent la culpabilité et l'infériorisation. Et ainsi, pour ne pas accepter l'infériorisation dont elle est l'objet de la part des blancs, elle les infériorise à leur tour : *« Il y en a qui ont fait des études, qui connaissent le pays [Haïti]. Il y en qui n'ont pas fait des études. Tu ne vois pas que ce sont des imbéciles qui radotent ? Ne fais pas attention à eux. Toi, tu sais ce que tu possèdes »*. Quand ce sont les médias, les autorités publiques, les professeurs qui reprennent ce regard, c'est plus difficile de le rejeter. Mais certaines femmes interviewées trouvent malgré tout le moyen de ne pas éprouver la honte ou la culpabilité face à ces préjugés devenus incontestables. Elles expriment

plutôt un sentiment d'humiliation, de révolte, d'injustice, ce qui leur permet de s'accrocher malgré tout à leur roman socio-historique. Une participante fait dans le groupe une remarque qui paraît alors partagée y compris par Kouzin : « *Ils ne donneront jamais la bonne image d'Haïti. ... Mais c'est fait exprès. C'est fait exprès, et c'est politique tout ça* ».

Face aux gens qui croient que les NoirEs ne sont pas éduquéEs, Laurette veut leur démontrer qu'il-elle-s le sont encore plus que les BlanchEs. Certaines nounous disent aussi que les Haïtiennes sont plus « douces » que les autres. Le roman social consiste aussi à présenter les HaïtienNEs comme un peuple « spécial », des personnes « spéciales » : « *L'Haïtienne possède en elle quelque chose que les personnes d'une autre nationalité n'ont pas !* », énonce une participante.

Ici, c'est la revalorisation de soi passe par la dévalorisation -plus qu'une délégitimation - du regard invalidant, et par une survalorisation de soi et de son groupe. Le risque est alors de succomber au mythe de l'excellence et de se croire toujours obligéE de faire plus que les autres. Le piège est aussi de perdre son équilibre, sa fierté, à chaque fois qu'une personne de son groupe accomplit un acte dégradant. Le sentiment d'humiliation devient alors un sentiment de honte, ce qui casse toute la force de la stratégie. Cela revient aussi à admettre que, pour que la personne dominée soit considérée « comme les autres », elle doit faire « plus que les autres », ce qui revient en partie à justifier la domination.

Par ailleurs, la référence à ce roman socio-historique est aussi, à certains égards, une injonction. Plusieurs HaïtienNEs rencontré-e-s critiquent l'obligation de toujours parler de soi, de ses origines, de son pays, pour porter un démenti aux préjugés. Construire un roman est obligatoire si on veut assumer son « identité » et refuser de se confondre dans la honte. Cette impression de toujours devoir faire un plaidoyer à chaque fois qu'on se présente comme unE HaïtienNE peut devenir fatigant. Cette fatigue de devoir toujours parler d'elles peut carrément devenir une fatigue d'être ce qu'elles sont.

8.3.2. Le roman amoureux

De même que les femmes pauvres en Haïti, les travailleuses migrantes en France définissent un roman amoureux. Ici, le fait de vivre dans un pays étranger avec des difficultés administratives et en proie au racisme construit des différences par rapport à la démarche des femmes haïtiennes qui a surtout un motif économique. Ici, un passeport européen peut ouvrir la porte à ces femmes enfermées dans le travail déclassé. Le mieux serait donc de tomber sur un Français, bien doté économiquement, ne serait-ce que pour un « mariage blanc ». Moujoud (2007) analyse le mariage pour la régularisation, à côté de la prostitution, dans le cadre de l'échange économique-sexuel auquel s'adonnent les migrantes marocaines. La FASTI critique les contraintes légales qui enferment les femmes dans ces formes d'union. Mais malgré les contraintes, certaines femmes haïtiennes adoptent quand même ces stratégies. Et dans leur roman amoureux, si le prince charmant est « blanc », c'est tant mieux.

8.3.2.1. Impasse biographique : l'homme blanc

Dans la plupart des projets migratoires des femmes interviewées, il y a un projet amoureux ou la fuite d'une déception sentimentale. Déjà en Haïti, certaines commençaient à se méfier de l'amour. Fabienne affirme : « *Je me suis dit, les hommes, je vais m'en servir pour atteindre mon objectif, mais je ne vais pas les aimer* ». Elle est partie pour s'éloigner de cet échec amoureux comme d'ailleurs c'est le cas de Laurette ou Vanya. Ces trois femmes ont en plus

décidé de ne plus jamais vivre avec un homme haïtien. Ce choix de certaines femmes noires a été souligné dans le roman autobiographique *La vie sans fards* de Maryse Condé (2012). Après une grande déception amoureuse, Vanya s'est dite : « *Si je dois avoir un homme, ce sera un étranger. Ce n'est pas un Haïtien* », ou encore « *Si mon bonheur se trouve dans un Haïtien, je le perds. Parce que je ne m'arrêterai pas pour eux sur mon chemin. Non !* ». Aussi a-t-elle décidé de partir, ce qu'elle explique à sa mère en ces mots : « *Maman, je pars. Je vais prendre un blanc. Je veux plus d'homme...Haïtien* ». Pourtant, quand on regarde de près les propos de ces femmes, on se rend compte que ce n'est pas par attirance pour la blancheur que ces femmes -bien que coloristes¹¹⁷- décide d'en finir avec les Haïtiens et les Noirs en général. À Laurette qui a affirmé avant de migrer : « *Tu vois ? Les hommes haïtiens, plus jamais je ne coucherai avec un Haïtien (...) N'importe qu'elle autre nationalité, sauf un Haïtien !* », je demande si c'est une question de couleur ; elle me répond : « *Non, non non. C'est plutôt parce que j'ai trouvé les Haïtiens exaspérants (...) C'est plutôt à cause de toutes les mauvaises choses qu'il m'a dites qui font que j'ai dit que pour rien au monde je ne vivrai plus jamais avec un Haïtien* ». Elle avait trop enduré de la part des hommes Haïtiens, dit-elle. Vanya affirme aussi que ce n'est pas à cause de leur couleur mais à cause de leur comportement (l'infidélité, la violence physique etc.). Elle ajoute : « *Moi, je peux te dire, je me sens protégée avec les blancs* ». Mais comment comprendre Vanya quand elle dit : « *Pas besoin d'Africains blancs non plus !* ». Il faut donc aller au-delà de la seule question de la 'couleur' ou de la 'nationalité' pour comprendre les propos de ces femmes. Pour elles, d'autres raisons font qu'elles préfèrent éviter les Noirs ou les Haïtiens.

Vanya commence par reprendre tous les préjugés face aux hommes noirs (Haïtiens, Guadeloupéens, Martiniquais, précise-t-elle). Elle reprend alors les mêmes préjugés utilisés par sa première logeuse en Guadeloupe qui lui disait d'éviter les Haïtiens : « *Ils te prendront ton argent, te feront un enfant, et te battront !* ». Dans le racisme, il faut aussi compter ces caractères assignés aux hommes migrants ou noirs. Et s'il faut dénoncer ces violences subies réellement par ces femmes de la part de ces hommes migrants ou noirs, il faut aussi dénoncer l'instrumentalisation du genre reprise par ces femmes qui - en prétextant que ces violences n'existent que chez les Noirs/Haïtiens - présentent ainsi ces hommes comme étant plus sexistes que les hommes blancs et européens. Il faut noter les différences de classe entre les hommes blancs et les hommes noirs dont parlent ces interviewées, et remarquer d'ailleurs que les hommes blancs restent moins accessibles à ces femmes, ce qui fait que la plupart de leurs relations sentimentales - et donc des déceptions amoureuses aussi- ont été vécues plutôt avec des hommes Noirs.

Les hommes noirs mépriseraient ainsi les femmes noires. Mais là encore, dans ce mépris qu'on peut aussi déceler en écoutant les hommes migrants haïtiens, ce n'est pas surtout la « couleur »¹¹⁸ qui transparaît. Les migrants haïtiens reprochent à leur femme d'être protégée

¹¹⁷ Ces femmes ont intériorisé le colorisme, ce qui fait que Vanya n'aime pas les personnes « trop foncées », dit-elle. Ce colorisme est intériorisé par les hommes aussi, ce que critiquent ces femmes qui se plaignent aussi d'être rejetées par leur compagnon noir qui court après une femme claire. L'attirance des hommes noirs pour les femmes blanches est décrite dans plusieurs fictions. Les romans de Dany Laferrière et principalement le premier *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (Montréal : VLB, 1985) décrivent ce phénomène chez une catégorie de migrants haïtiens. Et au-delà d'une question d'attirance, certains se fondent voient une idée de « vengeance de race » dans les relations entre hommes noirs (anciens esclaves) et femmes blanches (image de « la compagne du maître »). Le texte de Maurice Sixto, *J'ai vengé la race*, développe cet aspect.

¹¹⁸ Dans plusieurs romans, particulièrement *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer ?*, Dany Laferrière (1985) peint une attirance des hommes noirs pour les femmes blanches. Cette recherche des femmes

par l'Etat français, d'être gâtée par les allocations familiales, de trop compter sur les droits qui leur permettent de mettre en prison leur mari ou le père de leur enfant. Ils se fondent sur ça pour ne pas participer aux dépenses du ménage, ne pas donner d'argent pour les enfants qui l'Etat français prendrait en charge, etc. Les bonnes femmes haïtiennes se trouvent en Haïti, disent-ils. Et en cela, ils reprennent le préjugé qui fait croire que, en Haïti, les femmes n'auraient pas de droit, ne seraient pas émancipées, seraient soumises¹¹⁹. Voilà pourquoi, comme l'explique Kouzin, certains vont chercher une femme corvéable en Haïti dont ils découvrent le vrai visage en France. Ils croient alors que c'est la société française qui a changé ces femmes, alors qu'ils imposent à ces femmes des conditions de vie qu'ils ne leur imposaient (imposeraient) pas en Haïti. Tout cela porte les hommes haïtiens à penser que les femmes haïtiennes ne sont bonnes qu'en Haïti et porte les femmes haïtiennes - celles qui ne disent pas tout bonnement qu'il n'existe de pas de bons hommes parmi les Haïtiens - à penser que les princes charmants deviennent des crapauds en France. Kouzin de conclure que la société française (en donnant des aides aux femmes) change les hommes.

8.3.2.1.1. Infidélité

La première raison évoquée pour fuir les hommes haïtiens, c'est l'infidélité. Chez Vanya, le refus des Noirs n'est pas plus une question de couleur mais se fonde sur un autre préjugé : les Noirs trompent leur femme. « *Même s'il est beau, dès qu'il a la couleur Noir... (...) Parce qu'ils me trompent ? Parce qu'ils sont méchants envers moi ? Je n'en sais rien* ». Cette femme raconte que les blancs (Français, Américains, Belges) sont différents. « *Ils ne trompent pas leur femme* », défend-t-elle. Fabienne aussi pense que si elle vivait avec un homme noir, elle serait battue, et trompée. Elle en conclut qu'il faut « baiser » avec un Noir mais fonder une famille avec un homme blanc. En cela, le mythe de l'infidèle homme Noir - qui porte d'ailleurs Vanya à associer les africains à la polygamie - marche de pair avec celui qui fait des Noirs des bêtes de sexe. Laurette semble plus prudente avec ces préjugés. Et pourtant, elle aussi note que son mari français blanc n'est pas infidèle, qu'il ne l'a jamais été, et avec une expression assez parlante : « *Ce n'est pas dans ses mœurs* ». Elle critique chez son ancien mari, celui qui l'a poussée à fuir radicalement les hommes haïtiens, l'infidélité mais surtout ce que Vanya appellerait le « viol de la confiance », le fait que cet homme qui disait l'aimer un jour l'ait ainsi quitté le lendemain. Elle n'a pas vu venir cette infidélité et la douloureuse rupture qui l'a suivie. Elle me cite alors quelques belles phrases poétiques que cet homme lui disait juste avant, avant de lui montrer que c'est plutôt elle qui s'accrochait à leur relation, avant de courir après cette femme plus claire de peau. « *Nous avons fait l'amour aujourd'hui, et deux jours après, il me dit qu'il me quitte. J'ai cru qu'il plaisantait* », dit Laurette. C'est exactement ce geste que Vanya reproche chez son ex-copain haïtien. « *Pourquoi donc l'avons-nous fait si tu savais que tu allais me quitter ?* », rage-t-elle. L'amour, l'acte sexuel, est ici encore considéré comme une perte pour les femmes, selon ce que disait implicitement la tradition. C'est une perte que les femmes regrettent après la rupture. Comme l'ont critiqué les féministes de la deuxième vague, ces femmes haïtiennes ne séparent pas l'amour de la relation sexuelle. Et c'est en cassant ce lien entre amour et acte sexuel que les hommes

blanches marcherait de pair avec un certain mépris pour les femmes noires. Mais dans les échanges avec la communauté haïtienne, ce n'est pas tellement cet élément qui revient. Au contraire, il y a aussi, malgré la critique des femmes haïtiennes trop émancipées en France, une idéalisation des Haïtiennes, de leur cuisine, de leur apparence physique, de leur courage, etc.

¹¹⁹ Il faut dénoncer ces préjugés, tout en reconnaissant que les droits sociaux sont plus vastes en France, comme les allocations familiales (la PAJE par exemple) qui n'existent pas en Haïti.

haïtiens qu'elles ont fréquentés les ont forcées à fuir les Haïtiens, les Noirs, et finalement à fuir l'amour. De plus, en cassant ce lien, ces hommes les renvoient parfois à des points douloureux de leur histoire personnelle, de l'histoire de leur mère. Il y a alors une impasse biographique qui marque la position de fuite de Vanya notamment. Elle a décidé de fuir les Haïtiens, parce que ces hommes lui rappelaient trop souvent les blessures de sa propre mère trompée puis délaissée, y compris par son propre père. Ces femmes analysent aussi dans leur histoire les impacts sociaux de l'infidélité des hommes, impacts exprimés dans la polyandrie/maternité en série analysée dans le roman amoureux des femmes en Haïti. Même en partant, les migrantes continuent à craindre la polyandrie/maternité en série qu'elles rejettent.

8.3.2.1.2. La peur de la polyandrie en série

Cette polyandrie en série et la maternité en série fonde les choix économiques, migratoires, sentimentaux et existentiels des femmes haïtiennes comme Vanya. Si Kouzin ne va pas jusqu'à fuir les hommes Noirs, elle aussi a connu la polyandrie en série et la paternité au rabais. Elle a eu trois enfants de trois pères différents et s'est toujours occupée seule de ses enfants. Laurette n'a rien reçu de la part du père de ses trois enfants depuis la séparation. Cette femme condamne la violence économique de cet ex et se considère comme la mère de trois enfants sans père. Kouzin pense que ce n'est même pas par manque de moyens économiques que ces hommes agissent ainsi. Elle prend alors l'exemple du père de son benjamin : « *Il n'a pas de problème d'argent. Mais si par hasard je lui parle d'argent, il passe des années sans plus donner de nouvelles. Finalement, je me suis dit : 'Mais pourquoi je dois continuer à lui parler si je ne peux pas lui parler d'argent ? C'est pas la peine de rester en contact avec lui'. (...). Je peux lui parler de tout, mais dès que je lui parle d'argent, il disparaît* ». Kouzin généralise la paternité au rabais en Haïti ; « *L'homme haïtien est comme ça, à 40-50 pour cent. Ils ont ça en eux. Quand ils ne sont plus avec une femme (...), la mère de leur enfant, ils ne s'occupent plus de cet enfant* ».

Vanya, Laurette et Kouzin connaissent toutes les trois la paternité au rabais et à part Laurette, les deux autres ont connu la polyandrie/maternité en série. Mais contrairement aux deux autres, Kouzin ne réagit pas par l'esquive. Elle continue à fréquenter des hommes haïtiens même si elle reste pessimiste, ne se stabilise pas avec ces hommes. Ici, l'union de courte durée, sans stabilité, sans cohabitation, choisie ou pas, reste parfois une échappatoire à la maternité en série. Et comme en Haïti, la monoparentalité se présente ici aussi comme un moyen de lutte.

Vanya rejette les Haïtiens pour ne pas donner à ses enfants un mauvais beau-père comme ceux qu'on voit dans les histoires des narratrices en Haïti (Zaya par exemple). Elle ne supporte pas des hommes qui n'aiment pas ses enfants, dit-elle, en insistant sur l'enjeu que cela représente de prendre des hommes blancs alors que ses enfants sont noirs. À ce niveau, Vanya souligne le racisme qu'elle veut éviter. Mais elle ajoute rapidement que « *les Français aiment les enfants* ». Elle croit que pour les hommes français, ces blancs qui, souligne-t-elle, partent en Haïti adopter des enfants, un enfant est toujours un cadeau du ciel, quelque soit sa couleur. « *Les blancs te prennent avec tes enfants, s'en occupent comme si c'était leurs enfants* ». Voilà la raison pour laquelle cette femme refuse de se mettre avec un Haïtien qui lui, dit-elle, même si la question du racisme ne se pose pas entre lui et les enfants, ne va pas

considérer les enfants de Vanya comme les siens. « *Ils ne veulent pas s'occuper des enfants qui ne sont pas les leurs* », dit-elle. Vanya parle en référence à ce qu'elle observait en Haïti.

Dans le discours de ces femmes sur les blancs ou sur les Noirs/Haïtiens, le sophisme de la généralisation hâtive est assez présent. Vanya dit à propos des Blancs : « *Ils ne te crient pas dessus, ne te frappent pas... (...) Il y en a des connards qui sont comme ça, mais je ne suis jamais tombée sur ces connards-là. (...) Il y a des Noirs qui sont bons comme eux, mais il faut avoir de la chance pour trouver ces gens-là* ». Elles généralisent à l'humanité entière chaque événement de leur histoire personnelle, ce qui les fait esquiver certains événements et accueillir « naïvement » les autres. Mais plus que la naïveté, il est surtout une question de hiérarchisation. Pour chaque problème dans la vie, elles ont une manière de faire face, en fonction des ressources issues de leur socialisation. Le racisme est douloureux, il faut faire avec, mais elles ont appris à faire avec, pourrait-on dire. Mais la méchanceté des hommes -le sexisme donc- elles ne peuvent pas faire avec. Elle déclare : « *On est obligées de se protéger, de se protéger des hommes haïtiens. C'est pour ça que quand on va dans un pays étranger, même si on va subir le racisme, on préfère. Pour moi, je préfère. Même si je sais qu'un jour je vais subir le racisme. Pour moi je préfère ça que de connaître une vie où à chaque fois, tous les jours, je vais pleurer* ». Le sexisme leur paraît plus insupportable que le racisme, peut-être parce qu'il fait remonter trop fortement les angoisses généalogiques, rappelle trop fortement les blessures de leur mère. Elles évitent des hommes qui sont comme leur père ou leurs beaux-pères, ces hommes qui ont fait souffrir leur mère. L'angoisse qui anime leur choix est celle de ne pas reproduire l'histoire de leurs mères. Le vécu des rapports sociaux dépend donc de leurs échos dans l'histoire personnelle, dans la trajectoire familiale.

Dans cette attitude de Vanya, deux processus posent problème : d'une part le fait de croire que les Haïtiens sont plus sexiste que les blancs ; d'autre part le fait d'essentialiser les comportements de certains Haïtiens (l'infidélité ou la paternité au rabais). Avec des attitudes pareilles, elles mettent en position de supériorité les hommes blancs, reproduisant ainsi le racisme. Or, le racisme ne rejette pas que les hommes noirs, mais elles également. Il se concrétise dans leur couple avec des Blancs, couples marqués par des conflits d'habitus, les deux partenaires n'ayant pas le même capital social, culturel ou économique. En plus, les conflits d'appartenance sociale et géographique causent parfois des mésententes, des mésinterprétations, et font honte à ces femmes. Mais ces femmes qui sont pleinement conscientes de cela, se disent obligées de faire avec le racisme. Car ce ne sont pas surtout les yeux bleus des blancs français qui les intéressent. Elles cherchent aussi une stabilité administrative en France, avoir des papiers par exemple.

8.3.2.2. Impasse institutionnelle : le passeport rouge

« *Le passeport rouge-là. C'est ça qui parle* », note Vanya. La constitution d'un couple binational représente l'une des rares issues pour ces femmes bloquées par les lois migratoires en France. Les stratégies matrimoniales comme ce qu'on appelle un « mariage blanc » permettent par exemple de sortir du travail au noir, pour ces femmes qui souvent commencent leur vie en France sans papiers. Tout est plus facile avec un français, explique Vanya : « *Si tu veux avoir quelque chose ici, tu peux passer 10 ans à le chercher, alors qu'un Français peut te le donner en une année ! Ah ah ah ! Ça veut dire que moi, je ne me vois pas avec une autre nation qu'un Français ah ah ah ! Parce que il y a des choses que je veux réaliser, eux, c'est plus facile pour moi avec eux* ». Le passeport rouge représente aussi la grande raison pour

laquelle ces femmes disent fuir les Haïtiens. Vanya étale : « *Un Haïtien qui n'est pas Français, toi t'as pas la carte de séjour, t'es foutue !* ». Mais encore une fois, cette femme précise que avec « *des Haïtiens français, c'est pas la même chose* ». « *Ils essaient de te piéger pour que tu n'aies pas ta carte de séjour* », reproche-t-elle chez ses frères haïtiens. Vanya déplore le sort des femmes sans papiers qui restent attachée à ces hommes violents et méchants, et conclut : « *C'est pas une belle vie !* ». Plusieurs interviewées font référence à cette attitude d'hommes haïtiens qui, exprès, ne font pas les démarches pour que leur femme ait des papiers. Kouzin qui a vécu ça dit que les hommes haïtiens deviennent méchants en France. Elle raconte :

« Quand je suis rentrée ici j'ai cru que tout allait bien se passer, que ce serait la belle vie, voilà ! J'avais trouvé mon prince charmant en fait. Mais quand je suis arrivée, j'ai vu que la réalité n'était pas ce que j'imaginai... Au fait c'est que la personne que je connaissais en Haïti, ce n'est pas elle qui était ici en France. Ce n'est plus la même personne (...) Tu peux par exemple venir ici avec ton mari, même quand il était ton mari depuis des années en Haïti, quand tu vis en France avec lui tu vois que c'est une toute autre personne. C'est comme si ce n'était pas du tout la personne que tu connaissais. Je ne sais pas pourquoi... La France c'est un pays... Vraiment il faudrait en faire l'expérience pour comprendre. Même quand tu expliques ça à une personne, elle ne comprendrait pas. Ah ah ah ! (...). Il est rare de trouver des gens qui ne changent pas, qui restent normaux ».

« *La France, c'est comme ça* », dit-elle avant d'ajouter que ce sont peut-être les frustrations accumulées dans la société française qui rendent les hommes migrants haïtiens méchants. Dans un autre passage, elle analyse le déclassement des hommes haïtiens en France qui selon elle cause chez eux de grandes frustrations. Mais pour Vanya, s'il faut éviter les Haïtiens, il ne faut pas non plus prendre les français pour des saints :

« Parce que les Français, c'est des connards ! C'est de vrais connards, les Français. Moi je le dis tout de suite, les Français ici qui sont les mieux placés, c'est les plus grands connards. (...) C'est eux qui peuvent te faire pleurer le plus au monde ».

L'avantage d'un homme blanc pour avoir le passeport rouge c'est aussi que ces femmes ne sont pas obligées de vivre avec ces hommes. La cohabitation imposée fait que Laurette ne pouvait pas migrer vers une ville où elle trouverait plus facilement du travail. Vanya déplore cette dépendance qui met parfois les femmes, les mères, dans des situations assez pénibles. Il vaut mieux leur faire un enfant, devenir ainsi « parent d'enfant français ». Mais là encore, la dépendance subsiste : « *On dépend du père de l'enfant qui nous donne cette carte. Ouais ! Ça veut dire que t'as une carte, mais c'est contre toi un véritable fouet que ce père tient entre ses mains !* ». De plus, les femmes sont suresponsabilisées auprès des enfants, dans la garde des enfants par exemple. Elle explique : « *Si l'enfant est chez son père, c'est que t'as abandonné tes enfants. Sinon il faut passer par le tribunal. Et si c'est le père qui a la garde, tu peux avoir de grands soucis. Si-le-père-est-un-con !* ». Or, avoir la garde de ces enfants représente pour ces femmes qui vivent seules un énorme fardeau, d'autant plus qu'elles s'investissent par ailleurs dans le service domestique. Vanya décrit les péripéties avec les enfants et conclut dans un rire cynique : « *Voilà notre vie ! (...) C'est ça notre vie ! Mais tu n'as pas le choix !* ».

Avoir un enfant français permet de s'en sortir, d'abord administrativement. Mais cette garantie est un piège, comme le dit Vanya. « *Ce n'est pas TON enfant* », déclare-t-elle avec rage à plusieurs reprises. Les institutions contrôlent tout ce que cette mère fait avec/de cet enfant.

« Quand t'as des enfants, il faut tout faire à la lettre pour ne pas perdre tes enfants. (...) sinon tu-perds-tes enfants! Les assistantes sociales vont les prendre. L'Etat va les prendre. (...) Et quand t'as pas tes enfants - c'est tes enfants qui te donnent ta carte de séjour - tu deviens clan-des-tin. Tout est annulé. (...) Si je n'ai pas l'enfant, c'est foutu ».

Il y a donc dépendance face aux enfants aussi. Ces mères qui, comme le précise Vanya, n'ont pas des enfants uniquement pour des papiers mais qui s'attachent vraiment à eux, il est douloureux pour elles de vivre avec cette peur de perdre ses enfants. Elles se voient investir leurs enfants comme un passeport rouge, alors qu'elles sont aussi des mères, des personnes potentiellement attachées à leurs enfants même si l'amour n'est pas instinctif chez les mères. Vanya insiste beaucoup sur cet avantage d'avoir un enfant français, comme si l'enfant était un moyen et non une fin. Pourtant elle critique l'idée même de faire un enfant pour avoir des papiers. Cette femme est très attachée à ses enfants et explique que c'est pour eux, pour leur assurer un meilleur bien-être, qu'elle accepte le déclassement en France au lieu de retourner en Haïti. Quand on lui demande si elle aime ses enfants, elle répond : *« Mais c'est toute ma vie! Sinon, si je n'avais pas d'enfant, rien ne me porterait à vivre cette vie ici en France ! Je serais chez moi ! Oui, si ce n'était pas pour les enfants, je retournerais en Haïti. Je retournerais chez moi ».*

« Je veux pas donner mes enfants. Je préfère vivre avec mes enfants. Je peux pas me séparer de mes enfants », prononce cette femme. Elle pense qu'avec ces pères blancs qui, disait-elle avant, ne se comportent pas de manière raciste avec ses enfants, ceux-ci risquent d'affronter le racisme des belles-mères blanches. *« Les femmes blanches, je les aime pas. Elles sont trop racistes »*, dit-elle avant d'ajouter : *« Si moi je subis de mon côté un racisme, je ne veux pas qu'eux aussi ils subissent le racisme dans leur famille. Je préfère les avoir. Je préfère les protéger. Même si moi je suis en train de le subir, je préfère protéger mes enfants. C'est pour les protéger que je les ai »*. Cette femme ajoute qu'elle ne veut pas non plus que ses enfants vivent avec une belle-mère, elle qui a dû affronter ça quand elle a laissé la maison de sa mère pour suivre son père. Ici encore, Vanya évite la reproduction des faits douloureux dans son histoire. Face à tout cela, Vanya explique qu'avoir un enfant français est aussi une vraie galère que le fait d'avoir des papiers ne justifie pas. Elle conclut qu'*« Il faut les aimer »* pour accepter de vivre ça. En plus, il faut faire preuve de fermeté pour que ces enfants deviennent la réussite de ces femmes, et non leur échec. Le fait est que comme pour les femmes pauvres en Haïti, ces femmes déclassées investissent leurs enfants par un projet parental qui reste leur seul vrai projet. Elle argumente :

« (...) tu viens ici, t'as fais tes études avant, et malgré tout en venant ici tu te retrouves à faire n'importe quoi comme travail. Si tu as des enfants, (...) il faut aider cet enfant pour que demain cet enfant devienne ce que tu n'as pas eu la chance de devenir. Parce que si je viens ici je suis en train de vivre cette vie, et que demain mes enfants se mettent à fumer de la marijuana, pourquoi je suis venue ici ? J'aurais dû rester chez moi. Si demain, ... Si je suis en train de vivre tout ça, demain mon enfant ne peut pas devenir quelqu'un, si je ne peux dire : 'Voilà le fruit de toute cette vie, de toute cette bataille, cette lutte acharnée que j'ai menée toute ma vie...'. Quand tu laisses ton pays, ta jeunesse là, c'est perdu ! T'as une jeunesse perdue quand tu laisses ton pays, une jeune fille. Quand tu viens ici, ton honnêteté, tout ça tu.... Ta dignité, tout ça passe à la rigueur ! Et demain t'as un enfant qui est en train de fumer de la drogue! C'est quoi ça ? (...). Tu vis une vie de merde et demain t'as un enfant qui vit une vie de merde, qui se retrouve en prison. Ça arrive à des parents qui ont élevé leurs enfants comme des princes et demain voilà ce qu..., demain voilà ce qu'ils vont récolter. Moi j'ai pas envie de récolter ça ».

À ce niveau, Vanya est radicale : « *Si à 13-14 ans l'enfant ne veut pas suivre mes conseils, moi je l' fous dehors !* ». Et cette femme explique ces moyens qui paraissent pour le moins exagérés par sa place dans les rapports sociaux, cette obligation pour les personnes opprimées de faire plus que les autres pour mériter d'être considérées comme des êtres humains. Elle explique alors : « *Ton enfant est Français, né de père français, mais quand il fait n'importe quoi tu sais ce que l'Etat va dire ? D'origine haïtienne ! D'origine malienne ! D'origine ci, d'origine ça (...)* Je n'ai pas envie de subir cette humiliation ! ». C'est ainsi que le projet parental défini par ces migrantes est souvent marqué par un désir d'excellence où leur enfant doit venger leur déclassement en adoptant une attitude performante. Ainsi, ces enfants vengeront non seulement leur mère déclassée mais aussi toute « la race noire », toute la classe des pauvres, tout ces pays du Sud piétinés par le Nord. Or il faut constater qu'à cause du surinvestissement de ces femmes dans le service domestique, à cause de la ghettoïsation de leur famille dans des milieux à très faibles capitaux (capital économique mais aussi social et culturel), il reste parfois à ces enfants plus ce désir de vengeance que les moyens de répondre à ce projet d'excellence de leur mère.

Le processus migratoire est si difficile que ces femmes sont obligées d'avoir dans leur entourage un homme français, ou un enfant français. Avoir un enfant, français ou non, figure d'ailleurs au cœur du projet de ces femmes qui tourne grandement autour du « projet parental ». Ici encore, les enfants représentent le seul bien des femmes. Or, c'est aussi parce qu'elles ont des enfants qu'elles galèrent en France, selon leur propos. Aussi paradoxal que cela paraisse, les enfants représentent pour elles à la fois un frein à la réussite et une raison d'espérer. Quant aux maris français, ils représentent plus que le passeport rouge. C'est leur garantie économique.

8.3.2.3. Impasse économique : la carte bleue

Ces femmes ont besoin des hommes blancs français, comme elles ont besoin d'argent. Pourtant, elles refusent la prostitution. Elles refusent cette activité dès le début de leur migration et certaines, comme Kouzin, préfèrent à cela le déclassement dans le service domestique. Fabienne refuse ce travail en disant : « *Je ne veux pas être salie de tous les côtés* » ; Laurette le qualifie de « *ce qu'il y a de plus sale* » dans le travail déclassé ; et Vanya rejette cette alternative avec cet argument : « *Parce que je ne voulais pas faire la pute moi. (...) Je voulais pas faire n'importe quoi de ma vie* ». Toutefois, comme on l'a vu pour les femmes vivant en Haïti, le rejet de la prostitution ne signifie pas le refus de toute forme d'échange économique-sexuel. À écouter Vanya par exemple, cette femme qui tient absolument à travailler, à « gagner sa vie honnêtement », à rester autonome, ce n'est pas vraiment son salaire qui va l'aider à s'en sortir mais plutôt l'aide d'un homme. Dès son arrivée en Guadeloupe, elle a eu une conseillère qui l'a portée à mieux calculer ses rencontres : « *Elle me dit : 'Si tu veux avoir de l'argent, si tu veux sortir de cette misère, tu sais quoi ?, tu es jeune, tu es mince, tu es belle...Tous les soirs, habille-toi, je t'emmène danser. Toi tu te cherches un blanc ! Ah ah ah !* ». Ici, il y a un lien direct entre « l'homme blanc » (donc le passeport rouge) et la carte bleue. Le fait est que, comme l'affirme Oso (2002), le mariage ne constitue pas une filière sûre de mobilité si le conjoint est lui aussi dans une situation de migration.

Vanya souligne que contrairement aux hommes haïtiens, les blancs ne mentent pas à leur compagne sur ce qu'ils gagnent, donnent à ces femmes leur carte bleue, ne les laissent pas

mendier. « *Ces gens-là, ils sont droits (...) Ils savent que t'es une femme, t'as des besoins, t'as une famille* ». Les hommes blancs ne comptent pas sur les aides sociales des femmes ou sur leur salaire pour mesurer ce qu'ils doivent leur donner, dit cette femme. Ils font les courses, paient les factures, le loyer et les crédits de leur compagne. « *Si tu veux partager les dépenses, tu partages. Mais ils ne vont pas te dire : 'Tu dois faire ci, tu dois faire ça'. Mais au contraire les Haïtiens, si tu laisses traîner ta carte de crédit, il peut aller le prendre pendant que tu dors, il peut aller prendre de l'argent sur ton compte* ». En plus, les hommes blancs font plaisir à leur femme selon Vanya qui ajoute : « *Et ça, je ne le trouve pas chez les Noirs* ». Elle ajoute que les Noirs ne cherchent les femmes que pour leur faire des enfants et s'en occuper, pour leur préparer à manger, pour entretenir leur maison alors qu'ils dépensent leur argent à faire plaisir à d'autres femmes. Elle précise alors qu'elle ne recherche pas que l'argent chez un homme mais aussi la compréhension. Un homme compréhensif ne laisse pas souffrir sa famille et ses enfants, ajoute-t-elle pour dire qu'il y a un lien étroit entre la compréhension chez un homme et le fait de donner de l'argent à sa compagne. Un homme compréhensif, donc généreux, est ainsi une garantie face au déclassement. Vanya explique :

« Avant, je peux te dire, sincèrement, avant, quand j'avais mon ex-mari, je réalisais pas. Je réalisais pas que j'avais voyagé. Je ne réalisais pas que derrière cette vie que je menais il y avait une autre vie. (...) J'étais protégée. Mais maintenant que je suis délabrée, je réalise que je n'étais jamais une femme migrante avant. C'est maintenant que je suis migrante.

-OK. Donc c'est le travail qui te fait réaliser que t'es migrante ?

-Non ! Pas le travail seulement. (...) Parce que si j'étais avec lui, jamais je ne travaillerais comme femme de chambre».

Les hommes haïtiens sont considérés comme des « voleurs », des irresponsables, par ces femmes migrantes. Quand ils savent que leur femme a des allocations sociales ou que leur femme travaille, ils arrêtent de travailler et la laisser galérer, raconte Vanya qui renchérit que ces hommes vont jusqu'à prendre les allocations que l'Etat verse à leur femme pour les enfants. Kouzin parle aussi du cas de ces hommes qui, pour ne pas payer la pension alimentaire, préfèrent ne pas travailler. Quand les deux partenaires travaillent, ils veulent que ce soit leur femme qui assume tous les frais de la maison, dit Vanya. Et Kouzin raconte le fait que son ancien mari lui demandait de lui ramener sa fiche de paie. La violence économique est ici largement dénoncée.

Quant à Laurette, elle fait partie des femmes qui, au contraire, prennent en charge économiquement leur compagnon, même si elle valorise le partage dans le couple, de même que l'amour. Elle décrit un bon partenaire comme tel : « *Un homme idéal est celui qui ne fera pas de bêtises à l'insu de sa femme¹²⁰, qui respecte sa femme, qui considère sa femme comme son égale, qui partage tout ce qu'il a avec sa femme, ... C'est une vie où l'un aime l'autre* ». Laurette a vécu avec un premier mari, le père de ses trois enfants qui ne participait pas aux dépenses du ménage prétextant qu'il économisait. Après leur rupture, cette femme s'est mariée avec un homme blanc, un « français sans la carte bleue » qui vit souvent à ses dépens alors qu'elle gagne peu dans le service domestique en France. Cette femme qui se définit en tant que féministe dit détester la dépendance économique face à des hommes. Par contre, cela ne semble pas du tout lui poser problème qu'elle soit la seule à prendre en charge sa famille,

¹²⁰ Ici on peut penser à l'infidélité qu'elle a critiquée préalablement.

une attitude de « fierté » qui pourtant marche de pair avec l'irresponsabilité de ses partenaires, le père de ses enfants par exemple. « *Je peux m'occuper de mon enfant* », se disait Kouzin à chaque fois qu'un des trois pères se montrait irresponsable. Elle dit que « *l'Haïtienne est comme ça* », contrairement à « *La femme française [qui] n'agit pas comme ça* ».

« La femme française sait que la loi est stricte sur le plan des droits parentaux. (...) Mais les Haïtiennes sont comme ça. La plupart d'entre nous, nous nous battons toutes seules pour prendre soin de nos enfants. C'est la mentalité, d'autant plus que les lois de notre pays n'offrent pas cette sécurité là. Il y a ainsi nombre d'Haïtiens qui font les enfants et les abandonnent, et c'est toujours la mère qui les prend en charge. Parfois nous, nous le vivons comme étant normal, alors que les femmes étrangères trouvent que c'est pas normal ».

Ce sont les mères qui ont des enfants, dit-on en Haïti. Cette norme est intériorisée par les hommes qui s'y réfèrent pour justifier leur irresponsabilité, et aussi, bien que autrement, par les femmes qui alors, prennent leur courage à deux mains pour s'occuper dignement, donc silencieusement, de leur progéniture. C'est cette mentalité qui, pour Kouzin, porte les femmes migrantes haïtiennes à rester en silence lors même que les lois en France les protègent. Pour Laurette, c'est une manière de se montrer supérieure à ces hommes que de les mépriser, de ne pas les poursuivre. Et Vanya ajoute que, plus que par résignation, les femmes migrantes ont tellement de démarches administratives à régler qu'elles n'ont pas le temps de se battre contre ces pères irresponsables. « *Comment ferais-tu, toi qui te débat quotidiennement contre l'Etat français pour trouver un logement par exemple, comment ferais-tu si en plus tu devais te débattre quotidiennement contre un homme ?* », questionne Vanya dans un fou rire.

Mais cette femme qui évite autant les Haïtiens et qui dit préférer les hommes blancs français a pourtant vécu des déboires de la part de ces derniers. Elle explique d'ailleurs que ce sont eux qui sont responsables de sa misère actuelle. Elle dit avoir choisi de fréquenter des hommes bien, et finit ainsi : « *Mais voilà ma vie maintenant. C'est des mecs qui gagnent plus que 4 mille euros par mois, qui ont une maison, mais c'est des mecs qui me laissent seule avec des enfants sur le bras* ». Elle s'est retrouvée du jour au lendemain sans logement et sans travail. Elle explique pourquoi elle ne travaillait pas avant : « *Un mec qui gagne beaucoup va te demander de garder tes enfants. Parce que lui il peut te donner tout ce que tu veux. Parce que lui il est jamais là, il est toujours absent. L'enfant a besoin d'amour, et toi tu donnes de l'amour à cet enfant. T'as une belle vie. Demain quand ce mec là te laisse, voilà ce que tu deviens !* ». D'où son obsession actuelle pour le travail : avoir un homme avec une bonne carte bleue, oui ; mais sans dépendre complètement de lui.

Ces femmes vivent souvent dans une impasse économique, sans la possibilité de travailler ou de trouver un travail qui leur convient, ou sans la possibilité de gagner un salaire qui réponde véritablement à leurs besoins. Un homme peut les aider, mais ce n'est pas une garantie non plus. Les plus faciles à trouver, ceux de leur communauté, ne leur correspondent pas. Elles les fuient, une stratégie de rejet face à leur propre groupe, même si c'est aussi une manière de fuir la violence vécue. Et ce rejet peut parfois paraître assez déplacé puisqu'il s'agit aussi d'une question de classe. Les hommes haïtiens en France sont souvent déclassés eux aussi, gagnent probablement plus que les femmes mais pas autant que la plupart des hommes français. C'est aussi ce qu'admet finalement Vanya. Elle ajoute aussi que les hommes haïtiens ne peuvent pas se comporter avec autant de largesse que les blancs – ou pour mieux dire que les blancs

qu'elle a rencontrés – parce que, dit-elle, ils recherchent en France les mêmes choses que ce que recherchent les femmes haïtiennes : un mieux-être économique, surtout pour aider leur famille en Haïti. Elle en déduit que, étant dans le même bateau que ceux-là, elle ne peut pas compter sur eux pour s'en sortir. Les hommes blancs français deviennent ainsi plus attractifs, mais ils peuvent se montrer méchants après une rupture, dit Vanya. Finalement, elle se voit obligée de les éviter eux aussi, même si elle déclare avoir besoin de leur argent. A force d'esquiver, elle se retrouve à éviter les hommes tout simplement, comme la plupart des haïtiennes interviewées qui vivent seules.

8.3.2.4. Impasse existentielle: l'amour n'est pas rose !

Le déchirement entre l'amour et la survie représenterait l'ultime impasse pour ces femmes, même si quelques-unes tranchent sans concession : « *Ici, on n'est pas là pour aimer mais pour survivre* », dit Vanya à plusieurs reprises. L'important, ce n'est donc pas la rose, à en croire cette femme qui a pour projet de ne pas mourir pauvre. « *Je ne mourrai pas pauvre. Mon projet ? Je ne mourrai pas pauvre ! (...) Je sais que je veux avoir une belle vie. Sans amour, mais avec argent, oui (...) Quand tu as de l'argent tu peux acheter l'amour. (...) je ne veux pas d'un amour où j'aurais faim* ». Mais pour elle, ce n'est ni facile d'avoir de l'argent ni facile d'avoir de l'amour. Il faut donc lutter. Parmi les moyens de lutte, elle parle de ce qu'on pourrait appeler un « déclassé amoureux », ce qui reviendrait à accepter de vivre avec un homme qu'on n'aime pas et qu'on ne choisirait jamais si on était en Haïti (homme trop âgé, ou peu attrayant physiquement, etc...). Elle ajoute que parfois c'est ce déclassé qui permet d'avoir des papiers ou un logement. Ici encore, elle souligne que le plus important c'est la survie : « *Tu vis pas ici par amour. Tu vis pour survivre. Ah ah ah ! C'est ça la vie d'ici. (...). C'est ça le pays dont tout le monde rêve. Tu vis pour survivre mais tu ne vis pas. Tu ne vis pas comme chez toi. (...) Tu vis pour subvenir à tes besoins et aux besoins de ta famille* ». La lutte consiste aussi à accepter le racisme, soit de la part de ce mari blanc ou du regard social :

« Ici, même si t'es mariée, t'as un mari, si t'es étrangère, tu subis ça dans ton foyer. Tu n'auras jamais une vie heureuse. Même si l'homme t'aime, tu vas subir ça, le racisme social, dans sa famille... Ou peut-être demain si l'homme ne veut pas de toi, il va te dire : 'C'est mon putain d'pays, fous-toi dehors !'. (...) Ça je l'ai subi. Je l'ai entendu plusieurs fois. Je ne veux pas dire que ça arrive toujours dans la vie, mais quand t'as ça, il faut savoir le supporter. Il faut savoir le supporter parce qu'ici, je le dis toujours, c'est une lutte acharnée que l'on mène. Tu peux passer toute ta vie à construire un bien-être avec un homme et demain tu te retrouves à la rue».

Le combat c'est aussi d'accepter de ne pas avoir la vie de famille rêvée, renoncer à vouloir faire « famille normale », les hommes ayant de l'argent étant souvent absents. « *Même si tu as un homme dans ta vie, c'est pas facile, car le mari travaille aussi. Il rentre tard* ». Elle explique alors que les plus gentils aident pour la cuisine ou le ménage mais que pour la plupart, ils (Blancs ici) ne mettent jamais la main à la pâte. Elle ajoute alors que toute la vie constitue un combat pour les femmes migrantes, puisque souvent le mari qui aime et partage les tâches est un homme sans papier (Noir ici). Elle conclut :

« Sois tu as une vie mais tu n'as pas la carte de séjour, soit tu as une carte mais tu n'as pas de vie ! (...) Ou tu as une carte, tu es libre, tu peux sortir, mais chez toi tu es toujours toute seule ; ou bien tu es tout le temps accompagnée chez toi, mais tu n'es pas libre d'aller dans la rue [car ton mari n'a pas de papiers et ne peut donc pas t'aider à te régulariser] (...)» Si tu as ça [les sorties en amoureux], tu n'as pas l'argent. Si t'a l'argent, tu n'as pas ça. (...) Soit tu vis avec un vaut-rien qui attend que tu travailles pour lui, ou un homme qui travaille et qui a pas l' temps pour toi ».

Elle éclate de rire en me disant qu'elle rit parfois de ces misères avec des copines haïtiennes qui se retrouvent chacune dans l'une ou l'autre de ces situations opposées : l'amour ou la survie. Des deux côtés, le mal est infini, dirait ici Corneille. Ces impasses sont aussi décrites par d'autres femmes qui, comme Vanya associent ces situations à la vie en contexte migratoire. Elles disent avoir vécu autrement en Haïti, et Vanya conclut : « *Ici tu n'as pas tout. Tu n'as pas tout* ». Ces femmes doivent donc choisir, entre deux manques, entre deux malheurs. Et souvent, ce sont les sentiments qui sont sacrifiés et le lot de plaisir qui devrait aller avec. Souvent, la sexualité est sacrifiée, même si ces femmes en parlent peu. Fabienne, qui a vécu en France dix ans sans jamais rentrer en Haïti, rêve de rentrer pour faire ceci : « *dormir, me reposer, et faire l'amour, faire l'amour* ». Vanya, elle, rêve de pouvoir faire l'amour avec autant d'hommes qu'elle voudrait. Quand je lui demande ce que veut dire pour elle « une vie de folie », elle me répond avant d'éclater de rire : « *Je coucherais à droite et à gauche avec qui je veux. Aujourd'hui je serais avec celui-ci, et si ça ne marche pas, je prendrais un autre. Je ne me casserais pas la tête à construire un foyer. Un foyer stable que je n'arrive pas à trouver* ». Le problème est aussi que les stratégies de ces femmes ne marchent pas forcément. Avec « ces connards de français » comme le dit Vanya, on peut perdre à la fois l'argent et les papiers, tout en passant à côté de l'amour. Quand ils rencontrent une autre femme, ils les laissent tomber sans tenir compte des impacts sociaux de cette rupture pour ces femmes qui leur sont dépendantes administrativement et quelque peu économiquement. D'où cette tendance à la haine pour ces hommes blancs français qu'elle encensait avant : « *Tu peux les tuer. (...). Si tu n'es pas forte, tu peux te mettre à les haïr, à haïr tous ces putains de connards de Français qui sont ici. Tu peux les tuer quitte à te retrouver demain en prison. Il faut de la force. Il faut de la force. Pour vivre, pour s'en sortir* ».

Il y a ainsi une contradiction profonde dans le roman amoureux de Vanya : les hommes pauvres (les Haïtiens et quelques Français gentils mais pauvres) sont à fuir puisqu'ils ne donnent rien qui puisse répondre à la stratégie de survie des femmes migrantes ; les hommes très bien placés sont des connards qui proposent une vie de luxe qui ne permet pas de s'en sortir après la rupture inévitable. Que faire alors ? Malgré tous ses essais, on n'a pas l'impression que Vanya - les autres non plus d'ailleurs - arrive à trouver une solution. Et comme pour tout le reste, Vanya réagit encore une fois par l'esquive. Elle dit ainsi avoir peur des hommes en général, et aujourd'hui, elle préfère ne plus faire confiance. Elle ajoute que c'est aussi l'histoire de ses parents qui l'a portée à la méfiance. Encore une fois, le roman familial marque la trajectoire amoureuse. Elle dit avoir grandi avec cette « haine » dans son cœur, la haine des hommes. Et après toutes ses déceptions amoureuses, elle préfère garder cette haine. « *Pour l'instant, je ne peux pas dire que j'aimerai encore une personne. (...) Je ferme mon cœur pour ne pas aimer* », dit cette femme qui, comme Zoune en Haïti, explique que c'est une stratégie pour ne pas souffrir, pour se protéger. Mais elle rêve qu'un jour ses enfants connaîtront ces belles histoires d'amour qui existent, dit cette femme qui regrette de ne pas en avoir connues.

Face à l'amour aussi, ce sont les enfants qui sont investis comme seule espace de réussite, dans un futur assez lointain finalement. La vie, c'est pour plus tard de toutes les façons. Mais cette femme a du mal à faire aujourd'hui le choix de la solitude. Elle ne veut ni vivre seule, ni vivre avec un homme quotidiennement, dit-elle. Elle ne veut pas se marier non plus. Mais encore pour les enfants, elle préfère avoir un compagnon. Elle explique : « *En plus, si je n'avais pas d'enfant, je vivrais aussi une vie de folie. (...) Parce que ce qui te fait chercher un*

foyer stable où te sentir bien c'est pour les enfants, pour qu'ils aient le savoir-vivre, pour leur donner une bonne éducation, leur donner de l'amour, un foyer où il y a de l'amour. (...) Mes enfants parfois ont besoin d'un père auprès d'eux ».

Vanya fait passer sa vie de mère avant une « vie de femme ». Mais malgré tout, elle doit avoir un compagnon d'autant plus que, face à l'isolement lié à la migration, « *Tu ne peux pas vivre seule* », conclut-elle. Pour les enfants qui doivent pouvoir compter sur quelqu'un d'autre en cas de malheur, mais aussi pour elle. Elle sera aigrie si elle continue à rester seule, dit-elle. « *À un certain moment, ça pèse sur toi* », déclare-t-elle. C'est pour cela qu'elle a quand même « un copain » qui vient chez elle le week-end. Leur rencontre est digne d'un roman à l'eau de rose, dit-elle en précisant qu'il ne s'agit pourtant pas d'amour. Elle affirme ne rien aimer chez ce jeune français, blond aux yeux bleus qui en plus a de l'argent. Elle ajoute qu'elle ne se demande jamais si cet homme l'aime non plus. « *Je préfère rester dans l'ignorance* », déclare-t-elle. Il lui dit « je t'aime », mais elle ne le dit jamais. « *Cela ne sortira pas de ma bouche!* », affirme Vanya.

L'amour reste interdit à cette femme, comme le croient d'ailleurs d'autres narratrices. Même celles qui, comme Vanya ou Laurette, laissent Haïti à cause d'une déception amoureuse ne recherchent pas l'amour dans la migration. Plus qu'une question de volonté, on peut voir aussi que leur condition leur interdit une réussite amoureuse, elles qui doivent courir après un passeport rouge, une carte bleue, tout en fuyant les frères haïtiens. Et dans cette fuite des hommes de leur communauté, ces femmes cherchent surtout à se protéger de la précarité, même si elles fuient aussi un sexisme qu'elles croient inévitable chez ces hommes. À ce niveau, le sexisme paraît encore plus insupportable encore que le racisme puisqu'il rappelle trop fortement les points douloureux de l'histoire familiale comme la souffrance des mères. Cette souffrance des mères est d'ailleurs, chez quelques-unes comme Vanya ou Fabienne, l'une des premières causes de la migration internationale. En France ces femmes deviennent mères à leur tour, ce qui leur permet de rêver d'une vie meilleure, sans amour mais avec la fierté face à la réussite de leur progéniture. Reste à se demander si l'amour maternel pourra réussir là où l'amour conjugal a échoué.

Le déclassement des femmes haïtiennes en France témoigne d'une articulation des rapports sociaux où ces femmes étrangères en France par les rapports Nord/Sud deviennent pauvres, deviennent noires et deviennent femmes. Le verbe « devenir » ici vise à noter les formes différentes que prennent les rapports sociaux d'un pays à un autre ainsi que la manière dont la place des personnes dans un rapport social peut évoluer d'un contexte à un autre. Sans forcément changer de classe, passer d'un beau quartier à un logement social dans une HLM de banlieue a un sens qu'il a fallu comprendre dans cette recherche. Ces femmes tentent de dégager du sens sur leur vécu, ce qui les pousse à regarder à nouveau leur parcours, à voir en quoi leur « choix » de partir était finalement surdéterminé par leur place dans les rapports sociaux ou dans une histoire familiale qu'elles devaient réparer. Pour faire sens sur le passé, survivre au présent et construire l'avenir, ces femmes définissent des romans stratégiques où elles doivent abandonner la seule idée d'un roman familial qui échouerait à les valoriser aux yeux des familles françaises. Elles se réfugient dans le roman socio-historique qui les aide à faire face au racisme en remontant à une ascendance héroïque. Elles définissent un roman

amoureux qui, ici encore se fonde sur les échecs sentimentaux ayant marqué leur vie personnelle ainsi que celle de leur mère. Si le roman socio-historique permet de réhabiliter Haïti aux yeux du monde, le roman amoureux rejette les hommes de ce pays, qu'ils vivent là-bas ou ici. Quand on considère ces romans stratégiques, on mesure la souffrance de ces femmes causée par leur place dans les rapports sociaux ainsi que leur détermination pour changer de vie.

Vanya est l'une de celles qui est la plus centrée sur le roman amoureux, comme on vient de le voir. L'esquive est son sport de combat. Troisième d'une famille de six enfants, elle a vu la misère de sa mère face à la polyandrie/maternité en série. Elle a vu également le fossé qui existait entre la vie de son père et les souffrances de sa mère après leur séparation. Elle a dû affronter le désamour d'une belle-mère et la rivalité de ses jeunes belles-sœurs, comme on le voit souvent dans les familles recomposées. Elle raconte tout cela avec tristesse et fonde au cœur de ces « tragédies » sa ligne de vie pour le futur. En gros, il faut fuir toutes ces situations et prendre la revanche de sa mère. Toutefois, elle n'arrive pas à déceler la frontière entre sa propre vie et celle de sa mère. Elle est sa mère, dit implicitement cette femme qui a peur de vivre tout ce qu'a vécu cette mère. Et malgré tous ses efforts, elle devient sa mère : elle a eu des enfants avec plusieurs hommes, n'a jamais pu construire une relation stable. Son cas montre la difficulté d'écarter dans sa vie personnelle des faits aussi marquants dans son milieu. Cette considération est valable ici, même si finalement cette femme a plutôt eu ses enfants en France. Je la nomme Vanya en référence au mot *vanyan* (vaillante), tellement elle a affiché une posture combative et déterminée marquée d'ailleurs par un certain déni de la réalité. Mais cette posture semble bien opposée à celle de la fuite et de l'esquive qu'on a analysées ensemble lors du dernier entretien. Et c'est dans le roman amoureux qu'on voit les limites de cette fuite. Elle a décidé de vivre plutôt avec des hommes français blancs à la suite de sa déception amoureuse en Haïti. Mais elle est aussi déçue par « les connards de français ». Une blessure n'efface pas une autre, et elle finit par fuir l'amour tout simplement. Ces femmes accumulent des blessures sans la possibilité d'accumuler des stratégies.

Parmi les trois migrantes retenues, Vanya est la seule à creuser véritablement son histoire familiale dans les entretiens. Laurette n'a pas connu ses parents biologiques et hésite à parler de ses parents adoptifs qui sont morts. Quand elle a parlé d'Haïti, son discours porte plus sur son travail et tout le tissu relationnel qu'elle a construit grâce à cela. Elle a eu un parcours ascendant qui ressemble un peu à celle de Zoune et le niveau de vie de ces femmes qui ont accès à la migration internationale mais ne partent pas. Elle avait tout ce qu'il faut pour rester et savait que le déclassement l'attendait en France même si elle imaginait qu'elle s'en sortirait mieux. En gros, sa place n'est pas en France, et c'est aussi cela qui explique son sentiment de déclassement. Elle est à la fois une femme forte, force qui est d'ailleurs exploitée par les hommes haïtiens ou français, et parallèlement une femme ultra-fragilisée par le déclassement qui l'a empêché de travailler. Une déception amoureuse l'a forcée à venir en France et pendant nos derniers entretiens, elle n'a pas arrêté de critiquer les femmes « sans-honte » qui se laissent piétiner par les hommes sous prétexte d'être amoureuses. Comment s'autoriser à aimer si on refuse d'être piétinée ? En se disant que certains hommes sont plus aimables que d'autres, ou en recherchant juste un père pour ses enfants et pour soi et non un mari. Pourtant, elle se retrouve à devoir faire famille normale en France, à cohabiter avec un homme alors qu'elle a envie de partir travailler ailleurs, à se soumettre à ses besoins domestiques alors qu'elle opte pour un partage égalitaire des responsabilités, etc. Les démarches administratives

l'enferment encore plus dans ce trou où elle vit « pieds et mains liés », dit-elle. Elle cherche constamment à combler un vide que le familialisme du *care* ne remplit que partiellement. Elle se reconforte de la présence des enfants mais se plaint de la frontière entre elle et les parents. La familiarité est donc interdite, impossible au travail, ou dans la relation amoureuse.

Kouzin aussi parle et creuse peu sa généalogie. Le fait est qu'elle n'a pas connu ses parents. Elle a été élevée par une marraine qu'elle ne présente pas, comme si cette femme ne pouvait pas remplacer la famille, la « vraie ». Elle a commencé à avoir des enfants dès l'âge de 16 ans, ce qui fait que c'est plutôt cette marraine qui les a élevés. Elle n'a donc été ni fille, ni mère. Elle s'est plutôt consacrée à finir ses études et à travailler parallèlement, d'autant plus qu'aucun de ses trois co-géniteurs n'a jamais pris soin de son enfant. Elle a suivi un homme en France en laissant ses enfants en bas âge. Et après plus de 15 ans en France, elle n'a pu faire venir ses enfants. Elle explique tout cela comme une interdiction à être pleinement mère. En France, elle se retrouve à maintes reprises à s'occuper de jeunes enfants qui l'appellent maman. Elle analyse longuement la gêne que cela cause alors à ces mères françaises. Elle est empêchée de vivre dans le *care* ce lien qu'elle n'a jamais pu connaître dans sa propre vie. Elle raconte une histoire à laquelle manque beaucoup de pièces. Elle parle surtout d'elle, comme si elle n'était qu'un singleton dans ce monde. Elle vit seule en France aussi, et on pourrait se demander si le silence sur les autres n'est pas pour elle une stratégie pour avancer quand même. Puisque pour ses enfants, elle est obligée de rester ici, de travailler toujours plus, se plaint-elle. Et sa posture de singleton se rapproche bien de ce modèle de la nounou solo qui, dit-elle, conforte les familles françaises dans leur recherche d'harmonie.

Quand on regarde ces histoires, on voit à la fois le poids du social, la place grande ou insuffisante d'une famille reconstruite ou interdite, les contraintes et les stratégies, les volontés de réussite et les échecs. Sayad a analysé chez les migrants la double absence qui les empêche d'être pleinement dans le pays d'accueil alors qu'ils ne sont plus entièrement au pays d'origine. On peut bien sûr se demander comment elles supportent cette impossibilité d'être pleinement quelque part et d'y vivre de manière satisfaisante. On peut aussi regarder les histoires qu'elles se racontent pour exister quand même, ce qui construit les stratégies. Le discours (roman sociohistorique, roman familial, roman amoureux) aide à construire un moi qui évolue, avec des perspectives, et un moi qui a de la valeur surtout. Se dire héritières d'une nation de héros révolutionnaires noirs ou héritière d'une famille qui offrait une ascension sociale en Haïti les aide à tenir, à faire face à tout. Mais comment peut-on être dans un pays quand on est aussi enracinéE ou déracinéE dans un autre ? Ici, il ne peut s'agir de réussite ou d'échec, de stratégies ou d'actions qui aboutiraient à des résultats bien spécifiques. Il est aussi question de comment ces femmes habitent leurs corps, leurs vies, leurs lieux de vie et les lieux de leurs vies. Dans leur parcours, il y a beaucoup de renoncements, de douleur, de pertes, ce qu'on occulte dans une vision économiciste et évolutionniste de la migration. Cette vision fait penser à deux tendances opposées. D'une part, celle d'une migration épanouissante, faite de plaisirs et répondant à un simple désir de réussir qui ne porte à rien fuir, qui n'engage à aucune responsabilité envers les proches restés au pays. Cette vision est proprement du Nord, et découle de cette idée de « voyage » propre aux touristes ou aux expatriés. Parallèlement, il y a cette vision qu'on applique à « l'immigré économique » qui se déplace pour mieux gagner sa vie et envoyer de l'argent au pays. Ici dans l'imaginaire occidental les migrants « du Sud » ne cherchent que l'argent, si petit soit-il. Ce ne sont que des « ventres ». Il y a donc un déni total de leurs aspirations, des désirs de réalisation de soi, des souffrances qu'on fuit, du

déclassement subi dans le pays d'arrivée, de la complexité des choix amoureux, de la violence, du racisme, etc.

Elles arrivent en France avec un projet de vie qu'elles n'ont pas su réaliser, notamment à cause des difficultés administratives qui les enferme dès le début dans le travail déclassé. Mais ce travail sale et pénible, mal payé tandis qu'elles y passent tout leur temps, ce travail fait d'un relationnel dévalorisant qui exprime l'articulation des rapports sociaux peut pourtant être considéré comme leur forme de lutte. Elles ne l'ont pas choisie mais ont accepté de la mener au lieu de rester complètement sous la dépendance économique d'un homme ou de retourner dans leur pays d'origine. Le travail déclassé, aussi subi qu'il puisse être, reste en quelque sorte une stratégie de lutte. Dans ce travail, il est vrai qu'elles ressentent plus le racisme que le sexisme, à cause de la relation verticale féminisée. Elles choisissent alors de faire-avec, même si elles ne se disent pas prêtes à tout accepter non plus. C'est dans leur couple qu'elles risquent de ressentir le sexisme. À ce niveau, pour certaines, le choix est clair et net : elles refusent de faire avec le sexisme, surtout dans les contextes de pauvreté qui le rendent encore plus violent. Finalement, on a l'impression qu'elles fuient encore plus le sexisme que le racisme, qu'elles choisissent le racisme des hommes blancs pour éviter le sexisme des Haïtiens. Or à moins de penser que le sexisme est l'apanage des Haïtiens ou des hommes pauvres, on peut voir la limite de leur choix. Tout cela explique que le roman amoureux soit plus complexe que les autres. Les femmes doivent se trouver le partenaire idéal malgré l'emprise des rapports sociaux. Il y a le patriarcat, le racisme et la nécessité de trouver des stratégies de survie économique et administrative, tout ce qui restreint finalement les choix amoureux qui s'offrent à elles. Cela les enferme aussi dans des choix amoureux où l'objectif est de stabiliser leur situation sociale, en faisant le sacrifice de leur bien-être, le sacrifice de l'amour. L'une des questions sous-jacentes de ces romans stratégiques c'est l'amour : comment s'apporter de l'amour à soi dans des parcours marqués par le rejet, la dévalorisation, la violence, l'exploitation, la solitude ? Les romans sociohistoriques et familiaux sont une forme de réponse. Mais le roman amoureux montre plutôt le sacrifice de l'amour et du plaisir. Ces romans stratégiques sont une face complètement cachée que ne visibilisent pas les discours sur la migration notamment parce qu'en général ce ne sont pas les concernés qui ont voix au chapitre. Leurs stratégies de survie sont souvent caricaturées et racontées pour mettre en valeur leurs amiEs/alliéEs blancHEs qui les auraient sauvéEs, ou pour dévaloriser ces étrangerEs considérés comme des rapaces (croqueuses d'aides sociales ou de maris blancs).

Les stratégies recensées ici ne paraissent pas toujours logiques et ne répondent pas forcément à un raisonnement sans faille. Mais elles restent pleinement humaines et ne sont peut-être pas si exceptionnelles. Comment les femmes françaises blanches réagissent-elles face aux rapports sociaux croisés ? Quels rapports sociaux doivent-elles affronter ? Développent-elles des stratégies face au travail et à la vie familiale ? Avant de répondre à ces questions, il faudrait d'abord regarder de quelle manière elles s'investissent au travail. Cela permettra de comprendre pourquoi elles ont recours à la force de travail des migrantes haïtiennes. Le lien entre le service domestique des migrantes et la vie des femmes françaises -notamment leur travail- constitue le cinquième maillon de cette chaîne de migration et de travail. C'est ce que je vais développer dans la partie suivante.

PARTIE III : DU CÔTÉ DES PATRONNES FRANÇAISES.

Ces patronnes dont parlent autant les femmes haïtiennes ont elles aussi une histoire, évoluent en fonction de leurs places dans les rapports sociaux, places qu'elles tentent de garder ou de faire bouger. C'est en considérant, elles aussi, comme des travailleuses qu'on peut saisir cette dimension de leur existence. Dans cette partie, je regarderai en premier lieu le travail non-domestique de ces femmes françaises blanches et parfois de classe moyenne. J'analyserai leur recours à l'externalisation en fonction de leur place dans ce marché du travail qui rend difficile l'articulation entre leur vie professionnelle et de leur vie privée. Le parcours des travailleuses mères sera analysé puisque le *care* reste chez elles la première raison évoquée pour les justifier l'externalisation. Je regarderai l'illusion de l'égalité qui reste une stratégie pour ces femmes. En second lieu, j'examinerai les responsabilités domestiques de ces femmes, du moins celles qui restent malgré l'externalisation du domestique et du *care*. Ici encore, les mères restent une catégorie particulière, elles qui se veulent excellentes dans le parentage alors qu'elles doivent par ailleurs se montrer excellentes au travail. Je regarderai dans leur « engagement auprès des enfants » l'effet des injonctions sociétales et le poids des histoires familiales. Après, j'analyserai la relation de travail où les travailleuses domestiques les remplacent, principalement la relation avec les nounous qui semblent indispensables mais restent redoutables. La relation de soin sera aussi analysée, notamment en référence à la prise en charge des adultes. Finalement, je critiquerai les rapports sociaux tels qu'ils apparaissent dans le discours de ces femmes, en référence à leur vie comme épouses, en tant que travailleuses ou en tant que patronnes. Le concept de différence culturelle utilisé par l'une des narratrices sera scrutée pour regarder ces rapports sociaux notamment le racisme qui, autrement, est à peine dévoilé. L'idée est aussi de voir comment ces femmes consolident leur place de privilégiées dans les rapports sociaux ou font avec d'autres places où elles seraient moins privilégiées. D'abord, regardons ces femmes avec leur double casquette d'employeuses et d'employées.

CHAPITRE IX : FEMMES FRANÇAISES : EMPLOYEUSES ET EMPLOYÉES

Il est important de considérer le cas des patronnes françaises, elles qui sont si présentes dans la relation de service domestique où elles rencontrent les travailleuses haïtiennes. Pour comprendre le déroulement de cette rencontre forcée entre ces employeuses et leur travailleuses domestique, on doit regarder les responsabilités domestiques et familiales que leur confère la division sexuelle du travail et qu'elles délèguent aux travailleuses haïtiennes. Mais avant tout, il faut approfondir la question de leur investissement dans le travail non-domestique qui, pour la plupart, explique aussi leur recours à l'externalisation. Les femmes rencontrées racontent des faits qui montrent les difficultés des femmes dans leur investissement au travail. Elles regardent la vie dans les entreprises où les femmes ne s'investissent pas de la même manière que les hommes. Les mères travailleuses semblent avoir encore plus de difficultés, notamment au niveau de la conciliation famille-travail. C'est ce qui explique leur recours à l'externalisation.

9.1. L'impossible conciliation

Il existe plusieurs études sur la conciliation travail-famille. On peut citer les apports de Cresson et Gadrey (2004) ou de Le Feuvre (2008), entre autres. Il ne s'agit pas ici de reprendre ces théories riches et instructives ou d'en produire d'autres, mais plutôt d'analyser les entretiens et de voir ce que ces histoires nous apprennent sur le travail des femmes et ce que ces apports peuvent nous aider à questionner face à la conciliation. Mes objectifs face au travail hors-*domus* des femmes leur ont été présentés dès le début de l'entretien, mais elles se sont focalisées plutôt sur le travail domestique et surtout le service domestique.

Ces femmes patronnes se sont très peu fixées sur leur travail dans les entretiens, alors que mon objectif de départ était d'analyser en quoi leur statut de travailleuses soumises aux inégalités professionnelles pouvaient avoir des impacts sur leur statut de patronnes dans le service domestique, sur l'externalisation du travail domestique et donc l'emploi des travailleuses migrantes haïtiennes. C'est finalement moi qui demanderai à Mme Aix de me parler de son travail, après plusieurs rencontres. Cela montre qu'elle aurait pu finir l'entretien sur la relation employeuse-employée, sans parler du travail non-domestique. C'est pareil pour Mme Laguerre qui en fin de compte n'a jamais vu l'intérêt de parler de son propre travail et s'est donc montrée embêtée par mes questions qui lui paraissaient alors hors sujet. A plusieurs reprises, elle me conseille de questionner plutôt les travailleuses haïtiennes elles-mêmes. Il était impossible à Madame Laguerre de faire le lien entre la vie professionnelle de sa travailleuse domestique et la sienne, de voir à quel niveau le travail/service domestique et le travail hors-*domus* étaient articulés, à quel niveau le « sort » des deux catégories de femmes investis dans ces deux secteurs d'activité se rencontrent, même s'il n'est pas commun. Cela montre comment il est difficile, pour les patronnes mais aussi pour les chercheuses, de faire attention aux deux catégories de travail en même temps, ce qui montre encore une fois que les points de vue sont situés. Les chercheuses du Nord ne regardent que les travailleuses du Nord en analysant le travail des femmes, et parallèlement les interviewées du Nord ne veulent peut-être pas voir en moi la chercheuse qui peut comprendre leur propre point de vue.

Madame Forbe, femme retraitée, est la seule personne qui s'est vraiment attardée sur le travail hors-*domus*. Et dans son discours, le travail hors-*domus* prend largement le pas sur le travail domestique et le service domestique. Dans tous les entretiens, elle ne se présente vraiment ni comme épouse ou mère, ni comme patronne, mais comme travailleuse, vendeuse plus précisément. Dans le plus long entretien, elle me parle pendant environ 50 minutes de sa trajectoire professionnelle, contrairement aux autres patronnes qui se sont plutôt centrées sur l'externalisation, les difficultés de conciliation. Pourtant, Madame Forbe représente l'époque où les femmes n'avaient pas vraiment une vie professionnelle aussi intense qu'aujourd'hui, où les femmes se définissaient donc moins par leur travail hors-*domus*. Même si son discours centré sur le travail non-domestique reflète l'impact de sa vie professionnelle sur sa vie de femme, elle parle moins que les autres de l'externalisation¹²¹, ce qui peut aussi s'expliquer par le fait que Madame Forbe paraît être « plus femme que mère », ce qu'on analysera plus loin¹²². Le fait que cette femme soit à la retraite, permet d'avoir accès à sa trajectoire

¹²¹Ici, il faut aussi tenir compte du fait que l'externalisation était moins important qu'actuellement, même si ce phénomène existait déjà, même dans la ferme où elle a grandi.

¹²²Voir Anastasia Blanché, dans le colloque de l'IISC (2011) et le séminaire sur la relation mère-fille (13-15février 2013).

professionnelle en entier, ce qui explique aussi sa longue description, d'autant plus riche en détails qu'elle a vécu beaucoup de changements de postes. De plus, sa description laisse entrevoir quelques aspects du monde du travail depuis la fin des années 40 jusqu'à la fin des années 70. Même si je ne ferai pas une longue analyse de ce qui a évolué, le précieux discours de Madame Forbe permet d'entrevoir une partie de l'histoire du travail des femmes. Il ne s'agit ni de comparer son travail à celui des femmes d'aujourd'hui ni de mettre en perspective son travail hors-*domus* d'alors avec le service domestique des femmes haïtiennes d'aujourd'hui. J'analyse son parcours non seulement parce qu'elle est la seule interviewée à s'attarder sur le travail non-domestique, mais surtout parce que son parcours professionnel détermine largement sa condition actuelle de femme retraitée qui emploie une assistante de vie haïtienne. Ce parcours détermine son pauvre salaire de retraitée qui lui rend difficile le paiement de sa travailleuse haïtienne.

Sa trajectoire professionnelle est faite essentiellement de trois métiers : vendeuse, couturière, et hôtesse d'accueil. Et pour rendre compte des autres métiers exercés, elle dit : « *J'ai fait un petit peu de tout* ». Elle a travaillé à onze endroits différents, avec des contrats durant entre 6 mois et 4 ans, et avec parfois des interruptions entre deux emplois. Elle a d'abord travaillé à Paris puis a suivi son mari qui voulait travailler plutôt en province. Et finalement, après 4 ans dans un travail qu'elle admirait et qu'elle présente comme étant le principal, « *le plus beau* » et celui où elle gagnait le plus, elle a arrêté sa carrière pour suivre son mari qui partait à la retraite. C'était en 1977, Madame Forbe qui n'a pas eu une qualification particulière devait trouver un emploi. Elle s'adressait souvent à des employéEs qui la conduisaient au patron, toujours des hommes, même quand il s'agit d'articles pour femmes ou de magasin où les travailleuses femmes étaient majoritaires. La phrase « *Vous n'avez pas besoin d'vendeuse ?* » revient systématiquement dans sa narration. Et, c'est par sa grande capacité à aborder les gens et sa popularité qu'elle trouvait du travail, alors que son mari passait plutôt des concours. Souvent, ses compétences en vente, couture et comme hôtesse d'accueil lui permettait de garder son poste. Une fois, une patronne lui a même offert un poste d'accueil en lui disant : « *Je vous connais. Je vous ai vue travailler. Vous êtes très aimable. Vous savez recevoir les clients* ». Mais à deux reprises, la question de l'absence de qualification s'est posée, notamment dans un travail où elle vendait dans une librairie. Elle explique : « *Evidemment, une librairie c'est spécial. Ça je n'y connaissais rien du tout. (...) Alors vendre un crayon, une gomme, un cahier, ça c'était tout simple. Mais les livres...* ». Elle a donc été remplacée au bout de quelques mois. Par ailleurs, Le parcours professionnel de cette femme a été largement marqué par la trajectoire de son mari (déménagements, départ pour la retraite). Et les choix de son mari marquent aussi grandement sa retraite. Elle déplore à chaque fois comment ces choix la condamnent à une trop faible retraite qui ne lui permet même pas de payer ses travailleuses de *care*. Depuis la mort de son mari, qui était un haut fonctionnaire, elle voit donc son niveau de vie baisser considérablement. En plus, la faible retraite de Madame Forbe s'explique aussi par le fait qu'elle a travaillé souvent à temps partiel. Elle rapporte ainsi sa brève négociation avec un patron : « *Mais j'ai dit est-ce que c'est possible de travailler en extra - J'avais toujours ça en tête - Ah ben il dit oui. (...) Il a dit oui, parce qu'il était de Paris* ». Le parcours de cette femme montre que le travail à temps partiel n'est pas une invention récente, ni que les femmes travaillent à temps partiel uniquement pour le soin des enfants. Madame Aix dit avoir

toujours demandé de travailler ainsi, comme pour dire que cela ne lui a pas été imposé. Elle ne mentionne pas non plus le poids des responsabilités domestiques dans ses choix. Pourtant, sans rentrer dans les détails, elle dit souvent qu'elle « voulait » du temps pour sa vie familiale.

Dans les échanges avec Madame Aix, 40 ans, elle ne donne pas beaucoup de détails sur son travail non-domestique. A la fin du premier entretien où elle a surtout parlé de sa nounou, elle se présente uniquement comme une journaliste travaillant dans une grosse agence de presse. Son travail consiste à suivre les activités de plusieurs institutions, à couvrir certains événements sur lesquels elle écrit des articles. Elle décrit son travail avec une grande modestie, en fait un portrait peu vendeur comme c'est souvent le cas pour les femmes, à cause des rapports sociaux de sexe. Elle explique qu'elle est assez autonome dans son travail, ne se déplace pas trop, ce qui est assez pratique, ajoute Madame Aix qui a insisté par ailleurs sur les difficultés de conciliation. Elle poursuit en exposant son temps de travail. Son horaire est « assez correct », dit-elle, vu qu'elle commence à 9 heures et finit entre 18 h 30 et 19 heures, ce qui lui permet de déposer les enfants à l'école à 8 heures. Elle dit que son travail est souple au sens où elle peut commencer plus tôt. Cette souplesse se mesure uniquement à l'heure d'arrivée et non à l'heure du départ, où les obligations familiales ne lui permettent pas de rester plus longtemps à son boulot. Dans la journée, le travail est assez intensif. Elle doit assister à des réunions où elle doit se présenter à l'heure, et parfois les déplacements sont prévus au dernier moment. Le travail répond aux contraintes liées à l'actualité puisque le fil d'information est censé être du « temps réel ». La dépêche doit sortir environ deux heures après la couverture de l'activité, et il faut que à 20h toutes les dépêches soit prêtes pour l'édition du lendemain matin. « *Je ne suis pas censée travailler le soir* », dit-elle en expliquant qu'elle couvre très rarement une activité le soir et que l'édition des dépêches de la journée se fait plutôt le lendemain matin et non le soir. Cependant, il lui arrive de travailler le soir chez elle pour rattraper certaines choses. Ses journées, assez remplies précise-t-elle, peuvent ainsi être marquées par la pression ou l'imprévu qui la portent à finir son travail hors-*domus* le soir à la maison. Dans cette brève présentation de son travail, Madame Aix décrit son statut, son champ, ses activités et ses horaires, des éléments de référence pour comprendre la conciliation et aussi l'externalisation du travail domestique.

Toutefois même si je prends en compte le travail hors-*domus* des femmes patronnes dans l'analyse de l'externalisation, il faut reconnaître que ce n'est pas uniquement le travail hors-*domus* des femmes qui explique l'externalisation. Ce travail est un facteur important dans l'externalisation par le fait que, d'une part il agit sur le temps des femmes en les rendant moins disponibles pour les responsabilités domestiques, d'autre part il détermine la capacité ou non pour les femmes de se payer une force de travail pour le domestique¹²³. « *Quand les mamans travaillent, ce n'est pas facile* », dit Madame Laguerre pour justifier son choix d'embaucher des travailleuses de *care* haïtiennes. Toutefois, certaines femmes externalisent même quand elles « ne travaillent pas », sont en congé parental, etc. Ainsi, pour cerner l'externalisation, il ne faut pas se fixer uniquement sur le travail non-domestique des femmes mais aussi sur leur travail domestique: qu'est-ce qui est aussi pénible dans le travail domestique qui porte à vouloir le partager (avec son mari et ici avec une travailleuse domestique) ? Qu'est-ce qu'il y a

¹²³ Il est important d'analyser à la fois le temps et l'argent des femmes dans l'externalisation du travail domestique, même si, au niveau de l'argent, c'est surtout le salaire du mari qui détermine l'externalisation.

de si repoussant dans le travail domestique qui porte les femmes à déléguer (le repassage par exemple)? De plus, pour mieux comprendre l'externalisation, on ne doit pas rechercher ses causes uniquement dans le travail des femmes mais aussi dans celui des hommes.

9.1.1. Les entreprises et le surinvestissement des hommes

Madame Aix parle elle-même de l'existence de lien entre vie familiale et vie professionnelle. Elle me dit sur le mode de l'humour que les hommes n'ont pas à concilier leur vie familiale et leur vie professionnelle. Lapeyre et Le Feuvre (2004), Garner, Méda et Senik, (2005) ainsi que Beeman (2011) critiquent le fait que l'on n'analyse pas suffisamment la conciliation du côté des hommes. Les hommes en effets sont surinvestis dans le travail hors-*domus*, ce qui selon Dominique Méda (2001) ou Elson (2010), les empêche de s'investir dans le travail domestique.

Madame Aix parle du surinvestissement de son mari dans le travail non-domestique comme une excuse face à son absence de la maison. Elle lui cherche alors plusieurs prétextes. D'abord, elle explique comment son mari évolue dans une mauvaise ambiance de travail qui expliquerait sa difficulté à mieux s'investir dans les responsabilités familiales. Il est économiste dans une société de gestion, une grosse filiale où les rapports entre les gens sont assez durs, dit-elle. Rivalités, bâtons dans les roues, sont les expressions employées avant de conclure que dans cette boîte « *Le succès de uns ne réjouit jamais les autres* ». Dans cette boîte ultra compétitive, il n'y a pratiquement pas de femme. Elle explique que les rares femmes de cette société « *avaient toutes des têtes absolument atroces* » et ajoute : « *des nénettes qui faisaient que bosser. Oh non, y a pas beaucoup de femmes. Ça c'est clair !* ». Elle explique aussi que les autres employéEs sont très jeunes, et renchérit : « *Donc il n'y a pas beaucoup d'enfants non plus dans cette boîte* », renchérit-elle. Son mari et le manager représentent les plus vieux et les plus productifs en termes d'enfants, ce qui oblige son mari à se caler sur le rythme des autres qui ne correspond nullement aux besoins de sa famille. Partir à 18 heures ou 19 heures n'existe donc pas dans cette entreprise :

« Il essaie de partir vers 19h30-20h, mais... C'est pas (???), Il n'est pas rare qu'il revienne à 22 heures ou 23 heures. Mais ce n'est pas bien, on est d'accord hein. (...) Lui, il ne travaille jamais à la maison. Il y a des, il y a des copains qui eux, partent plus tôt, mais ils bossent le soir chez eux. Et ça mon mari dit : ' Je ne peux pas. Je préfère rester jusqu'à 23 heures plutôt que de revenir et bosser derrière '. Il ne peut pas. Il coupe, de toute façon il coupe plutôt bien ».

Mais « couper » comme ça, ce n'est pas concilier non plus. En effet, autant qu'on doit critiquer les lois des entreprises managériales dans cette société hypermoderne où la concurrence engendre une inadéquation entre la tâche et le temps, autant qu'il faut considérer la responsabilité des hommes dans leur faible effort de conciliation. De plus, il ne suffit pas de se demander si les hommes sont obligés de rentrer tard ou non mais aussi de regarder ce qu'ils font quand ils rentrent enfin chez eux, alors que les femmes qui, de fait, rentrent plus tôt, s'occupent de toutes les charges domestiques et familiales du soir. Plus tard, on analysera le travail domestique des femmes et l'exemple de Madame Aix dit long à ce sujet. C'est d'ailleurs pour s'occuper de ces tâches qu'elles rentrent plus tôt, ce qui s'inscrit encore une fois dans la division sexuelle du travail.

Les entretiens avec Madame Laguerre et Madame Aix laissent à penser qu'il existe un grand

décalage entre l'investissement des hommes dans le travail domestique et celui des femmes. En cela, il est difficile de voir en quoi les compagnons de Madame Aix et de Madame Laguerre sont plus « justes » que celui de Madame Forbe ayant vécu dans les années 50-70. Il existe aujourd'hui encore une rigidité de la division sexuelle du travail (Hirata et Sénotier, 1996). Le décalage persiste malgré l'externalisation du travail domestique. Il persiste alors même que circule l'idée d'une grande participation des « nouveaux hommes », « nouveaux pères », « papas poules » dans la vie familiale.

Les hommes accompagnent parfois les enfants à l'école le matin. Ce travail est le seul qui a été cité dans les entretiens avec les patronnes ou les travailleuses haïtiennes. Il s'agit surtout d'accompagner les enfants sur le chemin, et pas de les préparer ou de préparer le petit déjeuner. Bien entendu, il n'a pas quasiment été question d'hommes qui récupéraient les enfants de l'école le soir, ce qu'on peut encore mettre en lien avec leur surinvestissement dans le travail non-domestique. C'est aussi pour cette même raison que, l'autre travail des hommes repéré dans les entretiens est le soin des enfants le week-end. Quand je demande à Madame Aix si les hommes peuvent aider les femmes à mieux concilier leur vie familiale et leur vie professionnelle, elle me répond : « *Après il y a euh... Oui, mais mon mari il fait déjà beaucoup. Le week-end, il s'en occupe énormément, mais enfin bon* ». Il est à noter que pendant que les hommes s'occupent du *care* le week-end, leur compagne s'adonne aux autres tâches domestiques (cuisine, ménage, rangements, lessive, courses, planification de la semaine, etc). Cet investissement des femmes dans le travail domestique le week-end est d'autant plus important que les employées domestiques et de *care* ne travaillent que les jours ouvrables. On pourrait analyser plus longuement cette division sexuelle du travail le week-end pour voir à qui elle profite a priori, d'autant plus que cette division n'est pas claire au sens où les femmes continuent quand même à s'occuper des enfants en cette période. Pourtant, l'investissement des hommes dans le *care* justifie leur non-investissement dans les tâches ménagères (cuisine, ménage, repassage, lessive, etc.) Dans les entretiens avec ces trois femmes, le travail des hommes auprès des enfants portent un peu à penser les hommes comme des « jouets » pour les enfants, effectivement réservés pour les week-end et vacances. Cela peut en partie s'expliquer par le fait que les hommes connaissent les jeux mieux que les femmes, ce qui provient de leur socialisation genrée si bien analysée par Gianini Belotti (1973). De plus, la suresponsabilisation des femmes dans le *care* et le travail domestique fait que les femmes restent plus attentives aux enfants, ont plus peur face aux risques pour leur santé puisque ce sont principalement elles qui soignent leur maladie. Cette responsabilité face au bien-être des enfants fait qu'elles sont aussi celles qui « embêtent » plus les enfants (Hochschild, 2003a). Tout cela explique qu'elles participent moins aux jeux des enfants, s'amuse moins de ces jeux qui peuvent plutôt devenir pour elles un travail.

Pourtant, cette suresponsabilisation est souvent expliquée de manière naturaliste et essentialiste. C'est ainsi que Madame Aix explique par exemple les différences d'attitude entre elle et son mari :

« Non, non non. Je ne peux pas dire que lorsqu'il rentre à 23 heures ça le, ... Ça ne lui fait pas plaisir du tout... Enfin, il..., je ne pense pas qu'il culpabilise genre : 'Je n'ai pas vu les enfants ce soir !'. Ça l'ennuie de ne pas les avoir vus parce que, il voudrait bien les voir. Mais euh, il ne va pas, ouais non, il ne va pas culpabiliser de ne pas avoir vu les enfants. Ça va l'ennuyer, parce que, voilà, ce n'est pas bon quoi. Il n'a pas envie de vivre tout le temps comme ça. Ça ne l'intéresse pas. Mais non non, il ne va pas du tout euh ... ».

Ici, elle oppose l'attitude de son mari face à la culpabilité à la sienne. Mais elle n'explique pas cette différence d'attitude par la responsabilisation des femmes mais plutôt par une différence de tempéraments. Elle dit:

« C'est pour vous dire qu'il participe. (...) Donc, je me plains pas. Mais en revanche, la façon de prendre les choses, ... Je suis plus euh, on va dire stressée, angoissée que lui. (...) Ils sont malades, ça m'angoisse hein. Il tousse toute la nuit, je ne suis pas bien. Mon mari, il dort comme une bûche à côté, moi, je me réveille à chaque toux. Je me dis : 'Pourvu que ça ne s'aggrave pas !'. Je suis tout l'temps, ... Lui, il me dit : 'Arrête ! C'est bon ! C'est qu'un rhume ! C'est pas grave !' ».

Le fait est qu'hommes et femmes n'investissent pas la parentalité de la même manière (Tabet, 1998 ; Joly, 2011). Les femmes font preuve de plus d'intuition, ce que Gianini Belotti (1973) remarque dès leur tendre enfance où on leur demande de comprendre, prévoir, anticiper. Pour l'auteure, cette intuition est une qualité défensive typique chez les opprimés. Comme l'explique Molinier (2003), cette qualité appelé à tort « instinct maternel » résulte de leur suresponsabilisation dans le *care* où elles finissent par incorporer leur responsabilité.

On ne saurait prétendre que toutes les femmes réagissent comme Madame Aix face à l'organisation des responsabilités familiales, à la maladie des enfants, etc. D'ailleurs si on se réfère aux entretiens, Madame Aix donne l'impression qu'elle est plus habitée par le stress et la peur que Madame Laguerre ou Madame Forbe. On doit donc prendre en compte l'argument de la différence de « tempérament ». Mais les différences d'attitudes, de comportement, de réactions face à une situation ne se construisent pas uniquement à partir des ressources psychiques ou individuelles. Quand je demande à Madame Aix si cette manière d'être stressée peut s'expliquer par son histoire, elle utilise l'histoire familiale plutôt pour confirmer son point de vue : *« Moi, quand je l'ai rencontré, qu'on a parlé du divorce de nos parents, pour lui ce divorce n'était absolument pas traumatique. Pour moi, c'était tellement, c'était la fin du monde ! Donc euh, voilà ! Est-ce qu'on peut expliquer le fait qu'il soit cool et pas stressé... Il peut être stressé par son travail. Ça, oui »*. On peut alors se demander pourquoi cet homme « naturellement non-stressé » est quand-même stressé par son travail. Peut-être parce que le surinvestissement dans une activité la rend stressante. Et que le non-stress du mari face au travail domestique s'explique par le fait qu'il se décharge en grande partie de cette responsabilité sur sa femme qui y est donc suresponsabilisée. Ce n'est donc ni à « l'instinct maternel » ou la différence de tempérament mais à la division sexuelle du travail qu'on doit se référer ici.

Je pose cette question à Madame Aix : *« Est-ce que les hommes peuvent faire beaucoup de choses pour changer ça, par exemple les maris, les pères et tout. Est-ce qu'ils peuvent faire plus, en fait ? »*. Et elle me répond : *« Oui, mais mon mari il fait déjà beaucoup. Le week-end, il s'en occupe énormément, mais enfin bon. S'il le peut, il le fait quoi. Si si si son boulot lui laisse la possibilité, il le fait »*. Pour excuser les hommes, les femmes se réfèrent à leur travail hors-domus. Je demande à Madame Laguerre si les pères s'impliquent dans le travail domestique, et elle me répond : *« Mais oui ! Mais le problème c'est qu'ils ont des horaires de travail encore plus longs »*. Or c'est la division sexuelle du travail qui explique que les hommes ont des horaires plus longs (Silvera et al., 2004 ; Junter-Loiseau, 2001). C'est cette division du travail qui s'applique à la fois au travail hors-domus et au travail domestique qui fait que les femmes travaillent à temps partiel, ce qui en plus permet aux hommes de travailler

plus longtemps. Madame Laguerre qui parle de cette différence d'investissement temporaire entre les hommes et les femmes comme d'un hasard, continue en disant que les hommes passent aussi plus de temps dans les transports : « *Moi mon mari il avait fait en sorte que j'habite le plus proche de mon travail mais du coup lui c'est lui qui avait le plus de kilomètres* », argumente-elle. Planifier une proximité entre le travail des femmes – et pas des hommes – et la maison ne fait que renfoncer le surinvestissement des femmes dans le travail domestique articulé au surinvestissement des hommes dans le travail hors-*domus*. Et pourtant ici, pour avoir été celui qui a eu l'initiative de cette planification, le mari est innocenté de sa faible implication dans le travail domestique. Il faut questionner les entreprises face aux difficultés de conciliation, mais plutôt en regardant comment ils renforcent la division sexuelle du travail, et non en prétextant que les hommes qui travaillent ne font que subir cette division sexuelle du travail qu'ils participent pourtant activement à renforcer. Avec le terme de « *plafond de verre* » par exemple, les féministes montrent aussi que les grands dirigeants des entreprises, les personnes occupant les postes de responsabilités dans la plupart des secteurs du monde du travail sont les hommes (etc.), surtout ceux qui sont blancs, ceux du Nord et qui ne sont pas pauvres. D'autres recherches critiquent aussi le fait que le monde du travail est régi par des lois élaborées en référence à des critères masculins. Pour ces deux raisons aussi, on ne peut pas définir les hommes comme de simples « *victimes* » du monde du travail et donc justifier par l'emprise du travail leur faible investissement dans le travail domestique.

D'autre part, à entendre Madame Aix, on peut dire que les entreprises très compétitives où il y aurait d'ailleurs moins de femmes qu'ailleurs, n'autorisent pas les hommes de mieux s'adonner à leur responsabilités familiales. Sauf que dans son entreprise aussi, moins axée sur la compétition dit-elle, les défis de conciliation sont aussi en vigueur. Même dans les entreprises moins axées sur la compétition, les hommes ne vivent pas plus les « *difficultés de conciliation* ». Certains diront que les entreprises sont plus conciliantes avec les femmes que les hommes face à la conciliation parce que l'absence des femmes est mieux excusée. Pourtant, cela n'est pas un privilège pour les femmes mais plutôt l'un des rouages du système. Non seulement les hommes ne se débrouillent pas pour concilier, c'est à eux que profitent économiquement l'absence des femmes, leur travail partiel, etc. Aujourd'hui encore, ils gagnent plus, ont les meilleurs postes grâce à leur disponibilité, et finalement ont une meilleure retraite comme l'illustre le cas de Madame Forbe. Beaucoup d'années se sont écoulées mais à ce niveau, le système n'a pas vraiment changé. Selon Diane-Gabrielle Tremblay (2011), ce qui a vraiment changé c'est que les mères travaillent plus qu'avant, mais les pères continuent à fuir les responsabilités domestiques et familiales. Elle ajoute en regardant le Québec que les hommes avec enfants travaillent d'ailleurs un peu plus que les hommes sans enfant. Madame Aix pense que les entreprises doivent se montrer « *compréhensives* » face aux obligations familiales. Mais ici encore, elle ne va pas jusqu'au bout de ses critiques. Elle conclut : « *l'employeur doit penser à sa boîte !* ».

Il est étonnant de voir comment les mesures des entreprises qui ici renforcent la division sexuelle du travail peuvent paradoxalement déculpabiliser les hommes et parallèlement neutraliser la « *colère* » des femmes. Or si celles-ci ne se révoltent pas, ce n'est pas parce qu'elles préfèrent s'investir dans le travail domestique. Elles aussi sont très attirées par le monde du travail (travail non-domestique).

9.1.2. Les femmes prises dans l'attraction du travail

Déjà, quand on regarde les descriptions de Madame Forbe, on peut entrevoir un désir de travailler, même si parfois elle disait « avoir choisi » d'arrêter de travail. Ces choix étaient une fois causée par l'ennui. Mais pour le reste, c'était toujours le résultat d'une contrainte (obligation familiale qu'elle n'explique pas toujours, fatigue, maladie...). On doit aussi noter chez elle tout le plaisir procuré par certains emplois, soit par la tâche accomplie, la satisfaction liée au résultat, la fierté face à son endurance, ou encore la joie de côtoyer des personnes de hauts rangs, de travailler dans des boutiques de luxe, ou dans des beaux quartiers de Paris. En décrivant son troisième travail où elle était vendeuse, elle dit ceci : « *Et je ça me plaisait bien. (...) Et ben oui. J'ai toujours aimé ça, les chiffons, les machins* ». On doit placer ce plaisir exprimé à côté d'autres déplaisirs ou pénibilité dans le travail.

Quant à Madame Aix, elle a intégré le marché du travail à 25 ans. Même en se plaignant du poids de la double journée, elle idéalise le travail. « *J'apprécie beaucoup la vie sociale qui est liée au travail, c'est-à-dire, j'appelle les gens, ils me connaissent...* », explique-t-elle. La « vie sociale » est effectivement fondamentale pour l'épanouissement des individus, ce qui manque dans le travail domestique et évidemment dans le service domestique où il manque ce collectif de travail si important selon Lhuillier (2006). C'est de cet environnement social qu'on reçoit la reconnaissance et la valorisation. Madame Aix développe :

« *Voilà ! C'est valorisant. Comme en plus, ça fait longtemps que je suis là, je suis euh, enfin, j'ai des gens que je connais depuis des années, qui me font... Enfin, qui me font des compliments sur ma façon de travailler, ... Donc, c'est hyper valorisant de travailler. Je je je, je, comment dire, je je rigole avec mes collègues, voilà. Toute cette vie sociale liée au travail, à la fois avec les gens avec qui je suis en relation professionnelle et l'univers du travail, euh, c'est très valorisant. Voilà, vous existez aux yeux des autres* ».

Avec les luttes féministes pour l'accès au travail, on reconnaît l'importance du travail non-domestique dans l'épanouissement des femmes. Mais certaines femmes finissent par concevoir le travail moins comme un droit mais comme une injonction. Tout cela rentre dans l'image de la *superwoman* analysée notamment par Hochschild (2003a) dans *The Second Shift*. Cette image s'oppose à celle de « la femme traditionnelle », s'impose alors que les hommes continuent à se désintéresser du *domus*. Aujourd'hui, pour certaines, ne pas travailler c'est « ne pas avoir de goût ». C'est ainsi que Madame Aix juge une amie alors qu'elle précise que cette femme a des problèmes de santé qui la touchent régulièrement elle et ses deux enfants :

« *C'est une fille super gentille que j'aime beaucoup, j'aime bien discuter avec elle...mais y a un côté chez elle, euh comment dire...Elle a abandonné quelque chose, quoi. Elle a abandonné une ambition (...). Elle est architecte, visiblement elle a du goût, je me dis qu'elle devrait pouvoir faire des trucs quoi. Mais elle abandonne, et c'est comme si elle n'avait même pas de stress par rapport à ça quoi. Elle abandonne, c'est tout ! 'Je reste avec mes enfants' !* »

Ne pas avoir d'ambition, de goût, c'est abandonner le travail hors-*domus* pour s'investir uniquement dans le travail domestique. Or pour Madame Aix, le travail domestique est bien moins intéressant que le travail non-domestique, surtout le *care* : « *Euh, c'est très, c'est très ingrat ce boulot de s'occuper des enfants. (...) tu n'existes pas socialement quoi !* ». Elle continue en critiquant le fait pour les femmes « qui ne travaillent pas » d'être complètement enfermée dans ce rôle de mère :

« *Quand vous occupez des enfants, vous vous retrouvez avec les autres mères qui s'occupent de leurs enfants, parfois ce n'est pas toujours évident de les rencontrer (...). C'est un élément qui s'ajoute au fait que s'occuper des enfants c'est difficile, c'est qu'en fait on est tout le temps sur le sujet des enfants. (...) si on est mère au foyer, ça c'est un risque qui guette, c'est toujours 'les enfants...', les enfants..., les enfants...'. Et tout prend des proportions trop importantes ».*

Le travail hors-*domus* devient alors une échappatoire à l'emprise du travail domestique. Comme si pour ne pas se laisser aller dans le rôle de mère, les femmes devaient se soumettre à l'attraction du monde du travail qui exerce pourtant une emprise aussi. Or, il n'y pas que le travail comme échappatoire, comme moyen de respirer face au poids des responsabilités domestiques. Il y a aussi les loisirs, la vie associative, etc. Finalement, ce n'est pas parce que les femmes qui s'occupent de leurs enfants « ne travaillent pas » qu'elles n'ont pas d'échappatoire; c'est surtout qu'elles ne font rien d'autres que d'être à la maison. Madame Aix a fait l'expérience du bénévolat comme échappatoire à l'emprise du travail domestique. Elle tenait une heure par semaine la bibliothèque dans l'école primaire de son quartier. Hyper-intéressant, super drôle, marrant, sont les termes utilisés par cette femme pour qualifier cette activité. Elle disait aussi : « *Je me rendais utile, quoi !* ». C'est ce sentiment d'être utile qui manque au travail domestique non-reconnu par les membres de la famille, par la société et par les femmes elles-mêmes. Cette idée est éminemment sexiste et participe au sentiment de dévalorisation des femmes, celles qui doivent s'arrêter de travailler pendant le congé parental par exemple. Cette dévalorisation s'accompagne d'une culpabilisation d'autant plus que pendant le congé parental c'est surtout le salaire du mari qui assure la vie économique de la famille¹²⁴.

Cette idée de l'inutilité de l'activité réalisée dans le *domus* m'a porté à questionner cette patronne sur ce que pourrait ressentir les nounous qui devraient alors gagner leur vie à s'occuper d'un travail inutile. Se sentir utile, c'est surtout « exister socialement », corrige-t-elle. Or les nounous ne font que ça : rester avec les enfants. Elle en dit :

« *Mais la nounou, elle travaille ! (...) je pense que ça fait partie de la difficulté du métier que d'être avec des enfants toute la journée. Ça il faut... Je ne serais jamais nounou moi-même. (...) Je sais très bien que je ne pourrais jamais le faire. Non mais... Dans ma vie, j'ai fait trois fois du baby-sitting, et j'ai compris que ce n'était pas mon truc quoi. (...) Ouais, c'est difficile pour la nounou ».*

L'attraction du travail non-domestique sur les femmes s'inscrit aussi dans l'emprise du capitalisme et du néolibéralisme. Les politiques internationales de l'OCDE, de l'OMC et de la CEE ainsi que les ODM, promeuvent le travail des femmes. Les femmes se trouvent ainsi investies « de gré ou de force » dans le marché du travail mondialisé, comme le signale Falquet (2008). Cette injonction sociale empreinte aussi de sexisme est alors intériorisée par les femmes. Cela produit chez elles un souci d'excellence où faire figure de travailleuse représente le fait de réussir sa vie. Le souci de l'excellence devient ainsi la face mentale de l'injonction sociale à s'investir au travail hors-*domus*, à éviter l'inutilité du travail domestique. On gagnerait à effectuer une étude clinique du travail des femmes pour en cerner certains aspects de leur surinvestissement au travail ainsi que le souci de l'excellence qui explique

¹²⁴ Ici, le cas des « mères célibataires » est à considérer car elles ne peuvent compter que sur leur seul salaire qui alors se réduit en cas de congé parental. Le cas de ces femmes est d'autant plus considérable qu'elles seraient, logiquement, celles qui auraient plus besoin de prendre un congé parental, étant seules à porter la charge domestique.

l'urgence de l'externalisation. La double journée représenterait alors le fondement même de la définition du terme de *superwoman*. Car, si elles doivent être sur le marché du travail, elles sont aussi, de force, dans le travail domestique. L'attraction du monde du travail et paradoxalement le surinvestissement des femmes dans le travail domestique représentent donc les deux faces d'une même médaille. Et malheureusement, quand Lafargue critique l'emprise du travail dans le monde capitaliste y compris pour les femmes, il ne propose pas pour elles « le droit à la paresse » mais implicitement le surinvestissement dans le travail domestique. Cette attraction du travail hors-*domus* ayant comme corolaire l'inutilité du travail domestique est aussi au fondement de l'externalisation du travail domestique, et donc de l'enfermement des femmes migrantes pauvres du Sud dans le service domestique. Cet aspect mérite notre attention, même s'il faut nuancer l'idée de « massification de l'emploi des femmes » par le fait qu'elles sont nombreuses au chômage et au temps partiel (Maruani, 2008 ; Talahite, 2010). En plus, se focaliser sur le cas des femmes ne doit pas porter à oublier que ce sont les hommes en premier lieu, à cause de la division sexuelle du travail, qui vivent cette attraction. De plus, ce serait faire preuve de familialisme que de poser la question de la conciliation famille/travail sans poser d'emblée la responsabilité de l'Etat¹²⁵. Or de même que Madame Aix ne s'autorise pas à critiquer jusqu'au bout les hommes et les entreprises, elle s'interdit toute radicalité dans la critique de l'État. Elle critique effectivement la réduction de certaines allocations familiales et le peu d'attractivité de l'allocation au congé parental. Mais quand je lui demande si l'Etat doit faire plus pour faciliter l'articulation des temps de vie, elle répond : « *Non non non, je ne pense pas que l'Etat, ... Je trouve qu'il y a déjà une législation sociale qui est plutôt favorable. (...) Il y a plus en France qu'ailleurs hein (...) Le choix qui n'est pas possible en France, c'est de vraiment s'arrêter de travailler, ... (...), de dire qu'on revient après trois ans, et de pouvoir se dire que cela n'aura aucune implication sur sa carrière, sur son poste* ». Cette manière d'excuser les hommes, les entreprises et l'Etat ne peut que renforcer la culpabilisation des femmes. Le cas des mères travailleuses semble assez significatif à ce niveau.

9.1.3. La particularité du care

Le *care* est au centre de la conciliation famille/travail. Les entretiens avec Madame Aix et Madame Laguerre font ressortir que ce n'est pas plus le ménage, la cuisine, la lessive, ou le repassage qui rendent difficile l'articulation des temps de vie des femmes mais surtout la prise en charge des enfants. Le *care* devient ainsi particulier comme travail, et au cœur même du *care*, la demande pour le soin des enfants se montre encore plus importante que celle qui concerne les personnes malades ou âgées de la famille. Le *care* se met donc au centre du travail des femmes plus que les autres tâches domestiques, par l'influence des naissances sur le temps de travail (congé maternité suivi parfois de congé parental ou de temps partiel, etc.), par l'impact des maladies des enfants sur l'investissement au travail, par la répercussion des modes de garde sur la disponibilité des femmes pour le travail non-domestique, etc. Tant qu'elles ont des enfants, grands ou petits, malades ou en bonne santé, les femmes ont

¹²⁵ Il faut compter dans l'analyse de ce surinvestissement des femmes dans le domestique accompagnant la déresponsabilisation des hommes de ce secteur, le retrait des États du Nord de la prise en charge de la reproduction sociale (Falquet et al., 2010). La baisse des investissements dans la construction et l'entretien de certaines institutions (les crèches, les écoles, les maisons de retraites, les hôpitaux, etc.), la baisse du budget alloué au fonctionnement de ces institutions, la réduction du nombre des salarié-e-s, le gel des salaires, etc. agissent sur le travail des femmes. On doit aussi compter la réduction de certaines prestations sociales, la baisse de certaines allocations critiqué par Madame Aix

régulièrement des difficultés de difficultés à articuler travail/famille. Donc il faut considérer non seulement la particularité du *care* dans l'étude de la conciliation, mais aussi le cas particulier des femmes mères dans l'analyse du travail. « *Ben le problème c'est que la sortie d'école c'est à 16h30 et Quand on est au travail, on ne peut pas sortir du travail à 4h et demie... Non c'est difficile d'être une femme et de travailler hein ! Et d'avoir des enfants !* », affirme avec raison Madame Laguerre. Madame Aix analyse cette question citant en exemple ses amies ou collègues. Il existe toute une injonction sociale à devenir mère (Messant, Modak, Praz, 2011), et pourtant, personne n'est prêt à partager en toute justice avec les femmes le poids de la maternité. Le mythe de l'instinct maternel est alors utilisé pour suresponsabiliser les mères et construit la précarisation systémique des femmes qui travaillent. Cette précarisation renforce la division sexuelle du travail qui pourtant la produit, une boucle récursive que la maternité visibilise.

Madame Aix a eu son premier enfant 6 ans après son recrutement dans son entreprise. Elle a donc eu le temps de « faire ses preuves », de prendre place dans l'entreprise, ce qui euphémise la déconsidération des femmes après le congé maternité par exemple. Elle dit avoir décidé de prendre un « long » congé de 5 mois. Puis elle a repris le travail à temps partiel (4 jours par semaine). Et depuis, environ 10 ans plus tard, Madame Aix continue à réduire son temps de travail, ce qui s'explique par une succession de maternité (un enfant tous les trois ans, comme elle l'a choisi dit-elle). Mais cette femme dit que chaque congé maternité et chaque congé parental ont eu des impacts négatifs sur sa trajectoire professionnelle. Elle analyse longuement, en prenant en exemple ses collègues, la déconsidération des femmes dans l'entreprise causée par la maternité. Elle note aussi des situations paradoxales : les femmes ont des droits (le congé parental, les jours enfants malades...) ; mais si elles font valoir ces droits, elles sont déconsidérées. Par rapport au congé parental par exemple, elle dit que si une femme s'arrête pendant les trois années auxquelles elle a droit, elle est déconsidérée : « *Vous n'êtes pas intéressée par la boîte si vous faites ça. Vous n'êtes pas intéressée par le métier. (...) Vous avez le droit, mais si vous le prenez, vous n'êtes pas intéressée par l'entreprise!* ». Et souvent, elles n'arrivent pas à récupérer leur place dans l'entreprise. Elle raconte le retour d'une collègue : « *Ils pensaient qu'elle ne reviendrait jamais (...). Et donc, quand elle est revenue et ben, c'était du sureffectif en quelque sorte. (...) Ils lui en voulaient quoi ! Parce que, d'abord elle n'aurait jamais dû revenir ! C'est vrai, elle était gentille, mais... !* ». Pour sa part, Madame Aix qui a eu trois enfants donc trois interruptions dans sa carrière voit ainsi sa progression dans l'entreprise contrariée. Elle explique : « *Je ne suis pas au poste où je pourrais être si je n'avais pas eu ces trois interruptions euh...* ». Pendant son congé maternité, on devait remplacer sa rédactrice en chef :

« *Moi j' considérais que c'était voilà l'ancienneté euh, c'était plutôt à moi, mais non, ça... Le poste il est allé à une personne qui m'avait remplacée lors de mon premier congé maternité et qui était restée après et qui est une fille très bien hein. Seulement, elle était là, moi je n'étais pas là, et puis en fait, ils ont proposé le poste, je crois à plusieurs personnes qui ont refusé, à une ou deux personnes on va dire qui ont refusé, et finalement, c'est arrivé sur elle. Et c'est vrai que je me suis dit pourquoi ils ne l'ont pas proposé à moi quoi ? (...) Et ben non non. Non, parce qu'en fait j'étais en congé maternité, en en congé parental... Non non, ça leur est pas venu à l'esprit de me le proposer. Après, je me suis dit quand même euh, ... (...) Après on, on peut toujours dire : 'Oui, t'étais en congé parental, donc on voulait pas te déranger !'. Enfin Bon... ».*

Annick Desjardin (2001), Romaine Malenfant (2011) comme Dominique Tangay (2011) critiquent la discrimination particulière des femmes enceintes au travail. Giampino (2000) parle alors de « patriarcat au ventre rond ». Elle accuse la pression sociale et culturelle qui porte les mères à la culpabilité, qu'elles travaillent ou non : *« Une mère qui travaille est-elle coupable ? Oui, pour deux raisons : d'abord parce qu'elle est mère, ensuite parce qu'elle est femme. Une mère qui ne travaille pas est-elle coupable ? Oui, pour les mêmes raisons »* (p.19). Néanmoins, l'auteure explique que la discrimination bien particulière des mères travailleuses ne vise pas uniquement leur statut de mère mais aussi leur statut de femme. Maruani (2008) visibilise ainsi le fait que plusieurs femmes subissent le temps partiel imposé alors qu'elles ne sont pas de jeunes mères. Et comme on le voit avec Madame Forbe, le travail domestique au sens strict retient aussi les femmes à la maison.

Par ailleurs, Madame Aix s'étale longuement sur la maladie des enfants lors du deuxième entretien. En cas de maladie des enfants, ce sont surtout les mères qui arrêtent de travailler : *« il y a celles qui peuvent pas faire autrement que de rester... Et c'est souvent la maman qui reste hein, moins souvent le papa, mais, c'est arrivé chez nous que mon mari prenne une matinée. C'est arrivé. C'est moins courant »*. Quand les mères ont des enfants qui tombent souvent malades, elles sont parfois forcées d'arrêter définitivement de travailler comme l'explique Madame Aix pour une collègue. Il en résulte que pour réussir au travail, une femme doit avoir des enfants costauds. Des enfants parfaits pour des travailleuses excellentes, serait le slogan. Or, les enfants tombent souvent malades. *« Les enfants, c'est comme ça ! »*, dit Madame Aix pour expliquer comment les mères doivent souvent faire face à la maladie dans leur vie professionnelle, et quel que soit l'âge des enfants. En plus, faute de structure d'accueil des jeunes enfants, les mères doivent donc faire comme si elles n'étaient que mères. En France où ces structures bien qu'insuffisantes sont plus nombreuses, les mères travailleuses doivent faire comme si elles n'étaient pas mères. La maternité reste ainsi un piège pour les femmes qui travaillent. Madame Aix rapporte certains propos des hommes qui dirigent son entreprise qui par exemple refusent une candidature en disant : *« De toute façon, une femme avec des enfants, on peut jamais lui faire confiance. Il y aura toujours un truc ! »*.

Par ailleurs, Madame Aix parle aussi du temps partiel des femmes qui a été longuement étudié dans les analyses féministes (Maruani, 2008). Diviser par deux (travailler à mi-temps) pour mieux concilier est selon Giampino (2000) une opération mathématique illusoire qui pénalise les femmes dans leur carrière, leur autonomie financière et dans leur retraite. Madame Aix parle de ses amies qui sont obligées d'occuper des postes moins élevés et donc de gagner moins que leur collègues masculins puisqu'elles sont toujours obligées de rentrer chez elles à 18 heures, parce que souligne-t-elle la nounou part à 19 heures. Et c'est toujours aux mères de remplacer les nounous le soir, et ce sera toujours ainsi tant que les hommes gagneront plus que les femmes. Les inégalités de salaire entre les hommes et les femmes imposent ainsi le temps partiel aux femmes qui, à cause de ce moindre investissement au travail, gagneront moins que les hommes. Encore une boucle récursive au cœur de la précarisation systématique des femmes au travail. Mais cette précarisation qui se fonde sur la division sexuelle du travail pénalise les femmes à un autre niveau. Car travailler à temps partiel ne signifie pas forcément travailler moins dans le travail non-domestique. Obligées de partir plus tôt que les hommes, elles font du temps supplémentaire non-reconnu en ramenant du travail à la maison.

Le temps partiel n'est pas un choix au sens où il est imposé par les défis liés à l'articulation des temps de vie. Mais il n'est pas un choix aussi parce que les femmes ne peuvent pas toujours y avoir recours à leur gré. En cas de surcharge dans les entreprises, il arrive qu'on refuse d'accorder aux femmes un mercredi par exemple en disant : « *Mais non, t'a pas droit à un mercredi! C'est en fonction des nécessités !* », rapporte Madame Aix. En plus, cette patronne raconte que si les entreprises supportent qu'une mère passe du temps plein au temps partiel, elle n'accepte moins facilement d'engager une femme à temps partiel d'emblée.

Tout cela crée des situations difficiles au travail que Madame Aix qualifie de stress. Il existerait donc un stress particulier vécu par les femmes et mères au travail qui mérite d'être visibilisé dans les études sur le travail. La souffrance au travail étudiée par Dejours (2000) notamment doit être analysée avec une attention à la violence qui génère cette souffrance. Et la violence est causée par les rapports sociaux, ceux de sexe ici qui constituent les causes sociales de cette manifestation psychique (le malaise au travail). Cela aide à ne pas renvoyer aux mères stressées toute la responsabilité face à leur mal-être comme le fait Madame Aix parfois. Elle critique une collègue qui n'a pas su gérer la tension, dit-elle, et s'est ainsi exposée à un licenciement. Elle préfère la réaction d'une autre collègue qui « a préféré démissionné ». Indépendamment de leur réaction face au stress, les femmes s'exposent à des ruptures de contrat, que ce soit par négociation, arrangement, démission comme pour la seconde, ou par un licenciement comme pour la première. Et dans ces cas, comme le précise Madame Aix, c'est le salaire du mari qui compte dans ces ménages où les femmes perdent leur place de salariée à la suite d'une maternité. Les femmes sont reléguées ainsi à un travail d'appoint, et deviennent aujourd'hui encore dépendantes financièrement de leur mari même quand elles travaillent. Cela témoigne aussi de la rigidité de la division sexuelle du travail illustrée ici dans une articulation entre le temps des femmes et l'argent des hommes pour renforcer le surinvestissement des hommes dans le travail non-domestique et celui des femmes dans le travail domestique. Les mères sont en difficulté au travail alors qu'elles font beaucoup d'efforts pour s'y insérer. L'externalisation constitue une bonne partie de leur stratégie pour garder un pied dans le monde du travail.

9.1.4. Les différentes formes d'externalisation

L'externalisation est une manière pour nombre de femmes de tenter de concilier leur vie familiale et leur vie professionnelle. Elle se présente comme un « choix » pour les femmes qui veulent travailler. Ici, les patronnes analysées sont des femmes françaises, blanches, de classe moyenne comme Madame Aix ; femmes s'investissant au travail comme Madame Laguerre; femmes vivant au-dessus de la précarité même si à la retraite, d'autres comme Madame Forbe peuvent connaître une précarité économique. Toutes trois ont externalisé en embauchant une travailleuse haïtienne, femme noire et pauvre. L'analyse de l'externalisation permet d'appréhender l'articulation des divisions du travail. La division sexuelle du travail n'existe pas sans les autres, en ce sens que le mari qui se surinvestit au travail sait bien - et fait en sorte que - sa femme embauche une main d'œuvre de substitution. On peut supposer qu'il serait obligé de s'impliquer plus si la possibilité d'externaliser n'existait pas. En fin de compte, ce n'est pas surtout le travail domestique des femmes que la main-d'œuvre domestique remplace, puisque les femmes continuent généralement à effectuer des travaux domestiques. Et en même temps, on ne peut pas dire que c'est le travail domestique des

hommes qu'elle remplace, puisque ceux-là n'ont pas été suffisamment investis dans le domestique avant. Donc le terme de « substitution » est problématique. Disons que cette main-d'œuvre garantit le maintien du surinvestissement des hommes dans le travail non-domestique, sans pour autant éliminer le surinvestissement des femmes dans le travail domestique. Par conséquent, elle garantit l'investissement des femmes dans le travail hors-*domus*¹²⁶, tout en renforçant le surinvestissement des hommes dans ce type de travail et donc leur faible investissement dans le travail domestique. Des auteures comme Glenn (1992) et Kergoat (2000) ont raison de soutenir que l'externalisation renforce la division sexuelle du travail. Ajoutons qu'elle renforce les divisions du travail. Dans le cadre de cette mondialisation néolibérale, ce que Saskia Sassen (2010) appelle « familles sans épouses » illustrent moins un réel surinvestissement des femmes au travail hors-*domus* qu'une grande disponibilité de main-d'œuvre pour le travail domestique et le *care*.

En France, les parents externalisent de plusieurs manières, en fonction de l'âge des enfants. L'école dès trois ans est présentée comme un soulagement économique pour les mères. Ici, il est important de regarder l'école non seulement comme espace d'apprentissage pour les enfants mais aussi comme espace d'externalisation du travail domestique et de *care*. C'est pourquoi il faut aménager le système scolaire - particulièrement les horaires - non seulement en fonction des besoins d'apprentissage des enfants mais aussi en fonction du travail des mères¹²⁷. Mais l'école comme espace de prise en charge collective du *care* ne se substitue pas à une prise en charge individuelle, à cause du décalage entre les horaires des écoles et ceux des entreprises. D'où le recours aux baby-sitters appelées « étudiantes » par Madame Aix, et « jeunes filles » par Madame Laguerre. Leur travail permet à Madame Aix de rentrer parfois à 20 heures au lieu de 19 heures. A cause des problèmes d'organisation et parce qu'en plus les baby-sitters ne s'occupent pas de l'aide au devoir, Madame Aix a finalement privilégié le système des jeunes filles au pair. La jeune fille au pair de Madame Aix suit des cours le matin, et s'occupe des enfants à partir de leur sortie d'école. Elle habite dans la « chambre de bonne », ce qui rappelle à Madame Aix la « chambre du haut » qui hébergeait dans son enfance les « employées de maison ». Madame Aix a eu 2 jeunes filles au pair, recrutées à chaque fois pour des contrats d'un an. Elles sont « logées, blanchies, nourries », elle leur donne 300 euros par mois comme argent de poche et paie pour ce personnel des charges sociales qui s'élèvent à environ 200 euros par mois. En cela, elle s'estime plus juste que les « bonnes familles du 16^e » dit-elle qui exploiteraient les petites Allemandes sans les déclarer. En outre, Madame Aix engage aussi une femme de ménage pour le nettoyage et le repassage, ce qui représente selon elle un grand soulagement. Elle se dit contente de ne pas avoir à faire comme d'autres amies qui passent leurs nuits à repasser. Ici, on note qu'elle ne pense qu'à deux réalités possibles : la surcharge des femmes dans le travail domestique ou l'externalisation du domestique à d'autres femmes. Les hommes, son mari, est une fois encore totalement absent dans sa conception, comme si le partage des tâches devait toujours rester dans le cadre de l'impensé voire de l'impensable.

La division sexuelle du travail porte cette femme à externaliser, mais ce sont les autres

¹²⁶ Elles s'y investissent même si leur investissement est moindre que celui des hommes.

¹²⁷ Par exemple, tant que les mères peuvent compter sur une bonne cantine scolaire, elles auront moins de charge domestique. De même, plus on charge les enfants de devoirs de maison, plus les mères seront débordées à la maison.

divisions du travail qui déterminent le mode d'externalisation qu'elle choisit. Il est un fait qu'en France l'offre d'institutions d'accueil des jeunes enfants est inférieure à la demande des familles. Et comme le dit Madame Aix, la crèche par exemple n'est qu'une réponse partielle à la demande des familles. La crèche ne permet pas vraiment à une mère de se consacrer à son travail puisque l'enfant malade n'y est pas accueilli quand, paradoxalement, les enfants en crèche sont toujours malades. « *Je garde mon enfant à la maison, je ne vais pas à mon travail (...) ça fait partie des choses que je trouvais insupportable. Je ne veux pas qu'on puisse me reprocher de ne pas aller à mon travail. Je ne voulais pas avoir des ennuis à mon travail à cause de ça* », déclare cette patronne. L'externalisation du *care* par l'embauche d'un particulier est ainsi présentée comme étant indispensable pour les mères travailleuses, même quand elles auraient recours aux structures collectives. Il existe alors la possibilité de compléter l'offre de la crèche avec l'aide des grand-mères, avec un risque d'ingérence de celles-ci dans la vie familiale, déplore Madame Aix. Les patronnes sont logiquement moins loin géographiquement de leur famille que les nounous migrantes, pourtant elles se servent moins de cette alternative que les migrantes. La nucléarisation des familles du Nord (Benería, 2010) qui garde à distance les grands-parents est aussi à la base de l'externalisation par l'embauche de migrantes du Sud.

Mais Madame Aix a d'autres raisons pour rejeter l'alternative de la crèche. Pour elle, la crèche, c'est l'horreur ! Elle s'exclame : « *Ils s'occupent tellement mal de nos enfants !* ». Elle pense que les enfants sont maltraités¹²⁸, en plus d'être obligés de s'adapter au rythme du plus grand nombre. Les enfants n'ont pas la possibilité de bénéficier du confort de « la maison », confort décrit aussi par Madame Forbe qui refuse d'aller en maison de retraite. Ce déplacement est ainsi raillé par Madame: « *Je t'habille, je te mets ta combinaison..., je te réveille, je t'emmène dans la froid, je te machin...* ». Cette femme insiste sur la plus value de l'embauche d'un particulier par rapport au recours à la garde collective¹²⁹ sans regarder ses privilèges de classe qui lui laissent le choix entre ces deux modes de garde. Je lui demande alors où sont les enfants des nounous. Ils sont plutôt à la crèche, précise cette femme comme une évidence. Cela fait penser à cet épisode intitulé « Loin du 16e » du film *Paris je t'aime*, car c'est justement parce que les enfants des nounous sont en communauté¹³⁰ que les patronnes peuvent éviter la vie communautaire à leurs propres enfants. En occultant les rapports sociaux dans sa comparaison des modes de garde, c'est comme si Madame Aix admet qu'il est normal que deux catégories de femmes existent : les femmes comme elles qui veulent être satisfaites et les travailleuses domestiques qui, finalement, sont là pour que les autres soient satisfaites. Madame Aix a engagé successivement, depuis son premier enfant, plusieurs « nounous ». D'abord, elle a choisi la garde alternée à trois reprises avant d'opter pour la garde simple où la nounou s'occupe uniquement de ses propres enfants, dans sa propre maison : « *Elle est chez nous, pour nous. Pas de problème pour les dates de vacances, etc. (...) On gère. On fait l'effort financier. Ce n'est pas grave. Ce n'est pas un problème* ». Elle a employé d'abord une Maghrébine, puis une nounou haïtienne. Elle exprime de la gratitude face au dévouement de ces femmes qui gardaient ses enfants de 8h à 18h, vante leur qualité et insiste sur tout le confort que leur présence représente face à ses besoins de conciliation.

¹²⁸ Sur la maltraitance dans le *care*, voire Pascale Molinier (2013).

¹²⁹ Idée discutable d'ailleurs si on se réfère aux arguments de Giampino (2000) qui défend au contraire que la collectivité est mieux pour le développement des enfants.

¹³⁰ Quand ils ne sont pas avec leur grand-mère ou laissés dans leur pays d'origine, ajoutons-nous.

L'externalisation reste pour Madame Aix un très gros confort pour sa vie professionnelle. Mais pour tenter de venir à bout de toutes ses responsabilités domestiques, cette mère travailleuse doit à chaque fois installer un système d'externalisation qui fait intervenir au moins deux travailleuses à la maison, ce qui reste encore largement insuffisant quand tous les enfants ne sont pas encore scolarisés. L'externalisation impose donc aux personnes qui emploient un minimum d'organisation. Or ici encore, les hommes restent absents. Les femmes sont suresponsabilisées dans la gestion de l'externalisation, comme si c'était elles et elles seules que les employées remplaçaient.

9.2. La maison et les enfants

Il est inutile de reprendre ce qui est déjà largement démontré par les chercheuses féministes notamment les matérialistes comme Christine Delphy (2002). Mais il est indispensable pour comprendre le service domestique et tous les rapports sociaux qui le tissent, de jeter un regard sur le travail domestique des patronnes, du moins ce qu'il en reste après l'externalisation. Je scruterai ici certaines responsabilités d'entretien de la maison, ainsi que le soin des enfants. Puis j'approfondirai comment certaines femmes se donnent des objectifs d'excellence dans le parentage. Après, j'étudierai ce qui reste comme temps pour soi ou pour le couple dans ces familles. Tout cela est considéré à partir d'un point central qui paraît dans certaines histoires : l'engagement pour les enfants. Quand on considère le cas de Madame Aix, on a l'impression que « les maisons sans épouses » analysées par Sassen (2006) n'existent pas, surtout quand les épouses sont des mères. Il suffit de regarder le temps de travail et les tâches domestiques, ce qui permet de mieux comprendre les enjeux des « multiples journées » des femmes et mères.

Madame Forbe n'affectionne pas particulièrement les tâches ménagères. Sa responsabilité de mère était minorée par l'absence de sa fille pendant sa prime enfance, mais sa responsabilité d'épouse semble avoir pris de la place dans son quotidien même si elle en parle peu. Coudre et tricoter pour son mari et sa fille seront les seules activités que Madame Forbe notera en décrivant ses heures à la maison, et ce n'est qu'après les questions qu'elle parlera de la cuisine ou du ménage. Elle avait toujours une femme de ménage qui faisait le grand nettoyage. *, l'argenterie, etc. Cette femme qui ne présente pas l'image de la parfaite « fée du logis », ne rentre donc pas dans les détails de son travail domestique. Elle précise quand-même la vaisselle qui lui rappelle sa grand-mère maternelle : « (...) j'adore faire la vaisselle. Je ne veux pas qu'on me fasse la vaisselle. Je veux la faire moi. (...) Je commence à être fatiguée pour la faire. Il faut que je la fasse. Des fois j'attends d'en avoir assez pour ne pas utiliser de l'eau juste pour une assiette. Mais là maintenant j'attends depuis trop longtemps ». Mais avec la vie d'épouse de Madame Forbe, on est dans les années 1950, 1970. Et quand on remonte à plus loin encore, on peut déceler des images dans la biographie de Madame Forbe, éléments qui concernent aussi bien le travail domestique et le service domestique. Elle parle du travail de sa mère et de sa grand-mère qui habitaient toutes deux à la ferme de son père et qui faisaient tout le travail domestique y compris le soin des enfants, et qui en plus accompagnaient les hommes au champ. Delphy (2002) analyse la situation particulière des femmes du milieu rural dont l'investissement dans le travail agricole n'est pas reconnu.

Quant à Madame Aix, elle parle de sa journée en commençant par le moment où elle emmène les enfants à l'école (8h20-8h30), avant de se diriger à son travail où elle doit arriver à 9h. En

effet, très peu de femmes interviewées parlent spontanément de cet important travail qui s'étale entre l'heure du réveil et l'heure du départ pour l'école ou pour le travail. Les activités sont pourtant si prenantes et intenses que Madame Aix pense que le mieux est de commencer déjà la veille, en préparant le petit déjeuner par exemple. « *On le fait de temps en temps. Ça fait famille normale. Tout est prêt. C'est merveilleux !* », dit-elle en souriant. Elle se réveille à 7 heures corrige-t-elle, avant d'ajouter qu'elle mange, prend sa douche, se prépare. C'est alors qu'elle réveille les enfants et leur prépare le petit-déjeuner. Elle doit aussi les aider à s'habiller, les faire manger, etc. Elle précise que c'est alors assez compliqué puisqu'il faut faire tout ça dans un temps très limité. On sait que certains jours, c'est le père qui fait le trajet avec les enfants le matin, de la maison à l'école. Mais on ne peut s'empêcher de se demander pourquoi ici encore elle ne note pas du tout en quoi ce mari l'aide ou pourrait l'aider le matin. Puis débute la journée de cette femme au travail hors-*domus*, journée pendant laquelle elle doit aussi planifier le travail de ses différentes travailleuses domestiques, une planification à distance non sans stress, comme elle l'a soulignée en utilisant l'expression d' « organisation infernale ». Winnicott (1960) qui expose la nécessité d'une bonne planification dans le travail domestique consent qu'il s'agit toujours de planification et d'organisation limitée, avec des tâches impossibles à réaliser dans trop peu de temps par des mères qui dépensent alors trop d'énergie. En visibilisant la parole des mères interviewées particulièrement dans ce texte intitulé *Tout ce qui agace*, il rapporte la particularité du chaos du soir où ces femmes doivent s'occuper des enfants, de la vaisselle, du dîner, ainsi que du mari qui ne participe pas au travail.

Pour parler du travail du soir, Madame Aix commence par décrire les enfants qui courent lui faire des câlins. Si les plats étaient déjà cuisinés (on peut alors se demander quand et par qui) et qu'une travailleuse s'occupe de mettre la table, elle peut prendre la liberté d'arriver un peu plus tard, ce qui lui fait du travail en moins. Soit les enfants sont en train de manger ou viennent de finir. Puis ils jouent un peu, ce qui occupe bien-sûr cette mère qui doit les surveiller. Puis elle les aide à se laver les dents - elle n'a pas parlé du fameux bain du soir qui peut pourtant représenter un calvaire avec trois enfants -, puis elle les couche. Mais là encore, et elle le précisera après, elle vient de sauter une étape : le moment de vérifier les devoirs, de signer, de remplir des chèques, etc., sans oublier de s'enquérir de la narration de chacunE sur la journée d'école. Et elle signale avec humour que, autant elle doit à chaque fois leur montrer de l'intérêt en s'enquérant du déroulement de leur journée, autant eux - à part la plus petite de 3 ans - jamais ils ne lui demandent comment ça s'est passé au travail. Les enfants peuvent se montrer « injustes », déduit-elle. Puis, elle leur lit « des » histoires, avec la petite dans ses bras, et vient après la fameuse « extinction des feux » qui lui donnerait enfin le droit de respirer. Mais là encore, elle a oublié d'ajouter qu'il faut alors les faire faire pipi avant le dodo, mettre la couche à la petite, etc. Et bien entendu les calmer car, explique-t-elle, ils ne veulent jamais se coucher, se relèvent plusieurs fois, se chamaillent, etc. Tout cela peut aller jusqu'à 21h, et des fois il faut même attendre 22h avant d'avoir la tranquillité. Et à 22 h, elle est dans le canapé et se prépare à faire le plat pour demain. « *J'ai pas du tout envie !* », ajoute-t-elle, pendant qu'encore une fois je me demandais au fond de moi où était le mari-père-époux dans toute cette description. On se rappelle qu'il se chargeait de « dire bonne nuit » à ses enfants les jours où il rentrait tôt. Et autrement, on se rappelle que ça arrivait qu'il arrive après qu'ils soient tous endormis. La maison est relativement rangée grâce à la femme de ménage, ce qui la soulage, dit-elle, sans analyser l'écart qui existe entre cette maison rangée le matin

par la femme de ménage et ce qu'elle est devenue après les multiples activités des trois enfants rentrés de l'école. C'est aussi le moment de s'occuper du linge (lancer la machine) dit-elle, sachant que sa nounou ou la jeune fille au pair se charge de vider la machine, d'étendre ou de plier le linge le lendemain. C'est aussi le moment de « planifier tout », effectuer des démarches administratives par internet (impôts, électricité). Elle dit : « *Toute la gestion de la maison c'est le soir - le week-end on est avec les enfants - une fois que les enfants sont couchés. On ne peut pas écrire un courrier avec les trois qui vous sautent dessus !* ». Winnicott (1960) note le fait d'être constamment interrompu dans les tâches ménagères par les enfants, ce que ses patientes présentaient comme une source d'irritation majeure. Ici encore, on voit comment le travail domestique n'est pas pareil selon que la maison habite des enfants ou pas. Le *care* agit ainsi sur le travail des femmes, pas que dans les entreprises où il agit sur leur disponibilité pour l'entreprise mais aussi dans le travail domestique.

9.2.1. Soin des enfants et paradoxe de la maternité

Madame Aix qui se dit très attachée à son travail se montre aussi très attachée à ses enfants. Cinq mois après son premier accouchement, alors qu'elle était contente de reprendre le travail, elle ressentait l'urgence d'être à la maison. Le matin c'était la difficulté de se séparer de sa fille et le soir, l'urgence de rentrer: « *En revanche, moi, en sortant du travail, je courais au métro. (...). Ça a duré quelques mois... Je n'étais pas malheureuse au travail du tout hein. Mais il fallait que je retrouve mon enfant. L'urgence de rentrer à la maison....* ». Pourtant, cette mère présente le soin des enfants comme un réel travail, une charge. Ce travail peut d'ailleurs être une source d'agacements infinis, déclare Winnicott (1960) qui pourtant, selon Gisèle Harrus-Révidi (2006), présente une vision optimiste et idéaliste de la relation mère-enfant. Si dans la journée les patronnes peuvent compter sur les nounous, le soir reste un grand moment de corvée. « *bain, dîner, coucher, machin...* », énumère Madame Aix dans un soupir. Madame Laguerre en parle brièvement, elle qui devait pourtant s'occuper en plus du ménage.

Pour Madame Aix, le soin des enfants est particulièrement difficile parce que ceux-ci demandent une attention terrible. « *C'est vrai qu'on peut pas faire autre chose...* », dit-elle. Cette vigilance constante est au cœur de l'injustice faite aux femmes d'autant plus qu'avant elles pouvaient s'adonner plutôt au travail hors-*domus*, précise-t-il.

Le soin des enfants semble trop prenant pour Madame Aix : « *C'est trop, c'est beaucoup. Mais bon, de toute façon c'est comme ça et puis voilà !* ». La joie est alors mêlée de souffrance : « *C'est aussi, ... c'est une charge. Et c'est un plaisir. Donc, c'est, voilà. Je ne sais pas si les autres mamans ressentent les choses différemment, en se disant c'est que du plaisir ou, au contraire : 'Voilà, c'est comme ça de toute façon. Il faut le faire'* ». Les expressions « il faut le faire » qui souligne le côté forcé du *care*, et « c'est comme ça » qui ne questionne pas la division sexuelle du travail, reviennent souvent dans le discours de Madame Aix. On est ici face à un paradoxe que décrit Winnicott (1995) en ces termes: « *Je suppose donc que les enfants continueront à être une source d'irritation pour leurs mères et que ces dernières continueront à s'estimer heureuses d'en être les victimes* » (p.127). L'auteur appelle à ne pas idéaliser le travail d'une mère qui, comme toute tâche, comporte ses frustrations et ses routines. Il rapporte les propos des femmes sur ce qui les agacent dans ce travail : les petites

choses ennuyeuses, le désordre permanent qui reste pénible même quand on externalise, la pénibilité du rituel du sommeil, l'obligation de s'adapter au rythme de chaque enfant, et surtout le manque de temps pour tout réaliser. Winnicott défend la nécessité de cataloguer les difficultés inhérentes à la maternité, les rancœurs qui, quand elles ne sont pas verbalisées, gâchent l'amour des mères pour leurs enfants.

Le *care* associé au travail domestique est présenté par Giampino (2000) comme une lourde responsabilité pour les mères qui la sous-estiment pourtant. Celles qui « ne travaillent pas » s'étonnent par exemple d'être fatiguées et nerveuses, déplore l'auteure. Même en prenant un congé parental, Madame Aix avait une nounou haïtienne : « *Oui oui. Y avait quand même une nounou, parce que, je suis, ... J'suis pleine de contradictions, parce que, je veux m'occuper de mes enfants, mais je sais aussi que, seule avec les enfants, j'ai du mal à gérer. Je peux faire un petit peu, mais..., cent pour cent, ça me..., C'est trop quoi. (...) C'est trop prenant (...) J'aime bien m'occuper du bébé, mais c'est un côté de dosage quoi. C'est 'pas trop' quoi !* », dit-elle en éclatant de rire. Cette manière d'expliquer qu'elle est « pleine de contradictions » porte à penser à un quelconque « paradoxe de la maternité », cette envie de tout donner à ses enfants qui s'associe pourtant à la peur de les laisser tout prendre.

De plus, pour cette femme très attachée au travail hors-*domus*, rester chez soi c'est non seulement s'occuper à « cent pour cent » de ce travail trop prenant, mais aussi n'avoir aucun autre moyen de réaliser d'autres activités. La nounou permet ainsi de respirer, ce qu'elle décrit ainsi:

«Moi ça me laisse le temps d'aller faire les courses, et d'aller boire mon ptit café ou lire mon journal, ... d'aller chercher les enfants à l'école sans emmener le ptit... (...) ça me laisse des petites plages voilà. Je peux aller chez le médecin, moi-même, sans emmener mon bébé avec moi. Ça me permet d'être toute seule voilà (...). D'autres mamans qui ne font pas ça, ben, elles sont toujours avec le bébé quoi. (...) On est moins souple, avec une poussette, un machin bidule (...) Et puis il y a aussi que je ne veux pas trimbaler l'enfant n'importe où. Le bébé est plus tranquille à faire sa sieste dans son lit qu'à être trimbalé à droite et à gauche quoi ».

Madame Aix décrit ainsi comment le fait de ne pas être seule à s'occuper à cent pour cent du bébé peut-être bénéfique à la fois pour le bébé, pour les autres enfants, et pour la maman. Mais ici encore, elle parle de l'externalisation comme alternative sans jamais faire référence à l'implication de son mari. Elle précise juste que les enfants la sollicitent plus que leur père. « *C'est très injuste. C'est peut-être la période de "maman, maman, maman !". Peut-être que ça va changer* », expose cette patronne. Cette sursollicitation des mères a été signalée par Winnicott (1995) dans la liste des agacements de celles-ci, et on peut dire qu'elle s'explique par la division sexuelle du travail. Les enfants apprennent très vite que ce sont les femmes qui se rendent esclaves de leur besoin, défend Gianini Belotti (1973)¹³¹. Et cette demande produite par la division du travail va aussi reproduire ou perpétuer cette division.

Par ailleurs, on doit noter que cette patronne ne se demande pas si ce paradoxe n'habite pas

¹³¹ Gianini Belotti (1973) expose que les enfants observent très tôt que là où on s'occupe d'eux (à la maison, à la crèche, à l'école maternelle), les hommes sont toujours absents. Ils intériorisent très vite le fait que les hommes travaillent mais que les femmes ne font rien que de se mettre à leur service, image que les garçons considèrent avec de la fierté face à leur avenir contrairement aux petites filles. Le pire est qu'on apprend aussi à celles-ci les bienfaits de la sollicitude, ce qui pour l'auteur affaiblit encore plus leur conscience de l'oppression sexiste. Elles en viennent ainsi à être fières d'être sacrifiées aux besoins des autres.

les nounous aussi qui peuvent elles aussi trouver cette responsabilité trop prenante. Quand je la questionne là-dessus, elle admet que c'est difficile mais précise que cet envahissement fait partie de leur travail. Quand j'écoute les travailleuses haïtiennes, je vois qu'elles se sentent envahies par les enfants dont elles s'occupent, ce qui peut alors s'ajouter au fait que, étant parfois mères elles aussi, elles sont envahies par leur propres enfants. L'une d'entre elle a changé de métier pour cette raison. Le fait est que leur investissement dans cette activité domestique, certes en dehors de leur propre maison, ne leur constitue pas une échappatoire. Elles restent ainsi doublement envahies par le *care*, dans le service domestique et dans le travail domestique.

9.3. Ces mères « excellentes »

Madame Aix qui répugne à être mère à cent pour cent s'efforce pourtant d'être une mère excellente, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Les mères sont presque obligées de viser l'excellence dans cette société marquée par l'injonction à être une « bonne mère » (Messant, Modak, Praz, 2011). Cette injonction à la bonne parentalité recouvre d'ailleurs une psychologisation des relations parents-enfants, selon Bajos, Ferrand, Leridon (2011). Si on peut admettre avec Winnicott que, pour le bon développement psychique des enfants, une mère doit être « suffisamment bonne »¹³², on peut critiquer le fait que l'idéale de la « bonne » mère telle qu'elle est imposée par la société actuelle soit quasiment inatteignable. Cela est d'autant plus insensé que l'on impose aux femmes d'être excellentes non seulement dans cette responsabilité domestique mais aussi dans le travail non-domestique. Pour répondre à tout cela, certaines jonglent avec l'organisation du travail domestique ou son externalisation. Mais il faut aussi penser à sa réduction (Glenn, 1992), quand on constate comment les tâches liées au soin des enfants ont tendance à augmenter au fil du temps. Faut-il forcément leur donner un bain tous les soirs ? Combien de mères auraient préféré ne pas avoir à leur lire des histoires tous les soirs ? Est-il indispensable que l'école leur donne des « devoirs de maison » ? Quelle dose de propreté est indispensable à l'environnement des enfants ? La réduction est d'autant plus nécessaire que la mécanisation du travail domestique reste limitée (Giedion, 1983; Gelin, 2006) particulièrement dans le *care*.

L'injonction à l'excellence pour les mères porte les femmes à la culpabilité. Face aux demandes excessives de l'un de ses enfants par exemple, Madame Aix fait cette hypothèse : « *Il n'est pas content ! Il souffre ! (...) Cette souffrance de l'enfant c'est un truc qui... ça me perturbe* ». Ici, c'est l'idée du bien-être ou du mal-être des enfants qui est mis en avant. Giampino (2000) analyse dans le sentiment de culpabilité surtout chez les mères qui travaillent. Pour elle, ce sentiment des mères est le fruit d'une culpabilisation sociale des mères dites absentes (Giampino, 2000). « *La pression exercée sur les femmes passe par l'intérêt supposé de l'enfant. La manipulation est efficace* » (p. 222), affirme l'auteure. Madame Aix va se charger de pas mal de tâche en se disant que les enfants souffriront moins si c'est elle qui s'en charge : « *Je veux aussi faire moi-même quelque chose pour mes enfants. Déjà que je ne suis pas là la journée* ». La question de « l'amour maternel » et la prétendue souffrance des enfants sont mélangées chez cette mère travailleuse pour créer le sentiment de

¹³² Le concept « *good enough mother* » que Winnicott (1956) défend dans ses théories notamment sur la préoccupation maternelle primaire, a souvent été traduit par « mère suffisamment bonne ». Pourtant, il faut surtout y voir l'idée d'une « mère tout juste acceptable », à en croire Gisèle Harrus-Révidi (2006). L'auteur utilise aussi le concept de « mère ordinaire normalement dévouée » qui a fait l'objet de nombreuses polémiques.

culpabilité. A ce rythme, on comprend pourquoi cette patronne se sent coupable de prendre du temps pour ses besoins personnels.

9.3.1. Le temps pour soi

« Ben je ne me reposais pas. Parce que j'avais la journée de travail, et en plus j'avais la journée à la maison. Donc ça s'additionne. J'avais pas tellement de temps pour me reposer... j'avais pas besoin de repos, j'étais plus jeune. (...) Ben dans une vie équilibrée, bien remplie, on n'a pas beaucoup de fatigue physique. Moi je ne ressentais pas spécialement la fatigue physique ».

C'est le propos de Madame Laguerre qui minimise la fatigue. Alors que selon Madame Aix explique, les heures de sommeil diminuent avec la responsabilité de mère. Mais elle aussi, elle minimise cela. Ce qui la choque le plus c'est de devoir réduire à l'extrême ses activités personnelles. *« On a moins de temps pour soi. Ça c'est un truc! Plus de cinéma ! »*, regrette-t-elle. Elle n'a plus le temps de lire, et affirme que c'est pénible de prendre soin de son réseau relationnel puisqu'elle n'a que le soir pour envoyer quelques mails, après le coucher des enfants. A part Madame Forbe, ces femmes ne parlent quasiment pas du soin de leur corps, et pourtant on peut imaginer comment il doit leur être difficile d'être aussi investies dans les responsabilités domestiques et d'incarner l'image de la travailleuse mince, propre et belle qui, à peine son tablier rangé, enfle séduisante veste et talons aiguilles, pour le plaisir de son mari et de ses collègues. Le culte du physique excellent¹³³ s'ajoute ainsi à la double injonction à être performante à la fois dans la vie professionnelle et dans la vie familiale. Si Madame Laguerre faisait du sport, Madame Aix se plaint de ne pas en avoir le temps. Elle arrive difficilement à y consacrer une heure par semaine. Pour elle, le plus dur est que le temps consacré au sport correspond en fait à un temps passé sans les enfants, ce qui est impensable pour cette mère qui culpabilise déjà d'être absente le jour. Tant qu'elle n'est pas « entièrement » consacrée aux enfants, elle culpabilise, ce qui lui a interdit le moindre petit loisir, même pendant son congé parental alors que la nounou gardait le bébé : *« justement j'étais même pas aller au cinéma, J'ai même pas profité pour faire des trucs. Un petit peu, mais pas beaucoup quoi. Il y a ce côté 'Quand même, il faut que je sois là !' »*. Cette obligation à « être là » l'a aussi empêché de profiter pleinement de cette activité bénévoles à la bibliothèque pour enfants : *« (...) ça c'était vraiment intéressant. Mais en même temps, il fallait que je sois avec mon bébé quoi. Ce n'est pas possible de... Je ne pouvais pas laisser non plus mon bébé, même avec quelqu'un de très gentil »*. Le paradoxe de la maternité la rattrape encore une fois : il faut faire autre chose (pour se sentir utile, bien, reconnue, ...) et en même temps il faut être avec le bébé. Or la fusion mère-enfant doit s'arrêter à un certain moment¹³⁴. Et dans l'entretien, elle revient systématiquement sur cette idée de culpabilité à chaque fois qu'elle parle de quelque chose qu'elle trouve intéressant, ce qui fait penser à un interdit face à tout ce qui peut être jouissif. A bien réfléchir, elle s'est interdite d'aller au cinéma, pas parce que ça la retiendrait loin de chez elle (elle allait dehors prendre un café et lire son journal, elle sortait faire ses courses ou allait chez le médecin, tenait la bibliothèque

¹³³Voir Joseph (2011).

¹³⁴ Dans les premiers jours des enfants où règne cette préoccupation maternelle primaire, les mères sont souvent toutes dévouées à leur enfant. Une « mère suffisamment bonne » ne peut alors pas s'occuper d'abord d'elle-même. Mais une fois perdue la capacité de fusion, la mère suffisamment bonne est censée devenir « frustrante » donc humaine (Gisèle Harrus-Révidi, 2006). Winnicott ([1966], 2006) écrit : *« les femmes ne se croient pas obligées de passer leur vie à s'occuper d'un bébé. Elles jouent au golf, elles ont un métier prenant qui les passionne, elles pratiquent tout naturellement diverses activités masculines telles que se montrer irresponsable, penser que tout va de soi ou participer à des courses automobiles »* (p. 56).

pour enfants, etc.). Elle s'est interdit le cinéma plutôt parce que ce serait pour elle un véritable loisir, elle qui est passionnée de cinéma. Plus c'est jouissif, plus c'est culpabilisant. Et autant elle croit que les enfants souffrent, autant elle pense qu'elle doit souffrir. C'est à cet interdit de jouir que se mesure pour elle sa bonté de mère. C'est ainsi qu'elle trouve tout à fait normal de se sacrifier, même si elle regrette parallèlement le fait de devoir renoncer à ses activités. « *Peut-être que quelqu'un dans ma situation -en congé parental et avec la nounou à disposition- se serait barré toute la journée à faire autre chose. (...) Mais... J'avais besoin de la nounou parce que, seule, je trouvais ça trop dur. Et en même temps,... Voilà !* », conclut cette femme.

9.3.1.1. Le plaisir dans la vie des femmes

Point n'est besoin d'ajouter que Madame Aix n'a pas le temps de faire des activités avec des amies, à part celles qui s'inscrivent donc dans le *domus* (les inviter à diner par exemple). Et là encore, « *C'est toute une gestion* », se plaint-elle. Pourtant, Madame Forbe, cette retraitée, fait de ses années de jeunesse un récit enjoué rempli d'épisodes assez festifs. Même dans sa vieillesse, elle continue à aimer la fête, les paillettes, tout ce qui brille. Elle aime les concours de beauté, Miss France, Reine des fleurs, les fêtes patronales, les bals, les fêtes champêtres, les célébrations, etc. Plusieurs événements de sa vie ont eu lieu chez la coiffeuse, dans un magasin de lingerie fine, dans un atelier de mode, etc. Malgré sa vie de mère et d'épouse ou son investissement joyeux au travail, elle s'est toujours forgée un temps pour la fête, la vie amicale et associative. Cet amour pour le plaisir et le luxe lui ouvre d'ailleurs parfois les portes du monde du travail. Il ne serait pas pertinent ici de faire une comparaison linéaire entre la posture de ces deux femmes, et les moyens manquent de montrer en quoi la chronologie (l'histoire des femmes en France, l'évolution dans le temps du soin des enfants, etc.) creuse des écarts entre l'attitude de cette femme d'environ 80 ans et Madame Aix qui n'a pas encore la quarantaine. Mais on peut noter que Madame Aix se montre « plus mère que femme », alors que Madame Forbe s'est toujours montrée « plus femme que mère », pour reprendre les expressions de Caroline Eliacheff et Nathalie Heinich (2003)¹³⁵.

9.3.2. Le temps pour le couple

Giampino (2000) voit dans le sentiment de culpabilité des mères un facteur qui parasite non seulement leur vie professionnelle mais aussi leur vie de femme et d'épouse. Il ne s'agit nullement ici de présenter comme idéal « le couple hétérosexuel soudé » ou de reprocher à Madame Aix d'abandonner son mari. On doit juste noter la contradiction qui marque sa vie : elle dit ne pas avoir de temps pour entretenir sa vie de couple, et en même temps elle est fondamentalement attachée à cet idéal de couple hétérosexuel soudé : la famille normale.

Dans la vie de cette femme, le temps pour le couple est « très réduit ». Elle explique cela par les responsabilités parentales. Quand les enfants partent en vacances il lui reste un peu de temps pour être avec son mari, mais depuis la naissance de son premier enfant, elle n'est partie qu'une seule fois en vacances avec son mari, sans les enfants. « *C'était super, extraordinaire !* », s'exclame-t-elle, avant d'ajouter : « *C'est vachement sympa de partir. (...) Mais je ne peux pas, parce que ce n'est pas possible de laisser mes enfants quinze jours, c'est*

¹³⁵Voir A. Blanché (2013), dans le séminaire sur la relation mère-fille à l'IISC.

trop égoïste quoi. Ce n'est pas possible ». Et reprenant ici encore l'idée de la souffrance fondamentale des enfants, elle déclare : « *Des couples qui font des choses ensemble, c'est forcément au détriment des enfants. Sinon je ne vois pas* ». Pourtant, elle croit à un idéal de « famille normale » et raconte sa rencontre avec son mari comme un roman à l'eau de rose. « *L'amour rend aveugle mais le mariage rend la vue* », a-t-elle appris, mais elle continue à rester « aveugle » après une dizaine d'années de mariage : « *On n'a jamais douté ni l'un ni l'autre du choix que l'on a fait l'un de l'autre. (..) On ne s'est pas trompé. C'est très réconfortant* ». Elle se plaint du manque d'intimité partagée avec son mari, mais rapidement elle corrige : « *Ce n'est pas sa faute à lui, ce n'est pas sa¹³⁶ faute à moi. On a fait des enfants ensemble, c'était un choix. Ça a des conséquences pas anodines* ». Le mari est toujours déresponsabilisé face à tout, ce n'est jamais sa faute. C'est peut-être pour elle le prix à payer pour faire famille normale. Cette femme se sacrifie à cet idéal de famille, accepte d'être suresponsabilisée et justifie l'absence de son mari. Finalement, tout se passe comme si la production des enfants répondait fatalement à l'absence de temps pour le couple, et que c'était uniquement de la responsabilité des mères de forger du temps. Le couple solide qu'elle défend autant serait donc celui où une femme subit la division sexuelle du travail sans responsabiliser son mari, s'organise jusqu'à s'oublier¹³⁷, s'arrange avec l'externalisation en laissant son mari tranquille, et assume courageusement la double journée sans se plaindre.

9.3.3. Engagement et renoncement

Madame Aix ne conçoit pas de s'engager autrement que dans son rôle de mère. Madame Forbe n'a pas réussi à partager les premières années de sa fille. L'engagement et le renoncement marque ainsi le travail de ces mères. Une maman excellente ne peut pas être femme (rechercher du plaisir pour elle ou son couple), car ce serait abandonner les enfants « *qui ne rêvent que d'une chose, c'est qu'elle soit là en permanence* », dit Madame Aix. Cette idée d'engagement pour les enfants est importante pour cette femme qui croit que sa grand-mère maternelle a fait souffrir sa mère à qui elle n'était pas suffisamment attentive. Et sa mère qui a tant souffert aurait aussi fait souffrir ses enfants en divorçant de leur père, dit-elle. Les enfants souffrent, et ce à cause des choix de leur mère, et c'est cette déduction qui détermine le comportement de Madame Aix. Son engagement auprès de ses enfants est donc ce qui lui permet de réparer son histoire familiale où les femmes ont failli à leur engagement. Sa résolution alors est d'avoir des enfants à tout prix, et de se sacrifier à tout prix pour eux. Nous avons discuté du coût de la production d'enfant. Mais si cette femme confirme que le prix à payer est élevé, elle ne pense pas que c'est une raison d'y renoncer :

« Les gens ne veulent pas d'enfant parce que, ils n'aiment pas les enfants, ça les intéresse pas. Ils veulent s'occuper d'eux-mêmes, vivre eux-mêmes. Voilà. Mais, ... Il y en a qui ne peuvent pas, ça c'est un drame. Et ceux qui décident de ne pas en avoir d'enfants, ce n'est que, ce n'est pas leurs trucs quoi, ce n'est pas que...

- Ce n'est pas pour... ? Ce n'est pas en calculant un peu combien ça coûte en terme de temps, d'heures, d'argent.... ?

- Non ! Il y en a qui disent euh, c'est une longue question... Celle qui disent...c'est pour ma carrière euh...je ne veux pas...C'est parce qu'ils n'aiment pas les en...En fait, ça ne les intéresse pas d'être

¹³⁶ Ici, un lapsus qui est assez révélateur de la manière dont cette femme cache la déresponsabilisation de son mari derrière sa surresponsabilisation.

¹³⁷ « S'oublier pour soulager », c'est le crédo de certaines travailleuses de *care* (Joseph, 2010). Mais quand on regarde les analyses de Belotti (1973), on peut dire que c'est de manière plus général le crédo des femmes.

mère, de consacrer du temps à quelqu'un d'autre, quoi ».

Travailleuse d'abord, mère avant tout, et femme si possible, voilà comment on pourrait décrire le crédo de Madame Aix. Or cette équation est impossible à tenir dans son quotidien. Son obstination à faire famille normale provient aussi de son rapport au divorce de ses parents qu'elle ne veut pas reproduire. Mais ce qui est contradictoire c'est qu'en même temps, elle peut difficilement s'évertuer à être cette bonne épouse rêvée, puisqu'elle doit être une bonne mère. Ce n'est pas le divorce en soi qu'elle fuit dans son idée de famille normale (même si c'est à la suite d'un divorce qu'elle développe cette obsession), c'est plutôt l'idée de la souffrance des enfants qu'elle évite. Cela explique que, pour atteindre son objectif de famille normale (papa et maman unis, sans divorce), elle ne cherche pas « le bon mari » mais plutôt « le père de ses enfants », affirme-t-elle. Dans ce couple déchu qu'ont constitué ses parents, ce n'est donc pas le père absent qu'elle cherche à remplacer¹³⁸ mais plutôt sa mère, en devenant une mère excellente qui évite la souffrance à ses enfants. Elle n'était donc pas obligée d'être en couple pour réaliser ce rêve. La maternité est au centre de la vie de cette femme, et le mari devient un simple joujou pour les enfants - il les amuse le week-end -, et non un véritable compagnon. Et en cela, Madame Aix se diffère grandement de Madame Forbe, plus épouse que mère.

D'abord, Madame Forbe a surtout cherché un mari, et pas un père. Très courtisée par plusieurs jeunes hommes, elle a choisi cet ancien prisonnier de guerre, beau comme un dieu, disait-elle, charmant et bon danseur. « *C'est mon mari... Mon mari, je l'ai choisi* ». Ils se sont mariés quand il avait 30 ans alors qu'elle venait d'en avoir 19. Ils ont vécu plus de 50 ans ensemble avant que le mari « parte », emporté par la maladie. Pour faire le bilan de ces années de mariage, elle explique : « *Et ben oui. Je l'ai soigné pendant 3 ans... On a été... très bien. On ne s'est jamais disputé gravement* ». Et pourtant, cette femme explique bien comment elle a souffert de certaines décisions de ce mari qui ont eu des incidences sur son travail et sa vie de mère. L'harmonie du couple, la famille normale, repose donc sur le silence des femmes face à leur sacrifice entant qu'épouse ou entant que mère. Madame Forbe ajoute à son bilan : « *Et on a eu qu'un enfant, qu'une fille, Françoise. Et moi j'aurais eu... j'aurais bien aimé avoir un autre enfant. (...) Parce que j'ai pas élevé Françoise* ». Ce fait que Madame Forbe a vécu comme une maternité empêchée s'explique aussi par ses sacrifices pour suivre les choix professionnels de son mari. Donc si Madame Forbe reste par rapport à Madame Aix une épouse plus dévouée et plus gaie, elle aussi reste marquée par l'angoisse de la conciliation entre sa vie de couple et sa vie de mère.

Cette tension entre la nécessité d'être une bonne épouse et la nécessité d'être une bonne mère est un fait social, et en cela Madame Aix ne peut pas du tout être considérée comme une exception. Mais dans son cas, cette injonction paradoxale absolument sociale se juxtapose à des angoisses psychiques issues de son histoire familiale. Ces héritages douloureux déterminent sa conception des responsabilités familiales et en même temps son silence face à la division sexuelle du travail. Ils déterminent aussi son rapport à l'externalisation qui l'aide à réaliser son idéal au travail mais sans effacer sa culpabilité face à son absence auprès des enfants.

¹³⁸ Ce qui expliquerait par exemple qu'elle demande à son mari d'être plus présent, qu'elle pose la question de la division sexuelle du travail, etc.

9.3.4. Désengagement

Il existe une petite tristesse dans la voix de ces deux femmes quand elles se réfèrent à l'histoire familiale. Madame Aix souffre visiblement quand elle parle de ses parents (la souffrance de sa mère abandonnée par sa grand-mère, le divorce de ses parents et la souffrance de sa mère à la suite de cette séparation, etc.). La voix de Madame Forbe tremble aussi quand elle parle de ses parents, surtout de son père, « papa » comme elle l'appelle. Elle raconte avec angoisse des scènes de départ de ce père et l'inquiétude de sa mère qui l'attend, ainsi que ses larmes d'enfant paniqué à la fois par l'absence de l'un et l'inquiétude de l'autre. Toutes ses phobies prennent leur source dans cette histoire familiale, croit cette femme qui n'a jamais eu le courage de retourner à la ferme de ses parents.

La souffrance de Madame Forbe est aussi une histoire de sevrage, elle qui, comparativement à Madame Aix, donne plutôt l'apparence d'une mère peu inquiète quand elle est absente, une mère n'ayant pas vécu une relation fusionnelle avec sa fille. Le sevrage a été difficile pour cette femme. D'abord, elle a arrêté d'allaiter sa fille pour protéger sa santé, comme s'il existait une incompatibilité entre sa survie propre et celle de sa fille¹³⁹. Elle raconte : « *J'ai sevré ma fille. Parce que j'étais d'une maigreur! Je ne mangeais pas. (...) J'avais du lait...J'en avais à vendre ! (...) Mon médecin n'était pas content parce que il sentait, il voyait que ma santé se dégradait. Il m'a dit : 'Tu vas sevrer cette gamine et t'en aller'. Alors j'ai sevré* ». C'était douloureux à la fois pour elle et pour sa fille qui n'a plus voulu se nourrir : « *Maman n'a jamais pu lui faire prendre un biberon. (...) J'ai laissé maman et la petite à la ferme. Où elle était née. Je ne l'ai jamais reprise. Je ne pouvais pas. D'abord je n'avais pas le droit. Je n'avais pas le droit de la prendre. A Paris. Parce qu'on habitait une petite chambre. Ça !* ». Elle raconte alors comment dans cette chambre à Paris, elle n'avait pratiquement aucun droit, ni celui de faire la cuisine ni même celui de se laver. La propriétaire lui a dit quand elle a découvert sa grossesse : « *Je vous interdis d'avoir un enfant ici !* ». Elle a dû quitter Paris dès le septième mois de grossesse pour accoucher dans la ferme de ses parents. Puis : « *Je suis revenue à Paris toute seule, enfin avec mon mari. Et toujours dans cette pièce. (...) C'était toujours le même bazar* », ce bazar qui a fait qu'elle n'a pas pu reprendre sa fille, regrette-t-elle. Cette femme s'est alors battue pour trouver un autre logement¹⁴⁰ et reprendre sa fille qui avait 2 ans et demi. Mais très bientôt, Madame Forbe a été rattrapée par les interdictions qui l'ont empêché de vivre son « rôle de mère » comme elle l'entendait :

« *Le médecin qui nous soignait, il m'a dit: 'Ramenez-moi cette gamine d'où elle vient'. Il dit : 'Elle n'est pas faite pour vivre dans cette euh... là !'. C'est vrai que qu'il n'y avait qu'une pièce, mon mari fumait à l'époque, et puis elle avait un problème, un petit problème de bronche, de machin. Il dit : 'Ramenez-moi cette gamine d'où elle vient'. (...) . Il dit : 'Elle y était très bien là où elle était avant'. J'l'ai ramenée. Je l'ai reprise quand elle avait 6 ans et demie* ».

Il est nécessaire de signaler les interdictions de rencontre entre cette mère et sa fille, et à chaque fois le ton assez dur que prend l'interlocuteur (les médecins ou la propriétaire). La

¹³⁹Il y a dans l'image de l'allaitement cette idée de tout donner à l'autre, l'enfant, de ne rien garder pour soi, comme si gagner l'autre c'était finalement se perdre soi-même comme le dit la chanson (quelle chanson ?). Sur le lien entre les troubles alimentaires et la relation mère-fille, on peut lire Abou Nasr Daccache (2012). *Manger pour deux maigrir pour l'autre. Les secrets des troubles alimentaires*.

¹⁴⁰La question du logement revient souvent dans l'histoire de Madame Aix, détermine son travail mais aussi son rapport à sa fille, même dans sa vieillesse.

voix des médecins reviennent à plusieurs reprises dans son histoire, soit dans son enfance ou dans sa vieillesse, dans sa vie de mère ou d'épouse, ou encore dans la vie de sa fille ou de ses petits-enfants. Et dans un exercice que j'ai tenté avec elle sur les tableaux qui embellissent son salon, elle reconnaît qu'il y a plein d'images de médecins avec leur trousse, en pleine campagne ; ainsi que des hommes qui partent ou reviennent sous le regard triste ou inquiet de femmes et enfants. De plus, le récit de Madame Forbe montre l'image d'un enfant (sa fille) qui empêche sa mère de vivre, ou qui n'a pas le droit d'être avec sa mère, et tout cela fait revenir à chaque fois des histoires de sevrage qui font vibrer la voix de Madame Forbe. Elle n'explique pas en détail ce que ces interdictions puis ces séparations signifiaient pour elle ou sa fille, mais elle note qu'elle n'a jamais pu établir une grande relation avec sa fille qui vit à Paris aujourd'hui et ne vient la visiter que rarement. Sa fille, mère de deux enfants, n'a pu jamais « sevrer » sa propre fille qui a une maladie grave et chronique. Cette maladie empêche à cette mère de vivre pleinement sa vie de couple (donc de devenir femme), ou de se rapprocher de sa mère vieillissante (donc de rester fille). Elle reste mère tout simplement, comme si elle devait rétablir ce lien défaillant qui a marqué son histoire.

Elle dira plus tard combien ça lui a manqué de voir sa fille grandir, ce qui l'a porté à désirer avoir un autre enfant pour vivre pleinement la maternité. Mais elle a découvert bien plus tard que sa matrice a été renversée à la suite de son premier accouchement. Elle a été empêchée à la fois d'élever sa fille et en même temps de réparer par le maternage d'un deuxième enfant ce qu'elle a vécu comme un manque. La maternité interdite marque grandement l'histoire de cette femme qui d'ailleurs a failli mourir en naissant. Pour elle, c'est la cause de ses phobies. Et quand on sait que c'est à cause de ces phobies que Madame Forbe est obligée d'employer une travailleuse de *care* actuellement, on ne saurait oublier ces détails que d'ailleurs Madame Forbe reprend systématiquement dans ses entretiens.

On a vu que dans la vie de Madame Aix, les enfants passent d'abord, comme si le mari ne représentait pas une fin mais un moyen. Dans la vie de Mme Forbe, le mari passe d'abord, même si l'enfant n'a jamais été un simple moyen. Serait-ce une question d'époque ? L'obligation d'être une bonne mère semble d'ailleurs plus forte aujourd'hui, à en croire Messant, Modak et Praz (2011). Remarquons que, même si dans les faits ces deux femmes se sont prises différemment face à cet engagement pour les enfants qui est aussi un aspect de la division sexuelle du travail, elles sont toutes deux traversées par la difficulté d'être à la fois une bonne mère et une bonne épouse. Cette double injonction reste un écueil pour les femmes qui doivent parallèlement être de bonnes travailleuses. L'externalisation du travail domestique permet de se rapprocher de cet idéal qu'elles n'ont jamais atteint. Et en cela, les nounous comme toutes les autres travailleuses de *care*, restent un luxe pour les épouses et mères qui travaillent. Et en cela, le malheur de celles-ci ne fait pas toujours le bonheur de celles-là.

Regarder les femmes patronnes à la fois en tant qu'employeuses et employées nous permet de regarder le 5^e maillon de cette chaîne de migration et de travail, celui qui associe le service domestique des migrantes au travail non-domestique des patronnes. A cause de la division sexuelle du travail dans les entreprises et dans la famille, ces travailleuses sont obligées d'externaliser. Cependant ce n'est pas que la division sexuelle du travail mais une articulation des divisions du travail qui les portent à externaliser. Pour admettre ce fait, il faut regarder ces

femmes avec leur double casquette, ce qui est invisibilisé dans la plupart des recherches et dans le discours des narratrices elles-mêmes. Elles se croient justes envers leurs travailleuses, ce qui ne les empêche pas de se considérer pleinement comme patronnes. Mais par ailleurs, peut-être pour assumer pleinement cette posture de privilégiées, elles euphémisent leur suresponsabilisation. On analysera plus tard la manière dont elles peuvent s'illusionner sur l'égalité dans leur vie, ce qui peut expliquer cette posture de privilégiées. Mais on peut également se demander dans quelle mesure le point de vue situé n'explique pas leur discours. Peut-être que de moi, chercheuse haïtienne, elles n'attendent qu'une recherche sur les travailleuses, recherche dans lequel leur propre travail serait hors du sujet. C'est d'ailleurs ce qui a porté Madame Laguerre à mettre fin aux entretiens. Et surtout, peut-être que face à moi, femme haïtienne, elles se sentent obligées de défendre leur pays, leurs entreprises, leurs maris, ce qui doit renforcer l'idée qu'une femme française vit nettement mieux qu'une femme haïtienne.

L'analyse de cette double casquette est très instructive sur la situation réelle des patronnes françaises. Par rapport aux hommes, elles s'investissent différemment dans la famille et sont parallèlement moins considérées dans le monde du travail. Tout cela fait qu'elles ont du mal à concilier leur vie professionnelle et leur vie personnelle ici marquée par la vie familiale. Tout cela a été largement analysé par les féministes, et quand on regarde le discours des interlocutrices, on peut noter que finalement la réalité n'a pas beaucoup changé. Les femmes s'investissent de plus en plus dans le monde du travail qui reste pour elles assez attractif, ce qui ne change rien au surinvestissement des hommes. Il faut souligner cette attractivité du secteur non-domestique sur les femmes, en France et en Haïti également. Ce travail est parfois considéré comme une réelle échappatoire au domestique, comme on l'a vu chez Zoune en Haïti et Madame Aix en France. La différence entre ces deux femmes est que Zoune vit dans un contexte où l'externalisation est plus facile, ce qui fait qu'elle n'est pas dérangée dans son travail par son rôle de mère. Cela fait qu'elle soit moins la culpabilité, même si elle aussi connaît le paradoxe de la maternité. En plus, elle n'est pas habitée par cette idée de la souffrance des enfants quand leur mère travaille. Elle n'a pas envie de tout sacrifier à son enfant, et en même temps elle croit que c'est tant mieux pour cet enfant qui se trouve avec une bonne nounou entièrement dévouée qui, elle, veut tout lui sacrifier. C'est ainsi que Zoune prétend que sa nounou, qui adore l'enfant, préfère rester à son travail au lieu de rentrer chez elle retrouver ses propres enfants. Chez Zoune comme chez Madame Aix, prétendre que la servante ou la nounou n'est pas habitée par ce paradoxe qui fait que, tout en aimant les enfants, on refuse de se laisser envahir par eux, c'est ce qui leur permet de s'investir au travail. En plus, ce que ces femmes montrent c'est que les femmes sont finalement « comme les hommes » au sens où si elles n'étaient pas forcées, elles ne se surinvestiraient pas dans le domestique ou le *care*. Malgré la socialisation spécifique des femmes qui développerait chez elles le sens du *care* dès le plus jeune âge, elles continuent à préférer le travail non-domestique. Ce n'est donc pas par un quelconque instinct féminin ou maternel qu'il faut expliquer leur surinvestissement dans le domestique, mais pas la division sexuelle du travail.

Pourtant, ces femmes ne sont pas heureuses au travail. Les entreprises continuent à utiliser des méthodes qui illustrent une vraie inégalité professionnelle, marquée ici par le temps partiel imposé et les difficultés particulières des mères travailleuses. Madame Aix critique bien tout cela même si elle affirme que les entreprises doivent surtout penser à leur intérêt, comme si la

« conciliation » serait forcément néfaste pour ces boîtes. On voit aussi qu'en général, chez ces trois interviewées, la pénibilité du travail est énoncée uniquement face au temps de travail, et pas face aux tâches. Cet aspect doit être pris en compte dans les recherches soit sur le travail des femmes ou sur la pénibilité du travail, pas pour porter à croire que les femmes ne souffrent pas de leurs tâches mais pour comprendre comment, à cause des défis de conciliation, c'est surtout leur temps qu'elles présentent comme un souci. Elles s'y étendent tellement qu'elles oublient peut-être de critiquer les autres aspects du travail.

On peut voir aussi le retrait de l'État marquer ces récits, même si certaines patronnes ont les moyens économiques - surtout ceux de leur mari - de ne pas souffrir de la baisse de certaines allocations familiales ou de refuser certains acquis sociaux (les structures d'accueil des jeunes enfants par exemple). On ne peut pas reprocher à Madame Aix son choix de fuir les crèches, mais on peut discuter ce choix en fonction des rapports sociaux articulés. Il paraît discutable de présenter l'embauche d'une nounou à domicile comme la seule solution qui convienne au bien-être des enfants quand on sait que, pour se rendre disponibles, les nounous ne peuvent pas elles avoir recours à cette possibilité. A moins de penser que ces travailleuses ne sont pas des mères comme les autres ou que leurs enfants ont moins de besoins que les autres. Sa conception se fonderait donc sur une logique implicite selon laquelle il existerait deux types d'êtres humains : ceux qui pensent à leur bien-être et les autres qui servent au bien-être des premiers.

Or, même en externalisant, ces patronnes doivent encore se mettre au travail domestique. Finalement, plus qu'on le croirait, le service domestique ne représente qu'une substitution partielle à la responsabilité domestique des femmes, du moins dans la plupart des cas. Madame Aix continue à se sentir surchargée malgré cet ensemble de travailleuses, ce qui s'explique aussi par la grande absence de son mari des responsabilités domestiques. Cette patronne reste silencieuse face à cette division sexuelle du travail qui pourtant ici est fondamentale dans le recours au service domestique. Et si elle justifie l'absence – sauf le week-end – du mari auprès des enfants, elle garde un parfait silence sur le rôle de celui-ci face au ménage, à la vaisselle, à la cuisine, à la lessive, etc. Il semble important de considérer à la fois le travail non-domestique des patronnes et leur travail domestique. Car ce qu'on ne regarde pas quand on dit que ce sont des « travailleuses » c'est que ce sont aussi des patronnes du domestique. Et ce qu'on ne regarde pas quand on dit que ce sont des patronnes c'est qu'elles font malgré tout du travail domestique.

Encore une fois, l'histoire des mères est très évocatrice à ce sujet, doivent en plus s'occuper de leurs enfants alors qu'elles ne rêvent que de se reposer après leur journée de travail. La maternité doit donc être analysée au cœur du travail domestique des patronnes également, et pas que dans leur travail non-domestique. On a vu en Haïti que c'est plus dans le domestique et non dans le travail professionnel que cette maternité posait problème. Ici, le handicap des mères travailleuses apparaît dans son double aspect. Dans le *domus*, cela s'explique par le « paradoxe de la maternité ». D'un côté les femmes qui, en plus de chercher à se montrer des mères excellentes, veulent être entièrement à leur enfant. Cela s'explique d'ailleurs par les injonctions sociétales à la bonne parentalité, ainsi que par des histoires familiales qui portent à croire que les enfants souffrent de l'absence de leur mère. De l'autre, les femmes se sentent agacées par leur surresponsabilisation dans le *care*, ce qui explique aussi leur volonté de se

montrer utiles ailleurs (au travail ou dans le bénévolat) ou d'externaliser. Entre ces deux pôles, le désir de fusion et l'agacement, les mères sont rongées par la culpabilité. Elles s'interdisent tout plaisir, niant ainsi toute nécessité d'épanouissement « personnel ». Egalement, elles s'interdisent tout investissement dans le couple, ce qui reste pourtant contradictoire face à leur entêtement à faire famille normale. C'est surtout le cas pour Madame Aix, mais on pourrait se demander à quel point son histoire serait exceptionnelle dans le contexte français. Autant les narratrices haïtiennes, indépendamment de leur situation sociale, critiquent le couple, autant les trois femmes françaises croient au couple et s'y sacrifient. En cela, ces Françaises donnent l'image de femmes « résignées », sans l'être complètement puisque la résignation suppose une certaine insatisfaction. Or si elles expriment de l'insatisfaction face au surinvestissement dans le domestique et aux inégalités dans les entreprises, elles arrivent à critiquer ces réalités sans remettre en question leur couple. C'est aussi à ce niveau que se pose le problème de toute idée de « conciliation », pensée uniquement pour les femmes, occultant complètement le rôle des hommes. Ce n'est pas uniquement dans l'idée de surcharge des femmes qu'il faut rechercher les causes des problèmes de conciliation ou de l'injonction à l'externalisation, mais surtout dans la division sexuelle du travail. D'où la nécessité de regarder la double journée des femmes et la maternité des travailleuses dans une analyse matérialiste et anti-hétéropatriarcale.

Madame Forbe se présente plutôt comme une femme attachée à son plaisir même si elle est si dévouée à son couple qu'elle laisse sa fille pour suivre son mari. Se pose alors la question de l'engagement envers les enfants, que l'une pose comme une nécessité qui permet de réparer les failles maternelles de sa généalogie, et que l'autre accepte de lâcher, dans un effort de renoncement face à un idéal de maternité qu'elle ne rejette pas pour autant. Elle parle plus de sa vie professionnelle que de sa vie familiale dans les entretiens, mais cela ne veut nullement dire que sa réussite professionnelle prenait le pas (ou pouvait prendre le pas) sur ses responsabilités familiales. Son parcours est constitué d'un enchaînement d'activités inscrites dans des métiers pas aussi valorisants que celui de son mari fonctionnaire, activités réalisées toujours à temps partiel, changeant de poste presque tous les deux ans, et avec des périodes d'arrêt plus ou moins longues selon le cas. Elle accède à ses postes au gré de ses rencontres et les garde en fonction de ses désirs ou de ses obligations familiales. Ici, on voit la différence environ 40 ans plus tard, avec un plus haut niveau de qualification des femmes, ce qui explique par exemple les différences entre la carrière de cette patronne retraitée et de Madame Aix. Pourtant, aujourd'hui encore, on voit l'importance du surinvestissement professionnel des hommes, qui en plus a pour effet de dévaloriser le parcours des femmes. Et hier comme aujourd'hui, on peut constater la grande indulgence des femmes françaises - ce qu'on peut d'ailleurs opposer à la grande lucidité des femmes haïtiennes - face aux hommes. Ils restent complètement absents des descriptions du travail domestique faite par les femmes. Elles parlent du couple sans parler des hommes, de la maternité comme si la paternité n'existait pas. Elles parlent d'externalisation, sans regarder la division sexuelle du travail, ce qui semble d'ailleurs normal! Car si elles ne justifient pas l'absence des hommes, elles ne peuvent alors pas regarder l'externalisation comme la seule alternative à leur épuisement dans la double journée. Que dire alors des relations entre ces femmes et ces travailleuses domestiques dites indispensables ?

CHAPITRE X : LA RELATION DE SUBSTITUTION

Les nounous travaillent pour les patronnes, les remplacent à la maison, ce qui est présenté par celles-ci comme un avantage pour leur propre investissement au travail ou dans le projet de construction de la « famille normale ». Toutefois, ces mères n'acceptent pas d'être totalement remplacées, ne supportent pas le diktat des travailleuses et peuvent même les suspecter. Plus que dans le soin des adultes, le soin des enfants semble poser des conflits relationnels particuliers. Regardons d'abord Madame Aix dans sa relation avec ses employées, pour comprendre ensuite comment elle critique certaines attitudes chez les travailleuses. Après, on regardera la relation de soin en considérant principalement le travail auprès des adultes.

10.1. Nounou, le luxe des femmes qui travaillent

Il est indispensable d'analyser la relation de travail qui existe entre ces deux catégories de femmes, travailleuses migrantes pauvres et racisées et femmes françaises de la classe moyenne. Dans le point de vue de Madame Aix, on a vu comment ces deux catégories de femmes sont implicitement présentées comme vivant dans deux univers parallèles, avec des besoins différents. Cette patronne expliquait aussi comment elle avait besoin de ces femmes. Elle a donc un discours fait de gratitude face à ces travailleuses qui, dit-elle, sont indispensables à son investissement au travail. C'est aussi le point de vue de Madame Laguerre : « *Ben Dans mon cas c'est indispensable dans la mesure où euh quand les enfants sont petits, on n'a pas d'autres solutions. Ben dans mon cas, je n'avais pas mes parents dans la région, donc je ne savais pas comment faire hein. Ou alors fallait que j'arrête de travailler mais du coup après comment on fait pour payer le loyer ?* ». A ce niveau la disponibilité des employées est préconisée, ce que critiquent les femmes haïtiennes, comme on l'a vu précédemment.

Lorsque Keli devait avoir son premier bébé, elle a travaillé chez une patronne qui lui a proposé de garder sa place tout en s'occupant de son propre bébé. Elle s'occupait ainsi de deux bébés, avec une « poussette double », dit-elle. Cette travailleuse haïtienne semble avoir été très satisfaite de cette situation, et la maman satisfaite elle aussi est restée proche de Keli après la rupture du contrat de travail. Mais en général, les employées enceintes sont obligées de quitter leur travail comme c'est arrivé avec la première femme haïtienne embauchée par Madame Laguerre. Madame Aix a besoin de la disponibilité de sa nounou pour pouvoir s'investir dans le travail non-domestique. Mais parfois, sa nounou lui exprime le besoin de se dégager de cette demande, d'aller en Haïti en hiver. Madame Aix explique sa contrariété : « *Ce n'était vraiment pas pratique du tout pour nous parce qu'elle est tellement indispensable, enfin, euh oui indispensable. C'est dur de s'organiser sans elle* ». Après le séisme du 12 janvier 2010, la nounou voulait encore une fois aller en Haïti. Madame Aix raconte : « *Je comprenais, mais elle m'énervait, car comment je fais moi pour garder les enfants pendant 3 semaines ?* ». Dans ces exemples, on voit comment les patronnes, ne se centrant que sur leurs propres besoins, ignorent les impératifs affectifs des travailleuses, ce que dénonçaient les migrantes interviewées. En cela, elles définissent ici encore leurs employées comme des personnes habitées par des besoins autres, comme des personnes pouvant se passer de ce qui leur paraît indispensable à elles. Madame Aix complimente la ponctualité de sa nounou algérienne mère de trois enfants et elle ajoute : « *Mais elle avait sa maman. Il n'y avait pas de souci (...)* Mais elle était extraordinaire, la première, parce qu'elle n'était jamais jamais absente. Enfant malade ou pas, c'était sa mère qui les gardait donc

euh... Parce que elle, elle était super bien organisée ». La substitution par les grands-mères qui paraissait problématique pour Madame Aix est présentée comme étant idéale pour sa nounou. Et quand on écoute les femmes haïtiennes, on voit que les nounous, même si elles n'ont souvent pas le choix, n'idéalisent pas cette alternative.

Ce qui paraît aussi critiquable dans la présentation de cette disponibilité c'est l'impact de cette demande de disponibilité sur le travail réel des nounous. La nounou haïtienne de Madame Aix, engagée pour s'occuper du bébé, va aussi se charger de la plus grande quand elle est malade, va la chercher tous les jours à l'école dès 16h30 et gardera donc les deux enfants jusqu'à 18h. Ce sera la même logique quand cette patronne aura 3 enfants. La nounou est aussi chargée de plier et ranger le linge, de faire « *un petit peu de repassage* », comme le dit Madame Aix qui parle alors de « *tâches non-directement liées au bébé* », ces tâches supplémentaires que critique Ibos (2008) en dénonçant à ce niveau le flou de la convention collective. Même s'il y a une femme de ménage, la nounou doit aussi s'assurer que la maison reste bien rangée et la cuisine bien propre. Elle prépare aussi à manger pour les enfants et dans certains cas, les nounous sont même sollicitées pour préparer le repas du soir, ou faire un peu de ménage, la vaisselle, etc. Certaines travailleuses haïtiennes parlent de cet aspect révoltant du travail ou la nounou devient « *bonne à tout faire* », ou, pour reprendre l'expression de Fraisse (1979), « *femme toutes mains* ».

La disponibilité demandée, même dans un discours marqué par la gratitude, paraît ainsi problématique et rend flou les limites de la tâches. Les nounous sont appelées à répondre à tous les besoins des patronnes, besoins importants à cause de l'absence des hommes, et besoins allant à l'encontre des besoins personnels des travailleuses. Cette demande excessive de disponibilité est l'empreinte des rapports sociaux dans cette relation de travail qui alors rappelle la condition de soumission des sociétés esclavagistes. C'est ainsi que la servitude se reproduit dans le service domestique avec l'idée que les travailleuses étant indispensables doivent être disponibles pour se substituer aux patronnes qui travaillent.

10.1.1. Substitution et compétition

Comme on l'a vu, l'externalisation se situe dans le cadre d'une relation de substitution, partielle ou totale, entre une femme patronne et une employée qui est censée se charger des responsabilités domestiques ou familiales de cette patronne. Quand on écoute les patronnes françaises, on voit comme cette idée de substitution est chargée de paradoxes. D'abord, la substitution doit être analysée en rapport avec ce paradoxe de la maternité analysé plus haut qui s'exprime dans le fait que les mères vivent cette responsabilité à la fois comme un plaisir et comme une charge. Elles ont besoin de déléguer, mais à quel point acceptent/supportent-elles d'être remplacées ? D'où le paradoxe de l'externalisation : elles veulent être « *remplacées* » mais en même temps elles ne se désengagent pas complètement. Cela crée des tensions dans la relation de travail où se pose la question de la « *place* » accordée à la travailleuse de *care*.

Madame Aix tient à pouvoir se conduire en cheffe. Elle dit : « *Non non. Elle est là, elle fait c'que je lui dis, ou alors, elle comprend tout ce que j'ai envie qu'elle fasse, mais elle ne me dicte pas ce que je dois faire* », ou encore : « *C'est nous qui fixons les règles et elle est censée*

se tenir à notre façon de faire ». Les mères ordonnent, les nounous obéissent, et ces travailleuses doivent se situer au sens où elles doivent rester à leur place de personnes qui obéissent aux ordres. Une nounou doit-elle alors se faire petite, ne pas prendre trop de place ? Madame Aix précise : *« Elle a énormément de place ! Ce n'est pas une question de place, c'est une question de positionnement, voilà. (...) Mais, effectivement, il faut qu'elle respecte mes instructions »*. Elle dit que, contrairement à sa nounou algérienne, sa nounou haïtienne maintient une place acceptable dans la relation employeuse/employée :

« Justement, c'est pour ça que ça a duré je pense si longtemps, c'est que justement elle était, elle se situe, enfin voilà. C'était euh..., elle se situe ! Honnêtement je m'appelais Madame, euh, enfin..., qu'est-ce que, elle ne me demandait pas ce que je voulais qu'elle fasse, mais si je lui demandais, c'était : 'Oui d'accord, je vais le faire'. Il n'y avait pas de..., il n'y avait pas de contestation. Ça part de ça. C'était très euh... 'S'il vous plait, faites-le. -D'accord je le fais'. Voilà ! ».

Ici, je noterai deux expressions qui font penser à la déférence si bien analysée par Judith Rollins (1990) dans la relation entre femmes au cœur du service domestique : le fait pour la nounou de « se situer » (la question du « positionnement ») et aussi d'appeler la patronne « Madame ». Dans le cadre du service domestique, la relation hiérarchique qui soumet les nounous peut se révéler très délicate vu les rapports sociaux de classe, de race et Nord/Sud qui hiérarchisent déjà ces deux femmes.

Madame Aix déteste ainsi les nounous qui s'imposent, comme sa nounou algérienne qui se moquait d'elle, de ses angoisses et maladresses de jeune mère. *« C'est mon enfant, je fais comme je le souhaite »*, défend-elle. Elle critique aussi certaines phrases comme *« Je sais mieux faire que vous »*. Elle raconte : *« J'ai un couple d'amis qui a une nounou qui dit : 'De toute façon, vous ne savez pas faire'. Ça moi, je pense que je n'aimerais pas du tout »*. Dans la plupart des métiers, la personne qui dirige, supervise, sait mieux faire que l'autre employéE. Or dans le service domestique, dans bien des cas, l'employée sait mieux faire que l'employeuse, ou doit savoir mieux faire. Et parfois, comme on le voit avec quelques servantes en Haïti (Sò Nana notamment), l'employée pense réellement qu'elle sait mieux faire, ce qui d'ailleurs lui semble expliquer l'externalisation en elle-même.

Dans le cas des mères travailleuses, il y a à côté de cette compétition quant à la maîtrise des tâches une compétition quant à la place « prise » auprès des enfants. La place des nounous rivalise avec celle des parents dans l'éducation des enfants, pense Madame Aix qui déclare : *« Voilà. Ils apprennent. Ils apprennent avec nous, ils apprennent avec elle. Mais, enfin bon... On est là le week-end, elle est là toute la semaine »*. A ce niveau ressurgit aussi toute la culpabilité des femmes de leur absence ce qui va provoquer chez elles de la jalousie. Je rapporte à Madame Aix ma conversation avec Kouzin, cette nounou haïtienne appelée maman par l'enfant qu'elle garde, sous le regard gênée de sa maman. Madame Aix riposte :

« Un enfant qui appellerait sa nounou maman, ça me mettrait très mal à l'aise hein. (...) Ben parce que maman, c'est moi, et y en a qu'une ! ... Elle [sa cadette] l'appelle tata, doudou, tout ce qu'elle veut, mais pas maman. (...) Je veux qu'ils aiment leur nounou. Evidemment c'est la première condition quand on débute avec une nounou. La première chose qu'on regarde c'est est-ce que le bébé il est content d'être avec sa nounou quoi. (...) Mais entre aimer beaucoup sa nounou et l'appeler maman... Non non ! Maman, c'est moi ! ».

Cet amour partagé entre les nounous et les enfants est essentiel, mais il ne doit pas rivaliser avec -voire remplacer- l'amour mère-enfant. Là on est au cœur d'une sorte de « paradoxe du

care ». D'abord la nounou doit aimer mais pas trop. La difficulté est alors d'établir un juste équilibre, difficulté qui se pose à la fois aux nounous et aux enfants. La difficulté est aussi pour les mères qui doivent jouer entre un niveau d'amour qui les rassurent face à la relation se soin, et un niveau d'amour qui ébranlerait selon elles leur place auprès de leurs enfants. Or, avec essentialisme et naturalisme, les mères sont souvent présentées comme étant les plus aimantes avec les enfants et les plus aimées par les enfants, ce qui reste aussi un prétexte pour les enfermer dans le *care* et un facteur de culpabilisation quand elles externalisent pour travailler. Cette contradiction est au cœur des normes sociales et nourrit la division sexuelle du travail qui à son tour construit ces normes. Ces contradictions doivent aussi être répertoriées dans les motifs de stress des mères et des conflits dans la relation verticale féminisée entre les mères et les nounous¹⁴¹. Il est très difficile pour les mères de ne pas être méfiantes face aux travailleuses de *care* si on fait croire à ces mères qu'elles sont les seules à pouvoir aimer leurs enfants. Giampino (2000) critique alors la résistance persistante de la société à penser positivement pour les enfants l'activité professionnelle de leur mère. L'externalisation est présentée à la fois comme obligation et comme solution faute de mieux et non une richesse pour la socialisation des enfants, dans cette idée que seules les mères peuvent aider qui revient à dire que les nounous ne peuvent pas aimer. On ne peut nier que la représentation sociale des nounous vacille constamment entre l'amour et la haine, la mère et la marâtre, l'ange et la sorcière. Les nounous aiment des enfants qui ne sont pas les leurs, ce qui reste suspect ou du moins qui mérite une vérification constante. La nounou aime-t-elle vraiment ? Peut-elle vraiment aimer ? Les enfants sont attirés par elles au point de rendre jalouses les mères. Or on croit que seules les mères doivent attirer autant les enfants. En plus, le paradoxe du *care* s'exprime aussi en ces mots : les nounous ne peuvent pas aimer, mais elles doivent aimer¹⁴². Cet amour paradoxalement imposé aux nounous, est aussi revendiqué par celles-ci. Elles disent aimer les enfants, se vantent de ce fait, donnent tellement d'importance à cela que quand le doute ébranle ce fait, elles préfèrent rompre leur contrat de travail, comme l'a fait la nounou de Madame Aix. Aussi parce que dans le *care*, il n'y a pas beaucoup de possibilités entre l'amour et la haine. Si on n'aime pas les enfants (alors que les aimer ne devrait pas être une obligation professionnelle) c'est qu'on les déteste (ce qui est inadmissible dans le contrat de travail). Cela prouve encore une fois combien la relation de travail dans le service domestique et particulièrement le *care* prend des allures complexes. Tout cela porte à oublier qu'au départ l'externalisation n'est pas basée sur l'amour mais sur une nécessité matérielle de part et d'autre. En intériorisant cette idée d'amour imposé, les nounous montrent comment, par les rapports sociaux, les exploitées éprouvent le besoin de

¹⁴¹La garde faite par assistante maternelle (ou une nounou, peut-on ajouter) complique à ce niveau cette relation verticale du *care*. Pour Giamponi (2000), cette relation est faite de déceptions, malentendus, conflits affectifs, confusion des places et des registres constitue le revers de la médaille de ce bel entre-deux qui plaît tant dans le modèle (para) familial. Ce modèle n'a pas le mérite de la clarté, dit l'auteure. En plus, la relation de travail dépend dans ce cas des qualités des travailleuses, des parents, des enfants. Elle est bien fragile puisque, nous dit l'auteure, tout est alors question de relation. Le travail des assistantes maternelles et des nounous répond d'après Giampino (2000) à la volonté des pouvoirs publics de faire garder un maximum d'enfants à coût minimum tout en réduisant momentanément le chômage féminin. L'auteure critique ce choix d'inciter et de soutenir financièrement la garde individuelle au domicile des nourrices ou des parents au lieu d'augmenter l'accès aux crèches. Elle conclut : « la garde des enfants ainsi organisée, en référence aux contextes économiques et sociaux, montre à quel point la question du travail des femmes et de leur vie familiale subit l'intrication du psychologique, du social, de l'économique et du politique (p. 231).

¹⁴²Cette obligation faite à la nounou d'aimer est d'ailleurs le premier critère présenté par les mères interviewées, à côté de la ponctualité. Et cette injonction à l'amour va justifier la division sexuelle du service domestique et du *care* puisqu'on part de l'idée que les femmes sont plus capables d'aimer que les hommes.

substituer à la situation réelle de travail une vision affective détachée des nécessités matérielles qui sont la base du contrat qui, lui, n'est pas affectif.

Dans cette idée de substitution où les patronnes veulent rester maitresses du travail externaliser au-dessus des éventuels diktats des nounous qui prendraient leur place, trois paradoxes forment un nœud qui nuit à la relation de travail : le paradoxe de la maternité qui ancre le *care* entre amour et travail, le paradoxe de l'externalisation où les femmes s'absentent sans supporter de se désengager, et le paradoxe du *care* qui impose aux nounous un amour suspect. D'où la question de la méfiance dans la relation de travail.

10.2. Confiance et prudence

Madame Laguerre qui a employé deux Haïtiennes pour la sortie d'école s'est montrée optimiste face à relation entre ses enfants et ses employées. Elle exprime cette posture en ces phrases : « *c'était toujours la première candidate qui faisait l'affaire* », « *De toute façon, les enfants tout jeunes, on voit bien s'ils sont à l'aise ou pas hein* ». Madame Aix quant à elle s'inquiétait dès le début. En parlant des entretiens d'embauche, elle dit : « *On a eu de tout. (...). Avec les nounous, c'est toujours comme ça* ». Implicitement, pour Mme Aix une bonne travailleuse de *care* est une exception à la règle. C'est le pessimisme. Pour Mme Laguerre, optimiste, c'est au contraire la mauvaise nounou qui serait l'exception. Ces postures de départ marquent grandement la relation qui s'établira entre employeuse et employée. Là où ces deux patronnes s'entendent c'est sur la primauté de la confiance : Quand je demande à Madame Laguerre ses critères de choix pour les nounous, elle répond : « *Et ben dans le cas des enfants, qu'on puisse lui confier les enfants en... en toute confiance. Le plus important c'est la confiance. (...) On lui donne ce qu'on a de plus précieux, hein* ». Mais pour Madame Aix, cette obligation de faire confiance pose problème. Elle se dit incapable de faire confiance alors qu'elle sait qu'il le faut. Elle essaie donc de chercher un équilibre entre confiance et méfiance qu'elle appelle « prudence ».

Elle dit que quand il s'agit d'un point aussi sensible que ses enfants, elle veut faire confiance mais n'y arrive pas. Elle a constamment peur « *que la nounou s'en prenne aux enfants* » en cas de tension entre elle et sa nounou. C'est là que se croisent les enjeux de la relation verticale féminisée et ceux de la relation personne soignante/personne soignée. « *C'est toujours la peur des parents qui ont une nounou, qu'elle se venge sur les enfants* », énonce Madame Aix qui raconte après comment cette peur a détruit sa relation avec son ancienne nounou. Elle raconte une situation « d'angoisse totale » où, ne pouvant pas trouver la nounou au téléphone, elle se demandait : « *Où est-ce qu'elle est ?* ». « *Ma fille était enlevée. Des abus sexuels quoi. C'est la peur fondamentale* », ajoutait-elle. Elle avait peur et cherchait « *une preuve de quelque chose* », se justifie-t-elle. Et là, elle a alors fouillé dans le sac à main de la nounou. Ce geste violent qui lui a d'ailleurs été reproché par la nounou est pourtant justifié par Madame Aix. Le fait est qu'elle est tombée sur quelque chose dans ce sac à main : le jugement de divorce de la nounou ! Elle conclut : « *Elle me cache des choses !* ». Le fait de divorcer fait perdre toute sa crédibilité à cette nounou aux yeux de sa patronne qui va jusqu'à demander si cette travailleuse est apte mentalement à s'occuper de ses enfants. Elle regarde ce divorce de cette femme mère de trois enfants comme elle l'a fait pour sa mère qui était elle aussi mère de trois enfants. Sa mère ayant divorcé l'a fait souffrir, donc la nounou divorcée va faire souffrir ses

enfants. Elle a eu une deuxième scène de méfiance avec sa nounou où elle a encore réagit de manière violente. La nounou a alors démissionné en lui reprochant cette méfiance. Cette fois, Madame Aix reconnaît être allée trop loin : « *On s'est séparé avec elle, et moi personnellement je suis allée voir une psychologue* », raconte-t-elle. C'est dans ce travail thérapeutique qu'elle a pu aussi faire le lien entre l'histoire de sa mère, son divorce, la construction du présupposé que les enfants souffrent forcément, et sa méfiance face aux nounous. Madame Aix fait ainsi remonter sa peur jusqu'à son enfance voire plus loin encore dans la généalogie. Sa mère qui a été maltraitée par ses parents a toujours eu peur qu'on fasse du mal à ses enfants. Cette mère maltraitée aurait ainsi transmis la peur à sa fille Madame Aix qui, à son tour, a peur pour ses propres enfants. Faire la part des choses pour savoir si ses enfants souffrent effectivement pour des raisons objectives, ou si c'est juste sa peur qui prend le dessus devient une difficulté dans la vie quotidienne de cette patronne. Or, elle ne peut pas supporter de ne pas faire confiance non plus. « *La confiance, il faut qu'il y ait cent pour cent de confiance. S'il y a un doute, pour moi c'est l'enfer. (...) Il faut que mes enfants soient dans le bien-être. Sinon je souffre quoi* ». Madame Aix fait un long exposé sur l'empathie et dit ressentir les sentiments des autres. Mais ce qui est problématique dans son cas ce n'est nullement l'empathie mais le présupposé que les enfants souffrent. Avec ce présupposé, elle a toujours besoin d'être rassurée. « *Qu'est-ce qu'elle fait avec mes enfants à la maison ?* », c'est la question qui la ronge constamment, qui accompagne « *Cette inquiétude que la nounou puisse ne pas être gentille avec un bébé qui peut rien dire en plus* ». Elle affirme que « *c'est difficile d'évaluer la souffrance d'un enfant* », tandis que Mme Laguerre dit : « *Quand l'enfant n'est pas bien, on le voit* ». Ce qui paraît « simple » pour d'autres femmes reste donc très compliqué pour Madame Aix.

Dans le cas de Madame Aix par exemple, si la méfiance s'explique effectivement par son histoire familiale, elle est aussi causée par les rapports sociaux, ceux de classe, de race et Nord/Sud, qui séparent la nounou et sa patronne. Plus loin, on verra comment c'est aussi cette soi-disant incapacité de les connaître vraiment – tant elles seraient différentes culturellement – qui porte Madame Aix à rester méfiante face à ces femmes « étrangères ». Et là encore, face à cette idée de confiance ou de méfiance, la place des maris-pères est occultée, absence que critiquent Messant, Modak et Praz (2001). A cause de la division sexuelle du travail, les mères surensesibilisées dans le *care* peuvent devenir plus méfiantes que les hommes. Mais malgré tout, c'est Madame Aix qui gère cette relation si difficile avec les nounous. La féminisation de la relation verticale, même dans les cas où elle pose problème, reste bien présente dans le *care* et le service domestique. Et comme on peut le déduire, le fait que ce soient toujours les femmes qui soient employeuses ou employées dans le *care* ne correspond nullement à l'intérêt des enfants contrairement à ce qu'on prétend.

10.3. La relation de soin

Qu'il s'agit de la relation avec les adultes ou de celle avec les enfants, ce lien qui associe la personne soignante et la personne soignée mérite notre attention. C'est aussi à ce niveau, et pas uniquement sur le plan hiérarchique, que se manifestent les rapports sociaux.

1.0.3.1. La relation aux enfants soignés

La relation entre les enfants et les travailleuses domestiques est déterminante. Elle agit sur la

relation verticale féminisée en créant par exemple des conflits entre employeuses et employées quand celles-là trouvent dans la relation de soin des raisons d'avoir peur. Cette relation est aussi déterminante dans l'investissement au travail non-domestique des mères qui ne pourront s'adonner vraiment à leur travail non-domestique que si elles sont satisfaites de la relation de soin.

Madame Laguerre se définit comme une employeuse satisfaite. « *En ben, c'était impeccable hein. J'ai trouvé. (...) Moi j'étais contente. Je trouvais mes filles souriantes, épanouies* ». Cette patronne attend de ses employées qu'elles soient sympathiques, sérieuses et gentilles, ce à quoi Madame Aix ajoute l'attention aux enfants qui porte à les surveiller et à interagir avec eux.

La seule présence des nounous aussi est importante, au retour de la maternité par exemple où sa nounou haïtienne a fait la connaissance de ses deux cadets. Elle garde aussi de très bons souvenirs de cette nounou haïtienne qui berçait beaucoup ses enfants. Autant elle s'engage pour ses enfants, autant Madame Aix demande un certain engagement de la part des nounous. Cette mère qui se veut excellence recherche-t-elle une nounou excellente ? Rappelons que, dans sa course au perfectionnisme parental, Madame Aix s'oublie complètement. Peut-on exiger ce renoncement d'une nounou ? Le contrat de travail n'engage pas autant les nounous. Les nounous haïtiennes critiquent parfois les exigences trop élevées des mères, exigences qui impliquent une disponibilité intenable, un renoncement à leur propre vie, à leurs propres enfants. En cela, l'abnégation imposée aux nounous, même si elle fait écho au propre renoncement des patronnes, est marquée par de l'égoïsme. Mais Madame Aix peut-elle se satisfaire d'une « suffisamment bonne nounou » ? Si la relation entre la nounou et les enfants n'est pas parfaite, les enfants souffrent, donc elle souffre aussi. Or les conflits peuvent exister entre les enfants et leurs nounous.

L'aînée de Madame Aix supporte de moins en moins cette nounou haïtienne qui critique ce qu'elle fait, lui passe des ordres au lieu de négocier, ne respecte pas tous les feux rouges, dit des gros mots comme *bordel, connerie*, etc. Madame Aix en déduit que l'attitude de sa nounou face aux enfants varie selon qu'elle est présente ou pas, ce qui nourrit sa tendance à ne pas faire confiance. Mais elle n'ose pas en parler, par peur « *que la nounou s'en prenne aux enfants* ». Cette patronne conclut que sa nounou est adorable avec les enfants, mais uniquement quand ils sont petits. Notons que parallèlement certaines travailleuses interviewées disent préférer les enfants plus petits en rappelant qu'ils sont plus respectueux. Les Haïtiennes interviewées critiquent dans les familles françaises des attitudes pareilles qui, selon elles, font le culte de l'enfant-roi. Il existe donc parfois un choc entre les méthodes d'éducation des parents et celles des nounous, ce qui peut contrarier d'une part la relation entre la nounou et les parents, et d'autre part la relation entre la nounou et les enfants.

Certaines nounous reprochent aussi à des enfants d'être racistes. Je demande à Madame Aix si elle fait le lien entre la couleur de la peau des nounous et le fait que les enfants les appellent maman ou pas. Elle rétorque : « *Ah non ! Ça n'a rien à voir ça. Parce que l'enfant il ne voit rien. Il ne voit rien. (...) C'est un truc d'adulte quoi* ». Cette patronne ne veut pas que ses enfants soient racistes. Sa stratégie est alors de rectifier dans leur discours chaque marque de racisme : « *Ben oui, il est noir. (...) Et alors ? Ça change quoi ?* ». Elle est contente quand ses

enfants ne notent pas ces « différences » : « *Son prof de math était Noir, elle ne me l'avait pas dit. J'ai trouvé formidable qu'elle ne me l'ait pas dit. Très bien ! Ne me le dis pas ! Ça me va très très bien comme ça !* ». Cette femme regrette aussi que les enfants apprennent le racisme à l'école, dans la cours de récréation, précise-t-elle. Comme l'explique plusieurs nounous haïtiennes, dès que les enfants rentrent à l'école ils deviennent « moins gentils ». Madame Aix regrette cet apprentissage de la différenciation raciste par les pairs.

Il est très important de noter cette attitude des mères qui ne veulent pas enseigner le racisme à leurs enfants et au contraire veulent à chaque fois corriger chez eux des propos qu'ils auraient appris ailleurs, à l'école par exemple. Mais les stratégies de ces mères ne sont pas forcément efficaces. Elles aussi auraient besoin qu'on corrige leurs propos ambigus qui peuvent recouvrir à la fois des idées antiracistes et un déni face aux rapports sociaux de race. De plus, elles se font beaucoup d'illusion dans leur conception du racisme. Écoutons Madame Aix :

« Moi, c'est une question que je me pose assez souvent parce que justement tous ces enfants qui ont été gardés..., plus ou moins longtemps, par des femmes... Noires..., d'Afrique, des Antillaises tout ça, ou par des Magrébines... Moi, je me dis, plus tard, qu'est-ce que ça va être leurs ..., genre leurs rapports avec quelqu'un de Noir ? Parce que moi, j'ai été élevé dans un milieu qui..., excessivement blanc... .. (...) Est-ce qu'ils vont être attirés par les Noirs... ça c'est c'est, c'est un truc tout bête mais... (...) Est-ce que ça va avoir une influence, je ne sais pas. Il faut voir dans dix ans peut-être ce que ça va donner ».

D'abord, les enfants peuvent effectivement rester très ignorants face aux non-blancs quand ils grandissent dans un contexte de non-mixité raciale. Mais l'apprentissage du racisme ne dépend pas forcément des relations directes qui existeraient ou pas avec les personnes racisées. Et si dans cette non-mixité les enfants blancs apprennent qu'ils sont supérieurs aux autres, les enfants racisés, même dans la non-mixité (en Haïti par exemple), n'apprennent pas qu'ils sont supérieurs aux blancs. Comme le disent Glenn (1992) ou Kergoat (1992), le rapport social reste déterminant indépendamment des relations sociales qui se tissent ou non entre personne dominée et personne dominante. Contrairement à ce que croit Madame Aix, on n'a pas besoin d'attendre dix ans pour savoir que ces enfants ne seront pas forcément attirés par les Noirs. Depuis la colonisation (Glenn, 1992 ; Moujoud et Falquet, 2010 ; Carneiro, 2005), les femmes noires élèvent les enfants blancs. Comme au temps de l'esclavage, pendant la colonisation française, cela faisait partie du travail des esclaves domestiques à St Domingue. L'histoire des Etats-Unis d'Amérique en est marquée tout autant, comme le démontrent des chercheuses (Glenn, 1992) et des romancières comme Kathryn Stockett, (2010) dans *La couleur des sentiments*. Dans la littérature haïtienne, les textes racontent ce lien entre les « races » soit pendant ou après la colonisation. L'ouvrage collectif *La vie et ses couleurs; nouvelles et textes courts autour de la « question de couleur »* dirigé par Lionel Trouillot (2012) en dit long de ces rapports issus de la colonisation et qui persistent dans le contexte de la mondialisation néolibérale dite néocoloniale (Moujoud et Falquet, 2010). Le fait d'avoir été gardés par des nounous non-blanches n'empêche pas les enfants blancs d'être racistes. Par ailleurs, faire garder son enfant par une nounou racisée n'est pas le meilleur moyen de lui apprendre à critiquer le racisme. Au contraire, de même que dès le plus jeune âge les enfants apprennent l'infériorisation des femmes confinées dans le domestique et dans le *care* (Gianini Belotti, 2009)¹⁴³, par les mêmes processus ils apprennent l'infériorisation de

¹⁴³« *Les choses étant ce qu'elles sont, la question demeure : comment est cette mère ? Mais si extraordinaire et exceptionnelle qu'elle puisse être, elle n'en est pas moins une femme à qui l'on attribue une valeur sociale*

ces nounous racisées qui substituent de plus en plus les « femmes » auprès des enfants. Madanpas, cette patronne pauvre de Port-au-Prince a vite compris cette capacité des enfants à apprendre, intérioriser et reproduire les inégalités sociales. Les enfants apprennent vite les rapports sociaux, ainsi que les paradoxes de l'égalité où par exemple, les mères s'occupent des tâches subalternes plus que les pères, et moins que les travailleuses domestiques, femmes comme elles mais moins loties, racisées et « étrangères ». Ces rapports sociaux de sexe, de classe, de race, et les confrontations Nord/Sud, marquent non seulement la relation entre les patronNEs et les travailleuses domestiques mais aussi la relation d'attachement et de conflit que ces employées tissent avec les enfants.

1.0.3.2. Avec les adultes soignés

Pour Madame Aix et Madame Laguerre, la relation de prise en charge visait le besoin de leurs enfants. Alors que pour Madame Forbe, le *care* est appliqué à sa propre personne, répond à ses propres besoins. Cette femme est âgée et malade et a embauché en conséquence plusieurs personnes pour s'occuper d'elle, y compris une femme haïtienne. Dans son cas, ce n'est ni la prise en charge du corps physique, ni le soin de l'environnement immédiat, qui sont au centre du travail de *care*. C'est plutôt le psychique, le psycho-social, qui sont soignés. Comme plusieurs auteurs l'expliquent dans le *care*, il y a en jeu toute une dimension psychique, psychosociale, interrelationnelle, et pas uniquement cet aspect où le corps de la personne soignée est une matière à travailler par les soins de la travailleuse utilisée comme outil de travail. La clinicienne Lhuillier (2006) explique comment l'émotionnel et le relationnel sont importants dans le travail de soin, et Niewiadomski (2008) montre l'importance de ces aspects même quand au départ le soin demandé concerne plus directement le corps. Madame Forbe ne supporte pas la solitude et a peur de la nuit. Elle a besoin d'une « dame de compagnie », dit-elle. C'est ce qui explique chez elle la présence de cette travailleuse haïtienne. J'ai rencontré Madame Forbe parce que je devais remplacer cette travailleuse. Ce qui passait avant tout donc dans ma relation de recherche avec elle, c'était ma présence en tant que soignante. C'est surtout cette place là que Madame Forbe m'a donné dans nos échanges. Et ses mots rentrent dans ce cadre-là, même si je me suis aussi présentée à elle en tant que doctorante travaillant sur le *care*.

1.0.3.2.1. La souffrance d'un enfant, source de phobie

Les angoisses de Madame Aix qui se fondent sur l'idée de la souffrance fondamentale des enfants ne sont pas complètement injustifiées. Il arrive que les enfants souffrent réellement. Et cette souffrance est dangereuse car elle peut générer chez eux des troubles qui peuvent durer longtemps après¹⁴⁴. S'il faut éviter tout fantasme maternel fondé sur une idée de souffrance inévitable des enfants, il ne faut pas nier les souffrances objectives des enfants liées à des événements douloureux ou de mauvaises relations avec l'entourage. Madame Forbe souffre de phobie. « *Je suis tout phobe* », dit-elle à plusieurs reprises. Elle a peur des transports, peur de l'éloignement de chez elle, peur du bruit ; elle est claustrophobe, agoraphobe, etc. Et surtout, elle a peur de la nuit. Elle fait remonter ses phobies à l'enfance, voire à sa naissance. Cela lui a été confirmé par des psychologues et médecins, dit-elle. Il ne s'agit pas ici, de juger de

inférieure à celle de l'homme, et à qui l'on réserve des tâches subalternes. Si c'est bien là le modèle que les petites filles doivent intérioriser, il n'y a pas de quoi se réjouir ». (Gianini Belotti, [1973], 2009, p.69)

¹⁴⁴ Les psychologues, pédopsychiatres, psychanalystes analysent longuement les impacts de certaines souffrances des enfants sur leur vie future. C'est d'ailleurs tout le sens des plaidoyers de Winnicott.

l'authenticité ou de la fausseté mais de comprendre le discours de cette femme, de mettre en lumière les points de son histoire auxquels elle se réfère pour expliquer sa souffrance ou justifier son recours à l'externalisation.

Madame Forbe souffre d'angoisses nocturnes, ce qui fait penser aux angoisses nocturnes des nourrissons d'ailleurs. Elle est prise de panique à la tombée de la nuit. Avant, c'est son mari qui lui tenait compagnie pendant ces moments critiques. Depuis la mort de celui-ci, elle a dû embaucher des personnes pour l'aider à passer la nuit. Elle explique l'origine de sa phobie par une trop grande souffrance fœtale au moment de la naissance : *« Je suis née comme ça parce que j'étais pour une raison, (...) pour une raison que même le médecin n'a peut-être jamais su, ma mère ne pouvait pas m'expulser. Il a fallu aller me chercher avec le forceps. (...) J'étais enfermée deux jours! Et, je suis claustrophobe de naissance. Euh, claustro, agora, enfin, je suis tout phobe. Et j'ai tout le temps eu peur »*. A cette époque, les césariennes étaient moins courantes, dit-elle. Bloquée trop longtemps dans l'utérus dénommé d'ailleurs le « grand trou noir », elle aurait développé la peur du noir. Il faut noter que la souffrance fœtale fait l'objet de beaucoup d'études et qu'actuellement les médecins cherchent grandement à l'éviter. Ils utilisent par exemple le *non-stress test* à la fin de la grossesse pour prévenir cette souffrance qui semble être dangereuse.

Madame Forbe raconte plusieurs événements où s'est exprimée sa peur malade. Ici, elle parle de ce qu'elle appelle sa première crise d'angoisse. Il est pourtant difficile de croire qu'elle a pu garder ça en mémoire, mais c'est ce qu'elle raconte :

« Je m'en souviens, la première crise que j'ai eue, j'avais onze (11) mois. Quand je racontais ça à maman, elle m'a dit, tu ne peux pas te rappeler de ça. Elle dit : 'Tu avais onze (11) mois !'. (...) Je ne marchais pas, j'étais dans ses bras. (...). Non, c'était la journée Papa était parti et il ne revenait pas. (...). Maman, elle était très angoissée parce que papa ne revenait pas. Et, et, elle me prenait dans ses bras, mais moi, je m'en souviens, je me souviens de ce que j'ai ressenti. Et, j'avais onze (11) mois. (...) Et bien, j'ai ressenti... J'avais peur. J'avais peur. J'étais perdue. Papa était pas là, et elle tout... Et plus tard, au fur et à mesure que j'ai grandi, et ben, quand mon grand père ou papa s'en allait, soit à la foire, soit même à un enterrement, soit dans la famille, (...) j'étais malade ! »

Selon sa description, la mère aurait transmis sa peur à son enfant. Elle n'a pas su la rassurer, comme le critique Madame Aix dans son discours sur les failles des mères. Et ici, il est encore question de l'absence des hommes. Madame Forbe explique que les hommes, son père et son grand-père, partaient souvent et les femmes ne partaient pas, restaient avec les enfants. Cette histoire raconte aussi comment les hommes aussi peuvent manquer aux enfants, comment leur absence si facilement justifiée en référence à la division sexuelle du travail, peut faire tout autant souffrir les enfants. Le surinvestissement des hommes dans les activités hors de la maison (souvent le travail non-domestique) n'est pas forcément profitable aux enfants, et le surinvestissement des mères dans la maison ne suffit pas à combler ce « vide ». La société a maladroitement construit ce vide en nous racontant deux choses contradictoires : les pères sont indispensables à notre bien-être et en même temps les pères doivent être absents. Le familialisme et l'hétéronormativité s'associent pour justifier la division sexuelle du travail, ici l'absence des hommes.

Cette absence des hommes revient beaucoup dans le discours de Madame Forbe, alors qu'elle n'a pas du tout été interrogée sur cet aspect. Cette absence marque aussi son quotidien. Assise

devant la télé, ce qu'elle peut voir souvent devant elle ce sont les tableaux qui décorent son salon. Et sans le vouloir, elle a toujours sa phobie sous les yeux. Comme dans un exercice de photolangage, j'ai proposé à Madame Forbe d'analyser toutes ces images qui remplissent son quotidien. Il y a des pièces importantes qui reprennent l'œuvre des grands peintres comme Millet. Elle a aussi des pièces qu'elle a héritées de sa mère qui les a héritées de sa grand-mère à elle. Deux d'entre elles décrivent le départ et le retour de la chasse. Or dans son enfance, quand les hommes partaient à la chasse et que les femmes les attendaient avec autant d'inquiétude, elle avait énormément peur. Cette peur la faisait vomir. Cette femme a présenté ainsi, depuis l'enfance, des troubles digestifs inexpliqués, ce qui fait bien penser à nombre de recherches qui analysent la prégnance de ces troubles digestifs chez les petites filles. Belotti (1973) analyse ces troubles, des vomissements, des blocages dans la mastication et la déglutition, comme l'expression d'une somatisation chez les petites filles. Celles-ci résistent passivement en développant cette forme d'auto-agressivité puisqu'on réprime dans leur éducation l'agressivité qu'on développe pourtant chez les garçons. Madame Forbe dit avoir moins de problèmes digestifs actuellement, mais affirme qu'elle vomirait si elle avait une grosse crise d'angoisse. Ce qui est étonnant dans l'histoire de cette femme c'est qu'elle a une petite-fille qui souffre d'un trouble grave du système digestif, qui « *ne peut rien garder dans le ventre* » comme le disait la mère de Madame Forbe quand celle-ci vomissait. Il est important d'analyser dans cette histoire ce qui est transmis de génération en génération, de mères en filles, et déjà au moment de l'accouchement. Qu'est-ce qu'on reproduit de soi quand on produit un enfant ? Quand une mère produit une fille ? Et qu'est-ce qu'on partage avec sa mère en devenant mère soi-même ? Le récit de Madame Forbe ne permet pas de répondre à toutes ces questions. Mais les faits montrent qu'il est important de se les poser. Cette femme a accouché dans la ferme où elle est née, dans le même lit où elle est née, par le même médecin qui l'a vu souffrir avant de sortir « toute phobique » deux jours plus tard. « *C'était un scoop ça !* », conclut-elle. Comme si elle devait prendre la place de sa mère et sa fille la sienne. Et pour elle aussi, l'accouchement aura des complications. On se rappelle qu'elle n'arrivait pas à sortir parce que « le grand trou noir » ne voulait pas s'ouvrir. Quand, à son tour elle devait mettre au monde sa fille, il y a eu une complication. La matrice s'est retournée juste après l'accouchement, l'empêchant ainsi d'avoir d'autres enfants. Elle raconte :

« Ca s'est produit après mon accouchement. Et j'ai senti, alors c'était horrible ! J'ai eu des, j'aurais préféré accoucher 2 fois plutôt que de sentir cette horreur. J'avais l'impression qu'on me tordait les, qu'on me tordait les boyaux. Et je l'avais dit au médecin. Il m'a dit : 'Mais non ! C'est tes organes qui se remettent en place, il dit c'est normal'. Et ben non, ce n'était pas normal justement. C'était mes organes qui se retournaient ».

Le grand trou noir s'est renversé, refusant ainsi de contenir à nouveau. Il s'est fermé à jamais. Elle a vu d'autres médecins pour essayer d'avoir un autre enfant mais restait traumatisée face à la douleur ressentie alors. Vingt (20) ans après cette naissance traumatisante, elle voit un médecin qui lui explique ce retournement de sa matrice. Il lui annonce alors que ça l'a rendue stérile. C'est comme s'il y avait un interdit de reproduction. Elle n'aura qu'une fille dont elle n'a jamais pu s'occuper, et quand cette fille aura une fille, celle-ci sera gravement malade et restera donc toujours dans les jupons de sa maman. La maternité est interdite, et quand elle a lieu, soit la fille est malade (comme pour la petite-fille de Madame Forbe), soit on doit la sevrer (comme pour la fille de Madame Forbe). La mère qui n'a jamais pu être une fille (à cause du sevrage forcé), devient mère à cent pour cent de telle sorte qu'elle continue à ne pas être fille puisque, vivant avec sa fille malade, elle ne peut pas se rendre disponible pour sa

mère qui souffre. Au sujet de la maladie de la petite-fille, Madame Forbe prononce la même sentence que pour elle : « *On ne peut rien y faire* ». Fatalité ? Impasse généalogique ? En tout cas, ici elle semble expliquer qu'à cause des souffrances de la naissance et de l'enfance, il surviendrait des phobies qui justifieraient le besoin de *care* à un certain moment de la vie.

Tenir compagnie à cette femme prend une dimension considérable à la tombée de la nuit. Et dans cette présence bienfaisante, elle se lâche, parle. Elle raconte alors ces événements traumatiques sans être dans la souffrance, même si par moment la tristesse transparait dans sa voix. Le ton devient alors moins vif, elle se gratte sa gorge nouée, parfois garde le silence pendant quelques minutes. Et dans ces instants, la régression est imminente, du moins apparemment. Elle devient comme un tout petit enfant qui a peur, tremble, cherche un regard ou une parole réconfortante. C'est aussi dans cette attitude infantile que Madame Forbe se trouve à chaque crise d'angoisse. Lors de notre deuxième rencontre, je suis arrivée à l'heure mais la nuit était tombée bien avant. Elle a donc eu le temps d'avoir peur, de paniquer, et elle s'accrochait à mon bras comme un petit bébé qui cherchait un réconfort physique. Face à certains événements, la maladie par exemple, les individus vivent une régression qui les porte à chercher un certain maternage. Cette régression permet d'ailleurs aux individus de développer suffisamment d'empathie et d'intuition pour prendre soin des enfants (Winnicott, 1960). Les travailleuses de *care* sont confrontées à cette régression, au-delà de ce qui est clairement exprimé comme besoin lors de l'établissement du contrat de travail. La difficulté est alors de prendre en charge ce besoin sans « infantiliser » ces adultes demandeurs, de les aider à garder leur dignité tout en restant disponible à leur demande.

Parfois Madame Forbe change de sujet quand ça devient trop douloureux, par exemple si elle doit exprimer son inquiétude face au fait de ne pas savoir qui viendra lui tenir compagnie le lendemain, ou si elle doit considérer la maison de retraite comme alternative. Le ton peut alors devenir dur, limite agressif. Mais de manière générale, il semble que parler lui fait du bien, l'aide à oublier sa peur même en l'évoquant, à mettre à distance certaines inquiétudes, à faire passer le temps. Ecouter, comme si on était psychologue, peut donc devenir l'une des tâches principales des travailleuses de *care*. C'est ce qu'affirme Keli par exemple. Il faut donc visibiliser cet aspect du travail du *care* proche de l'écoute sensible, portant à la bienveillance, etc. Mais ici, contrairement à un cadre thérapeutique contrôlé par des professionnelLES, l'écoute est illimitée car la parole est complètement dirigée par l'interlocutrice face à une auditrice qui ne peut qu'écouter.

1.0.3.2.2. La compagnie face à la solitude

A un certain moment, Madame Forbe a mis une annonce qui disait : « *Personne seule, cherche dame de compagnie* ». La peur de la solitude, voilà ce qui justifie aussi le travail de *care*. Madame Forbe s'exprime sur ce besoin d'être entourée : « *J'ai toujours été...en contact avec le monde et j'ai besoin de, de, du monde* ».

Elle explique aussi qu'elle est très connue, mais depuis longtemps, elle ne rencontre plus beaucoup de monde. Son mari étant parti, non seulement elle vit seule, mais elle ne sort presque plus. C'est la télé qui accompagne ses journées et toutes ses nuits. Quand je lui demande de me raconter ses journées, elle commence par le matin où elle raconte le réveil et

la toilette. Puis c'est le petit déjeuner et la télé jusqu'à 12h45. Elle prend alors ses médicaments, puis se détend et fait une sieste. Elle oublie de décrire le moment du déjeuner. Vers 2h, elle s'habille et sort. Puis le soir, c'est le noir, donc l'angoisse qui s'exprime en crise si personne ne l'accompagne. Tous les jours se ressemblent, mais la question qui change tout est de se demander si oui ou non une personne viendra l'accompagner. Là, on revient à « la capacité d'être seul » que Winnicott (1958) a analysée chez les enfants. Il lui est impossible d'être seule si elle n'est pas « en présence de ». C'est peut-être aussi un aspect régressif de l'état de cette femme malade et aussi âgée. Elle a besoin de jouer (ici avec la télé), d'être seule dans son plaisir. Mais pour cela, il lui faut une présence objective. C'est ce qu'elle demande à ses travailleuses de *care*, qu'elles soient là, qu'elle entende leur voix et le bruit de leurs pas même quand elles ne sont pas forcément dans la même pièce qu'elle.

La travailleuse haïtienne m'explique aussi qu'elle n'est pas forcément bavarde. Elle ne demande donc pas forcément une oreille attentive. Elle a besoin que l'autre soit là, tout simplement. Pourtant, le bavardage semble faire partie des « actes de soin » qu'elle dit recevoir. Je lui demande de me raconter ce qu'elle fait avec la travailleuse haïtienne. Elle décrit :

« On bavarde un peu, et puis, on regarde un peu la télé. Et puis je dors, avec la télé, alors je lui dis : 'Réveillez-moi'. (...) Elle ne me réveille pas. (...) Vers onze heures, on va s'coucher. (...) Bon à la rigueur onze heures moins cinq, mettons, mais on se couche le plus souvent vers onze heures cinq, onze heures dix. On bavarde encore deux minutes, le temps de se dire au revoir, bonsoir, et pis bon voilà. J'éteins à onze heures dix, mais ce n'est pas...c'est bien ».

Cette femme déclare ne pas souffrir de trouble du sommeil : « *Je dors très bien. (...) Ah oui, très bien. Mais, avec quelqu'un dans la maison* ». Cela ne veut pas dire que la présence auprès de cette personne n'est pas un travail en soi, n'est pas épuisante, etc. Déjà, la travailleuse domestique ne peut pas aller se coucher avant elle. C'est du moins comme ça que ça se passe avec sa travailleuse haïtienne. Et ça peut aussi être épuisant d'écouter, pour les soirs où elle parle. Cela s'ajoute au fait qu'il s'agit d'un travail du soir qui peut suivre une journée déjà bien chargée comme c'est le cas pour cette travailleuse domestique haïtienne. Le risque est d'avoir envie de dormir avant même que Madame Forbe se décide à finir sa soirée télé. Même moi, je me suis un peu endormie, lors de la deuxième rencontre, à un moment où elle ne parlait plus et préférait regarder la télévision..

De plus, il faut noter que, avec l'âge, la santé de Madame Forbe se dégrade. Elle souffre actuellement de problèmes musculaires et osseux. Il lui faudra, peut-être plus tôt qu'elle ne l'espère, plus que de la compagnie. Lors de notre deuxième rencontre, elle souffrait de douleurs, ce qui augmentait sa peur : « *Je me demandais comment je vais faire [si je ne peux plus marcher], il faut absolument que je sorte* ». Ce soir-là, comme elle souffrait, plus que le simple fait de lui « tenir compagnie », je devais aussi l'aider à supporter sa souffrance: l'aider à en parler, lui montrer que je compatissais, faire preuve d'empathie, etc. Dans d'autres contextes, si l'auxiliaire de vie est par ailleurs une infirmière, Madame Forbe bénéficie d'un massage. La travailleuse qui est embauchée uniquement pour tenir compagnie fini donc par « servir à autre chose », puisque les demandes de cette dame dépassent petit à petit le simple besoin de compagnie. Dans le *care*, le besoin est illimité et la prise en charge dépasse largement les clauses du contrat, comme on l'a déjà vu. En plus, la charge de travail de cette femme âgée reste assez élevée, d'autant plus que la maison est grande : « *Il faut que ce soit en*

ordre. J'aime bien...Le ménage est peut-être pas fait comme il faut, mais il faut que ce soit en ordre (...) et ben je ne fais pas beaucoup hein [essuyer]. Pas tout le temps. (...) Je ne peux pas passer l'aspirateur, il est trop lourd. (...) Je balaie la salle à manger. Je donne un petit coup de brosse ici. Et pis moi toute seule, je ne salis pas beaucoup ». Elle fait la vaisselle, pas tous les jours. Elle se prépare à manger. Elle ne parle pas de lessive ou de repassage, mais toute seule, on imagine que c'est peut-être difficile pour elle. Aujourd'hui, c'est la peur d'affronter seule la nuit qui justifie son recours à l'externalisation. Mais demain, son besoin sera probablement plus étendu.

1.0.3.2.3. L'instabilité

Madame Forbe vit dans l'angoisse, non seulement parce qu'elle ne sait pas de quoi son avenir sera fait, mais aussi parce que même dans le présent, il lui est difficile de trouver de la compagnie. Elle témoigne d'une succession d'employées et donc d'une certaine instabilité au niveau du personnel soignant. Cela risque pourtant de réactiver fortement sa peur, ses phobies. D'abord elle a été lâchée par un couple qui logeait chez elle et lui tenait compagnie la nuit. Puis une dame, par compassion, venait le soir pendant deux mois, mais s'est arrêtée pour donner du temps à ses enfants. Une autre personne l'a vue errer dans les rues un soir en pleine crise d'angoisse et l'a aidée pendant quelques jours. Et des soirs comme ça, elle devait compter sur l'aide de « bonNEs samaritainNEs ». Heureusement que finalement elle a trouvé cette travailleuse haïtienne qui, à côté de son travail de jour, a bien voulu l'accompagner la nuit. Mais là où le travail devient pénible pour cette travailleuse haïtienne c'est qu'avec l'hiver, le soir arrive avant même qu'elle finisse sa journée de travail qui commence à 8 heures et finit vers 18 heures. Elle n'a pas fini sa journée qu'elle doit déjà être à son deuxième poste de travail où l'employeuse attend, en pleine crise de panique. Cette employée doit donc travailler 24h/24h. Et quand ses enfants viennent la voir ou une amie la visiter, cette travailleuse leur propose de la remplacer. Madame Forbe adore à chaque fois rencontrer ces nouvelles personnes qui, en plus, arrivent à venir avant la travailleuse haïtienne. C'est donc pour soulager cette amie haïtienne que je suis allée travailler chez Madame Forbe qui voulait bien me retenir pour les jours à venir, sentant que cette travailleuse haïtienne épuisée n'allait plus pouvoir assurer ses deux emplois. Elle me demandait de lui envoyer une autre travailleuse haïtienne à mon départ : « *Si vous connaissez quelqu'un, ne vous gênez pas. Vous me l'envoyer hein. (...) Si vous me trouvez quelqu'un, ça sera vraiment très bien* ». Et à plusieurs reprises, dans le deuxième entretien, elle se plaignait : « *Demain soir si vous n'êtes pas là, ...* ». Ou elle me répondait quand je la félicitais de sa bonne humeur : « *Parce que vous êtes là, je souris* ». Mais malgré ma présence, elle s'inquiétait de l'heure à laquelle la travailleuse haïtienne allait venir, celle-ci étant censée dormir avec elle. Cette femme qui vit d'ailleurs autant de souffrances psychiques a besoin de savoir qu'il y a une personne constamment disponible, une personne présente pour elle. La constance de la personne soignante devient ainsi importante, de même que dans la garde d'enfant finalement.

1.0.3.2.4. La méfiance

La méfiance n'existe pas uniquement dans la relation verticale féminisée ou la relation de service. Elle peut aussi ronger la relation soignante-soignée. On met souvent l'accent sur cet aspect dans la relation entre une nounou et un enfant par exemple. Mais dans le cas de Madame Forbe où en plus trois aspects relationnels du *care* se confondent (la relation

verticale féminisée, la relation de service, la relation soignante/soignée), la méfiance peut surgir. Cette patronne qui se présente comme une « bonne employeuse », se plaint que les employéEs ne soient pas touTEs fiables. Elle dit avoir été abandonnée en pleine forêt par une personne qui s'occupait d'elle et qu'elle n'a plus revue depuis. Ce jour-là, elle a fait une crise d'angoisse. Depuis lors, elle préfère trouver une personne qu'elle connaît, en qui elle peut plus facilement avoir confiance : « *J'ai beau chercher, je ne trouve pas. Mais alors, mettre une annonce comme je l'ai fait, y a deux ans, Je ne veux pas commencer* ». Pour sa travailleuse haïtienne par exemple, elle l'a trouvé par le bouche-à-oreille. Dans ce petit village, Madame Forbe voyait de loin cette femme haïtienne qui est la seule Noire de la communauté. Et pourtant, elle n'avait aucune méfiance, aucune peur face à cette travailleuse « étrangère ». « *Les gens ne me font pas peur* », dit cette femme qui ajoute que son séjour à Paris lui a appris à être ouverte. Ici on voit comment peut intervenir les rapports de race dans la relation de travail et peut engendrer ou non de la méfiance. On analysera cet aspect plus loin dans l'analyse du concept de « différence culturelle » mobilisé par Madame Aix.

1.0.3.2.5. La nucléarisation des familles : Où sont les filles ?

Dans les sociétés du Nord où les familles sont surtout nucléaires (Benería, 2010 ; Carby, 2008), les personnes âgées sont présentées comme des êtres indésirables. La solidarité intergénérationnelle est moins nécessaire – aussi insuffisante soit-elle – en raison de la prise en charge de la reproduction sociale par l'Etat qui, même si elle est défaillante, reste plus présente comparativement au Sud. Les couples recherchent l'intimité comme l'explique Madame Aix, et seuls les enfants sont les bienvenus. Dans les pays du Nord, on a d'un côté des grands-parents qui vivent seuls alors qu'ils réclament une présence de la part de leurs enfants, et de l'autre côté des enfants (petits-enfants de ces personnes âgées) qui ont besoin de la présence d'un adulte. Les femmes qui doivent concilier pourraient avoir un coup de main des grands-parents, et en même temps les grand-mères vivent dans la solitude auraient pu se contenter de la présence de leur fille. Certaines situations d'externalisation pourraient être évitées, ne serait-ce que partiellement. Madame Laguerre par exemple qui croit que les nounous remplacent les grands-mères des temps modernes, explique que si elle avait sa mère à côté, elle n'aurait pas besoin d'embaucher tour à tour ces deux travailleuses haïtiennes pour la sortie d'école. Mais la cohabitation de plusieurs générations n'est pas sans inconvénient, et dans certains cas, les grands-parents sont considérés comme une charge de travail au lieu d'être des aides. Il faut aussi ajouter que, dans le cadre de la division sexuelle du travail, d'une part c'est surtout aux grands-mères qu'on réclame de l'aide pour les petits-enfants, et d'autre part c'est surtout aux femmes, et pas à leur mari, qu'il incombe la prise en charge des grands-parents. La surcharge physique et émotionnelle revient donc aux femmes, mères ou grands-mères. Le service domestique, quoique plus coûteux économiquement, permet aux familles du Nord d'éviter les dessous de ce familialisme représenté dans la famille élargie. Comme démontré antérieurement, c'est le familialisme des travailleuses haïtiennes qui, malgré ses limites, permet à ces travailleuses de concilier travail domestique et service domestique.

Les femmes au Nord, en externalisant, sont ainsi obligées de se contenter d'être de « suffisamment bonnes filles », de même que leur mère n'ont pas pu être mieux que des « suffisamment bonnes mères ». Ici, on voit comment être une suffisamment bonne fille revient à accepter, quand les circonstances l'obligent, de laisser sa mère à sa solitude et au

soin des travailleuses domestiques au lieu de sacrifier toute sa vie pour s'en occuper soi-même. C'est ainsi que les filles deviennent mères à leur tour ou deviennent « femmes ». La fille de Madame Forbe par exemple vit loin d'elle, ce qui fait souffrir cette mère :

« Ils sont venus cet été pendant une semaine. Mais autrement ils n'étaient pas venus depuis 2 ans. Et puis je ne sais pas quand elle revient. Si elle revient. (...) Elle m'a téléphoné aujourd'hui. Elle me téléphone le samedi ou le dimanche. Elle s'est habituée à me donner, à prendre de mes nouvelles. A me conseiller. Elle fait tous mes comptes, par internet, machin, tout ça elle fait. Mais... c'est bien. Mais sa présence me serait bien utile. Ben, parce que... Si elle n'était pas loin d'ici, (...) elle pourrait venir..., enfin bien qu'elle a sa fille qui est gravement malade ».

Dans tous les cas, les femmes sont portées à souffrir dans cette société qui les suresponsabilise autant dans le soin de leurs enfants ou de leurs parents. Elles sont toujours portées à croire qu'elles abandonnent, soit leurs enfants ou leurs parents. Une bonne mère ne doit jamais « abandonner » ses enfants, engagement qui, comme on l'a vu, crée le paradoxe de l'externalisation. Mais une bonne mère est aussi appelée à être « abandonnée » par les enfants qui deviennent autonomes, adultes. C'est la dure réalité des grand-mères qui, en mal de soin, font à nouveau face au paradoxe de la maternité : les enfants doivent faire leur vie, mais les mamans vieillissantes ont besoin d'eux pour continuer à vivre.

Parallèlement, la culpabilisation des femmes est aussi intériorisée par les personnes qu'elles sont censées abandonner. Plus on apprend aux enfants que c'est parce que leur mère les abandonne qu'elle externalise, plus ces enfants souffrent (Giampino, 2000 ; Joseph, 2006). Plus on apprend aux personnes âgées que leurs filles devraient se rendre plus disponibles, plus ces personnes souffrent. Et dans la société actuelle, la culpabilité des *superwomen* est double : elles souffrent d'abandonner leurs enfants à la crèche et leurs mères dans les maisons de retraite. Et forcément, on leur reprochera aussi d'abandonner leur mari, ces hommes qui sont complètement déresponsabilisés dans la prise en charge des enfants et des parents. Encore une fois, les rapports sociaux et ici la division sexuelle du travail sont au cœur de la construction de l'image de la *superwoman* qui construit son excellence sur l'abandon de ses enfants, de ses parents et de son mari. En réalité, en sacrifiant leur vie de mère ou de fille, les *superwomen* ne deviennent pas vraiment « femmes » mais plutôt « femmes de ». Ce n'est pas tant leur vie de femme qui bénéficie de la marge de temps qu'elles peuvent parfois créer grâce à l'externalisation mais leur vie de couple ou leur vie d'épouse.

Dans les sociétés du Nord, il y a d'un côté le vieillissement et en même temps une plus grande espérance de vie des femmes par rapport aux hommes. Les mères deviennent ainsi « femmes de/épouses » jusqu'au bout, car c'est surtout elles qui soignent leurs compagnons âgés et malades (Ito, 2010), et souvent sans avoir recours à l'externalisation. Madame Forbe qui se retrouve seule aujourd'hui a pourtant accompagné son mari malade pendant trois ans, jusqu'à sa mort. Et quand je demande à cette femme de faire le bilan de ses 53 ans de mariage, sa première phrase a été : « *Et ben oui. Je l'ai soigné pendant 3 ans...* ». Les femmes, devenues isolées à la fin de leur vie, sont obligées d'avoir recours à l'externalisation. Comme on l'a vu avant, tout se passe de telle sorte que dans le *care*, même au niveau du soin des adultes, la relation verticale soit féminisée. Et encore une fois, on ne peut nier la division sexuelle du travail comme cause principale de la féminisation de ces relations de soin.

Pour pouvoir s'adonner à la fois à leurs responsabilités domestiques et familiales, les patronnes disent avoir besoin des nounous. Elles présentent les qualités de ces travailleuses en insistant sur la disponibilité puis sur la capacité de ces femmes à aimer. Toutefois, ces nounous dites indispensables peuvent aussi se montrer insupportables, quand par exemple elles essaient de dicter à leur patronne le comportement à avoir, ce qui délégitime celles-ci dans leur rôle de « mère » donc de spécialiste de leur enfant. Ces nounous doivent montrer qu'elles maîtrisent le savoir domestique mais pas mieux que ces patronnes. Elles doivent aussi nourrir un lien d'attachement réciproque avec les enfants mais sans laisser croire qu'elles remplacent les mères. Le fait est que la société présente une image ambivalente des nounous à qui une patronne demande par exemple d'aimer les enfants, alors que parallèlement ces patronnes pensent qu'elles sont les seules à pouvoir aimer vraiment leurs enfants. Cette ambivalence crée de la méfiance chez les employées, surtout pour des femmes qui, comme Madame Aix, a des difficultés à faire confiance et part du présupposé que les enfants souffrent forcément. Heureusement que la relation des enfants avec leur nounou ne reprend pas forcément tous les paramètres de la relation verticale féminisée. Pourtant, ces travailleuses peuvent se sentir humiliées par ou en présence de ces enfants. De même, ils peuvent aussi se montrer racistes face à ces nounous dès qu'ils entrent à l'école. La relation avec les enfants n'est donc pas faite uniquement d'amour. Par ailleurs, la relation de soin concerne aussi la prise en charge des adultes. Avec l'histoire de Madame Forbe, on analyse les demandes psychiques auxquelles doit répondre le *care*, ainsi que les raisons qui peuvent expliquer ce besoin. Cette patronne pense alors à son enfance voire à sa naissance traumatique qui l'aurait rendue « tout-phobe ». On voit aussi la difficulté qu'elle peut avoir à trouver une travailleuse, ce qui reste important pour cette femme qui vit loin de sa famille.

Il est important de souligner ici cette idée de « manque » qui est à la base de l'externalisation dans le *care*. Madame Forbe vit loin de sa fille dont la présence manque à cette mère âgée. Les femmes, mères ou filles, sont toujours absentes quelque part, ce qui porte à regarder le caractère illimité de la demande de *care* faite aux femmes dans cette société. Les femmes manquent toujours quelque part, et cette demande qu'on leur adresse se reporte de génération en génération. Tout cela produit chez elles une culpabilisation constante. La normalité serait de laisser enfants ou parents à contrecœur, comme s'il existait une injonction à souffrir, injonction qui se fonde d'ailleurs sur le prétexte que les enfants et parents souffrent. Ici, il leur est interdit de se dire que le soin est aussi un travail. Cette injonction est en plus détachée des réalités matérielles qui imposent aux femmes d'être absentes et favorise parallèlement l'absence des hommes. On voit alors comment l'externalisation offre un répit à cette demande illimitée de *care*. Pourtant, cette alternative est une fois encore imprégnée de la culpabilisation des femmes qui veulent déléguer tout en voulant rester pleinement présentes. C'est alors le paradoxe de l'externalisation qui sera aussi marquée par l'absence des hommes. Non seulement les travailleuses sont des femmes, mais les personnes soignées aussi sont souvent des femmes. Tout se passe de telle sorte que ce soit leur femme qui prenne soin d'eux, et d'autres femmes qui se chargent d'elles à la fin de leur vie. C'est d'ailleurs en fonction de cette absence des hommes aussi qu'il faut analyser la violence de la relation verticale féminisée.

Le soin des adultes est assez instructif puisqu'alors l'affection demandée aux travailleuses est moins disputée suscite probablement moins de jalousie. On demande souvent à l'employée de remplacer presque complètement la famille. Or on voit ici réapparaître encore la question du manque, comme s'il existait chez les adultes un souvenir du « manque absolu » qui serait l'absence des parents notamment de la mère, vue la division sexuelle du travail. Cela est d'autant plus important que la vieillesse est marquée par des mécanismes de régression. C'est ainsi que les femmes sont conditionnées, par le patriarcat, à faire de ce souvenir un rappel de leur obligation à ne laisser personne manquer. Parallèlement, les hommes sont conditionnés socialement pour ne jamais manquer à personne. Tout cela influe sur la relation de soin répondant non seulement aux besoins matériels et physiques mais aussi aux manques psychiques, marqués ici par les rapports sociaux. Voilà comment les travailleuses du *care* sont transformées en psychologues, extorquées par les ménages du Nord pour réparer ce qui aurait failli dans l'histoire familiale.

Les demandes illimitées du *care* marquent à la fois les responsabilités domestiques des patronnes mais aussi le travail des employées. Et du côté de celles-ci, le travail est marqué par le familialisme qui prend alors plusieurs dimensions. D'abord, comme le démontrent d'autres recherches, la relation salariale est invisibilisée au profit d'un lien affectif qui gomme en plus les antagonismes sociaux. Et comme on l'a vu ici, l'amour est à la fois exigé des travailleuses qui ne doivent pas trop aimer en même temps. Cette injonction illustre les paradoxes du *care*. Mais ce qu'on ne regarde pas suffisamment ce sont les projections de rôles familiaux qu'on effectue sur la relation de travail. Le *care* est ainsi marqué par les enjeux de « transfert » et de « contre-transfert »¹⁴⁵. On attribue aux travailleuses de *care* des rôles de mère (souvent la mère manquée, manquante voire abandonnante) ou celui de fille (absente, non suffisamment bonne). C'est aussi par cela qu'il faut expliquer les tensions qui font la relation de *care* puisqu'elles sont constituées de ces images de mères idéales et fantasmées, aimées et culpabilisées. Tout cela est reporté sur la travailleuse qui doit alors se montrer infaillible, toujours présente là où toute mère aurait manqué. La travailleuse n'est pas uniquement la femme réelle qu'elle remplace mais toutes les femmes de l'histoire que sa présence convoque : la mère peu aimante qui maltraite et construit l'idée de la souffrance fondamentale des enfants, la mère divorcée qui fait souffrir ses enfants, la mère insuffisante qui ne comble pas l'absence du père, la fille abandonnée qui abandonne à son tour. Les récits de Madame Aix et Madame Forbe sont très instructifs à ce niveau. Le problème se retrouve aussi au niveau du contre-transfert ; la travailleuse peut-elle effectivement se prendre pour ces femmes de la famille ? Non. Elle ne doit pas être la mère des enfants, à cause du paradoxe du *care*. Elle ne peut pas être la mère ou la fille de la patronne puisqu'elle est « étrangère », comme on l'analysera plus tard en référence au concept de « différence culturelle ». A cause des rapports sociaux, le transfert sans limite appelle à un contre-transfert limité voire interdit. En plus, ce contre-transfert limité pourrait-il jamais être illimité ? Comment devenir la mère de l'enfant de l'autre quand on a abandonné ses propres enfants ? Comment devenir la fille de l'autre quand on vit à mille lieux de sa mère ? Les rapports sociaux qui éloignent les travailleuses de leur famille peuvent difficilement les rapprocher des personnes qui bénéficient de leur travail. Les transferts font ainsi violence à ces travailleuses, et les patronnes doivent oublier complètement pour les mobiliser, oublier que ces femmes sont des personnes. Dans le

¹⁴⁵ Comme on l'a vu ces enjeux sont analysés dans la relation entre les analystes et leurs patientEs, et repris pour comprendre les relations entre savantEs à leur sujet de recherche.

familialisme du *care* on est donc face à une humanité déniée qui permet de raccommode une humanité blessée, dans une histoire familiale colorée par les rapports sociaux. La relation entre patronnes et travailleuses de *care*, qu'elles soient nounous, baby-sitters ou dames de compagnie, invite à regarder les rapports sociaux qui marquent la vie des femmes patronnes. Ces rapports sont indépendants des émotions et relations des femmes. Mais on voit comment celles-ci les vivent en fonction de leurs émotions, de leurs relations, et donc de leur histoire.

CHAPITRE XI : RAPPORTS SOCIAUX ET STRATÉGIES EMPÊCHÉES

Comme on l'a vu précédemment, Madame Aix trouve dans son histoire des éléments qui l'empêchent à la fois d'établir un lien de confiance avec ses employées et en même temps d'inciter son mari à s'impliquer davantage dans les responsabilités domestiques et familiales. Premièrement, j'analyserai l'articulation des rapports sociaux dans la vie de ces femmes pour voir comment ils expliquent aussi la relation de ces femmes avec leurs employées. Deuxièmement, je m'attarderai sur la « différence culturelle » qui est l'une des formes que prend la représentation des rapports sociaux dans le regard de ces patronnes. Troisièmement, Je rappellerai ici comment les nœuds à la fois sociopsychiques et psychosociaux les rendent particulièrement vulnérables à certaines manifestations des rapports sociaux dans leur vie. Comment ces rapports sociaux se croisent-ils dans le vécu de ces femmes qui sont aussi travailleuses, mères et patronnes ?

11.1. Rapports sociaux et divisions

Dans le discours des patronnes françaises, on peut voir comment les rapports sociaux sont occultés, qu'il s'agit du rapport hommes/femmes, du rapport capital/travail, du rapport racisantEs/raciséEs associée aussi aux confrontations Nord/Sud. Regardons d'abord l'invisibilisation des rapports sociaux de sexe dans les propos de ces patronnes sur l'égalité.

11.1.1. Illusion de l'égalité et instrumentalisation du genre

Dans ce que racontent ces patronnes françaises, on peut voir les effets de la division sexuelle du travail, sur la féminisation du travail domestique et du *care*. Cette féminisation du service domestique est invisibilisée par les patronnes françaises ainsi que par les travailleuses haïtiennes qui, comme on l'a vu, ne regardent pas pourquoi ce sont les femmes migrantes et bien moins les hommes migrants qui s'investissent dans ce travail. Madame Laguerre croit que les hommes aussi peuvent se professionnaliser dans le *care*. Elle n'aurait aucun problème à embaucher un homme pour la sortie d'école, dit cette femme qui dit regarder uniquement le fait que ce soit des « personnes ». Madame Forbe quant à elle a parfois été prise en charge par des hommes. Elle raconte : « *C'est lui qui faisait mon ménage et il n'a jamais été aussi bien fait. (...) Mais vraiment, c'est vrai hein. Et le soir, c'est lui qui restait avec moi. Sa femme préférait aller s'coucher* ». Et quand Madame Forbe m'explique ce qui lui ferait plaisir comme soignant, elle dit ceci :

« Si vous m trouvez quelqu'un, ça sera vraiment très bien ! (...) Même un couple, même un couple. Ça m gêne pas, si. ...Il y a de quoi vivre à deux. Le monsieur lui il travaille, à la rigueur, au centre commercial ou je ne sais pas. Faut voir... Et que la dame reste là. Qu'il y ait quelqu'un dans la maison.

-M : Et si c'est un homme ?

-Un homme tout seul ? (...) S'il ne travaille pas, oui. Pourquoi pas ? (...) Ben si c'est une femme, ça serait très bien ».

On dirait qu'elle veut bien avoir un homme, mais qu'elle préfère si c'est une femme. Et dans un couple, il faut que ça réponde bien aux critères sexués habituels : l'homme doit travailler et la femme l'accompagner. Ou sinon, l'homme peut s'occuper d'elle mais seulement s'il ne travaille pas. La référence au travail non-domestique dans ce discours ne se fait que quand il

s'agit des hommes. Ceux-là s'adonneraient au *care* uniquement quand ils n'ont pas de travail non-domestique. Alors que pour les femmes, leur présence dans le *care* n'a aucun lien avec la possibilité de s'investir ou non dans le travail non-domestique. Il est difficile de connaître la position de Madame Aix sur cette féminisation. Et si elle critique la division sexuelle du travail dans les entreprises, elle s'entête à penser que la situation critique des femmes qui travaillent résultent de leur choix.

11.1.1.1. « C'est mon choix ! »

Après la longue narration de Madame Aix sur les difficultés des mères qui travaillent, j'ai voulu lui soumettre l'hypothèse que la société qui par ailleurs érige la maternité comme norme (Messant, Modak et Praz, 2011), reporte sur le seul dos des femmes toute la responsabilité de la parentalité. Il en résulte cet inégal impact de la parentalité sur leur travail. Mais pour elle, les femmes ne sont pas pénalisées. C'est leur choix : « *C'est un choix de prendre un congé parental (...) Si, c'est injuste! Mais euh, après, voilà ! Il faut savoir ce qu'on veut !* ». Les femmes « acceptent » ainsi de payer au prix fort la maternité, et ici sans suffisamment questionner le fait que les conséquences soient si inégalement partagées :

« Moi, en fait, j'ai assez vite compris que pour moi, c'était plus important de pouvoir m'occuper de mes enfants et de ne pas culpabiliser de ne pas m'en être occupée. En travaillant que quatre jours par semaine, en prenant des congés à chaque fois plus longs que le minimum légal. Et moi ça me convenait. Et je ne suis pas rédactrice en chef adjointe, ... Mais bon ! Je ne suis pas mécontente de ce que j'ai non plus, bon... Voilà !... Et c'est mon choix ! (...) Je me dis toujours que, si je dois faire des choses comme changer de boîte, être un peu plus carriériste enfin pour pouvoir avancer, Je pourrai le faire plus tard. Depuis longtemps, je me suis dit, (...) C'est mes enfants qui sont le plus important. Je me dis quand ils seront plus grands, peut-être que j'aurai...je pourrai prendre un poste qui est...plus prenant. Peut-être que je vais travailler cinq jours. Mais je ne sais pas du tout à quelle échéance hein. (...) Je ne me suis pas fixée de... Ouh la ! Non non non. Parce qu'en plus, je sais très bien que si je change de boîte, demander un, un temps partiel, ce n'est pas, ce n'est pas évident qu'on me l'accorde, donc euh... ».

Et dans ce cas, les « ambitions » ne sont même pas admises : « *Quand je dis ambition, c'est un mot énorme, parce que c'est, parce que moi, je me considère, je considère que je n'ai pas d'ambition. Euh, je sais que je fais bien mon travail, mais l'ambition de progresser, bon euh... Pour l'instant j'ai pas tellement d'opportunités et puis, dès que je me dis, ah, je pourrais travailler ailleurs, mais oui...Mais bon, considérant les enfants, j'ai pas envie de le faire* ». Giampino (2000) critique cette notion de carrière qui distinguerait deux types de travailleuses : les femmes-gagne-pain qui travailleraient pour gagner leur vie et les femmes-carrière qui travailleraient pour réussir. Elle signale que finalement ce sont ces dernières qui gagnent leur vie alors que les premières se contentent d'un salaire inférieur à celui des hommes exerçant les mêmes fonctions. Par ailleurs, « l'enfant » est au centre de tout et justifie la moindre participation des femmes au travail non-domestique, mais ici n'est pas questionné le fait que les hommes situent autrement leur parentalité par rapport à leur travail. C'est d'ailleurs ce qui permet au système genré de tenir : il faut que les enfants soient au centre de la vie des femmes pour que le travail soit au centre de la vie des hommes, et réciproquement. Palméri (2002) explique ainsi le surinvestissement au travail des hommes par la *ménagérisation* des femmes.

On comprend bien ici que les mots « envie » et « choix » correspondent plutôt à un ensemble de conditions imposées aux femmes mères et sur lesquelles celles-ci croient avoir

prise. On a vu comment elles n'ont même pas le choix de leur droit, puisque quand elles profitent pleinement de ces droits, elles sont déconsidérées et perdent leur place. Les mères restent plus vulnérables face à certaines expressions des rapports sociaux. Elles subissent davantage le système que les autres, dans le monde du travail par exemple. Pourtant, elles ont moins les moyens de lutter contre ces rapports sociaux (moins le temps de la militance par exemple). Elles sont plus portées à se fonder sur les inégalités entre femmes (les divisions intracatégorielles) pour faire face aux inégalités de genre (les divisions intercatégorielles). Par exemple, pour mieux s'investir dans le travail non-domestique, elles ont plus que les autres femmes recours à l'externalisation, ce qui donne au care une place prépondérante dans la mondialisation du service domestique. Elles ont beaucoup moins de choix que d'autres femmes, même si on a tendance à dire que la maternité c'est leur choix. Au Nord, le parentage rappelle aux femmes qu'elles sont encore des « femmes » et que le sexisme existe encore.

Ensuite, comme l'ont démontré plus d'une comme Talahite (2010), le travail des femmes est aussi une obligation dans ce monde capitaliste et néolibéral. Donc la conciliation famille/travail est constituée plus d'impositions que de choix. Et les femmes travaillent aussi pour répondre à l'injonction de l'excellence qui fait qu'une femme « libérée », qui « a du goût » comme le dit Madame Aix, doit obligatoirement travailler. Les luttes féministes et particulièrement celles qui mettent le travail au cœur des rapports sociaux de sexe ont permis aux femmes de prétendre à plus d'égalité professionnelle. Le travail est désormais réclamé comme un « droit » pour les femmes qui, comme le souligne Annie Goldman (1998) en étaient privées à un certain moment de l'histoire. Mais ce qui était un droit (le droit de travailler) se présente comme un choix pour les *superwoman* en proie pourtant à une injonction managériale de performance de l'Être vers une insoutenable excellence. Ces femmes ne veulent pas se présenter comme des « victimes » et de fait ne veulent pas reconnaître en quoi elles subissent le système d'assujettissement des femmes au travail. D'autant plus que pour elle, c'est déjà être sujet -personne qui lutte pour changer sa condition- que de travailler. De véritables Sujets, pourrait-on dire. Mais ici, elles semblent être plus Sujettes au sens de « assujetties » que Sujets/Sujettes au sens de maîtresse de leur destin. Et dans ce déséquilibre entre responsabilité individuelle et responsabilité sociale, on peut reprendre le terme de Vincent de Gaulejac (1994) et dire que ces femmes sont « sujets malgré elles ». C'est pour cela qu'elles croient que tout dépend par exemple du « savoir faire avec » des femmes mères qui travaillent. Il faut par exemple savoir « *se débrouiller pour ne jamais être absentes* », dit Madame Aix qui ajoute qu'elle ne sait pas comment s'y prendre. Être Sujettes ici c'est accepter le malheur et faire en sorte qu'il n'arrive que par soi, que parce qu'on aurait choisi. Dire « C'est mon choix », c'est donc une manière pour les femmes de croire qu'elles sont maîtresses de ce destin qui les dépasse.

11.1.1.2. « Il n'a pas le choix ».

En ce qui a trait au surinvestissement des hommes au travail ces femmes disent « Ils n'ont pas le choix ». Les patronnes françaises qui font preuve d'une grande indulgence face à leur mari, ce qui fait que l'assignation des tâches domestiques aux femmes, dans le travail domestique ou dans le service domestique est parfois critiqué mais pas suffisamment. Ces femmes surévaluent la participation de leur mari dans le travail domestique. Le fait est que le non-

partage des tâches dans leur couple ne reproduit pas du tout l'image du père qui lit tranquillement son journal au salon tandis que sa femme s'active à la cuisine. Cette image critiquée par Celestin-Saurel (2000) notamment dans l'analyse des ouvrages scolaires, représente moins la réalité des couples actuellement. Les maris sont tout simplement absents, retenus ailleurs. Les femmes disent de leur mari qui ne partage pas qu' « ils ne peuvent pas », alors qu'avant on disait qu' « ils ne veulent pas ». Leur absence est ainsi excusée.

Cette recherche visibilise ce qui pourrait se présenter comme une nouvelle tendance chez les femmes du Nord qui disent qu'elles ont le choix et que leur mari absent n'a pas le choix. On est là en plein dans l'illusion de l'égalité, que Roux (2008) avait plutôt noté chez les hommes du Nord : « (...) en s'affirmant égalitaires tout en prônant des modèles d'organisation domestique inégalitaires, les hommes montrent un certain intérêt à vivre dans l'illusion de l'égalité. Les femmes pour leur part vivraient dans la désillusion, du moins celles qui ne voient plus d'autres perspectives de justice que la réalité, souvent inégalitaire, qu'elles doivent affronter » (p. 128). En cela, elle a tout à fait raison puisque, celles qui voient d'autres perspectives, l'externalisation notamment, semblent elles aussi nourrir une illusion de l'égalité. Mais contrairement aux hommes, cette illusion ne réside pas surtout dans un décalage entre un discours égalitaire qu'elles tiendraient et une pratique domestique inégalitaire qu'elles prôneraient. Elle consiste à décrire un modèle d'organisation domestique inégalitaire sans questionner l'implication des hommes dans l'installation et la perpétuation de cette organisation injuste. En cela, elles nient la posture inégalitaire de leur mari, se définissant dans les relations de couple comme des femmes « incroyablement privilégiées qui n'auraient plus rien à réclamer », comme le dirait Falquet (2010). Or, c'est leur exploitation dans le domestique qui reproduit et renforce l'exploitation des femmes migrantes pauvres et racisées qu'elles emploient.

Face au sexisme, Madame Aix essaie d'être critique mais ne peut pas aller jusqu'au bout. Il y a une barrière qui l'empêche de questionner les choses radicalement. Elle ne peut pas être tout à fait critique face à la France car elle encense sa communauté. Elle ne peut pas critiquer complètement les entreprises car elle est trop attirée par le monde du travail. Elle ne peut pas critiquer complètement son mari car sinon elle ne peut plus faire famille normale. Elle trouve pour chacune de ces entités une excuse et rejette parfois une partie de la responsabilité de l'un sur l'autre pour les protéger les uns les autres. Par ailleurs, dire que les hommes ne peuvent pas c'est renvoyer l'entière responsabilité au système (les entreprises, l'Etat), et non aux individus. Et cette démarche ne se fonde nullement sur une prise en compte des rapports sociaux articulés qui fondent ce système. Dans cette logique critiquant le système, il y a toujours quelque chose (d'extérieur) qui justifie l'oppression d'une catégorie par une autre, de telle sorte que la responsabilité individuelle – ou celle de toute une classe dans l'oppression d'une autre – soit à chaque fois euphémisée, minimisée, sous-estimée, sous-évaluée. Et parallèlement, elles continuent à se suresponsabiliser en disant : « C'est mon choix ». Le fait est que dans ces critiques du système où la responsabilité individuelle est rejetée et les hommes ainsi justifiés. La seule responsabilité individuelle qui revient c'est celle des femmes patronnes. Tout se passe de telle sorte que les femmes « choisissent » leur propre assujettissement dans le travail domestique. Elles « choisissent » de s'investir dans le travail non-domestique, de faire des enfants, de travailler à temps partiel, d'externaliser, etc. A cause des inégalités de salaires, elles font souvent les « choix » qui permettent la conciliation

(comme le temps partiel ou le congé parental), et non les hommes. Choix qui renforcent les différences de salaires entre elles et les hommes. Les hommes n'ont pas le choix, les femmes font des choix, et le système se reproduit sans difficulté. Cette « critique du système » est partielle car elle n'épargne que les hommes. Pour les femmes, c'est la responsabilité individuelle, le choix, qui prévaut.

Il est important de noter que ce discours sur les hommes absents n'est pas mobilisé de la même manière selon qu'il s'agit de définir les maris des patronnes (hommes blancs « riches » du Nord) ou des maris des travailleuses haïtiennes (hommes noirs pauvres vivant au Nord ou au Sud). Alors ce discours sur l'illusion de l'égalité se double d'une instrumentalisation des rapports sociaux de sexe. Les hommes blancs, patrons invisibles du travail domestique, restent invisibles non seulement dans le discours des patronnes qui ne les critiquent pas assez, mais aussi dans celui des travailleuses haïtiennes qui les idéalisent. Ils restent ainsi, face à leur femme, les maris-patrons idéaux : plus gentils, moins exploiteurs, moins racistes, etc. Et comparativement aux maris haïtiens des travailleuses, ils restent aussi les maris et pères idéaux qui s'intéressent aux enfants, les emmènent à l'école le matin, etc. Autant les femmes françaises restent silencieuses face à l'attitude de leur mari, autant les femmes haïtiennes interviewées critiquent l'absence de leur partenaire ou du père de leurs enfants dans l'analyse de leur surinvestissement soit dans le travail domestique ou dans le service domestique. Ce sont des maris qui travaillent et qui ont parfois des horaires atypiques, apparemment plus contraignants que les patrons français. Et pourtant, les femmes haïtiennes n'utilisent pas les contraintes du salariat pour justifier l'absence de leur partenaire.

En réalité, comme je l'ai déjà souligné, ces travailleuses ayant moins accès à l'externalisation, vivent plus de tension dans leur couple quant au partage des tâches, parce que l'argent des hommes est très déterminant dans l'externalisation. Cela aussi s'explique par la division sexuelle du travail qui fait que les femmes gagnent moins que leur mari et doivent compter sur le salaire de ceux-ci en cas de temps partiel au travail ou de congé parental par exemple. Finalement, de même que les travailleuses domestiques à Port-au-Prince, attendent de leur mari plus d'investissement dans le travail non-domestique que dans le travail domestique, dans ces familles moins pauvres du Nord, l'argent compte aussi dans l'analyse du travail domestique. Les maris migrants passent ainsi pour être plus absents, plus sexistes, alors que la situation prouve qu'ils sont tout simplement plus pauvres. Ce qui est question de classe voire de race devient ainsi une question de genre. Le genre est alors instrumentalisé (Roux, Gianettoni et Perrin, 2007), à la fois par les travailleuses domestiques et leur patronne, pour rendre invisibles les patrons et ultra-visibles les maris migrants. Dans les échanges entre les travailleuses domestiques et les patronnes, puisque la vie privée des employées n'échappent pas toujours à la curiosité parfois méfiante des patronnes, les maris migrants font l'objet de conversation. L'idéalisation des patrons invisibles marche de pair avec la délégitimation des maris migrants.

Les migrantes haïtiennes critiquent la division sexuelle du travail uniquement dans leur couple, et les femmes patronnes critiquent cette division uniquement dans leur travail. A ce niveau, elles disent que les femmes choisissent, ce qui porterait à croire que le combat féministe est désormais révolu. Parallèlement, avec cette posture du sujet libre qui choisit, c'est comme si elles acceptaient de payer le prix fort qui représente pour Giampino (2000)

celui de « *tout assumer* ». Elles doivent porter le fardeau du hors-*domus* et du *domus*, manager le ménage pour que leur mari devienne des managers. Quand elles disent avoir choisi, elles essaient surtout de « ménager » leur mari. Elles s'oublient ici encore, pour soulager. Cela porte à croire que les femmes d'aujourd'hui qui se disent émancipées vivent encore à l'ère de « l'accommodement ». L'un des principaux accommodements de ces femmes du Nord qui en plus refusent de s'oublier complètement est l'externalisation. Et se dire que, contrairement à leur mari, les hommes migrants sont sexistes, c'est aussi une manière de justifier cet accommodement par l'externalisation. Le fait est que plus elles croient que les hommes du Sud sont sexistes, plus elles se disent qu'employer une femme migrante participe à sa libération. La relation de service domestique apparaît alors comme ce que Paola Baccheta (2010) appellerait une relation de « sauvetage ». D'où l'importance de considérer l'articulation des rapports sociaux, de regarder dans l'explication de l'externalisation les effets d'une articulation des divisions du travail et pas que ceux de sa division sexuelle.

11.1.2. Classe invisibilisée et racisme à peine dévoilé¹⁴⁶

Cette recherche est marquée par ma propre difficulté à déterminer la classe sociale des interviewées en dehors du peu d'informations que fournissent à ce sujet les entretiens. J'ai visité à plusieurs reprises leur maison que je peux effectivement comparer à celles des travailleuses haïtiennes visiblement moins loties. Mais n'ayant pas été intégrée dans la haute société française analysée notamment par Monique Pinçon-Charlot et Michel Charlot, il me manque les codes pour classer les interviewées qui en plus parlent très peu des questions de classe. Là encore, on voit comment ma place dans les rapports sociaux marquent non seulement les ma relations avec ces patronnes mais aussi l'analyse des données qu'elles m'ont livrées.

Néanmoins, on peut voir dans leur discours une invisibilisation de la classe, notamment en regardant leur relation avec leurs employées haïtiennes. Madame Aix qui inscrit son arbre généalogique dans la classe moyenne depuis des générations va même tenter un rapprochement entre le salaire de certaines patronnes et celui de leurs employées. Elle insiste sur le coût économique de l'externalisation. Je ne connais pas son salaire mais celui de sa nounou (1 300 euros net, pour dix heures par jour). Que représente le salaire de cette nounou qui travaille à temps plein par rapport à celui de Madame Aix qui travaille à temps partiel? Madame Aix explique que, dans son entreprise, le salaire de certaines femmes journalistes n'est pas forcément très élevé par rapport à celui des femmes qu'elles emploient¹⁴⁷. Cela fait que finalement l'externalisation qui permet de travailler coûte trop cher. Elle raconte le cas d'une collègue et conclut : « *Ça vous coûte de travailler. (...) Sauf que bon voilà, vous avez un boulot, vous le gardez, c'est la continuité donc, dans dix ans, enfin, dans dix ans vous l'aurez, ou encore dans votre carrière vous n'aurez pas eu d'interruption* ».

On est face à une catégorie de travailleuses mères qui font partie de la classe moyenne, mais qui perçoivent un faible revenu, à cause de la précarisation systématique au travail (temps partiel, interruption dans le plan de carrière, difficulté d'occuper les postes élevés, plafond de

¹⁴⁶ En référence au titre du film documentaire de Jérôme Host : « Un racisme à peine voilé », 2004.

¹⁴⁷ Il est impossible ici de calculer l'écart réel entre le salaire de cette journaliste et celui de sa nounou, sachant en plus que le salaire de la nounou correspond à un travail à temps plein tandis que l'employeuse travail à temps partiel. Il serait donc plus instructif de calculer l'écart à partir du salaire horaire.

verre, inégalité salariale, etc.). Ces femmes sont pourtant très qualifiées, plus que les hommes en moyenne, mais ceux-ci continuent à gagner plus (Maruani, 2008). De ce fait, les femmes restent dépendantes des hommes, même dans ces contextes sociaux où l'on fait l'éloge de l'autonomie des femmes par l'investissement du travail non-domestique. Il semblerait que l'autonomie financière des femmes ne dépend pas uniquement de leur participation au travail non-domestique. Cela explique la centralité de l'argent des hommes dans l'externalisation. Les chercheurs ont raison de tenir que c'est le salaire des hommes – et plutôt le temps des femmes – qui est déterminant dans l'externalisation. Mais encore une fois, il faut éviter toute comparaison linéaire entre le salaire des nounous et celui de leurs patronnes. Celles-là travaillent plus longtemps que celles-ci, ce qui fait qu'il faudrait comparer pour ces deux catégories de travailleuses plus le salaire horaire que le salaire mensuel. Et même au niveau du salaire horaire, non seulement dans la garde d'enfant le salaire est moins élevé, mais on distingue le dans l'investissement des nounous leur « temps de travail effectif » et leur « temps de présence responsable », ce qui correspond à une vraie arnaque selon Ibos (2008). Cela a d'ailleurs été critiqué par la nounou de Madame Aix selon ce que rapporte cette patronne. On voit comment les femmes précaires qui s'investissent dans le service domestique risquent de rester dans la classe des pauvres en France, à cause de ces salaires contestables défendus pourtant pas la condition collective.

Quant à Madame Forbe, elle et son mari sont d'origine rurale et leurs parents avaient des fermes. Après la Deuxième Guerre mondiale, son mari qui était prisonnier de guerre a intégré la fonction publique où il a progressé par concours. Il a un parcours digne d'un ministre, dit Madame Aix fièrement. Il y a eu ainsi une sorte d'ascension dans leur famille, puis un premier déclassement au niveau du salaire de son mari quand celui-ci a décidé de quitter Paris pour travailler dans sa ville natale. Sa femme le condamne alors d'avoir pris le risque d'avoir une plus faible pension de retraite. En plus, à la mort de son mari, le niveau de vie de cette patronne a considérablement dégradé. D'une part, en raison de sa retraite très faible puisqu'elle n'a pas cotisé suffisamment et qu'elle est partie plus tôt du monde du travail pour suivre son mari. D'autre part, parce qu'elle gagne désormais la moitié de la part de retraite de son mari puisque celui-ci est décédé. Depuis, elle s'endette même pour son pain quotidien. Elle n'a donc pas les moyens de payer les frais d'externalisation, ce qui crée de l'instabilité au niveau de son personnel domestique. L'externalisation dépend donc des capacités économiques des femmes patronnes, et le statut économique de celles-ci dépend grandement de celui de leur mari. Encore une fois, il est impossible de comprendre les enjeux de classe sans analyser les impacts des rapports sociaux de sexe, et réciproquement.

Comme pour la classe, les rapports sociaux de race ne sont pas très présents dans le discours de ces patronnes. Pourtant, on peut voir que la division du travail qui marque l'externalisation n'est pas que sexuelle ou sociale. Elle est aussi raciale (ou ethnique, pour dire autrement). Les patronnes (presque toujours des femmes) qui sont les moins pauvres, sont aussi des femmes blanches. Et leurs travailleuses sont des femmes pauvres, en plus d'être racisées et d'être originaires du Sud. Madame Aix observe les enfants et leur nounou, au parc ou au supermarché. Je lui demande comment elle fait pour savoir que ces femmes avec la poussette sont des nounous et pas les mamans des enfants. Elle répond catégoriquement :

« Et ben euh, clairement ce n'est pas leurs enfants, c'est-à-dire que, soient elles sont Noires, les enfants sont blancs, donc, ce n'est pas leur enfant. La nounou elle est soit Noire, soit maghrébine un peu... La

plupart du temps, la plupart du temps.

(...)

M : Est-ce que ça veut dire que les enfants ne sont pas Noirs ?

I : Oui. Oui oui oui.

M : ça veut dire quoi tout ça en fin de compte ?

I : Ben, c'est les enfants de milieux sociaux un peu plus élevés qui...ont une nounou, ça c'est sûr. (...) Il y a quand même un peu de mixité culturelle ici. Mais, c'est plutôt à la crèche quoi. Ça c'est bête mais... Voilà! ».

Par ces propos, Madame Aix présente quelques éléments de la division raciale du travail dans le *care*. Le choix des modes de garde est non seulement une question de classe mais aussi de race. Et finalement, les non-blancHEs sont aussi les moins-riches, voire les plus pauvres. Il existe une mixité raciale (quoique faible) dans son quartier, ce qui explique la mixité de la crèche, mais les nounous habitent-elles ces quartiers ? Finalement, les enfants des nounous ne sont même pas dans ces crèches de Paris. Ils restent « loin du 16^e », et souvent dans des modes de garde plus informelles, l'accès aux crèches étant limité. Reste à savoir si la mixité de la crèche n'est pas un élément utilisé par certaines mères pour refuser cette possibilité d'externalisation. Pour Madame Aix, autant il est facile de voir que les nounous noires et arabes ne sont pas les mères de ces enfants blancs, autant cette distinction est difficile quand la travailleuse de *care* est blanche. C'est le cas de sa jeune fille au pair par exemple qu'on prend pour la mère de ses enfants. Il est important, en analysant le *care* et plus généralement le service domestique, de mettre l'accent sur la division raciale du travail.

Les rapports sociaux de race sont les plus critiqués par les travailleuses interviewées, comme on l'a vu préalablement. Mais le racisme qui, aux dires de ces travailleuses, serait généralisé dans les relations de travail avec les patronnes françaises, est pourtant difficile à déceler dans le discours des patronnes. D'abord parce qu'elles veulent se montrer antiracistes, même en mobilisant un discours de déni. Madame Laguerre refuse d'associer une race ou une nationalité aux jeunes filles engagées pour la sortie d'école. Elle refuse d'analyser leur comportement en fonction de leur origine géographique. Elle insiste sur le fait que tout dépend de la « personne », et non de sa nationalité. Madame Aix veut avoir un comportement non-raciste avec ses nounous et exige de ses enfants qu'ils fassent pareil. Elle critique le racisme qui, selon elle, est présent dans le service domestique. Parmi les formes d'expression verbale du racisme allant des injures aux compliments essentialistes, les patronnes utilisent plutôt ces compliments, ainsi qu'un « racisme fin » ou le discours dit antiraciste est en lui-même raciste. Madame Aix critique par exemple le racisme par une blague qui reprend plutôt des clichés racistes (Africains noirs qui courent très vite et mangent beaucoup). Le racisme est surtout implicite dans leur discours, et dans bien des cas, elles restent aveugles face à certains faits racontés où le racisme pourtant réel semble invisible aux yeux de ces interlocutrices. C'est pareil quand aujourd'hui on questionne les hommes sur le sexisme : ils ont un discours anti-patriarcal, mais dans les détails du quotidien qu'ils décrivent, on voit les marques du sexisme alors qu'ils ne les voient pas. C'est ce qu'a démontré Roux (2008). Dans leur discours, on est donc face à « un racisme à peine dévoilé », et chez Madame Aix, c'est surtout l'utilisation du concept de « différence culturelle » qui reste l'expression la plus nette du racisme.

Avant d'analyser cette expression, il faut noter que les rapports de race et les rapports

Nord/Sud s'entremêlent dans la relation de travail entre ces patronnes et les femmes migrantes. Autant les femmes haïtiennes remontent aux origines des relations entre la France et Haïti, autant les femmes françaises restent silencieuses là-dessus. Ces patronnes ont été interviewées après 2010, année du séisme meurtrier qui a mis Haïti en spectacle dans les médias. Mais elles insistaient sur la situation récente de ce pays sans remonter à l'histoire. Madame Laguerre avec qui j'ai très peu discuté parle seulement d'un petit pays ensoleillé que certaines femmes sont obligées de quitter à cause des problèmes, pour affronter le froid en France. Madame Forbe ne parle pas vraiment du pays mais de ses ressortissantes. Madame Aix parle un peu des problèmes de ce pays, de l'insécurité par exemple, de la situation de la famille de sa nounou en Haïti, et surtout de ce séisme. Elle parle des images qu'elle a vues à la télé, en a discuté avec ses enfants à qui leur grand-mère a alors offert un petit livre sur Haïti. Tout cela reste dans ce présent douloureux que les femmes haïtiennes interviewées préfèrent que les patronnes oublient. Pour elles, cette fixation sur le présent sans analyser les rapports Nord/Sud est une preuve de racisme. Ce point a été largement analysé dans une rencontre en groupe avec ces femmes haïtiennes qui voient dans cette fixation sur le présent une forme de racisme où l'ignorance est conjuguée à l'invisibilisation de la colonisation française. Dans le rapport Nord/Sud, il y a aussi le fait migratoire qui, dans le contexte de la mondialisation néolibérale, est à la base de cette rencontre forcée entre femmes du Nord et femmes du Sud, par le service domestique. Or, le fait migratoire est l'un des points qui fait que les patronnes n'arrivent pas à voir le lien entre leur vie et celle de leur employée. On approfondira ce point dans l'analyse de la « différence culturelle ». En attendant, retenons que dans les propos des patronnes françaises, les rapports sociaux sont invisibilisés. Ceux de sexe se cachent sous l'illusion de l'égalité et l'instrumentalisation du genre, ceux de classe sont occultés lors même qu'elles présentent les migrantes comme des pauvres, et ceux de race voilés par un discours dit antiraciste. Dans « la différence culturelle » où s'exposent les confrontations Nord/Sud eux aussi invisibilisés par les patronnes, tous ces rapports sociaux se conjuguent pour altérer les travailleuses.

11.2. La différence culturelle

PlusieurEs auteurEs analysent la relation entre employeuses et employées dans le cadre du service domestique. Il-elle-s s'accordent sur le fait que c'est une relation complexe. Et quand on questionne les patronnes françaises, on se rend compte que cette complexité prend des formes différentes d'une patronne à une autre. Lorsque je demande à Madame Laguerre comment étaient ses rapports avec les employées haïtiennes, elle répond en riant, comme si c'était évident: « *Eh ben... Comme avec tout le monde. Normaux* ». Or on ne peut pas qualifier cette relation de travail en si peu de mots. Madame Aix qui affirme par ailleurs entretenir de bonnes relations avec sa nounou, affirme pourtant que la relation de travail est très difficile. Elle ajoute que ce n'est pas inhérent au fait qu'elle soit Haïtienne. Comme Madame Laguerre, Madame Aix refuse la catégorisation sociale qui stigmatise certains groupes sociaux. On a vu qu'elle apprend par exemple à ses enfants à refuser toutes assertions racistes comme : « C'est parce qu'il est noir que... ». Cependant, quand elle parle de « la différence culturelle », c'est comme s'il s'agissait d'un essentialisme culturel. De plus, Madame Aix laisse penser, implicitement, que la culture s'assimile à l'origine géographique. Toutes les femmes haïtiennes auraient la même culture ? C'est difficile d'imaginer la réponse de Madame Aix à cette question. L'un des apports des féministes postcoloniales comme

Mohanty (1984) est d'insister sur l'hétérogénéité de la catégorie des « femmes du Sud », ce qui met en échec tout essentialisme culturel.

Ce qui est problématique dans la conception de Madame Aix, c'est la différenciation que l'appartenance à une culture induirait. Les féministes non-naturalistes montrent en quoi le milieu construit les individus. Mais si ce féminisme propose de ne pas tout expliquer par « la nature » (Guillaumin, 1992; Delphy, 2002) et donc de tenir compte des "déterminismes sociaux", il ne propose pas de tout expliquer par la culture non plus. Or Madame Aix a tendance à tout ramener à la différence culturelle : les croyances de la nounou, ses repas, ses connaissances ou ignorances, sa coquetterie, sa réaction face à la terreur, etc. Dès qu'elle a du mal à comprendre quelque chose chez sa nounou, elle dit que c'est à cause de la différence culturelle. « Je ne comprends pas, donc c'est culturel », ou « C'est culturel, donc je ne comprends pas », ces deux phrases se mélangent dans le discours de Madame Aix. Et face à cette difficulté de comprendre, elle opte pour le silence, d'autant plus que sa position hiérarchique ne lui impose pas de comprendre.

11.2.1. Echange minimum

En effet, Madame Aix discute très peu avec sa nounou. La différence culturelle s'exprimerait par une difficulté de comprendre ou de se faire comprendre. Pour elle, c'est à cause de la différence culturelle avec en plus les difficultés inhérentes à la relation hiérarchique :

« Mais c'est les difficultés de la relation avec la nounou. C'est pas inhérent au fait qu'elle soit haïtienne Je ne sais pas si vous vous avez une autre conclusion. La gestion de la relation avec la nounou, ce n'est pas ...ce n'est pas toujours très évident. Parce qu'on leur confie nos enfants toute la journée. Elles font ce qu'elles veulent. Nous on est au travail. On doit avoir la confiance totale. Mais c'est vrai qu'à un moment il doit arriver certaines choses, c'est normal ».

Cette difficulté de se faire comprendre arrive toujours au mauvais moment : quand il faut réprimander, quand il faut licencier. La nounou haïtienne se montre mécontente, et cela étonne Madame Aix :

« C'est vrai que je me suis heurtée à son incompréhension, euh, sur les aspects du contrat de travail, des choses comme ça, que je lui ai expliqué qu'elle ne comprenait pas, euh... Et pis en retour, elle me reprochait d'avoir été vraiment très injuste avec elle, (...) de l'avoir pas assez payée donc, de l'avoir volé hein, et bon là, euh... Est-ce que c'était culturel ou social, je ne sais pas bien mais, le fait est que je me heurtais à l'impossibilité de lui expliquer les choses (...) A ce moment-là elle était très fermée ».

La patronne explique alors comment elle calcule le salaire et pourquoi c'est tel montant et pas tel autre. Mais la nounou n'était pas d'accord avec le montant. Madame Aix concluait qu'elle était trop ignorante pour comprendre ces calculs, et en faisant cette conclusion, elle précise qu'elle ne sait pas si c'est raciste de penser ça de sa nounou. Les Haïtiennes interviewées sont catégoriques là-dessus : c'est du racisme. Et cette expression du racisme a été analysée par Rollins (1990). Keli critique chez les patronnes cette équation : Noires = ignorantes (bêtes) = esclaves. Madame Aix expose :

« Elle comprend rien. Elle est idiote quoi, elle comprend rien. Rien, rien rein. Est-ce que c'est raciste de dire ça ? Je n'en sais rien, J'ai simplement constaté qu'y avait des choses, à partir d'un certain niveau de complexité, elle y arrivait pas quoi. (...) Je l'ai pas employé en pensant que de toute façon c'était que...enfin voilà, c'était qu'une Noire euh, c'était mon esclave, enfin, j'ai pas du tout cette... ».

Il faut noter comment, à maintes reprises, Madame Aix dit que sa nounou « ne comprend rien », « est idiote ». Et ici, face à cette « incompréhension » exprimée lors du licenciement où la nounou dit qu'elle est sous-payée. Face aux divergences liées au calcul des salaires, divergences qui arrivent très souvent dans le service domestique d'après ce que rapportent les interviewées, c'est trop facile d'associer le désaccord de l'employée à de l'ignorance, et c'est très discriminant d'expliquer cette prétendue ignorance par la différence culturelle. Au lieu de s'expliquer avec les travailleuses, on risque de leur imposer la situation avec des formules comme : « Bon c'est comme ça et tant pis si tu ne comprends pas ! ».

11.2.2. La langue

Madame Aix ajoute à cette différence culturelle le facteur de la langue : « *C'est difficile à gérer parce que..., elle parle pas très bien le français. Elle écrit son nom, elle signe. Mais pas plus. Elle peut écrire un numéro de téléphone aussi* », explique cette patronne qui n'a pas été au courant de ce facteur lors de l'embauche. Elle n'en a jamais discuté avec sa nounou mais arrive à cette conclusion quelques temps plus tard, en voyant que la nounou ne faisait pas le plat qui était écrit dans le petit cahier, même quand c'était écrit en majuscule ; en observant que ses enfants employait certains verbes à l'infinitif ; en considérant que la nounou lui demandait son aide pour remplir certains documents administratifs. Gênée face à ce constat, elle en a parlé avec cette famille où la nounou a travaillé dix ans préalablement et ces gens ont confirmé que cette nounou ne maîtrisait pas le français. Cette famille non plus n'avait pas soulevé la question avec la nounou. Cette question de la langue revient à plusieurs reprises dans les entretiens. Elle explique: « *Il faut parler très simple, car les idées compliquées, c'est pas la peine. Ce qui n'est pas très simple car il y a parfois des choses très compliquées à faire comprendre, notamment en ce qui concerne l'éducation des enfants. Mais bon...* ». Là encore, ce n'est qu'une impression qui n'est l'objet d'aucune discussion avec la nounou jugée susceptible. L'enjeu de la lecture est effectivement important dans le *care* où la nounou est portée à administrer des médicaments à des enfants, à doser, etc. La nounou faisait très bien tout cela, ce qui a étonné Madame Aix. Il ne s'agit pas ici de reprocher à cette patronne sa préférence pour une personne qui maîtrise très bien le français, même si les faits qu'elle raconte ne suffisent pas à prouver l'illettrisme de la nounou¹⁴⁸. La grand-mère était d'ailleurs très inquiète face à cela : « *Les enfants vont mal parler le français* ». Mais on doit se demander quel niveau de maîtrise du français doit-on exiger des employées. Les migrantes peuvent-elles « maîtriser » le français ? Quand on parle de maîtrise de cette langue, on tient aussi compte de l'accent, cet accent que l'on reproche à tellement de travailleuses haïtiennes ainsi qu'à d'autres migrantes comme l'analysent Mozère (2000) ou Miranda (2003). Les migrantes critiquent le fait d'être exclues du travail non-domestique, à cause de leur accent non-français. Alors que les « nounous de luxe » qui maîtrisent le français (les « franco-françaises »), ont un meilleur accès au travail non-domestique, risquent donc moins de se retrouver dans le service domestique. Madame Aix ne semble donc pas mesurer tous les

¹⁴⁸ Le fait de ne pas cuire ce qui est écrit peut résulter par exemple d'une difficulté à faire le lien entre ce qui est écrit et ce qui existe dans le placard. Même en sachant lire, la nounou peut ne pas savoir ce qu'est une nouille, une coquille, une escalope. Les enfants peuvent utiliser les verbes à l'infinitif si parfois la nounou leur parle en créole. Et pour les documents administratifs, il n'est pas aisé pour les haïtien-ne-s (y compris les étudiant-e-s) de comprendre le langage administratif français ou de remplir certains documents courants. Finalement, ce que Madame Aix reproche à sa nounou, et même sa difficulté à calculer son salaire, est parfois reproché à des étudiantes haïtiennes qui font du baby-sitting à Paris. Maîtrisent-elles le français ? Pas comme les françaises. Mais cela fait-il d'elles des ignorantes ? Absolument pas.

enjeux de ses exigences linguistiques. Sachant que la question linguistique s'enracine aussi dans l'histoire coloniale entre les anciennes métropoles comme la France et les anciennes colonies comme Haïti, les femmes françaises ne devraient pas s'y référer autant pour juger des capacités des employées migrantes. Et là où la question de la langue n'est qu'un prétexte et peut cacher les rapports sociaux de race et Nord/Sud, c'est que cette patronne qui reproche autant à sa nounou haïtienne de ne pas maîtriser le français se félicite d'engager une jeune fille au pair allemande qui vient en France pour apprendre le français. Elle explique : « *Elle est contente de venir à Paris et moi je suis contente d'avoir une jeune fille allemande. Ça fera parler l'allemand à mes enfants aussi* ». Ici, on doit admettre le lien particulier de cette femme avec cette langue puisque son mari est Allemand. Mais par ailleurs, c'est une tendance de rechercher en France des travailleuses parlant l'allemand ou l'anglais. Le créole n'a pas la même valeur sociale, politique, culturelle et économique que ces langues, ce qui fait que les enjeux géostratégiques marquent la relation sociale de travail. Pourtant, il ne faut pas oublier que la question de la langue que recouvre la différence culturelle entre facilement dans un impérialisme culturel marqué pourtant par le néocolonialisme.

Pourtant, dans le *care*, même si les patronnes utilisent le prétexte de l'ignorance pour justifier certains mauvais traitements de leur employée, ce n'est pas la « tête » de celle-ci qui les intéresse mais leur « bras » et leur « cœur ». Si le *care* fait appel à des capacités intellectuelles, les patronnes insistent plus sur l'aspect physique du travail où le corps de la travailleuse est utilisé comme un outil, ou encore l'aspect affectif où l'on demande aux travailleuses d'aimer les personnes soignées. Madame Aix pense que, puisque la tête manque chez sa nounou, elle ne peut s'occuper que des enfants très petits, incapables de discuter, pour lesquels il faut plus le bras et le cœur. Elle affirme : « *En revanche, ce que je pense de cette nounou, c'est qu'elle est bien pour les petits, mais...(...) Pour les grands, ça va pas quoi (...)* Est-ce que c'est raciste de dire ça ? Je n'en sais rien hein ». Cette femme affirme cela juste après le passage où elle dit que sa nounou ne comprend rien. Elle ajoute que cette travailleuse est hyper berçante avec ses enfants dans leur jeune âge, ce qu'elle explique encore une fois par la culture de cette femme haïtienne. Dès le premier entretien, elle a présenté le bercement comme une qualité chez sa nounou qui garde souvent les bébés dans ses bras. Mais quand ils grandissent, que les échanges deviennent moins simples et les jeux plus complexes, la nounou calme et berçante devient moins satisfaisante. Madame Aix explique par ce facteur les tensions entre sa fille aînée qui est au collège et la nounou. Cela fait penser à la séparation des métiers entre l'intellectuel et le manuel. Les personnes opprimées dans les rapports sociaux sont toujours reléguées aux métiers manuels, comme s'ils n'avaient que leur bras, et en plus pour les femmes, le cœur. Dans le cas décrit par Madame Aix, il faut noter surtout que, plus que le fait que les nounous correspondraient ou pas aux plus grands, il est un fait qu'on a plus besoin des nounous pour les petits que pour les grands. C'est parce que les enfants qu'elle gardait étaient devenus grands que cette nounou haïtienne a été licenciée après dix ans de travail dans une famille qui l'a alors recommandée à Madame Aix. Et après sept ans de service environ, c'est encore parce que les enfants sont devenus grands que la nounou a été licenciée. Au-delà de la question de la qualification des nounous, il faut voir comment à un certain moment on peut les juger convenables et inutiles à un autre moment. Toute nounou, aussi convenable soit-elle, est appelée à devenir inutile. Le mythe de la qualification, doublée de la différence culturelle, est alors utilisé pour la licencier. Le *care* devient ainsi une location du corps de la travailleuse qui passe par la disqualification de son « esprit ».

11.2.3. La vie privée

Dans le service domestique, la vie privée, soit celle de l'employeuse ou celle de l'employée, est souvent dévoilée. Madame Aix explique que les nounous sont dans l'intimité de la famille. Sans considérer cela comme un « pouvoir » que la nounou détiendrait par rapport à elle, Madame Aix présente cela comme un déséquilibre, une injustice. La nounou sait pas mal de choses sur elle alors qu'elle n'a le droit de rien lui demander par rapport à sa vie à elle. Elle est curieuse face à la vie de cette femme en dehors de chez elle. Elle explique : « *Sachant qu'en plus c'est une femme seule, elle n'a pas de mari ici en France, (...) elle a eu 6 enfants et je crois qu'elle en a au moins une avec elle ici. Une à charge j'entends. (...) elle n'en parle pas beaucoup. Donc, je ne vais pas non plus lui poser de questions, je ne veux pas être indiscreète. Donc, euh voilà, c'est une femme seule qui, si moi je ne la paie pas, elle n'as pas de rémunération hein* ». Encore une fois, comme pour la nounou algérienne, on n'est pas face à une « famille normale ». Cela induit chez les patronnes à la fois de la pitié et de la curiosité. Elle dit avoir envie de demander à sa nounou pourquoi « *il n'y a jamais eu de mec dans cette histoire* ». Elle aurait aimé aussi mieux connaître les enfants. Mais la nounou reste silencieuse et empêche même à ses enfants de venir là où elle travaille. Madame Aix ne comprend pas cette réaction qui pourtant peut s'expliquer par plusieurs facteurs, y compris le fait que les nounous ne veulent pas toujours que leurs enfants sachent ce qu'elles font comme travail. C'est le cas pour Keli qui a honte de son travail et pense que son image chutera dans le regard de ses enfants si ceux-ci savent qu'elle s'adonne à ce travail dévalorisé. Même pour celles qui avouent leur métier à leurs enfants, elles préfèrent parfois que ceux-là ne rentrent pas dans le concret de ce travail fait de soumission voire d'irrespect dans la relation verticale féminisée, travail où les vies qui se frôlent chaque jour contrastent trop fortement. Elles n'aiment pas forcément mettre leurs enfants en contact avec ces patronnes qui pourraient projeter sur eux ce même regard dévalorisant ou condescendant qu'elles subissent parfois tous les jours.

Et la curiosité des patronnes ne fait pas qu'elles comprennent plus. Parce que les travailleuses ne parlent pas, convaincues parfois que la patronne « ne peut pas comprendre ». Ce n'est pas souvent à une quelconque ignorance que les nounous se réfèrent, mais à une incapacité des patronnes à faire preuve d'empathie. Elles n'expliquent pas cela par la différence culturelle. Au contraire, elles refusent de croire que, parce qu'elles seraient françaises, les patronnes ne les comprendraient pas. Pour elles, cela s'explique plutôt par les rapports sociaux de classe, et surtout les rapports de race et les confrontations Nord/Sud. Par exemple, Madame Aix dit ne rien savoir de la situation économique de sa nounou qui dépose les chèques sur son compte assez tardivement dans le mois. Elle se demande alors si la nounou a besoin d'argent. Cette nounou est partie un mois en Haïti avec un congé sans solde, elle ne lui demande jamais d'avance sur salaire, etc. Madame Aix peut-elle comprendre ça ? Madame Laguerre aussi présente ses travailleuses haïtiennes comme des personnes qui n'ont pas vraiment besoin d'argent, puisqu'elles vivent chez leurs parents, n'ont pas d'enfants. Tout ce qu'elles gagnaient était plutôt utilisé comme argent de poche, affirme-t-elle. Qu'on pense qu'elles n'ont pas besoin d'argent, que leur activité correspond à un « travail de complément » comme le dit Madame Laguerre, cela correspond très peu à ce qu'expliquent en général les femmes interviewées. Comme on l'a analysé dans les recherches féministes, dire que ces travailleuses n'ont pas besoin d'argent est aussi un argument pour ne pas les payer convenablement. Si les

nounous ne demandent pas d'argent, c'est aussi pour ne pas étaler leurs problèmes à ces patronnes qui se montrent si distantes. De plus, à moins de croire que l'argent est le plus important pour les femmes pauvres, on peut comprendre pourquoi la nounou de Madame Aix tenait autant à rentrer en Haïti même en prenant un congé sans solde.

Madame Aix reste très curieuse quant à la migration de sa nounou, et aussi ses conditions de vie avant son arrivée en France : « *Moi ça m'intéresse. La parcours est assez marrant, extraordinaire* ». Elle regrette aussi que cette nounou reste silencieuse quant à l'histoire d'Haïti. « *Parce que la chose c'est que elle me parlait pas de... Elle me parlait très peu d'Haïti. A chaque fois c'est moi qui devait lui poser des questions, elle n'était pas très bavarde quoi, pour résumer. Donc, euh... Et moi, je ne suis pas...enfin, je n'aime pas, je...enfin, je ne veux pas être trop indiscrete. Donc euh....* ». En discutant avec les femmes haïtiennes en France, elles sont réticentes face à ce discours qui revient à se plaindre de son déclassement à la patronne ou à lui raconter l'histoire merveilleuse d'un pays constamment dégradé dans les images médiatiques. Le recours au « roman socio-historique » analysé précédemment est parfois utile, mais ces travailleuses ne doivent pas être forcée à le mobiliser, surtout quand la relation verticale ne les porte pas à croire que leur point de vue importe. Madame Aix pense que c'est l'aspect hiérarchique de la relation qui explique les réticences de sa nounou : « *Voilà ! Je lui ai posé un petit peu de questions sur Haïti, mais euh, ce qui m'avait impressionnée c'est qu'elle parlait beaucoup plus spontanément à ma belle-mère, ou à ma mère, (...) Peut-être qu'elle se dit : 'c'est la patronne, donc..., pas à la patronne'* ».

Par ailleurs, elles ne doivent pas être obligées de parler d'elles non plus, de leur migration, de leur famille. Le roman familial, même s'il importe pour ces travailleuses, ne peut les aider à se valoriser que si elles croient que leur parole fait sens pour leur patronne. La curiosité des patronnes quant à leur condition matrimoniale, leur situation familiale peut aussi paraître déplacée si, comme on l'a vu plus tôt, les travailleuses croient que c'est pour mieux s'assurer de leur disponibilité et non par intérêt pour leur vécu que les patronnes les questionnent. Certaines patronnes semblent penser que l'ouverture des travailleuses sur cette question est aussi une question de culture. Madame Aix compare ainsi ses deux nounous d'origine différentes et dit que sa nounou algérienne parlait plus. « *Elle était Algérienne, donc...* », renchérit-elle.

On a vu comment dans le cas de Madame Aix, c'est pour savoir si les nounous sont fiables qu'elle reste curieuse face à leur vie. Les réponses à sa curiosité sont appelées à calmer ses craintes, à la rendre moins méfiante. Et plus la différence culturelle lui semble importante, plus la méfiance est grande, plus sa curiosité devient aiguë. Les rapports sociaux, ceux de race notamment, mettent ainsi les travailleuses à la merci de la curiosité des patronnes, ce qu'analyse par ailleurs Rollins (1990).

11.2.4. L'étonnement excessif

Derrière la différence culturelle se cache aussi un étonnement des patronnes face à la vie des travailleuses. Mais cet étonnement paraît excessif donc déplacé. Madame Aix est impressionnée par le fait que la fille de cette femme « illettrée » accumule de bonnes notes

dans toutes les matières littéraires. Elle a conclu que la fille doit avoir « *des qualités propres* » car « *ce n'est pas le milieu social de sa mère qui va l'aider en quoi que ce soit* ». C'est quoi le "milieu social" de la nounou ? Des personnes incultes et « sans intérêt », « comme la nounou » ? Cette patronne ajoute qu'elle était impressionnée de voir, par un échange téléphonique avec un ami de cette nounou, que cette employeuse connaissait des personnes importantes, particulièrement « *un monsieur haïtien qui s'exprimait très bien aussi, un monsieur très éduqué et qui visiblement soutenait cette nounou, qui doit aussi l'aider dans des démarches, etc.* ». Le "milieu social" des nounous est aussi constitué des personnes « éduquées ». En plus, quand on regarde le projet parental des nounous, on ne devrait pas s'étonner de l'excellence de leurs enfants, même si considérant la difficile conciliation travail domestique/service domestique dans leur vie, on ne devrait non plus s'étonner de l'échec de leurs enfants.

Cet étonnement excessif peut d'ailleurs imposer silence aux travailleuses. Les femmes haïtiennes expliquent comment cet étonnement excessif des patronnes est un déni face au fait qu'elles soient des individus comme tout autre et qu'elles partagent des choses avec des femmes françaises qui ont tort de tout ramener à cette différence culturelle. Laurette qui travaille comme assistante maternelle dans une petite ville raconte comment ses collègues s'étonnent du fait qu'elle utilise les couverts et non ses doigts pour manger. Elles s'étonnent quand Laurette chante une comptine ou une berceuse française qui sont pourtant très utilisées en Haïti. Laurette, comme d'autres travailleuses interviewées, raconte tout cela avec indignation et pointe du doigt le racisme exprimé dans cet étonnement excessif. L'un des premiers objets d'étonnement de Madame Aix concerne la coquetterie, principalement la coiffure. Pour les travailleuses haïtiennes interviewées en France ou en Haïti, la coquetterie est très importante. Il faut rester beau et propre pour se faire respecter dans le service domestique. Elles investissent beaucoup d'argent dans leur apparence physique – ainsi que celle de leurs enfants – un moyen de faire respecter l'être humain qui se cache derrière la blouse de domestique. Cette coquetterie étonne parfois les patronnes. Madame Aix est surprise du fait qu'en début de semaine, sa nounou revient toujours avec des coiffures incroyables : « *Le week-end elle va chez le coiffeur. Et à chaque fois elle revient avec des coiffures différentes. Elle passe beaucoup de temps chez le coiffeur* ». Et ce qui l'a sidérée c'est qu'en se préparant à aller en Haïti un mois après le tremblement de terre, cette nounou voulait absolument aller chez le coiffeur : « *Elle part à Haïti ! Après un tremblement de terre pour voir sa famille ! Et elle veut aller voir le coiffeur avant de partir ! Ah ah ah ! Je me suis dit que je ne comprenais pas. Que c'est culturel, le truc avec le coiffeur* ». Or, il est important pour les migrantes de soigner leur apparence quand elles rentrent dans leur pays. C'est ce qui leur permet de cacher le déclassement, et selon ce que disent les femmes interviewées, c'est cette apparence bien soignée qui porte les gens à croire que la vie est belle au Nord et qui est donc à la base de leur désillusion dans le déclassement au Nord. Mais tout cela reste difficile à comprendre pour ces patronnes qui expliquent ces attitudes étonnantes par la différence culturelle. « *C'est difficile à comprendre à des moments... qu'est-ce qui se passe...qu'est ce qui se passe dans sa tête. Bon, c'est sa vie !* », termine Madame Aix.

Mais avant de parler de la coiffure, Madame Aix qui est journaliste parle de son étonnement face aux connaissances de sa nounou quant à l'actualité. Cette patronne qui dit que sa nounou ne sait rien, est idiote, ne comprend rien, n'a pas fait de grandes études, ne peut pas discuter

avec les enfants, reste surprise face à l'intérêt de sa nounou pour certaines questions. Il y a des sujets dont la patronne ne lui parle pas en se disant qu'elle ne doit pas être au courant. Et pourtant elle le sait, ce qui étonne Madame Aix. Il y a aussi des sujets sur lesquels elle est particulièrement bien informée. Ce qui est surprenant dans l'attitude de cette patronne c'est qu'elle était étonnée du fait que sa nounou haïtienne s'intéressait aux élections américaines qui ont abouti à la victoire d'Obama : « *Ah oui : elle s'intéresse aux élections ! A Obama!... Trop drôle!* ». Elle se demande alors si cette élection a eu un retentissement particulier chez les Noirs de France, une question assez étonnante venant de cette patronne journaliste. Elle était aussi très étonnée de savoir que sa nounou qui a désormais la nationalité française a voté pour Ségolène Royal. Elle va aussi s'étonner du fait que cette nounou qui exerce son droit de vote refuse d'exercer son droit à la justice. Face à une agression, la nounou refuse de porter plainte en disant: « *Ah non non. Je ne veux pas aller au commissariat. Je veux pas avoir d'ennui* ». « *C'est un peu vivons cachés, vivons heureux* », comprend Madame Aix qui, une fois encore, fait référence à la culture. Dans le cadre des élections, elle s'est étonnée également parce que la nounou commentait son choix de vote par le fait que « *Sarkozy n'aime pas les étrangers* ». Pourtant, dans l'actualité en France, pareil commentaire était très récurrent, et il aurait été difficile que cette nounou migrante ne l'eut pas entendu. Cette patronne semble se faire une idée bien étonnante du rapport des employées avec les médias. C'est aussi ce qui la pousse à l'étonnement face au fait que sa nounou, comme elle, connaît les résultats des matchs de football. Elle s'étonne finalement de toute la vie que cette nounou mène en dehors de son travail subalterne, ce qui montre ici encore un déni du « reste » de la personnalité de ces travailleuses qui ne leur est pas complètement asservi.

Au lendemain du séisme en Haïti, la nounou restait silencieuse, ce qui a portée Madame Aix à croire à tort que cette travailleuse n'était pas au courant. Elle n'a pas su interpréter ce silence qui peut pourtant dire bien plus que l'ignorance ou une quelconque différence de réaction face au malheur. Le jour suivant, la nounou était complètement dévastée par cet évènement et voulait absolument contacter sa famille. Et ce qui surprenait cette patronne c'est que cette travailleuse parlait davantage de sa maison effondrée que de ses enfants. Ceux-ci allaient bien, donc elle n'en parlait pas. Mais à propos de sa maison, elle n'arrêtait pas de dire : « *Tout est perdu ! Tout est fichu !* ». Pour elle, cette nounou faisait passer ses intérêts matériels (sa maison) avant sa famille (ses enfants) dont elle parlait moins. Puis Madame Aix commence à se demander l'importance de cette maison pour cette femme qui avait peut-être prévu d'y vivre sa retraite. Elle essaie alors de la comprendre, elle qui donne tellement d'importance au fait d'être chez soi, mais reste encore sur l'idée de la mauvaise mère qui fait passer ses intérêts matériels avant ses enfants. Rappelons qu'on présente souvent les nounous comme des mauvaises mères (Glenn, 1992 ; Carby, 2008), alors qu'il leur est difficile de devenir de bonnes mères quand elles s'investissent autant dans l'élevage des enfants des autres. En outre, là où Madame Aix ne comprenait pas, c'est que sa nounou parlait en même temps de destruction et de reconstruction. Tout était fichu, mais en même temps tout allait se reconstruire. Mais ce discours étonnant que Madame Aix ne comprenait pas était pourtant tenu par la plupart des médias qui, tout en appelant à la solidarité de la communauté internationale, projetait rapidement une reconstruction voire une « construction » pour ce « pays maudit »¹⁴⁹. La nounou voulait partir tout de suite en Haïti, ce qui a étonné sa patronne

¹⁴⁹ Voir Thomas (2011) sur le traitement médiatique du séisme dans le journal « Le Monde ».

qui pensait à la difficulté qu'elle aurait pour s'alimenter, pour survivre dans ce contexte catastrophique. « *De toutes façons c'est le bazar, il n'y a pas d'avion, etc.* », lui disait sa patronne. « *Mordicus. Il fallait qu'elle y aille !* », ajoute Madame Aix. La nounou est partie malgré tout et est revenue radieuse, comme si elle revenait de vacances, ce qui a rendu surprise Madame Aix qui lui demande : « *Ce n'était pas trop dur là-bas ?* ». « *Non, non, non !* », répond la nounou à cette patronne étonnée. Malgré cette catastrophe, cette femme était attendue à l'aéroport, était logée chez des amis, ce qui ne correspondait pas aux images des médias sur ce pays en ruine. Cette patronne s'inquiétait quant à l'alimentation de sa nounou qui avait un traitement médical et des restrictions alimentaires : « *Je lui disais : 'Comment vous allez faire pour manger là-bas ?'. Elle disait: 'Ne vous inquiétez pas'. Elle est revenue, elle était en pleine forme !* », raconte Madame Aix avec un air surpris. Madame Aix ajoute que sa nounou a pu régler ses problèmes de logement en Haïti, et que depuis tout allait bien. Ça non plus, elle n'a pas compris. Et le comble c'est que depuis le retour, les mots ouverts sur Haïti se sont refermés : « *Et depuis, elle n'en parle plus. Est-ce qu'elle a fait un trait sur Haïti?* ». Madame Aix ajoute que c'est très mystérieux pour elle ce silence soudain.

Il m'était plus facile de la nounou et de dire un semblait impossible. L'univers de la nounou par la patronne, et cela entre ces deux femmes. femmes ne parlent pas différent entre elles, pas en parler, le mystère restent superficiels. Et d'évènements aussi le séisme du 12 janvier réactions de la drame, personne ne peut comprendre l'autre,

Ce qui paraît évident pour la nounou – ou pour moi qui suis aussi Haïtienne – ne l'est pas pour la patronne. Et face à l'étonnement excessif de Madame Aix à propos de certains faits de la vie de sa nounou qui me paraissaient pourtant évidents, j'avais envie de lui dire : « Tu ne peux pas comprendre ». Sophie Hamisultane (2013), doctorante d'origine vietnamienne, se répétait elle aussi cette phrase dans un groupe qui réunissait des vietnamiens avec qui elle partageait des points de vue qui étonnaient les participants français. Ici, on est face aux effets du point de vue situé dans la recherche où l'implication exprime fortement la place du-de la chercheurE dans les rapports sociaux.

me mettre à la place de « moi aussi » qui pour la patronne. n'est pas du tout partagé crée aussi la frontière. Comme en plus ces deux de ce qui paraît si comme elles ne peuvent grandit et les liens en plus, quand il s'agit catastrophiques comme 2010 en Haïti ou des population face à ce vraiment comprendre, voire se comprendre. Il

faudrait beaucoup de mots et surtout beaucoup de liens pour que cette nounou arrive à se faire comprendre au minimum par cette patronne sur des choses aussi mystérieuses. Mais encore une fois, Madame Aix ramène à la différence culturelle tous ces évènements et réactions autour du séisme qui restent incompréhensibles même pour le peuple haïtien. Et pour clore le récit de ce mystérieux voyage de la nounou, elle dit ceci : « *Il y a des grandes différences culturelles entre nous et ce n'est pas très évident* ». Il faut rappeler que cet étonnement excessif qui s'érige sur le prétexte de la différence culturelle marquait aussi le regard des médias sur Haïti après cette catastrophe. Ce qui est pleinement humain devenait une réaction étonnante chez les Haïtiens. Et ce qui est quotidien chez ce peuple émergeait tout d'un coup comme une découverte, comme si ces gens n'avaient jamais existé avant cet évènement. On était face à une catastrophe médiatique. Bernard Hours (1998), critique la mise en spectacle de la misère de l'Autre faite par ces médias dans le cadre de l'humanitaire. Car ce sont les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et Nord/Sud que cache cet étonnement excessif se justifiant sur la différence culturelle.

11.2.5. La peur

C'est la peur de l'Autre bien intégrée dans la socialisation raciste, qui produit cette idée de différence culturelle. Et dans la relation de travail, la référence à la « différence culturelle » produit la peur. Les patronnes ne comprennent pas ce qui leur semble trop différent, s'étonnent devant ce qui pourtant semble évident pour l'employée, et développent une méfiance face à leur employée. D'abord, la différence culturelle fait peur quand les patronnes considèrent les croyances de leur employée. Madame Forbe est catholique et fait sa prière tous les soirs avant de s'endormir. La nounou de Madame Aix est catholique elle aussi. Mais le catholicisme « particulier » et la prière surprenante de cette nounou font peur à Madame Aix. Celle-là croit aux mauvais esprits et expliquent certains phénomènes qui seraient naturels par le surnaturel. Quand elle fait ses prières pour calmer la terreur du surnaturel, la patronne a peur. Cette prière comprend des « bruits bizarres » selon la patronne qui se demande alors si son employée n'est pas en train de délirer, une question importante puisque cette employée est censée s'occuper des enfants, précise-t-elle. De plus, cette nounou faisait ces prières à un moment où la relation de travail était tendue. La patronne a donc eu peur que cette nounou en colère qui « délire » ne s'en prenne à ses enfants en son absence. Et quand on sait comment cette peur rencontre une angoisse fondamentale chez cette femme qui a toujours peur qu'on fasse du mal à ses enfants, on imagine comment la panique a dû être importante. Madame Aix développe :

« Non, il y a un truc qui m'a fait un peu flipper un jour. (...) Elle était très euh, comment dire, très religieuse. (...) Et il y a eu un jour, je l'ai entendu citer une sorte de..., une sorte de..., ce n'est pas une prière, mais c'était contre le malin, hein. Ça m'a fait flipper et je me disais : 'Attends, pourvu qu'elle ne soit pas dans un truc comme..., (...) pourvu qu'elle ne croit pas que le malin c'est moi ou mes enfants, ou je ne sais quoi !'. (...) Parce que je l'avais entendu faire ce truc, enfin, avec une voix très dure quoi, comme si elle chassait le malin. Alors après, je n'osais pas lui en parler effectivement. Qu'est-ce que je vais lui dire ? (...) C'était un petit peu délicat là pour le coup. (...) J'avais un peu peur que, parce que ça se passait pas bien entre nous, qu'elle réagisse très très mal ou violemment, ou... Là je ne savais pas. Là ça m'a foutu la trouille parce que... Je me suis dit : 'hou là!'. Je ne savais pas comment elle va réagir. Quelqu'un que... voilà, d'une culture identique, je saurais comment elle réagirait ».

La peur se justifierait donc par la différence culturelle. Ne pas connaître la nounou, c'est ne pas savoir de quoi elle est capable, voire penser qu'elle est capable de tout. C'est aussi en référence à ça cela que bien des patronnes préféreraient avoir des françaises, même si elles, ces « paires » étant moins accessibles, les patronnes sont obligées d'embaucher des nounous « étrangères ». Cette méfiance est aussi proportionnelle au niveau de conflit qui sévit dans la relation, tout en sachant que le conflit est proportionnel au niveau de « différence culturelle » qui distancierait patronne et nounou. Et là où cette peur peut paraître injustifiée voire injuste c'est qu'à cause de cette différence culturelle, la méfiance est « incurable ». La nounou haïtienne a beau répéter qu'elle est là depuis six ans, insistant sur son ancienneté comme l'a fait la nounou algérienne pour inviter cette patronne à faire confiance. Pour Madame Laguerre aussi, le temps invitait à la confiance. Mais Madame Aix garde sa méfiance en se fixant sur cette idée différentialiste, méfiance qui augmente aux moments de tension. Cette méfiance fondamentale transcende la relation de travail, car elle prend sa source non seulement dans la trajectoire traumatique de Madame Aix mais aussi dans les rapports sociaux. Là où la différence culturelle est raciste c'est quand l'assertion « Elles sont différentes / on ne les connaît pas » devient « Elles sont dangereuses / elles peuvent faire du mal aux enfants ». Et même si on est obligée de leur faire confiance (puisque sinon on ne peut pas partir travailler),

on ne peut pas leur faire confiance. Voilà un autre paradoxe dans la relation du service domestique qui s'explique par les rapports sociaux imbriqués.

11.2.6. La distance

La différence culturelle, comme on peut bien l'imaginer avec ce qui précède, ne crée pas une attirance entre les deux femmes qui chercheraient à se connaître. On parle souvent de la théorie physique des contraires qui s'attirent, mais dans la différence culturelle, les contraires se repoussent. En cela, il s'agit d'une « différence limitative » (Joseph, 2007), une différence qui limite les deux pôles dans tout désir de rencontre, de partage ou d'apprentissage. La limitation vient du fait que la « différence/différenciation culturelle » est en fait une « hiérarchisation culturelle ». De fait, comme le démontre Danièle Kergoat (1998) dans l'analyse de la division sexuelle du travail, la différenciation provoque forcément la hiérarchisation. Et on l'a bien vu, bien des patronnes croient que ces femmes migrantes pauvres et racisées du Sud ont une petite tête et n'ont rien à apprendre même à des enfants. Elles seraient donc différentes mais aussi, et par conséquent, inférieures.

Et surtout, dans cette relation où les deux pôles ne sont pas équivalents (du fait de la relation hiérarchique de travail et à cause des rapports sociaux qui divisent la féminité partagée), les patronnes sont plus en position de repousser, de mettre à distance, que les employées. Madame Aix exprime ceci à propos de la distance entre elle et sa nounou : « *C'est elle* » avant de corriger : « *C'est moi et elle. C'est pas elle qui me l'impose* ». Dans un autre passage, elle dit : « *C'est peut-être moi qui ai gardé la distance, mais ça n'en fait pas quelqu'un de proche* ». Sa nounou est dans son intimité car elle est présente à des moments spéciaux comme le retour de la maternité. Mais Madame Aix la garde à distance en s'assurant de son absence à d'autres occasions : « *Je ne l'ai jamais invitée à une fête de famille, à un baptême, ou la première communion de ma fille. (...) Mais ça ne me serait jamais venu à l'idée d'inviter la nounou au baptême. Ça jamais. C'est moi qui mettais la distance pour le coup* ». Pour Madame Aix, cette mise à distance s'explique par son propre « tempérament » : « *C'est dû aussi à ma façon d'être. C'est dû à moi. Il y a une distance que je mets, une distance que je mets avec les gens* ».

Pour elle, cette mise à distance est nécessaire pour « gérer les choses affectives » par rapport aux choses professionnelles. Elle développe en se référant à l'absence de la nounou au baptême:

« Parce que en tant qu'employeur, je suis peut-être amenée à la licencier pour une faute, je suis amenée à la réprimander- même si c'est très difficile- pour quelque chose de mal. (...) Il ne faut pas trop mêler l'affectif et le rapport professionnel même si dans le cas d'une nounou il y a forcément de l'affectif parce qu'elle s'occupe de mes enfants et que j'ai bien envie qu'elle s'en occupe bien, avec amour, avec affection ».

Et tout d'un coup, elle fait le lien entre cette mise à distance et l'obligation de faire confiance pour conclure que cette relation n'est pas facile à gérer. Le fait est que cette distanciation-là n'est pas complètement possible puisqu'elle empêcherait de faire confiance à cent pour cent, puisqu'il ne faut pas que la nounou mise trop à distance s'en prenne aux enfants. En même temps, cette distance est importante, car vu la différence culturelle, on ne sait pas de quoi elle est capable, on ne peut pas lui faire confiance. Il y a ici une contradiction majeure qui marque le lien entre Madame Aix et ses nounous. Comment comprendre ce lien entre distance et

méfiance, entre l'obligation de mettre à distance et l'impossibilité de le faire complètement ? Comment les rapports sociaux marquent-ils cette contradiction ?

Madame Laguerre qui mobilise moins ce discours de la différence culturelle, pense que cet affectif est très important dans le *care*. Elle développe :

« En fait c'est vrai c'est, c'est pour remplacer les liens de famille qu'on a perdu dans la société moderne. (...) maintenant c'est salarié. On paie pour remplacer quelque chose qui avant se vit dans les familles. Donc là c'est une relation employée-patron. Mais en même temps c'est c'est... il y a de l'affectif parce que on a besoin de... d'être tranquille quand on sait ses enfants à la maison avec une personne qu'on on ne connaît pas bien au début quoi ».

Ici, même si Madame Laguerre n'utilise pas le terme de différence culturelle, elle fait référence à cette contradiction où l'obligation à l'affectif marche de pair avec le fait de « ne pas bien connaître » au départ ces travailleuses qui en plus sont dites « étrangères ». Et comme on l'a vu dans le cas de Madame Aix, si on peut admettre que les travailleuses restent parfois silencieuses, on peut aussi critiquer chez leur patronne un manque d'intérêt face à ces employées. Les patronnes peuvent se montrer curieuses et même s'immiscer dans la vie privée des travailleuses, mais pas en valorisant cette soi-disant différence, pas en pensant apprendre de cette soi-disant différence. Et c'est peut-être parce qu'elle part de l'idée que cette nounou ne sait rien que, six ans plus tard, cette nounou reste aussi inconnue voire méconnue par Madame Aix. La distance paraît insurmontable uniquement parce qu'elle est produite par le mythe de la différence culturelle.

En effet, cette différence culturelle rendrait tout familialisme impossible, alors que Destremeau et Lautier (2002) disent que le familialisme est très présent dans le service domestique. J'ai voulu analyser cet aspect avec Madame Laguerre qui dit ceci de ces travailleuses : « *C'est comme des gens qui viennent à la maison. Oui, comme ils font partie de l'intimité de la famille, oui il y a des relations particulières quoi. En... Mais c'est comme tout le monde, quoi. Dès qu'on introduit une personne dans la famille, c'est pareil* ». Et quand j'ai voulu savoir si finalement ces femmes passaient pour des amies, de la famille, ou autre, elle répond : « *Pour moi c'est des êtres humains. Un être humain ça doit être respecté* ».

Madame Aix défend le respect des employées elle aussi. Mais quand je lui parle de certaines patronnes interviewées qui disent considérer les travailleuses comme des membres de la famille, elle réplique : « *Je ne dirais pas que c'est un membre de la famille. Parce qu'il y a quand même une part d'elle que je ne comprends pas. Un membre de ma famille, je sais qui c'est...* ». Elle affirme plus loin : « *Avec ma nounou, cette distance elle existera toujours à cause de la différence culturelle* ». Il est important de souligner ici l'absence du mari dans la relation de travail, alors qu'eux aussi peuvent être ou pas habités par cette idée différencialiste. Madame Aix parle dès le début de l'histoire de son mari allemand qui a été gardé par une nounou française qui finalement était considérée comme un membre de la famille. Les liens avec cette nounou ont perduré toute la vie de cet homme qui a présenté à sa nounou sa future femme, Madame Aix. Celle-ci a adopté cette nounou qui représente la grand-mère de ses enfants, dit-elle. Cette « familialité » a été renforcée aussi par des liens religieux (la nounou ayant été invitée à baptiser leur fille aînée). Ces nouvelles filiations n'avaient pas moins d'importance que les liens de sang et finalement Madame Aix est plus proche de cette nounou que de sa belle-mère.

La relation de travail s'est établie pendant la Deuxième Guerre mondiale durant l'occupation allemande de la France. Il s'agit dans les deux cas de personnes blanches, mais qui se différencieraient par la nationalité, la langue, et que la guerre opposait. Mais ces différences-là ne sont pas vécues comme des différences par Madame Aix. « *Mais il n'y avait pas de différence culturelle. Mon mari est Allemand, et cette nounou était Française. Il y avait des différences entre les 2 familles* », dit Madame Aix. Le mari de la nounou était résistant et en gardant des petitEs allemandEs, la nounou aurait ainsi participé à la réconciliation franco-allemande, explique Madame Aix dans un sourire.

Cette déclaration est étonnante, mais Madame Aix continue en parlant de sa première rencontre avec cette nounou : « *Je voyais tout de suite qui elle était. Je savais qui elle était. (...) C'est idiot de dire ça mais... Je voyais bien quel type de personnalité elle avait, on s'est tout de suite entendue. Il y avait zéro distance avec elle. Ça, aucun problème* ». Elle explique aussi, de manière étonnante, comment il n'y a aucun problème dans son rapport avec sa jeune fille au pair allemande. Avec elle, ce n'est pas une relation employeuse/employée, ce qui détruit selon elle l'aspect hiérarchique de la relation. Et avec elle aussi, le familialisme voire la familialité est possible, puisque l'identification est plus évidente. Ici, il ne faut pas négliger le facteur « race ». S'il est facile de se dire que les nounous, souvent Noires et Arabes, ne sont pas les mères des enfants blancs qu'elles gardent, tout le temps la jeune fille au pair allemande passe pour la mère des trois enfants de Madame Aix, malgré son âge. Cette patronne affirme que cette familialité est « techniquement » possible. Les enjeux de transfert ou de contre-transfert seraient plus possibles dans la relation entre employeuse et employée quand cette prétendue différence culturelle n'existerait pas. Finalement, dans la conception de Madame Aix, ce qui fait différence ce n'est ni la relation hiérarchique de travail qui se réfère aussi au rapport de classe, ni la nationalité, ni la langue. Quand on considère son discours sur la nounou haïtienne, la nounou française et la jeune fille au pair allemande, on est porté à penser que ce qui constitue la différence culturelle en fin de compte c'est surtout la couleur de la peau, ou peut-être le rapport Nord/Sud. L'idée même de différence culturelle est donc une pensée éminemment raciste. Et les femmes haïtiennes ont raison de se centrer sur le racisme dans l'analyse du service domestique et du *care*, même si elles parlent aussi des rapports sociaux de sexe, de classe et Nord/Sud. Et en maintenant l'idée de la distance fondamentale que la différence culturelle engendrerait, elle défend sans le savoir une « anti-mixité », un communautarisme entre personnes blanches, occidentales, du Nord. Dans une telle conception, le seul lien qui reste possible entre une femme blanche de la classe moyenne du Nord et une femme migrante pauvre et racisée reste la domesticité, de même que les hommes blancs riches du Nord pensent qu'ils ne peuvent partager avec elles que la sexualité¹⁵⁰. En cela, ces travailleuses migrantes continuent à occuper le rôle historique d'esclaves, de domestiques, de « bonnes » exploitées par les hommes blancs et les femmes blanches. Ce lien entre domesticité et servilité explicité par Glenn (1992) ou encore Moujoud et Falquet (2010) est à la fois critiqué par les travailleuses haïtiennes et dénié par les patronnes françaises qui se disent antiracistes mais mobilisent un différentialisme raciste.

¹⁵⁰ Ici, il est plus question de violence sexuelle que de sexualité, et cette violence sexuelle se passe souvent dans un cadre de travail, et très souvent dans le service domestique familial ou institutionnel où les hommes continuent à réclamer un droit de cuissage face aux femmes. Sur le droit de cuissage, voir Delphy et al. (2011).

11.2.7. Frontière dans l'intimité

Adelina Miranda (2003) associe le concept de différence culturelle à ce qu'elle appelle « frontière dans l'intimité ». Deux femmes sont liées par le service domestique où un minimum d'intimité est forcément partagé, mais elles restent divisées à cause de la différence culturelle. Et là, on voit bien comment, par l'articulation des rapports sociaux, la féminité partagée ne résiste pas aux divisions liées à la classe, à la race et aux confrontations Nord/Sud. La frontière dans l'intimité est donc le fruit de l'intrication de ces rapports sociaux qui sont à la base de divisions intercatégorielles (entre hommes et femmes par exemple) et de division intracatégorielles (entre femmes blanches et femmes racisées).

Dans le concept « frontière dans l'intimité », le mot frontière à tout son sens. Il renvoie à la distanciation, à la limitation. Mais dans le contexte de la mondialisation du service domestique et du *care*, le mot frontière illustre bien le phénomène géographique de traversée des frontières (la migration) ainsi que qu'une conception géographique du lien. Les personnes qui sont loin, géographiquement et surtout sur le plan géopolitique (Nord/Sud, rural/urbain), méritent d'être éloignées, d'être tenues à distance. Toutefois, quand on est au Nord aujourd'hui (dans l'Union Européenne par exemple), les frontières tombent, ce qui fait que les gens du Nord ne sont pas migrantEs au Nord (au Sud non plus d'ailleurs). C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre une certaine mobilité étudiante favorisée dans l'UE et qui produit aussi de la domesticité notamment avec le statut de « jeunes filles au pair ». Les « petites Allemandes », comme le dit Madame Aix, se déplacent et sont exploitées par les familles du 16^e, dit cette patronne. Mais avec ces jeunes filles au pair, la frontière dans l'intimité se pose autrement, à cause des rapports Nord/Sud et des rapports de race qui sont alors partagés, en plus des rapports sociaux de sexe. La frontière dans l'intimité est plus complexe que le fait de traverser des frontières.

Dans le récit de Madame Aix, on peut expliquer sa proximité avec les petites Allemandes par le fait qu'elle ne considère pas ces employées comme des migrantes. Ces femmes ne partent pas dans l'objectif de « fuir, suivre, lutter » que Mirjana Morocvasic Muller (1984) a étudié chez les femmes migrantes. Cela fait disparaître la différence culturelle et la « relation entre pairs » devient plus envisageable. Madame Aix explique comment elle ne considère pas ces jeunes filles comme des employées. L'un de ses arguments est que ces femmes viennent en France pour apprendre le français et qu'elles sont très contentes de leur voyage. « *Je suis super contente d'être à Paris. J'ai toujours rêvé d'être à Paris. En plus j'apprends le français. C'est génial !* », ce sont les mots des jeunes filles qu'elle rapporte avec amusement. En plus, elles sont là pour un temps limité, « *Elles ont un projet derrière* », souligne Madame Aix. Ici, on est loin de l'image de « la » femme migrante qui a le mal du pays comme le dit Madame Laguerre, qui est donc triste, mais qui cherche à rester en France quitte à rester des années dans la clandestinité, et qui est prête à faire n'importe quel travail pour gagner de l'argent. Il faut noter que bien des femmes du Sud sont dans un parcours d'apprentissage en France, « ont un projet derrière » elles aussi, se disent qu'elles sont en France pour un temps limité, etc. Elles aussi sont enfermées dans le service domestique, comme baby-sitter par exemple. Et pour elles aussi se pose la question de la frontière de l'intimité, en référence à la différence culturelle. Ici encore, le racisme est à peine dévoilé, mais il marque bien la relation de travail et crée la frontière dans l'intimité.

Madame Aix parle de sa proximité avec ces jeunes filles allemandes en référence aux rapports de classe également. Car l'image de la migrante est aussi marquée par la pauvreté. Or, ces jeunes filles sont en France par plaisir, et non par besoin, croit-elle : « *Elles ne viennent pas travailler chez moi parce que sinon elles n'ont pas de travail ou elles n'ont pas d'argent (...) je ne suis plus dans cette relation où je dois leur filer de l'argent ou sinon elles crèvent la dalle ou elles sont au chômage* ». Elle ajoute que la dépendance économique entre patronne et employée a aussi été à la base de sa distance avec sa nounou haïtienne, de ses angoisses quand elle devait mettre fin au contrat : « *C'est une femme seule qui n'a pas de mari (...). Si moi je ne la paie pas, elle n'a pas de revenu hein. Il y a ça aussi. Je ne peux pas la laisser tomber non plus* ». Elle aussi :

« Et puis parce que, je voyais bien la situation de ma nounou. On voyait bien que... J'étais à la fois obligée de m'en séparer, et je voyais bien que je la foutais dans la merde ! Bon particulièrement, bon, ... Parce que voilà, vu son âge, est-ce qu'elle va retrouver euh... Puis, elle a commencé à avoir des problèmes de santé et tout... Mais, mais en même temps, je... Voilà, je ne pouvais pas la garder, ça ne se passait pas bien avec les en...ça commençait à ne pas bien se passer avec les enfants, et elle a tellement besoin euh... voilà ! voilà ! ».

Cette patronne n'a plus besoin de sa nounou mais se sent coupable de la licencier en se disant que cette travailleuse sera en difficulté après. Même si la nounou était déclarée, elle pensait que cette femme trouverait difficilement du travail après. Ce ne serait pas le cas avec les jeunes filles au pair, croit Madame Aix. Néanmoins, même si ces jeunes filles ne seraient pas en France principalement pour des raisons économiques, il existe quand même un lien économique entre cette patronne et ces femmes. Dans ce rapport de travail où le service fourni est récompensé plus par l'entretien que par le salaire, elle leur paie quand même environ 300 euros par mois. Et il ne faut pas croire que ces femmes peuvent toutes se passer de cette somme, ou qu'elles reçoivent suffisamment d'argent de leur famille qui serait riche. Certaines ont d'ailleurs réellement besoin d'argent et se considèrent comme de vraies travailleuses.

Mais Madame Aix ne croit pas qu'elles travaillent. Elle explique avec joie comment ces filles représentent pour elle de la compagnie. « *Je ne suis pas toute seule* », « *Il y a quelqu'un* », « *avoir quelqu'un avec moi* »,... dit cette femme dont le mari rentre très tard le soir. On a bien vu avec Madame Forbe que la « dame de compagnie » est en fait une travailleuse de *care*. Pourtant, quand Madame Aix partageait son espace avec la nounou pendant les congés maternité ou parentaux, elle ne la considérait pas forcément sa présence comme de la compagnie. A cause de la différence culturelle, dirait-elle. C'est que la compagnie n'est pas qu'une question de présence mais aussi de lien et surtout de rapports sociaux.

Le lien entre Madame Aix et ces jeunes allemandes semble assez fort. Il permet l'identification ou des enjeux de transfert et de contre-transfert. Sa dernière jeune fille au pair à 19 ans et représente une grande sœur pour sa fille aînée. Pour une petite fille de 10 ans qui veut être grande, c'est parfait, dit Madame Aix. On se rappelle comment cette fille de 10 ans s'ennuyait avec la nounou. Madame Aix pense que c'est une question d'âge. Elle précise alors que la nounou algérienne avait vingt-sept ans et la nounou haïtienne plus de soixante. L'âge est effectivement important, mais il n'est pas le facteur le plus déterminant dans la proximité de cette relation où la jeune fille au pair est considérée soit comme la grande-sœur des enfants (donc la fille de Madame Aix), soit comme la mère des enfants avec qui elle partage la même couleur de peau, en plus de partager la nationalité de leur père. La nounou algérienne de 27

ans était-elle considérée comme la mère des enfants ? Non. Etant Arabe, le lien maternel serait « techniquement » impossible, pour reprendre le terme de Madame Aix. La nounou haïtienne était-elle considérée comme une grand-mère de même que ça a été le cas avec la nounou du mari de Madame Aix ? Non. Et cette fois, à cause de la différence culturelle, dirait-elle. Or si le familialisme ou la familialité est impossible avec ces migrantes racisées, c'est aussi à cause de la place déterminante des rapports sociaux de race dans cette conception de la différence culturelle.

En analysant la distance créée par cette soi-disant différence, Madame Aix a précisé qu'elle vouvoyait sa nounou haïtienne. Avec la nounou algérienne aussi, c'était pareil : « *On avait une relation plutôt sympathique mais je la vouvoyais. je... l'autre famille la tutoyait. C'était le caractère de la maman* ». Grand a donc été mon étonnement quand, un an plus tard, Madame Aix me déclare qu'elle tutoie sa jeune fille au pair. « *Une jeune fille de 19 ans je ne vais pas la vouvoyer quoi* ». Ici encore, c'est l'âge qui serait déterminant. Pourtant, elle déclare : « *Les étudiantes baby-sitter je les ai toujours vouvoyées. Mais la jeune fille au pair je la tutoie* ». Donc, indépendamment du facteur âge, elle construit deux catégories : l'une dans laquelle elle met les jeunes filles au pair et la nounou de son mari, et l'autre où elle met toutes les autres (les nounous, les baby-sitters, et même sa belle-mère avec qui finalement le lien est plus une relation de travail de *care* qu'une relation familiale). Elle vouvoie toute cette deuxième catégorie, ce qui lui semble simplifier la relation : « *c'est plus facile si j'ai quelque chose à dire et qui n'est pas trop agréable* ». Elle ajoute : « *Si je suis dans le tutoiement, elles aussi vont me tutoyer, et il y a un côté...et il y a un côté absence de respect. Il y a une barrière qui tombe* ». Ce respect nous fait penser aux normes de déférence (Rollins, 1990) imposées par les patronnes dans le service domestique. Mais ce respect c'est aussi, selon ce qu'elle dit, le respect des engagements pris. Or la jeune fille au pair aussi s'engage auprès des enfants. Et avec elle aussi, il pourrait avoir des « choses désagréables » à dire. Mais tout est différent avec ces jeunes filles, même si les arguments donnés par Madame Aix pour justifier ce traitement différentiel ne résistent pas à l'analyse. « *Et puis je les paie, quoi !* », ajoute catégoriquement Madame Aix. Le vouvoiement se justifierait alors par la distanciation imposée par la relation verticale de travail. « *C'est du travail. Elles sont payées pour un travail. Voilà. Je les vouvoie* ». Le salaire crée donc une barrière de telle sorte qu'au contraire, avec la jeune fille au pair, il n'est nullement besoin de construire des frontières dans l'intimité. En ce sens, la jeune fille au pair n'est pas une travailleuse. « *Ça n'a absolument rien à voir avec la relation employeuse-employée...* », affirme Madame Aix qui ajoute : « *Je n'ai pas aimé cette, ce côté employeur-employé là qui se chamaillent, vraiment, ce n'est pas mon truc. Et c'est pour ça qu'avec la jeune fille au pair, les jeunes filles au pair que j'ai eue, c'était tellement plus simple, que...pour moi, on n'est pas dans une relation employeur-employé* ».

La proximité avec l'Allemande est aussi le fait de cette hiérarchie culturelle citée plus haut et que cacherait la différence culturelle. Les langues sont différentes mais deviennent l'objet de partage et d'apprentissage, alors qu'avec la nounou haïtienne le créole n'était pas valorisé. Madame Aix, pour illustrer son lien avec la jeune fille au pair, dit qu'elle lui montre la cuisine française. Même pendant ces nombreux mois où elle restait à la maison avec la nounou haïtienne, il n'y a eu aucun partage au niveau des connaissances culinaires, même pas des discussions à ce propos. La nounou ramenait toujours ses repas à la maison et la patronne la regardait manger en se demandant : « *Qu'est-ce que c'est que ces trucs qu'elle mange-là ?* ».

Et Madame Aix en rigolant explique qu'une fois la nounou lui a répondu que c'était de la banane. Elle restait intriguée face à cette manière toute autre de consommer la banane qui ne permet même pas de reconnaître cet aliment. Elle reste curieuse, mais n'ose pas discuter, ne pense pas forcément à apprendre, etc. « *Qu'est-ce qu'elle mange ? Ah ah ah ! Elle mange ce qu'elle veut, je m'en fiche quoi. Mais...* », dit-elle. Madame Forbe aussi est intriguée par les repas de son employée haïtienne : « *Et ben l'autre fois... je lui demande des fois quand elle mange. Je dis : 'Qu'est-ce que vous mangez ce soir ?'. Alors l'autre fois elle me dit : 'Je mange des bananes'* ». Madame Forbe emploie alors l'expression « vos bananes à vous ». Ces « bananes à nous » qui sont en France proviennent souvent de la Martinique ou de la Guadeloupe de telle sorte qu'elles sont pareilles à celles que consomment –autrement bien sûr- ces patronnes. De plus, renvoie souvent les migrantes à leur cuisine, et ici encore avec une hiérarchisation culturelle où la banane qui appelle des fous rires chez les patronnes ne fait pas rire les travailleuses migrantes. Il ne faut pas oublier la négrophobie qui a souvent marqué les références à la banane dans ces blagues où l'on associe les Noirs aux singes. La banane migre vers le Nord où se croisent patronnes du Nord et travailleuses du Sud dans l'intimité du domestique, sans se croiser à cause de la frontière dans l'intimité. Rappelons aussi le texte *Bananas, Beaches and Bases* de Cynthia Enloe ([1989] 2014), qui regarde les hommes du Nord qui, au cœur de la mondialisation, deviennent des « hommes en armes » au Sud où fleurissent les bananiers. C'est dans cette mondialisation que les hommes du Sud deviennent « hommes en armes » au Nord pendant que parallèlement les femmes du Sud deviennent « femmes de service ». Jules Falquet (2006) montre comment ces deux phénomènes sont liés. Ces femmes de service migrent vers le Nord comme les bananes du Sud et comme elles, nourrissent le Nord.

Ces nourrices des temps modernes sont utilisées puis rejetées, comme des « peaux de bananes », à cause de la couleur de leur peau. Alors que la relation avec les jeunes travailleuses européennes se vit de telle sorte que la hiérarchie paraît absente, ce qui fait que la féminité serait partagée, sans frontière. Et cette relation finalement inqualifiable si elle n'est pas considérée comme une relation de travail, se déroule de telle sorte que la patronne peut éviter toute culpabilité face à un éventuel racisme ou la domination de classe. On reste patronne sans l'être vraiment, ce qui permet d'exploiter sans culpabilité la force de travail d'une autre femme -ici européenne- pour le soin des enfants et certaines tâches ménagères. La différence culturelle utilisée chez les patronnes pour repousser les unes et se rapprocher des autres n'est finalement que la face idéale des rapports sociaux articulés dans le service domestique. Ce travail exprime, selon Frederici (2002), un apartheid entre femmes du Nord et femmes du Sud à l'image de celui qui sépare femmes blanches et femmes noires en Afrique du Sud. Cet aspect idéologique de l'oppression analysée par Fanon ([1952], 1971) et Guillaumin (1992) mérite de l'attention car elle exprime ici dans le discours l'exploitation matérielle dont les travailleuses font l'objet quotidiennement.

11.2.8. La plus-value des Haïtiennes

Même en définissant ces travailleuses comme radicalement différentes et donc inférieures, on leur accole des attributs particuliers qui justifient d'ailleurs leur investissement voire leur enfermement dans le service domestique et le *care*. Les recherches féministes montrent que, pour justifier dans la division sexuelle du travail le surinvestissement domestique des femmes,

on prétend qu'elles sont douces, aimantes, et plus habiles dans certaines tâches manuelles que les hommes. Essentialisme et naturalisme construisent par les rapports sociaux l'enfermement des femmes dans le travail reproductif. Ils marquent toutes les divisions du travail qui sont d'ailleurs imbriquées. Mais comme le racisme, tout cela est très subtil dans le discours des patronnes qui disent complimenter ces femmes haïtiennes. Madame Laguerre qui se montre plus critique face à toute catégorisation sociale dit que c'est le hasard qui fait qu'elle est tombée sur deux Haïtiennes de manière successive et qu'elle ne les avait pas embauchées en référence à leur nationalité. « *Non, moi c'est à la personne. (...) Je n'ai pas de préjugé. Je n'ai pas d'a priori. Donc c'est quand je vois la personne, si ça me convient, voilà!* ». Elle exprime dans un autre passage : « *Evidemment. Chaque personne est différente. On peut pas faire un stéréotype sur un pays parce que chaque personne a une histoire différente* ».

Mais, comme d'autres patronnes, elle se montre satisfaite face à la prestation de ces femmes : « *En ben C'était impeccable hein. J'ai trouvé. Le point commun entre ces deux personnes c'est qu'elles savaient très bien s'occuper des enfants. Euh. Oui oui très douces. Très gentilles. Euh. Et puis euh elles savaient faire plein de choses* ». Et quand je lui propose de conclure l'entretien, elle dit ceci : « *Mais bon j'ai gardé un bon souvenir de ces jeunes filles. Très agréable* ». L'idée de douceur et de gentillesse apparaît pourtant très souvent dans les idées naturalistes sur la division sexuelle ou raciale du *care*. Mais dans l'opinion de cette femme, ces qualités ne sont pas reliées à une quelconque nature ou une nationalité. Dans un autre passage, j'ai quand même pris le risque de lui demander de faire un portrait de « femme haïtienne » :

*« C'est quoi une Haïtienne pour vous ? Quand on vous dit une femme haïtienne, ça vous fait penser à quoi ?
- Et bien, une personne qui vient d'une île. Qui, une fois qu'elle est en France, est loin de sa terre d'origine et avec un climat complètement différent. Et des valeurs aussi complètement différentes. Des gens qui réagissent complètement différemment. Et ça doit donner le mal du pays ».*

L'idée de migration marque bien cette description qui parle aussi de la nostalgie et aussi la souffrance due à une prétendue différence de valeurs. Je n'ai pas pu recueillir suffisamment d'informations pour comparer ici la différence culturelle approfondie par Madame Aix et toutes ces choses « complètement différentes » citées dans ce passage de Madame Laguerre. Mais il est important de se questionner sur la nationalité en écoutant cette femme. Qui sont les Haïtiennes finalement ? C'est ce qui peut aider à comprendre qui sont les Françaises. J'apprendrai plus tard que l'une des jeunes filles employées par Madame Laguerre est née en Haïti mais a migré dans son enfance. Et l'autre est née en France, d'une famille haïtienne. Effectivement, il est fort probable que ces femmes n'avaient pas à l'époque la nationalité française. Mais il est intéressant de voir en fin de compte comment, dans le discours de Madame Aix aussi, l'étiquette qui caractérise les femmes est surtout liée à « l'origine », et pas forcément à leur nationalité ou au nombre d'années de vie en terre d'accueil. Comment Madame Laguerre peut-elle affirmer que ces jeunes filles qui vivent en France depuis très longtemps dont l'une qui y est née, ont le mal du pays¹⁵¹ ? Et pourquoi dit-elle que ce sont des Haïtiennes ? Pourquoi Madame Aix continue de parler de nounou haïtienne alors que celle-ci a la nationalité française ? Ces femmes seront-elles jamais considérées comme des femmes

¹⁵¹ Ici, il ne s'agit nullement de prétendre que parce qu'elles sont venues en France très jeunes elles ne peuvent pas avoir le mal du pays.

françaises ? Ces femmes radicalement différentes ne seront peut-être jamais considérées comme des françaises, donc elles seront toujours regardées par le prisme de la « différence de valeurs » ou de la différence culturelle.

Madame Forbe aussi a essayé de qualifier les femmes haïtiennes. Je lui parle d'une femme haïtienne qui pourrait être intéressée à travailler pour elle. Elle répond : « *Mais ça ne me gêne pas du tout ça. Absolument pas. Vous êtes des gens très gentils. (...) Vous êtes des gens très, très doux, très. Je ne peux pas expliquer. C'est, c'est en vous ça* ». Ici encore, la gentillesse, le calme et la douceur dont parlent les deux autres patronnes françaises revient. Madame Forbe renchérit : « *C'est vrai ! C'est vrai que vous avez... (...) Mais quand elle [sa travailleuse haïtienne] est venue chez moi, on a bavardé, j'ai ressentie cette douceur. Vous aussi [Moi, la doctorante] vous êtes pareille. Ses filles sont pareilles. Ah oui ! Elles sont gentilles ses filles (...) Mais elles sont très gentilles, très... oui c'est... c'est comme ça* ». Et ici, la douceur, la gentillesse, le calme, sont associés à une nature, à une nationalité : « *Vous êtes comme ça de nature. C'est la nature de votre...de votre... comment ?... de votre nationalité ! Enfin, c'est peut-être pas le mot qui convient, mais c'est comme ça* ». « *La nature de votre nationalité* » est très parlant ici, même si on peut aussi expliquer cette expression « boîteuse » par son niveau de langage. Dans ce discours, la nationalité devient une nature, il suffit de provenir de tel pays pour avoir tel caractère. Et dans le discours de Madame Forbe on n'en sait pas finalement si c'est surtout la nationalité qui fait l'objet de ce naturalisme ou plutôt la couleur de la peau. En continuant son argumentation, Madame Forbe dit ceci : « *Vous êtes comme ça. Et c'est vrai que j'ai connu certaines personnes de, même des Africains et des... (...) il y a cette espèce de douceur qui est...Je l'ai toujours ressenti comme ça* ». Ici, le fait d'ajouter Africain montre bien qu'ici, le mot recherché dans la citation précédente n'est pas « nationalité » mais peut-être « race ».

Ce que cache cette vision naturaliste c'est que la déférence si bien analysée par Judith Rollins (1990) dans le service domestique impose à ces femmes d'être « douces », « calmes » et « gentilles ». Cette déférence imposée par la relation hiérarchique de travail et marquée par les rapports sociaux, s'associe au fait que le *care* est considéré comme un travail d'amour. Une travailleuse de *care* subit aussi l'injonction à être douce, gentille et calme. La différence culturelle impose le silence à ces femmes infériorisées, ce qui explique qu'elles restent calmes, ne parlent pas. Et face aux mauvais propos des personnes soignées (adultes et enfants), on leur interdit de riposter, comme le souligne Kouzin. Certaines femmes comme Laurette peuvent être particulièrement douces, mais ça n'a rien à voir avec leur nationalité, et de toutes les femmes haïtiennes interviewées, elle est la seule chez qui j'ai ressentie cette « douceur ».

J'ai analysé les dessous de la douceur avec Madame Forbe. Elle parle du tempérament de son mari qui est plus proche de cette idée de calme-douceur-gentillesse, et elle ajoute qu'ils ne se disputaient pas et que son mari préférerait sortir quand elle s'énervait. L'étiquette calme-douceur-gentillesse correspondrait donc à l'absence de dispute. Et Kouzin a raison d'associer cette soi-disant douceur des travailleuses haïtiennes au fait que ces travailleuses se laissent souvent piétiner à cause de leur précarité économique. Madame Forbe ajoute tout de suite que, contrairement à son mari, elle est carrée : « *Ce n'est pas que je me mets en colère, c'est que je dis ce que j'ai à dire..., carrée hein!* ». Et quand je lui demande si c'est important de dire ce

qu'on a à dire, elle acquiesce. Or dans le service domestique ou le *care*, ce n'est pas toujours possible de dire ce qu'on a à dire. Les travailleuses « carrées » risquent un licenciement comme on l'a vu pour Keli.

Comme le disent ces patronnes, y compris Madame Aix qui parle aussi de douceur-calme-gentillesse, les femmes haïtiennes interviewées disent faire preuve de bonté au travail. Plus que ce qui leur est demandé, celles qui sont dans le *care* disent agir comme s'il s'agissait de soin de leurs propres enfants ou de leurs parents âgés. Elles font preuve d'empathie, restent chaleureuses quitte à utiliser plus que d'autres le corps-à-corps (dans le bercement par exemple signalé par Madame Aix), elles font preuve de patience avec des enfants difficiles et se réfèrent parfois à leur propre angoisse de mère pour comprendre certains comportements déplaisants des patronnes. Mais finalement, ce qu'elles disent d'elles et ce que les patronnes présentent d'elles n'est pas particulier à leur cas. Dans l'analyse du *care* en général, ces propos reviennent. De plus, il est difficile de ne pas aimer, de ne pas finir par « aimer » dans ce type de travail, surtout si les personnes soignantes sont aimantes, bienveillantes ou « pitoyables ». Et cette douceur à laquelle on peut ajouter la gentillesse et le calme dans ce travail d'amour, n'exclut pas du tout la présence de la haine ou de l'égoïsme dans la relation de soin (Guillaumin, 1992 ; Molinier, 2003). Et la douceur, qu'elle serait réelle ou fictive, a plusieurs contours. On ne peut donc la réduire à la différence culturelle, ou à la nationalité. Pour finir, rappelons que les gouvernements du Sud vantent les qualités de tendresse, d'affection, de chaleur humaine des travailleuses du *care*. Selon Falquet, Hirata et Lautier, (2006), ils convergent avec les employeurEs du Nord dans la naturalisation de la capacité à établir des « liens familiaux chaleureux » de ces travailleuses.

11.2.9. La différence culturelle et la recherche

En écoutant dans plusieurs entretiens le discours de Madame Aix sur la différence culturelle, je me suis posée bien de questions. Qui suis-je aux yeux de cette femme ? Est-ce qu'elle me regarde, moi, aussi en fonction de cette différence culturelle ? Je ne lui parlais pas dans un français parfait et je ne présentais pas l'image d'une personne maîtrisant parfaitement la « culture française ». Et savait-elle au départ que j'étais une Haïtienne ? Qu'est-ce que mon statut de doctorante apporte à ma définition pour cette patronne ? Il était alors question de comprendre le transfert que cette patronne faisait sur moi. Or, quel transfert est possible quand la chercheuse est en position de dominée par rapport à la personne interviewée ? Comme je l'ai abordée dans un article sur l'implication dans la recherche (Joseph, 2013), les rapports sociaux définissent la place des chercheurs dans la relation de recherche et déterminent la légitimité de ces chercheurs non seulement dans le monde scientifique mais aussi dans le regard des personnes interviewées. Si Madame Aix me situe comme sa nounou, dans cette différence culturelle par rapport à elle, peut-elle me considérer comme une vraie doctorante ? Croira-t-elle que je suis capable de comprendre ce qu'elle me raconte ? Au dernier entretien, j'aborde avec elle cette question :

M : Moi, par exemple, vous sentez une différence culturelle, par rapport à moi par exemple ?

I : Ben ouf ! On est dans une, ah ah ah ! On est dans une, on est dans une relation... Mais non non non, je réfléchis parce que... Non, il n'y a pas une... Vous, vous êtes dans une situ... C'est... C'est assez... spécial comme positionnement, parce que à la fois, vous me posez des questions, et vous êtes dans... vous êtes en train de faire une thèse... Donc euh, vous êtes dans une réflexion sur tout ça, et en même temps, vous êtes de Haïti, donc... Ce que je peux vous raconter sur ma nounou, vous pouvez le comprendre beaucoup mieux que moi en fait. Voilà ! (...) Voilà ! Euh, ben y a une différence culturelle

au sens que vous savez beaucoup plus de chose que moi euh sur elle que..., même en ayant vécu euh, six ans avec elle, enfin voilà ! Il y a des choses que vous comprenez d'emblée, voilà, que moi, ah ah ah ! Sauf si on me le dit euh... Bon. Je n'arrive pas, je n'arrive pas à réussir à la comprendre. Donc, est-ce qu'il y a une différence culturelle, oui. Et puis en plus vous êtes dans un travail de réflexion, vous êtes en train de me... ah ah ah !... de faire une introspection sur ma relation en tant que mère... oui oui, C'est... Non, ce n'est pas une différence culturelle, c'est une différence euh, euh... Je ne sais pas comment le qualifier, mais euh, ... Vous réfléchissez à tout ça, donc, moi je vous raconte, je vous déballe... ce que je vis, donc euh... Ce n'est pas forcément euh...

M : Mais, j'y pensais...

I : Mmm.

M : Moi, je suis Haïtienne aussi.

I : Oui oui oui.

M : Donc, si je viens vers vous en tant qu'Haïtienne pour comprendre votre rapport de travail avec une personne haïtienne qui est dans une position hiérarchique inférieure par rapport à vous, je me demande est-ce que, est-ce que ça ne vous fait pas peur aussi de...

I : Alors au tout début... Parce que, je crois... vous êtes, on s'est rencontré par...(...) On s'est rencontré par l'intermédiaire d'une de mes collègues hein. C'est ça qui est... qui comment... Vous la connaissez, peu importe. Et, je me suis posée la question : 'Qu'est-ce que je fais ?'. Puis, euh... Alors... Votre nom, est quand même assez spécial quoi ! Et, je me suis dit : 'Hou là, c'est quoi, cette..., c'est qui cette personne quoi ?'. Ça, vraiment j'étais là mais : 'Qui c'est ?'. C'est marrant, elle fait une t, un machin là-dessus euh... Et il y a eu un moment, je me suis dit mais euh..., je me suis dit mais euh... est-ce que... -C'était au tout début hein... normalement quand je me suis dit est-ce que je réponds ou pas-, euh... c'était : 'Est-ce qu'elle va en parler à la nounou ? Est-ce qu'elle connaît la nounou?'. Après, je me suis dit : 'Qu'est-ce que tu racontes ? Comment veux-tu qu'elle connaisse la nounou ?'. (...) Et j'ai répondu, parce que, je me dis que c'est intéressant quand-même hein. (...) Et oui, je n'ai pas dit à la nounou que je répondais à vos questions.

M : Oui oui oui...

I : ça je ne lui ai pas dit.

M : ... vous ne le lui avez pas dit. Je ne la connais pas en fait.

I : Ben oui.

M (...) En fait, vous racontez des choses que, que je connais en fin de compte : cette prière-là et tout, je... Je suis habituée à ces choses là.

I : Oui, ça vous paraît d'une banalité totale.

M : Oui. Et puis ouais, je me suis dit, mais, c'est normal que vous ne compreniez pas... Maintenant, est-ce que c'est normal que ça vous fasse peur, c'est peut-être une autre question. Mais c'est ... Et de ne pas comprendre ça, ça peut vous mettre mal à l'aise effectivement quoi. (...) c'est comme si moi, c'était plus facile pour moi en fin de compte de comprendre la nounou que vous parce que je ...

I : Parce que aussi elle ne parlait pas beaucoup. Donc euh... Elle, elle était pas en mesure de m'expliquer des trucs-là ».

Là Madame Aix se met à m'expliquer à nouveau certains faits. Finalement, je lui dis comment c'était important pour moi de lui poser cette question sur la place qu'elle me donnait en fonction de la différence culturelle.

Finalement, la réponse à ma question n'est pas aussi simple qu'un oui ou un non. Oui, il y a entre elle et moi cette différence culturelle qui fait que finalement je comprends mieux sa nounou qu'elle. Cette différence culturelle marque aussi mon nom assez « spécial ». Et Comme avec ce nom je ne paraissais pas Française donc probablement Haïtienne, elle se demandait au début si je ne connaissais pas sa nounou. Mais malgré tout ça, elle a accepté de me parler. Et en discutant avec elle, c'est comme si je dépassais cette différence culturelle ou que je l'aidais à la dépasser, contrairement à la nounou qui ne parlait pas ou ne pouvait pas discuter de ces choses-là. Donc je reste différente culturellement – ce qui m'aide d'ailleurs à

mieux comprendre ce qu'elle m'explique sur sa nounou – mais je le suis différemment que sa nounou. Moi je peux comprendre, à la fois elle et la nounou. Et moi, je fais une thèse, je l'aide à réfléchir, etc. Cela me situe d'ailleurs dans une autre différence par rapport à elle qui n'est pas culturelle cette fois, dit cette femme qui n'arrive pas à la qualifier. Il s'agit, si on se réfère à Barus-Michel (2013) de la dissemblance fondamentale entre les chercheurs et les personnes interviewées (les sujets de recherche). Cette femme reconnaît ainsi ma place de doctorante (chercheuse), donc ma capacité à comprendre, même si je reste une Haïtienne, donc incapable de comprendre totalement son univers ou de me faire comprendre à cent pour cent. Je reprends avec elle l'idée qu'il m'est effectivement plus facile de comprendre certains aspects de la vie de sa nounou qu'elle, même si je questionne indirectement dans ce discours le fait que cette incapacité de comprendre la nounou la pousse à la peur. Et qu'est-ce que Madame Aix a compris de mon commentaire ? Voit-elle que je ne partage pas tout à fait sa conception de la différence culturelle ? Quand je demande à Madame Aix si ce travail de réflexion lui apporte quelque chose, voilà ce qu'elle répond :

« Ah oui. C'est très intéressant, parce que je...comme avec la nounou ça s'est mal terminé. Je n'aime pas ça,... Ça me paraît.... Ça ne m'a pas plu. Mais discuter avec vous, ça m'a permis de mieux comprendre pourquoi... Qu'est-ce qu'il y avait qui marchait pas euh, qu'est-ce qui me gênait, (...) Je préfère toujours en parler avec, à quelqu'un d'autre. Ça me permet de me comprendre moi-même, et de me dire, de, voilà de, hi hi hi,... J'ai envie de dire, de me déculpabiliser par rapport à ce qui c'était passé ».

Les échanges ont donc aidé Madame Aix à revisiter ce passé marqué par des tensions avec la nounou, et à mieux le comprendre. Et en cela, je deviens comme une psychologue, la personne tierce qui permet d'analyser un conflit. Après sa rupture avec sa première nounou, Madame Aix est allée voir un psychologue pour mieux comprendre et se comprendre. Après sa rupture avec sa nounou, c'est ma recherche qui lui a offert cette possibilité de comprendre ou de se comprendre. Ceci dit, ma recherche n'avait pas une visée thérapeutique, même si parfois elle peut avoir un effet thérapeutique. Elle devait me permettre de mieux saisir les rapports sociaux qui marquent le vécu de ces femmes, et peut-être aider ces femmes elles-mêmes à mieux les saisir. La recherche doit-elle conscientiser les interviewées ? Pourquoi mon écoute porte Madame Aix à se déculpabiliser au lieu de la porter à critiquer sa vision de la différence culturelle ? Je ne visais pas à la juger, mais je ne cherchais pas à la conforter dans son rôle de patronne non plus. Quels sont les risques de donner de la place au point de vue des dominantEs – qui peuvent être aussi dominéEs par ailleurs selon le rapport social en question – dans la recherche ? On doit se questionner sur les effets de la recherche, non seulement sur les chercheurEs ou sur la construction de la connaissance, mais aussi sur les sujets de recherche. En cela, la restitution participe grandement à la co-construction du savoir.

11.3. Nœuds socio-psychiques et stratégies interdites

Avec les patronnes françaises, on est face à une autre manière de se raconter que par rapport aux femmes haïtiennes. Déjà, le discours médical et psychologique est plus présent dans leur vie, ce qui est propre aux pays du Sud où la modernité exacerbée porte à un épanchement sur le sujet (Niewiadomski, 2012). Il est donc important de regarder le rôle de l'hypermodernité dans le discours des femmes françaises au lieu de parler ici encore de « différence culturelle ». On peut dire aussi que la place des patronnes dans les rapports sociaux articulés leur permet

de se positionner autrement par rapport à certains aspects de leur humanité. Par exemple, quand elles parlent du *care*, on voit la grande différence entre elles qui vivent dans un contexte où les relations familiales sont plus protégées face à certaines violences, alors que les femmes haïtiennes, en Haïti et en France vivent des histoires marquées par des abandons liés à la paternité au rabais, des souffrances liées à maternités empêchées (des migrantes qui doivent vivre loin de leurs enfants), ou des douleurs face à l'impossibilité d'être de bonnes filles pour leur mère (le cas des migrantes entre autres). Aussi pour toutes ces raisons, les femmes haïtiennes évitent un certain discours sur soi qui mettrait constamment face aux soifs inassouvies. En plus, et peut-être pour les mêmes raisons, ces femmes sont dans le « tout social », cette tendance à tout expliquer par l'Etat et les rapports sociaux par exemple, alors que chez les patronnes françaises, l'individu prend toute la place, laissant peu de place aux rapports sociaux. C'est ainsi que dans le discours de ces patronnes, le racisme et les autres rapports sociaux sont à peine dévoilés. La responsabilité individuelle est partout, de même que la déresponsabilisation des hommes aussi alors que les femmes haïtiennes ont tendance à condamner leur partenaire. Cela aussi, comme on l'a vu, peut s'expliquer par les rapports sociaux.

Les rapports sociaux de sexe, de classe, de race et Nord/Sud, quoique invisibilisés, marquent grandement la vie de ces femmes patronnes françaises et également leur rapport avec les travailleuses haïtiennes. Ils restent imbriqués dans ces récits, et même dans cette fameuse différence culturelle qui se fonde largement sur une différenciation raciale. Mais, pour comprendre la relation de travail, on ne saurait se fixer uniquement sur ces déterminismes sociaux. La trajectoire sociale de ces femmes, leur histoire singulière, marquent aussi ces relations de travail et déterminent leur attitudes et comportements. Si Madame Forbe cherche aujourd'hui dans l'externalisation une dame de compagnie, c'est que son histoire est agissante en elle, ses phobies qu'elle explique par la détresse de la naissance, l'absence de son père et l'inquiétude de sa mère marquent son quotidien. Les angoisses liées à l'accouchement et à la maternité interdite ont marqué sa vie de femme et sa vie de professionnelle où les besoins de conciliation répondaient plus à la demande de son mari qu'à celle de sa fille. Cette maternité interdite fait qu'elle n'a jamais pu se considérer comme mère, et nuit à sa relation avec sa fille qui n'arrive pas à être une fille pour elle. Cette fille ne peut pas être présente, ce qui marque aussi son recours à l'externalisation même si cela ne le détermine pas. On doit considérer tout cela en analysant le rapport de cette femme avec sa travailleuse de *care* haïtienne et non réduire son discours aux effets de la mondialisation du *care* ou de la division sexuelle du travail. Quand on regarde le cas de Madame Aix également, il y a deux points qui méritent une référence à sa biographie : la méfiance et le rapport à la famille normale. On se rappelle que, à côté de la différence culturelle qui finalement recouvre tout et exprime clairement l'imbrication des rapports sociaux, ce sont ces deux facteurs qui agissent par exemple dans la rupture de contrat avec sa nounou algérienne.

La méfiance de Madame Aix qui s'explique grandement par les rapports sociaux marquant sa conception de la différence culturelle, provient d'une impasse biographique. On a analysé comment le familialisme ambiant qui porte à croire que seules les mères peuvent bien s'occuper de leurs enfants, familialisme qui se base aussi sur la division sexuelle du travail, explique aussi la méfiance de Madame Aix. On a vu aussi comment l'image de la nounou était contradictoire au sens où on exigeait de ces femmes qu'elles aiment les enfants et qu'en

même temps on pense qu'elles ne peuvent pas les aimer vraiment (paradoxe du *care*), ce qui les rend suspectes. La méfiance de Madame Aix serait finalement peu exceptionnelle, résulterait des contradictions du monde actuel qui des normes de parentage intenable tout en laissant les mères face à cette responsabilité. En même temps, comme le reconnaît d'ailleurs cette patronne, sa méfiance reste assez particulière et fait partie des peurs personnelles qu'elle n'a pas réussi à résoudre. La mère de cette patronne a souffert dans son enfance parce que ses parents ne l'aimaient pas et n'ont pas respecté leur engagement de la protéger : « *Ma mère en a souffert à cause de ce manque d'amour de ses parents. Un enfant il a besoin d'amour. Il a besoin de quelqu'un qui soit là quoi. C'est tellement important, l'engagement* ». La mère de Madame Aix a transmis cette peur à ses enfants, même si peut-être que Madame Aix reçoit cet héritage davantage que les autres enfants. Depuis, elle considère que les enfants souffrent fondamentalement, et qu'il faut les protéger, donc culpabilise du fait de son absence alors que parallèlement elle veut travailler. Elle engage des travailleuses de substitution pour mieux articuler ses temps de vie, mais tout en reconnaissant l'obligation de leur faire confiance, elle est submergée par la méfiance, continue à croire que les nounous font souffrir ses enfants. Elle ne donne pas beaucoup de détails sur la manière dont sa mère a souffert dans cette famille de la classe moyenne en milieu rural où il y avait des employés de maison. Elle est peu bavarde aussi sur la manière dont sa mère lui a transmis sa peur ou sa souffrance. Et quand elle a cru à l'enlèvement de sa fille par la nounou algérienne, elle a tout de suite pensé à des abus sexuels. Mais on peut voir comment tous ces morceaux de son passé marquent son présent. La reproduction des angoisses dans la généalogie marque aussi le quotidien des femmes et détermine leur rapport à l'externalisation, même si les rapports sociaux aussi déterminent cette externalisation.

Madame Aix a du mal à séparer sa trajectoire de celle de sa mère. La souffrance de cette mère est la sienne. Parallèlement, elle croit qu'elle doit réparer les « erreurs » de sa mère. Certains aspects de sa conception de la famille, « la famille normale », est assez courante dans la classe moyenne française. Et le couple hétérosexuel unit pour le bonheur des enfants est une norme sociale générale. En même temps, l'histoire familiale de Madame Aix est déterminante dans cette conception qui cassera son rapport avec sa nounou algérienne. Cette nounou n'était plus fiable car elle avait divorcé, disait-elle. J'étais impressionnée face à la place que prenait la vie privée de cette nounou dans le récit de cette patronne. Je lui ai alors demandé si cela l'a tant choqué que la nounou divorce. Elle répond : « *ce qui m'avait choqué c'était le mensonge. Je ne me suis pas demandée si c'est parce qu'elle est divorcée....Je ne me suis pas posée la question comme ça. Je ne sais pas si c'est ça qui m'a choquée* ». Mais finalement, quand on analyse son discours sur cet événement où par peur, elle fouille le sac de la nounou et tombe sur son jugement de divorce, elle ne se focalise pas tant sur le mensonge que sur le divorce en soi. Madame Aix est très portée par la volonté de faire « famille normale ». Quand je lui demande ce que cette expression « famille normale » veut dire pour elle, elle répond : papa, maman et les enfants, en ajoutant, pas de divorce. Tout cela, parce qu'elle a vécu très mal le divorce de ses parents. Elle n'avait pas dix ans, et « *Le monde s'est effondré !* », exclame-t-elle. Et depuis, elle sépare sa jeunesse en deux périodes : avant ses dix ans où elle était « hyper-heureuse » et la période se situant entre ce divorce et son mariage, période où elle a été « hyper-malheureuse ». La fratrie a éclaté : le benjamin est parti ailleurs, le père a gardé la cadette et la mère la benjamine, Madame Aix. Les trois enfants ont ainsi grandi dans trois villes différentes assez éloignées les unes des autres. Cette patronne garde un rapport très fort

avec sa mère, même si les conflits ont aussi marqué cette relation, dit-elle. Mais elle a souffert de l'éloignement, géographique aussi, des autres membres de sa famille. La famille a aussi éclaté symboliquement par la perte de la maison familiale. On comprend pourquoi cette femme voulait avoir sa maison et aussi pourquoi dans les choix des modes de garde, elle voulait que les enfants puissent être dans ce « chez soi ». Madame Aix ne dit pas quel rôle ou quelle part de culpabilité elle attribue à sa mère dans ce divorce. Elle dit juste que sa mère a souffert de cette séparation et n'a jamais réussi à trouver un travail ou un partenaire après. Mais si on analyse sa conception du divorce, on peut dire que pour Madame Aix sa mère a échoué. « *On peut toujours sauver un couple* », ou encore « *Le divorce est un échec. C'est très clair* », affirme cette femme qui pense que si la nounou qui a trois enfants comme sa mère échoue jusqu'à divorcer comme sa mère, cette travailleuse n'est plus fiable. Je lui demande si ces aspects de la vie de la nounou lui a fait penser à la situation de sa mère, ce qui expliquerait sa réaction démesurée face à ce divorce. Elle répond : « *Oui, ça fait écho à plein de choses* ». C'est aussi sur ces échos qu'elle a travaillé avec le psychologue qui l'a aidé à analyser son attitude violente face à cette nounou.

Madame Aix dit que sa vision du divorce est « une vision des années 80 » et qu'actuellement au contraire « *c'est tout juste si les enfants n'ont pas envie que les parents divorcent. "J'aurais deux maisons..."* ». Pourtant, tout en reconnaissant l'anachronisme de son attitude, elle continue à fonder son point de vue sur la souffrance qu'elle a vécu à cette époque-là où le divorce, surtout en dehors de la région parisienne, était très mal vu. « *C'était aussi une question d'époque. Je n'étais pas à Paris. Les enfants de divorcés, il y en avait très peu. En province. En 4^e, une fille de divorcée dans la classe... Alors qu'à Paris à la même époque il y avait plein de divorces* ». Elle comprend et critique cet aspect illogique de sa conception, mais elle reste incapable de lâcher ce point de vue. On comprend aussi qu'avec une telle conception de la « famille normale » cette femme rejette tout ce qui peut la mettre en conflit avec son mari quitte à nier la présence des rapports sociaux de sexe dans son couple.

Cette femme qui n'arrive pas à affranchir son histoire de celle de sa mère pense qu'elle doit réparer l'échec de celle-ci. Après avoir fini de raconter les effets douloureux du divorce de ses parents, Madame Aix affirme : « *Oui, j'avais envie de refaire la famille* ». Il est important de souligner qu'elle ne parle pas de « faire une/ma famille » mais plutôt de « refaire la famille ». Elle croit pouvoir réparer la famille d'origine (la fin) en construisant sa propre famille (le moyen). Cette femme explique : « *L'idée était que je vais me marier, je vais avoir des enfants, je vais avoir une famille. Je vais avoir une maison* ». Et ici, s'engager dans le mariage c'est surtout s'engager pour les enfants. Cette femme qui pourtant tient à se marier, est déterminée non à être une épouse mais à être une mère, comme sa mère, mieux que sa mère. Et quand elle cherchait un amoureux, elle se disait : « *Je cherche le père de mes enfants* ». « *Je n'ai pas cherché un mec...non. J'ai cherché le père de mes enfants. Ça a toujours été ça. C'est extrêmement traditionnel on va dire... C'est ça ma vision* ». Elle voulait s'assurer que ce père allait s'engager. Elle a donc choisi un homme qui saurait ce que c'est « la souffrance d'un enfant », ou l'éclatement d'une famille. Ce sort partagé et à ne pas reproduire était un socle commun entre Madame Aix et son futur mari : « *(...) très vite, avant de sortir ensemble, on avait compris qu'on était tous deux fils de divorcés. (...) j'avais pas à lui expliquer cette anormalité qui était dans ma vie* ». Plus de dix ans après, Madame Aix croit avoir fait le bon choix : « *Là où je suis contente c'est que j'ai trouvé le père de mes enfants. J'en ai trois*

comme maman, maman qui en avait trois. J'en voulais trois, j'en ai trois ». Trois enfants, deux filles et un garçon, comme maman, doit-on ajouter. La reproduction est patente ici.

Son frère et sa sœur ne s'inscrivent pas du tout dans cet héritage et construisent autrement le couple ou la parentalité, ce qui l'agace. Un problème dans leur couple, et elle rechigne : « *Et là, et merde! On ne va plus avoir de Noël avec tout le monde, d'anniversaire avec tout le monde* ». Elle est la seule à fêter chez sa mère, avec oncles et tantes, l'anniversaire de ses enfants, et elle insiste en vain pour que les autres fassent ainsi. Elle dit : « *Je suis la seule à dire : "Allez on vient à la maison, on est une famille!"* ». D'après elle, elle aurait plus souffert de cette séparation parce qu'elle a été la plus petite, ce qui explique qu'elle s'obstine plus que les autres à faire famille normale. Elle a été la seule à vivre avec sa mère aussi après le divorce, ce qui peut aussi expliquer sa part particulière d'héritage face à la situation de sa mère. En tout cas, elle s'enferme dans cette histoire de famille dans l'idée de réparer ce passé qui lui reste irréparable. Elle n'arrive pas à accepter que sa famille ne soit pas « normale », ne peut/pouvait pas l'être, n'est pas obligée de l'être. D'où une impasse biographique, un nœud qui détermine toute sa vie, son rapport à la famille, à la conciliation, à l'externalisation.

Ce nœud qui ne doit pourtant pas porter à oublier les déterminismes sociaux, doit être pris en compte dans l'analyse du comportement de cette femme face à l'absence de son mari. Le fait est que ce mari, ce père d'enfants aussi bien choisi, est assez absent auprès des enfants finalement. La division sexuelle du travail est évidente dans la situation qu'explique cette femme et on voit bien comment cela détermine son recours à l'externalisation. Mais Madame Aix reste silencieuse sur cet aspect, surestime l'apport de son mari au soin des enfants, et justifie l'absence de ce père qui rentre trop tard. Son silence face à cette absence est assez surprenant. Mais comment pourrait-elle tenir si elle commençait à questionner l'absence de ce mari-père ? Comment vivrait-elle si elle devait se dire que sa famille – elle non plus – n'est pas normale ? Questionner l'absence du mari reviendrait à questionner ce qu'elle appelle engagement envers les enfants. Or peut-elle vivre en sachant qu'elle s'est trompée sur cet engagement qui était à la base même de son choix marital ? Ce serait casser l'harmonie du couple et l'assurance du père que de mettre sur le tapis le partage des tâches et plus largement la division sexuelle du travail. En cela, l'externalisation, même si elle ne met pas fin à l'épuisement de cette mère, permet à cette femme de maintenir son illusion de vie familiale parfaite. Et tant que le mari-père continue à gagner de l'argent dans le travail non-domestique et à participer aux frais de cette externalisation, il est correct.

On ne peut pas analyser la méfiance de cette femme, sa fixation sur l'idée d'une famille normale, en se référant uniquement aux rapports sociaux et aux normes sociales en général. Comprendre l'histoire familiale ici permet de mieux décortiquer les nœuds de sa vie qui sont à la fois psychiques et sociaux. Il faut, d'une part, analyser les rapports sociaux et faire ressortir à la fois les divisions du travail où interviennent les divisions intercatégorielles (entre Madame Aix et son mari) et les divisions intracatégorielles (entre cette patronne et ses employées). Ces rapports sociaux expliquent aussi la conception de cette différence culturelle qui distancie Madame Aix par rapport à ses nounous. D'autre part, il faut analyser les impasses généalogiques qui empêchent cette femme de « séparer » sa vie de celle de sa mère, de se libérer de cette obstination de faire famille normale et de la certitude que les enfants souffrent. Ces impasses généalogiques l'empêchent de questionner les divisions du travail, la

rendent méfiante face aux nounous qui pourraient faire souffrir ses enfants, et la portent à une curiosité malsaine face à la vie familiale de ses nounous. Il est donc nécessaire de voir comment l'aspect social et l'aspect individuel qui restent irréductibles l'un à l'autre et déterminants l'un comme l'autre, s'entrecroisent, s'alimentent mutuellement, et forment ensemble des nœuds socio-psychiques ou psycho-sociaux. D'où le bien fondé d'une « clinique des rapports sociaux ».

Dans le discours des patronnes françaises, on doit signaler cette absence des rapports sociaux. D'abord, les rapports sociaux de sexe sont d'une part invisibilisés dans une illusion de l'égalité, et d'autre part instrumentalisés pour expliquer ce qui est produit par d'autres rapports sociaux. Tout cela fait passer les hommes blancs riches du Nord pour des êtres supérieurs par rapports aux hommes pauvres et racisés du Sud. Ces hommes du Nord sont encore absents de la vie domestique et se surinvestissent dans la construction de leur vie professionnelle. En cela la société n'a pas réellement changé. Là où les choses semblent avoir un peu changé c'est dans la représentation que ces femmes se font de la division sexuelle du travail. Madame Aix présente comme un choix personnel tout ce qui lui semble inconfortable dans le monde du travail, et en même temps, elle pense que les hommes n'ont aucun choix face aux demandes de l'entreprise, ce qui expliquerait leur absence de la vie familiale. Et c'est parce que l'externalisation existe comme alternative, et parce qu'ils participent aux frais de l'externalisation, que les hommes absents sont aussi « blanchis ».

Quant aux rapports de classe, ils sont occultés. Les patronnes ne relèvent pas les différences de classe entre elles et leurs travailleuses. Madame Aix va jusqu'à faire le lien entre le salaire des nounous et celui des patronnes. Par ailleurs, ces employeuses étant moins payées que leur mari, elles continuent à en dépendre économiquement pour les frais de l'externalisation par exemple. Tout se passe de telle sorte que, quel que soit leur classe, leur niveau d'éducation, et même si elles travaillent, les femmes restent dépendantes des hommes. Le genre devient ainsi un plafond de classe qui fait échec à l'évolution des femmes.

Dans le discours de ces femmes patronnes blanches, le racisme est à peine dévoilé. Elles se disent antiracistes et enseignent l'antiracisme à leurs enfants. Mais on peut entrevoir dans leurs mots un racisme intégré au cœur même du discours qu'elles disent antiraciste. C'est comme s'il pouvait exister un racisme antiraciste ou un antiracisme raciste. En sont-elles conscientes ? Serait-ce une forme de déni de l'emprise réelle du racisme dans la société française ? Cette recherche ne donne pas suffisamment d'éléments pour répondre à cette question. Mais ce qu'on peut admettre c'est qu'il est impossible pour ces femmes de se reconnaître une part de racisme. Regarder les choses en face les exposerait aux dilemmes moraux qui marquent l'externalisation. Ces femmes ne regardent pas non plus les rapports Nord/Sud. Le néocolonialisme que critiquent pourtant les migrantes haïtiennes est complètement passé sous silence dans leurs analyses. Il en résulte une conception complètement dépourvue de la migration et donc de la présence de ces femmes dans leur intimité.

Cette invisibilisation des rapports sociaux exprime aussi le problème de la société française d'aujourd'hui qui, par les médias notamment, porte à croire que tout va bien. Ce phénomène conforte les dominantEs tout en décuplant le malaise des dominéEs. Ceux-celles-ci ne peuvent pas exposer - et pour certainEs analyser - ce qui pourtant les fait souffrir au quotidien. Là où les rapports sociaux n'apparaissent bien qu'en filigrane c'est dans le discours de Madame Aix sur la « différence culturelle ». Dans cette conception différentialiste, on peut voir comme les rapports s'articulent pour créer la relation d'externalisation. Il en résulte dans cette relation de travail des difficultés de communication conduisant au silence, avec le présupposé de l'ignorance des travailleuses étrangères ne maîtrisant pas le français. Ces premiers aspects expulsent les travailleuses du champ de la rationalité et les rend encore plus exploitables. Cette prétendue différence crée des intrusions des patronnes dans la vie privée des travailleuses. Cette vie subit l'étonnement excessif des patronnes qui, ayant peur, développent une distance avec ces travailleuses. On peut alors parler de frontière dans l'intimité, ce phénomène qui explique que tout en partageant l'intimité du domestique, ces femmes restent éloignées les unes des autres. On est encore face à cette rencontre impossible entre ces patronnes et les travailleuses pourtant forcées de se rencontrer. Il existerait ainsi deux humanités parallèles, et la différence culturelle est en cela éminemment raciste. Cela explique la fixation des travailleuses haïtiennes sur le racisme quand elles regardent les rapports sociaux dans la société française. Ce racisme s'exprime aussi par les compliments, où les attitudes comme la douceur sont essentialisées alors qu'elles sont produites par les rapports sociaux qui, eux, construisent un cadre de travail souvent proche de la servilité. Dans les mots des patronnes, déni et essentialisation obscurcissent la domination. Mais le concept de la différence culturelle exprime bien la prégnance des rapports sociaux dans les relations sociales ainsi que l'articulation de ces antagonismes. Ce concept est un très bon vecteur pour analyser les liens entre ces patronnes françaises et les femmes haïtiennes. Il a fallu aussi se poser la question de l'impact de cette prétendue différence culturelle entre moi, doctorante haïtienne, et ces patronnes. Qu'elle existe ou pas dans la représentation des patronnes, il demeure que je devais manier leur discours sur les rapports sociaux avec précaution. Mon immersion dans leur milieu n'était que partielle et mes expériences des rapports sociaux en France n'arrivaient que très tard dans une vie déjà bien construite en Haïti. Ce dernier fait, qui marque d'ailleurs également le vécu des migrantes interviewées, fait que ma démonstration est timide et précautionneuse. C'est ainsi que j'écris sur elles en prenant des gants, en évitant constamment de faire de ma plume une baïonnette.

Par ailleurs, la vie de ces patronnes subit un traitement différent dans mon texte. Je regarde un peu plus les impasses généalogiques et les nœuds socio-psychiques, ce qui s'explique par les modes de discours que ces femmes mobilisent. Ces femmes ont un autre rapport avec leur histoire, ce qui permet ici de rester encore plus proche des trajectoires individuelles. Elles font davantage référence à leur famille et aux aspects affectifs des relations intimes, ce qui permet de mieux analyser certains aspects du travail comme le *care*. Et la force de cette partie est qu'au lieu de faire une analyse psychologue ou familialiste de ces discours, je regarde les liens entre ces histoires individuelles et l'histoire sociale. Je regarde de plus près comment les rapports sociaux agissent dans le vécu des individus. Je regarde avec un prisme matérialiste certains aspects souvent trop psychologisés comme la maternité ou le sentiment de culpabilité. Leur discours permet de mieux comprendre pourquoi elles refusent de regarder la division sexuelle du travail qui ébranlerait leur couple. L'externalisation permet alors la seule stratégie

qui ne soit pas empêchée, d'autant plus qu'elle est mobilisée en invisibilisant les autres rapports sociaux. Elles regardent de près le *care* dans ses aspects paradoxaux, ce qu'on ne peut pas voir dans le discours des femmes haïtiennes. Cela permet de relativiser l'idée même du *care* comme travail, qui existerait plus dans un contexte social donné qu'un autre. Le soin existe partout, mais la manière de le spécifier au cœur des autres activités qui l'entoure varie donc d'une société à une autre. En plus, ce constat qui montre que ce qui est central pour les unes ne paraît même pas particulier pour les autres, que dit-il des sentiments humains ?

Le fait que ces femmes se racontent différemment permet aussi de dire autre chose sur les femmes haïtiennes. Existe-t-il des manières d'être différentes en fonction des rapports sociaux ? Quelles individualités sont possibles ou empêchées par eux ? L'oubli des liens familiaux chez certaines migrantes haïtiennes serait-il une manière de mieux supporter le déracinement ? Serait-ce une expression du fait de devoir s'oublier pour conforter la vie familiale en France ? Le moins qu'on puisse dire c'est qu'il s'agit de deux vies parallèles, l'une où les gens se focalisent sur une idée d'amour (la *care*) et l'autre où les personnes sont transformées en robots pour aimer sur mesure. L'une où les dominantEs ne sont même pas obligéEs de regarder la part de l'Autre (ce qu'il-elle est ou ce qu'il-elle apporte) et l'autre où les dominéEs deviennent des fantômes. La vie des femmes françaises est un miroir où se reflètent à la fois la présence fantomatique des hommes absents dans la réalité et invisibles dans le discours, et à la fois l'existence fantomatique des travailleuses qui sont là mais qu'on ne regarde pas, comme dans le phénomène de l'invisibilité critiqué par Axel Honneth (2004). Cet auteur introduit son propos sur l'invisibilité par une référence au roman de Ralph Ellison où un esclave noir parle de son inexistence sociale, du fait qu'on regarde à travers lui. Or ici, si les migrantes sont invisibles, elles n'ont de cesse de regarder leur patronne puisqu'en tant que dominées elles ne peuvent pas ignorer les dominantEs.

Tout cela montre que la rencontre entre femmes du Nord et femme du Sud n'est qu'apparente. Pourtant, il existe plusieurs points où ces humanités convergent, s'enchaînent de telle sorte qu'il n'existe pas de frontière entre la vie des plus pauvres du monde et des mieux lotiEs. C'est ce que montre cette chaîne de travail et de migration autour de laquelle se construit mon raisonnement. Les femmes paysannes deviennent des travailleuses domestiques à Port-au-Prince. Leur domesticité facilite l'investissement des patronnes de Port-au-Prince au travail non-domestique. C'est ce travail et les privilèges qu'il permet d'accumuler qui facilite la migration internationale à quelques-unes. Celles qui partent, de patronnes qu'elles étaient, deviennent des travailleuses domestiques en France. Et on vient de voir que c'est leur travail qui permet à ces patronnes françaises de répondre à l'attractivité grandissante du monde de l'emploi, leur permet de se positionner comme des mères excellentes et des épouses satisfaites, et qui expliquent qu'elles ne soient même pas obligées de regarder les rapports sociaux, même ceux qui les piétinent.

Conclusion

Une chaîne de travail

Cette recherche témoigne du lien étroit entre la situation des femmes du monde entier, de telle sorte que le travail de la femme la plus pauvre du monde (une paysanne haïtienne par exemple) participe au bien-être d'une autre qui vit le plus loin possible de la privation (une femme blanche de la classe moyenne française). Elle montre l'existence d'une chaîne qui permet de comprendre les mécanismes par lesquels les femmes migrantes deviennent travailleuses domestiques tandis que leurs patronnes sont exploitées dans le travail non-domestique. Tout au cours de l'analyse, j'ai regardé cinq maillons dans cette chaîne. Le premier associe la migration interne des femmes paysannes et leur domesticité dans les villes. Le second lie cette domesticité et le travail hors-*domus* des femmes patronnes de Port-au-Prince. Le troisième relie le travail hors-*domus* de celles-ci à leur migration internationale. Le quatrième joint la migration internationale de ces ex-patronnes à leur déclassement dans le service domestique en France. Et le cinquième associe le déclassement de ces femmes du Sud et le travail hors-*domus* des femmes françaises.

Dans cette chaîne s'entrecroisent plusieurs formes de travail : le travail domestique, le service domestique chez les particuliers ou en milieu institutionnel, ainsi que le travail non-domestique. On peut voir dans la vie des narratrices une centralité du travail domestique qui les concerne toutes, à la fois celles qui ont les moyens économiques d'externaliser et celles qui sont obligées de se professionnaliser dans le domestique. Grâce à l'observation de certains faits, les divisions du travail ont été analysées dans leur articulation et mises en lien avec l'organisation du travail (son externalisation, sa mécanisation, sa pénibilité, les relations qu'il engendre, etc.). Ce prisme a permis par exemple de voir comment la pénibilité peut être mise en avant pour justifier la division sexuelle du travail dans le milieu paysan en Haïti.

Cette chaîne témoigne aussi de la centralité du travail non-domestique qui exerce sur les femmes de toutes les classes sociales une grande attractivité. C'est d'ailleurs par leur volonté de s'investir dans ce travail considéré comme étant productif que les femmes externalisent. Mais il faut reconnaître d'une part que ces patronnes ne travaillent pas forcément, et d'autre part que toutes les femmes qui travaillent n'externalisent pas non plus. Les rapports sociaux vont établir la différence entre les femmes qui ont accès à cette alternative ou pas. Et ces antagonismes sont déterminants car c'est à cause d'une articulation des divisions du travail que les femmes sont suresponsabilisées dans le travail domestique et que certaines recourent à l'externalisation. C'est en considérant les liens entre les différentes formes de travail et les antagonismes qui les marquent que j'ai formulé mon hypothèse : « *L'exploitation des femmes migrantes dans le domestique et des non-migrantes dans le travail non-domestique constituent les deux faces différentes d'un même système d'oppression où s'articulent les rapports sociaux au fondement de la production et de la reproduction familiale, nationale et internationale* ».

Il est important de regarder dans ce système construit sur les divisions sexuelle, sociale, raciale et internationale du travail, non seulement son apport au fonctionnement des États et du capitalisme mondialisé mais aussi son impact sur la vie familiale. C'est ainsi que j'ai regardé le poids de la conjugalité et de la maternité dans le vécu des individus au travail, et

donc dans l'expression concrète des rapports sociaux. Les narratrices se décrivent en tant que mères, personnes prises dans des injonctions sociétales, des pulsions individuelles, des choix familiaux et des contraintes liées à leur place dans les rapports sociaux. La maternité qui procure par ailleurs des bienfaits loués par certaines femmes est présentée comme une charge. Elles se trouvent piégées, en Haïti dans une maternité subie à cause des échecs de la planification familiale, en France dans une maternité dite choisie mais peu épaulée par les politiques publiques et familiales. Dans les deux cas, cela influe sur la vie de ces femmes qui se trouvent enfermées dans un travail subalterne -le service domestique pour les plus pauvres- ou dans le travail à temps partiel pour les patronnes. A l'intérieur de chaque pays, il y a aussi une polarisation entre les plus pauvres qui subissent totalement cette production d'enfants sans l'aide de l'État et des hommes, et les mieux loties qui subissent les problèmes dits de « conciliation », même si en Haïti la plus grande accessibilité à l'externalisation permet le surinvestissement au travail. En France, c'est surtout pour répondre à ce besoin de *care* que les patronnes externalisent tandis qu'en Haïti c'est au contraire pour pallier le manque d'infrastructures et de services sociaux de base que les patronnes engagent une servante. Il en résulte que ce sont plutôt les femmes françaises, et moins les servantes ou patronnes haïtiennes qui visibilisent le *care* dans leur discours. Ces femmes blanches du Nord permettent ainsi d'analyser un certain paradoxe de la maternité où elles veulent s'occuper de leurs enfants sans se laisser prendre totalement par cette tâche. Cela se croise avec un paradoxe de l'externalisation où elles délèguent cette responsabilité tout en refusant de se désengager complètement. Et ces deux phénomènes expliquent le paradoxe du *care* où elles demandent aux travailleuses d'aimer leurs enfants sans les concurrencer. Le soin de la personne est inhérente à toute vie sociale, mais on voit ici que d'un pays à un autre cette activité prend une place différente, et que suivant les groupes sociaux elle imprègne ou non la description des faits quotidiens. C'est à se demander si l'idée de la souffrance des enfants décrite par les Françaises, idée proche de l'injonction à la bonne parentalité, est proprement occidentale.

Le discours des femmes montrent l'importance d'analyser la maternité. Elle ne peut être réduite à une analyse du *care*, du travail ou de la sexualité des femmes. Elle ne doit pas être enfermée dans une psychologie des relations parents/mères-nourrissons teintée parfois de naturalisme. Il faut regarder la maternité sans phare (sans une centration excessive sur ce fait) ni fard (sans enjoliver la réalité), ce que peut offrir une approche matérialiste. La sociologie clinique peut en plus permettre de tenir cet équilibre entre psychologisme et sociologisme, dans l'analyse du soin de la personne en générale. Si ce travail exige un relationnel spécifique (Lhuillier, 2006 ; Niewiadomski, 2008), on ne doit pas négliger le travail physique du soin du corps (Molinier, 2004). Il s'avère donc nécessaire de regarder le corps, non seulement celui de la personne soignée mais aussi celui de la personne qui soigne. En Haïti, le service domestique expose des corps laids et maigres opposés aux corps charnus et clairs des patronnes qui en France deviennent des corps noirs et déclassés. Les habits, chaussures, parfums et coiffures prennent beaucoup de place dans les entretiens qui décrivent des corps méprisés, épuisés, rendus malades voire invalides par le service domestique. Les corps deviennent des pièces jetables et remplaçables à merci. Mais les femmes s'épuisent à la tâche par nécessité, en Haïti comme en France. Les migrantes se retrouvent ainsi à adopter en France un comportement marqué par l'urgence qu'elles pouvaient pourtant éviter en Haïti. C'est l'un des aspects du déclassement.

Les femmes haïtiennes en France parlent plus de souffrance que de plaisir dans leur travail. Elles rejettent unanimement le *clean*, particulièrement le nettoyage chez les particuliers qui leur rappelle la condition méprisable des servantes. C'est en fonction de leur passé de patronnes qu'il faut comprendre leur sentiment de déclassement et pas uniquement en fonction des avantages d'un quelconque travail qui leur faciliterait l'envoi de devises à leur famille. En plus, tout en critiquant chez ces femmes la manière dont elles intériorisent la dévalorisation sociale du service domestique, on ne peut s'attendre à ce qu'elles aiment un travail que tout le monde fuit, les hommes comme les femmes. C'est d'ailleurs ce qu'on peut reprocher à certaines recherches qui présentent les migrantes comme des ventres pleinement satisfaits du travail déclassé. En cela, elles leur nient une bonne part de leur humanité.

C'est donc dans un refus de tout économicisme que j'analyse le déclassement des femmes migrantes dans le domestique. La dévalorisation, la honte, le mépris, et le déni de reconnaissance marquent ce déclassement. Il ne s'agit pas nécessairement d'un changement de classe sociale mais toujours d'un passage d'une position sociale donnée à une autre position inférieure. Et l'on doit noter ici le déplacement géographique (la migration) qui accompagne cette mobilité sociale descendante. Le sentiment de déclassement s'inscrit donc dans l'ici ou le maintenant ainsi que dans un ailleurs qui se réfère à un passé plutôt « glorieux ». Dans ce déclassement où l'on échoue non seulement aux yeux des autres mais aussi aux siens propres, la haine de soi est le côté subjectif qui accompagne la dévalorisation objective du travail. Mais dans chaque déclassement se dessine un projet de « reclassement », par des stratégies multiples. Ici, on doit noter la place fondamentale du projet parental qui permet à ces femmes de rêver d'un mieux-être en s'investissant dans l'avenir de leurs enfants. Ce projet parental analysé aussi chez les femmes pauvres en Haïti aide ces femmes migrantes qui ont échoué aux yeux de leurs parents à se reconstruire dans la vie de leurs enfants.

L'intérêt de cette recherche est qu'elle propose de regarder à la fois le passé et l'avenir des femmes sous plusieurs générations, avec des narratrices de différents âges et se trouvant donc à des moments différents de leur existence. De plus, en les questionnant pour la plupart sur plusieurs années (de 2009 à 2012), on a pu voir le sens des trajectoires, les changements de statut qui expliquent parfois des changements au niveau de la représentation des rapports sociaux. Cette chaîne illustre donc plusieurs manières de se construire au travail et de s'y définir individuellement et collectivement. Elle permet de critiquer le travail sous plusieurs aspects. D'abord la place accordée au travail hors-*domus* dans la vie des individus. On n'a pas que ça à faire ! La réduction du temps de travail et la baisse de l'investissement de l'idéal au travail reste donc des soucis à analyser au cœur des divisions du travail. Ensuite, la réduction du travail domestique et du *care* doit être pensée à côté de l'analyse du partage des tâches. Les membres d'une famille n'ont pas que ça à faire ensemble ! Puis les 24 heures ne sont pas partageables entre travail, repos et loisir, encore moins entre métro, boulot et dodo. Enfin, le travail domestique dépasse largement le triangle père-mère-enfant qui est à la fois familialiste et hétéronormatif. Tout cela impose de regarder cette chaîne de travail en considérant les rapports sociaux.

Une articulation des rapports sociaux

En mettant les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve du terrain, cette recherche confirme l'articulation des rapports sociaux, même si dépendamment du contexte socio-historique et des conditions de vie des individus, cette articulation peut être vécue différemment. Les femmes

paysannes en Haïti se définissent à la fois en tant que pauvres et femmes, alors que les servantes à Port-au-Prince se définissent plus en tant que pauvres, en opposition à leurs patronnes. Les migrantes haïtiennes ne voient le sexisme que dans leur relation de couple avec des hommes migrants pauvres et racisés comme elles, oubliant ainsi le sexisme qui, avec les autres rapports sociaux, explique leur enfermement dans le service domestique. Les patronnes françaises au contraire ne voient le sexisme que dans leur travail salarié, sans regarder la division sexuelle du travail qui les soumet au travail domestique et les suresponsabilise dans l'externalisation.

Tout cela témoigne de la nécessité de regarder les divisions intercatégorielles (entre une catégorie sociale et une autre), et les divisions intracatégorielles (à l'intérieur de chaque catégorie). La division sexuelle du travail exprime une division intercatégorielle au niveau des rapports sociaux de sexe. Elle oppose ainsi hommes et femmes. Mais les femmes aussi connaissent des divisions en fonction de leur classe, de leur race, de leur origine géographique, etc. Cela cause dans la classe des femmes un ensemble de divisions intracatégorielles. L'externalisation du travail domestique montre comment le croisement des rapports sociaux produit des décroisements (tensions, luttes) dans la société, non seulement entre les hommes et leurs femmes mais aussi entre ces femmes et les travailleuses domestiques qu'elles emploient pour accéder à l'égalité professionnelle avec les hommes. Aussi la prise en compte simultanée des divisions inter et intracatégorielles permet d'éviter deux pièges: l'invisibilisation des rapports sociaux de sexe, et leur instrumentalisation. Dans le premier piège, les rapports sociaux de sexe sont occultés par les autres. C'est ainsi qu'en rejetant la cause de l'externalisation uniquement sur les femmes patronnes, les travailleuses domestiques haïtiennes oublient la division sexuelle du travail qui rend les hommes patrons invisibles et absents. Parallèlement, les patronnes françaises qui ne regardent le genre que dans leurs difficultés professionnelles et non dans leur relation de couple, « blanchissent » leur compagnon et justifient le non-partage des tâches par le surinvestissement de ces hommes dans le travail non-domestique. Dans le deuxième piège couramment appelé « instrumentalisation du genre », ce qui est tributaire de la classe (l'incapacité des hommes migrants à assumer les frais de l'externalisation) est expliqué par les rapports sociaux de sexe. Plusieurs travailleuses migrantes haïtiennes disent ainsi que les patrons du Nord sont moins sexistes que les hommes migrants. Par un mécanisme similaire, les patronnes moins aisées sont considérées comme étant plus méchantes que les autres, les femmes patronnes plus violentes que leur mari, les Haïtiens plus exploités et moins solidaires que les Français, etc. Les divisions intra-catégorielles sont ainsi mises en avant pour invisibiliser voire justifier les divisions inter-catégorielles, ce qui lèse notamment les possibilités de mobilisation collective. Ces mécanismes marquent également les rapports de classe. On instrumentalise la classe pour expliquer ce qui est aussi tributaire des rapports sociaux de sexe. C'est ainsi que dans les discours sur la population paysanne en Haïti, les rapports sociaux de sexe sont invisibilisés et on n'explique la condition des femmes pauvres que par la classe. Ici, l'instrumentalisation de la classe et l'invisibilisation des rapports sociaux de sexe s'entrecroisent. Dans le rejet des hommes haïtiens par les migrantes, il y a une part d'instrumentalisation de la race, même si finalement les causes économiques expliquent largement ce choix. Ici encore, les rapports de sexe sont occultés et les hommes blancs sont présentés comme si le sexisme ne les concernait pas. Les divisions inter et intracatégorielles sont un effet direct de l'articulation des rapports sociaux et place nombre de personnes à la fois dans la position de dominée dans un rapport

social et de dominante dans un autre. Une focalisation excessive sur les divisions intracatégorielles porte à survisibiliser le relationnel dans le service domestique par exemple occultant ainsi la division sexuelle du travail. Et une fixation immodérée sur les divisions intercatégorielles porte à oublier que c'est une articulation des divisions du travail qui explique la disponibilité d'une main-d'œuvre domestique féminine pauvre et racisée ou encore la possibilité des femmes mieux loties de déléguer les responsabilités domestiques. Cela témoigne non seulement de la coextensivité des rapports sociaux (la manière dont l'un prolonge l'autre) mais aussi de leur consubstantialité (le fait qu'ils soient tous de même nature). Ces deux propriétés conceptualisées par Kergoat (2001) sont donc importantes à considérer ici.

Dans cette recherche, je me suis fondée sur les rapports sociaux de sexe, de classe, de race ainsi que sur les confrontations Nord/Sud. Ce dernier antagonisme est par exemple occulté chez les femmes françaises qui pourtant le reproduisent dans leur conception de la différence culturelle. Mais je plaide pour que l'on considère en plus le rapport urbain/rural. Cette confrontation participe grandement à l'exode rural des femmes paysannes en Haïti. Et en France, elle explique la misère des femmes migrantes qui, s'installant en dehors de la région parisienne, sont exclues même du service domestique dans ces milieux de non-mixité de « race ». Cette recherche est aussi sensible au cadre hétérosexiste dans lequel s'enferme le vécu des narratrices, même si les données du terrain ne suffisent pas pour analyser de manière approfondie les rapports de sexualité dans leur histoire. Et d'autres paramètres comme l'âge ou le niveau d'instruction doivent être considérés dans l'analyse des différences de situation entre ces femmes.

Tout cela nous oblige à « repenser le genre » dans la prise en compte du vécu des femmes. Travailler sur l'articulation des rapports sociaux impose de se demander à quelle femme on donne la parole, ce que cela fait à la relation de recherche et à quels résultats on peut s'attendre en fonction de la classe des narratrices. La sociologie clinique associée à l'approche féministe m'a aidée à analyser ma place dans la relation de recherche avec chacune des cinq catégories de femmes. Mais si la majorité des femmes en sortent satisfaites, on peut parfois douter des effets de la recherche sur leur compréhension des rapports sociaux. Souvent, les résultats étaient considérables dans la prise en compte d'un rapport social en particulier mais pas dans la compréhension de leur articulation. Les femmes pauvres continuent à ne pas regarder chez les riches patronnes le sexisme qui explique leur place dans la relation de recherche, et les patronnes françaises continuent à invisibiliser les rapports sociaux malgré les échanges. Les résultats sont ainsi mitigés et les effets *d'insight* limités quand il s'agit de comprendre l'Autre. Entre une posture Zéro qui me porterait à n'exprimer aucun désaccord dans les entretiens et une posture marteau où je forcerais les narratrices à adopter mon point de vue, il a fallu adopter un équilibre, ce qu'a favorisé une approche semi-directive et compréhensive. La question de l'intérêt de la place accordée aux dominantEs dans la recherche demeure, mais sa réponse réside dans le souci de rendre compte des rapports sociaux dans leur articulation. Donner la parole aux patronnes françaises se justifie par le fait que ces femmes dominantes sont aussi dominées, ici dans les rapports sociaux de sexe. Elles sont patronnes, mais elles sont aussi femmes. Il faut alors chercher comment faire pour que ce soit leur point de vue de dominée, et pas surtout celui de dominante qu'elles expriment, ce qui n'est pas toujours acquis. On a vu par exemple comment elles peuvent se présenter uniquement en tant qu'employeuse et pas en tant qu'employée, femme exploitée au travail

non-domestique. La prise en compte de l'articulation des rapports sociaux impose par ailleurs de regarder le système d'oppression, et pas que les individus à qui il semble bénéficier. Alors on peut cerner les individus en tant que dominants dans un rapport et dominé dans un autre, même si certains sont dominants dans tous les rapports sociaux. C'est seulement par cette voie qu'on peut approfondir cette chaîne qui fait lien entre les femmes d'ici et d'ailleurs ou entre différentes forme de travail.

Repenser le genre c'est aussi se poser la question de la place des hommes dans l'analyse des rapports sociaux de sexe. Etant absents, ces hommes restent invisibles dans le discours des femmes. Elles pensent le changement sans considérer la responsabilité des hommes. Comme si hommes et femmes habitaient des univers parallèles, les alternatives face au sexisme sont pensées entre femmes qui font appel aux grand-mères, aux mères, aux filles ou aux travailleuses domestiques, et jamais aux hommes. Peut-on découvrir l'attitude des hommes dans le discours des femmes ? Les sociodrames sur les scènes de ménage ont permis de le faire en partie. Fallait-il en plus proposer aux femmes de représenter « l'agenda de leur mari » ? Ne faut-il pas prendre le risque de donner la parole aux hommes ? Cela marquera la relation de recherche et le risque est une survisibilisation du point de vue de dominant. Mais il faut peut-être de vraies recherches féministes qui regardent l'attitude des hommes comme le fait Anne-Marie Devreux (2004, 2005), qui recueille en plus leur parole. Car si la parole des femmes aide à comprendre l'oppression subie, cette recherche montre qu'elle n'aide pas toujours à regarder la part de l'oppression exercée, les deux étant différentes selon Nicole Claude Mathieu (1991). Comprendre l'oppression exercée est-elle indispensable à l'analyse de l'oppression subie ? La parole des patronnes sur le service domestique permet de répondre partiellement à cette question.

Par ailleurs, cette recherche a permis de décortiquer non seulement les rapports sociaux mais aussi le vécu individuel des femmes. Les luttes individuelles impliquent la mobilisation des mécanismes psychiques qu'il est nécessaire de considérer dans l'analyse des rapports sociaux. Certains mécanismes comme l'invisibilisation, l'intériorisation, ou la subversion des normes ont été étudiés. Ainsi, en ce qui concerne le vécu du déclassement en France, il a fallu scruter pour les femmes non seulement leur exclusion du travail valorisé, mais aussi le fait qu'elles intériorisent la dévalorisation sociale du travail/service domestique. Grâce à la sociologie clinique j'ai analysé ce que ces travailleuses déclassées arrivent à faire de ce que les normes dévalorisantes font d'elles. Et travailler sur le vécu impose de regarder le quotidien, donc de déployer une sorte de « sociologie de la banalité ». Cet aspect peut se révéler déconcertant dans cette recherche où les parties sur les femmes haïtiennes peuvent paraître peu intéressantes pour les HaïtienNEs et la partie sur les femmes françaises trop banale pour les gens du Nord. Toutefois, le banal peut aussi faire sens et expliquer ce qui est moins banal, comme on l'a vu dans l'analyse du fait de cuisiner par Luce Giard dans *L'invention du quotidien : habiter/cuisiner* (1980). Ces faits insignifiants cachent des phénomènes plus profonds, plus structurels : les rapports sociaux. C'est pourquoi Patricia Hill Collins (2015) met au centre du féminisme noir la prise en compte du quotidien des femmes noires. De plus, dans cette recherche, seuls ces détails pouvaient constituer un démenti à l'illusion de l'égalité qui se fonde sur un déni de la réalité, sur une tendance à croire que le sexisme ou le racisme n'existent plus. J'écris ici ce que les personnes n'ont pas oublié et je fais dire au banal que tout n'a pas changé.

Cette recherche se fonde par ailleurs sur l'analyse de trajectoires individuelles, ce qui est aussi un principe de la recherche clinique. Certaines analyses peuvent ainsi sembler individualisées, engluées dans les relations sociales alors que la thèse porte sur les rapports sociaux. Mais une analyse approfondie des relations sociales permet au contraire de mieux comprendre ces rapports, de voir comment ils se jouent concrètement dans le vécu individuel. L'essentiel est de pouvoir tirer de ces relations des tendances générales qui expliquent le social. Toutefois, la clinique procède plus par la formule « il existe » que par « quelque soit », ce qui fait que la généralisation ne soit pas le but ultime des analyses. L'essentiel est de pouvoir «*éviter le double piège du vécu sans concept et du concept sans vie*», dit Henri Lefebvre¹⁵². Tenir cet équilibre m'a été parfois difficile, notamment avec les femmes françaises. J'ai été limitée par ma place dans les rapports sociaux qui fait que je n'ai observé qu'une petite partie du quotidien de ces femmes ou que, probablement, ces femmes ne m'ont livré qu'une partie de leur vécu. Consciente de ce fait, j'ai généralisé avec timidité. Cela montre que malgré les apports du point de vue des chercheurEs dominéEs, il ne peut résoudre qu'en partie l'énigme que constituent les dominantEs. Parler aux populations dominées n'est pas aisée non plus. Cela impose des adaptations méthodologiques. Toutefois, cette recherche enseigne que s'il est parfois plus difficile de recueillir la parole des minoritaires, il est toujours possible de le faire.

Tout cela montre que malgré les difficultés, il est fondamental de tenir compte de l'articulation des rapports sociaux dans le processus de recherche. Cette posture permet de mieux rendre compte de la complexité des phénomènes, de regarder à la fois les individus et le système, de visibiliser le vécu et la parole des plus discriminéEs, de questionner la production même des connaissances, de mieux aborder la question du changement. En plus, cette approche aide à mieux décrypter les relations sociales ainsi que les stratégies individuelles et collectives.

Les romans stratégiques

Parmi les dispositifs cliniques, les séminaires « Roman Familial et Trajectoire Sociale » visent à analyser en groupe les histoires de famille pour voir en quoi elles instruisent sur la société. Dans cette recherche, cela a été très instructif au niveau des structures de parenté, de la socialisation primaire ou du développement de l'individualité, de l'intériorisation des normes et des héritages transgénérationnels, ainsi que des lignes de survie développées à chaque génération. En Haïti cela a permis de voir comment concrètement les rapports sociaux, par la paternité au rabais et la polyandrie/maternité en série marquent la construction des liens affectifs et des relations familiales. Sans une posture normative, il a fallu déterminer en quoi ces situations de rupture marquent la construction de ces femmes et leur rapport aux hommes. En plus, l'analyse des relations mères-filles montre non seulement le sacrifice des mères et des filles mais les formes de solidarité qui font tenir la vie sociale malgré le poids des rapports sociaux. Et l'analyse de la place des pères explique pourquoi ces femmes vivent dans la désillusion face aux hommes, d'autant plus que plusieurs abandons de compagnons succèdent à celui du père. Avec les femmes françaises, les récits montrent plutôt une adhésion à certaines valeurs et une volonté de réparer certaines failles dans le but de faire « famille normale », de garder l'arbre debout. Les pères, les hommes en général, sont idéalisés, ce qui représente un point de divergence avec les récits des Haïtiennes. La différence entre les femmes haïtiennes et les quelques Françaises écoutées ne réside donc pas uniquement dans la

¹⁵² Cité dans Vincent de GAULEJAC et Shirley ROY (dir.) (1993), p. 322.

manière de se raconter mais dans le contenu même de ce qui est raconté. Tout cela s'explique par les rapports sociaux qui en plus déterminent les stratégies de chacune de ces catégories sociales. Le concept de roman familial est utilisé dans cette thèse non seulement pour élucider un certain rapport entretenu par les femmes avec leur passé mais aussi pour regarder comment elles développent des stratégies face au présent et à l'avenir. C'est ainsi que je parle de romans stratégiques. Le roman amoureux est essentiel dans la vie de ces femmes et on doit en regarder les conséquences dans la construction de leur estime de soi. Souvent, ce roman est marqué par un renoncement face à tout projet affectif et à l'obligation pour ces femmes de ne compter que sur elles-mêmes pour recevoir de l'amour, alors qu'elles ont appris à développer une haine de soi, notamment pour celles qui ont connu la dure réalité de *restavèk*. Les autres romans stratégiques également répondent à cette question de comment s'apporter de l'amour à soi dans ces parcours marqués par le rejet, la dévalorisation, la violence, l'exploitation et la solitude. Mais le roman amoureux montre plutôt le sacrifice de l'amour et du plaisir. Tout cela marque la santé des femmes, dans un échange économique-sexuel qui leur fait prendre des risques au niveau de leur sexualité. Cet aspect analysé en Haïti par Barbara de Zalduondo et Jean Maxius Bernard (1995) est peu visible ici. Cela a été approfondi en 2006 dans ma recherche sur le comportement sexuel des filles adolescentes pauvres des quartiers populaires à Port-au-Prince. J'y ai alors fait le lien entre les risques sexuels et le sentiment d'abandon des filles causé par l'abandon objectif des pères et l'abandon subjectif des mères toujours absentes, surinvesties au travail pour pallier cette paternité au rabais.

Les migrantes développent aussi un Roman socio-historique pour faire face notamment au mépris des patronnes françaises. Elles se construisent une descendance héroïque qui leur permet de se mettre en valeur, de redorer l'image de leur pays et des peuples Noirs en général. Parallèlement, les femmes qui restent en Haïti se fixent plutôt sur le présent dramatique pour expliquer par l'irresponsabilité des dirigeants tous les maux de leur existence. Contrairement à la valorisation personnelle qui découle du roman socio-historique, ces femmes pauvres développent plutôt un discours de haine de soi repris dans des proverbes qui alors encensent les « blancs » et condamnent la Guinée/Afrique (la terre d'origine). Sans nier l'histoire coloniale, elles sentent que l'histoire d'Haïti n'a jamais commencé puisque les processus d'exclusion marquant la colonisation ont continué après. Cela est assez impressionnant quand on sait que ce sont ces mêmes femmes qui se racontent une histoire personnelle sans début. Elles sont incapables de dire leur vrai nom, de donner leur date de naissance, de se statuer sur leurs « vrais parents », de se représenter le couple géniteur, ou de savoir dans quel village exactement elles sont nées. Cette histoire personnelle qui est aussi une histoire de classe et de confrontation urbain/rural, fait penser aux mécanismes individuels d'incorporation de l'histoire sociale. Les migrantes en France peuvent toujours encenser les héros et rappeler l'Indépendance de 1804. Elles sont en situation de le faire, à la fois parce qu'elles ne faisaient pas partie de plus pauvres en Haïti et parce qu'elles sont trop rejetées en France pour ne pas se rabattre sur ce passé. On doit d'ailleurs critiquer la manière dont cette histoire est invisibilisée dans cette France néocoloniale. Toutefois, il faut rendre compte de la subsistance de deux histoires: le mythe de la genèse des moins pauvres qui permet de survivre au déclassement au Nord, et l'histoire sans genèse ni épilogue qui porte les plus pauvres à détester le Sud et à idéaliser le Nord au point de « blanchir » leur Dieu.

Ces femmes pauvres développent en effet un roman religieux que je n'ai pas le temps de développer dans cette thèse. Mais il sera important de creuser cette manière de se définir un

Dieu-père et un Dieu-mari qui n'abandonne jamais, est toujours présent et répond aux nécessités primaires. Ce Dieu remplace non seulement les pères irresponsables et compagnons infidèles mais aussi tout un Etat incapable de pourvoir aux besoins de sa population. Cette masse pauvre des campagnes ou des villes développe par ailleurs un discours du tout social qui laisse peu de marge au sujet, ce qui porte à poser comme Lenz Jean-François (2011) la question de la construction de soi dans un milieu hostile.

Une dernière clé que semble offrir l'approche roman familial et trajectoire sociale est cette possibilité de regarder les déplacements des individus dans le temps et l'espace. La migration est utilisée dans cette thèse comme le contexte d'expression des rapports sociaux dont l'enjeu est le travail. La chaîne analysée présente l'avantage de questionner la manière dont les nouvelles formes de divisions sexuelle, sociale, raciale et internationale du travail interviennent dans la migration des femmes appauvries et racisées. Ces migrations expriment les dynamiques de mépris fondés sur les rapports de race et Nord/Sud. Mais ici encore, il faut regarder l'importance de la famille dans la traversée. Dans les deux types de migration, pour les plus jeunes et les adultes, la migration représente souvent un arrachement des liens familiaux. Ensuite, la famille reste déterminante dans la définition du projet du départ. Dans la migration internationale par exemple, les causes du départ sont multiples, complexes et s'entremêlent. On doit visibiliser cependant le peu d'objectifs personnels dans les projets, l'abnégation qui reste centrale et la place de la famille élargie qu'on doit désormais visibiliser dans l'analyse des « familles transnationales ». Même en étant célibataires et sans enfants, ces femmes ne partent pas « seules ». En partant, elles ont sur le dos des obligations familiales proportionnelles à l'écart entre la réussite de ces femmes et l'échec de tous les autres. Le succès de ces femmes dépendra aussi des rêves de leurs parents, et leur déclassement reste en premier lieu un échec au projet parental. Il est donc fondamental de penser pour elles un « Roman familial et trajectoire migratoire ». Mais comme on l'a vu dans cette recherche, ce n'est pas le travail, et encore moins la migration qui déterminent la trajectoire de ces femmes. Ce sont plutôt les rapports sociaux qui les transforment en déclassées. Les femmes du Nord partent au Sud aussi, mais leur traversée ne les transforme pas en femmes de service : femmes du Nord et femmes du Sud ne sont pas sur le même bateau.

Les négriers de l'hypermodernité

Le travail et la migration des femmes doivent être placés dans le contexte de la mondialisation néolibérale. Cette mondialisation a plusieurs caractéristiques et je me suis attardée sur les suivantes : l'intensification de la migration des femmes et la délocalisation de la main-d'œuvre domestique du Sud vers le Nord, la crise de la reproduction au Nord et l'intensification du travail hors-domus des femmes, le surinvestissement des hommes dans le travail hors-domus et le surinvestissement quoique limité des femmes dans le travail domestique. Il est important d'étudier également les caractéristiques de cette mondialisation dans les pays du Sud. C'est à ce prix qu'on creusera l'émigration forcée. En Haïti, on peut citer le règne de l'humanitaire dans une ONGisation du social qui accompagne les programmes d'ajustement structurel. Cela explique à la fois l'exode rural des plus pauvres et la migration internationale de celles qui ont assez de moyens pour partir mais pas suffisamment de moyens pour éviter le déclassement au Nord. Celles qui partent ont travaillé dans le secteur non-domestique qui, comme au Nord, attire les femmes mais reste le domaine des hommes. Et peut-être qu'au Sud également sévit ce phénomène où les hommes s'adonnent complètement à ce *management* qui marque les entreprises hypermodernes,

laissant la gestion du ménage aux femmes. Joëlle Palmieri (2002) fait le lien entre ce management des hommes du Nord et la *ménagérisation* des femmes. Dans ces entreprises, le mythe de l'excellence et le culte de la performance imposent un surinvestissement à la fois mental et temporel qui fait que manager une entreprise est incompatible avec manager sa maison. Ce travail revient aux femmes qui alors « ménagent » leur mari, se montrent très indulgentes, ne leur reproche rien. Le *ménagement* c'est ce qu'on doit ajouter à la *ménagérisation* des femmes.

En plus, les femmes du Nord ménagent les hommes du Nord, tout en managant par ailleurs. C'est la double journée. Mais si elles veulent ménager (soulager) les hommes, elles ne veulent pas s'oublier complètement. Donc pour se ménager elles-aussi, et pour manager dans les entreprises hypermodernes, elles emploient des « femmes de ménage ». Les femmes du Sud font le ménage (le *clean*, le *care*, le travail domestique en gros). En cela, elles ménagent les ménages du Nord, ces familles qui veulent être normales. En plus, elles ménagent elles aussi les hommes du Nord en jugeant plus sévèrement les femmes patronnes. Dans cette ambiance, si les « familles sans épouses » n'existent pas¹⁵³, les familles sans « infrastructures du ménage » n'existent pas non plus. Ces infrastructures, ce sont les travailleuses du Sud. En France comme en Haïti, une maison sans femme (épouse ou travailleuse) est une maison morte, pour reprendre l'expression de Mathieu (2007). Et alors qu'une maison sans homme est la normalité en Haïti, la maison avec un homme parfait reste le leurre des narratrices françaises. Pour celles-ci, l'illusion de l'égalité ne constitue pas à dire une chose et à faire le contraire. Elle consiste à dire que tout va bien et qu'elles tiennent le volant quand c'est le dérapage complet. Pour faire marcher cette société, une nounou haïtienne reste un luxe. Et c'est peut-être en mobilisant le discours de « la différence culturelle » que les femmes françaises s'autorisent à la faire marcher. Oui, ça roule par ici !

Mais tout cela ne représente qu'un visage de la mondialisation néolibérale. Il nous faut regarder à côté de cette dimension socio-économique une dimension plus anthropologique de ce phénomène. Il est possible de présenter l'hypermodernité comme la face mentale de la mondialisation. Plusieurs recherches cliniques analysent les « individus hypermodernes ». On gagnerait à aborder l'attitude de ces individus non seulement au travail mais aussi en dehors du travail. On doit en plus se dire que ces individus sont aussi des femmes, ce qui aidera à faire advenir le sujet femme de la clinique du travail. Mais ici, on parle encore des femmes du Nord, femmes de la classe moyenne ou de la bourgeoisie, femmes blanches et françaises. Il est possible d'analyser leur comportement par cette image de « l'individu par excès » analysée par Robert Castel (2009). Ces individus sont dans un excès permanent (excès de consommation, de pression, de sollicitation, de stress), recherchent constamment une performance toujours plus grande, se brûlent dans l'hyperactivité tout en se débattant dans un rapport au temps toujours plus contraignant. Cette définition reprise par Nicole Aubert (2002) correspond bien aux patronnes investies au travail dans le cadre de la mondialisation néolibérale. C'est l'externalisation du travail domestique qui permet à ces femmes d'être dans ces excès, de secouer partiellement les rapports sociaux de sexe. L'externalisation est la première stratégie des femmes françaises, leur seule stratégie face à ces rapports sociaux. Or cette alternative se construit sur les rapports sociaux de classe, de race et Nord/Sud. L'égalité professionnelle entre hommes et femmes se fonde sur des inégalités entre femmes. C'est l'un

¹⁵³ Du moins pas dans les catégories sociales étudiées ds cette thèse.

des paradoxes de l'égalité. Ce sont les femmes pauvres, migrantes et non-blanches qui paient, pour assurer à la fois les petites réussites des autres femmes, celles de leurs compagnons hommes, ainsi que les grandes réussites des autres hommes qui, eux, exploitent leur femme, blanche ou non, du Sud ou non. Les femmes migrantes non-blanches et non-riche du Sud sont donc les plus exploitées au Nord, dans cette chaîne de travail, de migration et de substitution¹⁵⁴. Jules Falquet (2010) affirme que cette mondialisation ne repose finalement ni surtout sur les femmes privilégiées, ni sur les hommes discriminés mais sur les plus discriminés de la classe des femmes.

Dans cette société hypermoderne où chaque individu est renvoyé à lui-même pour se construire socialement, le féminisme peut ainsi prendre une allure assez capitaliste quand il ne regarde que les stratégies où les femmes concurrencent les hommes dans le travail dit productif. Ce féminisme ne regarde alors qu'une seule catégorie de femmes et fonctionne sur le gel des rapports sociaux de classe, de race et Nord/Sud. En présentant en plus l'externalisation comme une manière de donner du travail aux pauvres femmes du Sud, certaines patronnes définissent un standard variable, un relativisme émancipateur où ce qui est nécessaire pour les unes (la réussite voire l'excès) n'est pas ce qui est nécessaire pour les autres à qui on propose alors le travail déclassé. Pour changer la situation des femmes, il ne faut donc pas tirer sur un seul fil (le genre) en espérant que ça va changer tous les autres rapports sociaux. A ce niveau, l'articulation des rapports sociaux se présente moins comme un plat de spaghetti que comme une pelote de plusieurs fils. Tirer sur un seul fil ne fait que resserrer les nœuds. En outre, les tentatives de changement ne doivent pas porter chacune à reporter vers le bas la pression qui vient d'en haut (Joseph, 2011). Il faut au contraire faire le mouvement inverse de prioriser les plus discriminés, de secouer le système par le bas comme le propose hooks (1986).

A l'opposé de ces individus par excès, Castel (2009) définit dans la société hypermoderne les « individus par défaut ». D'abord, il ne faut pas croire que les femmes du Sud, les patronnes par exemple, ne peuvent pas être des individus par excès. Ensuite il faut se demander si les femmes migrantes employées par ces patronnes de l'excès sont des individus par défaut. Pour l'auteur, ces individus qui représentent la face négative de l'hypermodernité n'ont pas de support économique, ont un parcours d'exclusion ou d'échec, vivent avec un sentiment de non-existence, voient disparaître leur capacité d'individuation et s'effondrer leur narcissisme (cette capacité à s'aimer soi-même). La vacuité de l'existence des seconds s'opposerait à l'intensité de celle des premiers, ajoute l'auteur. Le moins qu'on puisse dire c'est que cette description ne correspond pas totalement à ces travailleuses migrantes. Il est vrai qu'elles connaissent la déchéance. Mais leur travail déclassé est aussi ce qui les empêche d'être complètement des individus par défaut. A ce niveau, le travail aussi dévalorisé qu'il soit se présente comme une stratégie, un moyen pour éviter la désaffiliation complète. Leur travail se situe entre ce qui les détruit et ce qui les fait tenir matériellement et existentiellement. Il est important de rappeler que le travail pour elles n'est pas un choix mais une obligation. A cause des difficultés administratives, travailler leur est imposé, mais c'est aussi cette obligation de

¹⁵⁴ En dehors de cette chaîne, on peut trouver d'autres catégories encore plus exploitées, en fonction d'autres critères comme les conditions physiques, le niveau de formation, etc. Et dans cette chaîne mais au Sud on trouve certainement des femmes encore plus exploitées, et exploitées au passé par ces femmes migrantes ex-patronnes du Sud.

travailler qui leur interdit toute désaffiliation. Elles tiennent quand même, souvent malgré elles, et le courage n'est alors ni une vertu, ni une option. C'est une obligation!

A ce niveau il est préférable de rapprocher la situation de ces femmes de la description de François Ascher¹⁵⁵. Cet auteur propose une définition plus optimiste de l'hypermodernité qui fait émerger des individus stratèges qui hiérarchisent les enjeux et s'efforcent de maîtriser de façon de plus en plus autonome leur espace-temps quotidien. Sauf que les migrantes n'ont pas complètement cette élasticité non plus. Elles ne sont pas tout à fait stratèges car elles subissent fortement ce système où même ce qui les sauve (le travail déclassé comme on l'a vu) n'est pas toujours un choix. Elles sont des sujettes qui développent leurs stratégies à partir de leur capacité individuelle mais dans un cadre social fait de grandes contraintes.

Cette image des individus par excès ou par défaut permet au moins de voir ces deux catégories de femmes (les migrantes et les patronnes) comme des humanités opposées. D'une part, ces travailleuses évoluent dans une ambiance de soumission et de mépris qui rappelle l'esclavage. Quand on remonte à l'histoire des plantations aux Amériques, on se rend compte de la limite de tout usage du terme d'esclavage pour qualifier des formes de travail actuel. Même la situation des *restavèk* en Haïti ne peut être comparée à l'esclavage d'avant l'indépendance. Toutefois, ce terme permet de déceler les reliques de certaines formes de servilité dans le monde actuel marqué d'ailleurs par le néocolonialisme. En mobilisant le concept de servitude volontaire de La Boétie, Nicolas Chaignot (2010) montre la survivance de l'esclavage dans la modernité ou dans le management actuel. Geneviève Fraisse (1979) regarde le lien entre la servitude et ce qu'on appelle aujourd'hui les métiers de service, en analysant la situation des « femmes toutes mains ». L'un des aspects les plus marquants est cette soumission du temps de travail aux besoins de patronnes. Ici encore tout se passe comme si ces travailleuses n'étaient pas des personnes, des femmes, des mères, au même titre que les autres. Comme s'il n'y avait rien de commun entre ces femmes (Glenn, 1992) ou qu'elles n'étaient pas dans la même classe de sexe. D'ailleurs, on a vu que ces deux catégories de femmes parlent de leurs compagnons comme s'il existait deux formes de rapports sociaux de sexe, l'un avec des maris méchants qui dominent leurs femmes (les hommes migrants pauvres et racisés) et l'autre avec des maris bienveillants mais impuissants face à la division sexuelle du travail (les hommes blancs français de la classe moyenne). Il peut exister une « bonne relation » de travail entre ces femmes qui peuvent même faire preuve de solidarité les unes envers les autres. Mais si ce qu'on appelle mondialisation ou hypermodernité force ces femmes à se croiser, toute vraie rencontre reste impossible entre elles, comme s'il s'agissait de deux humanités parallèles.

Il faut revenir à cette manière différente de parler du *care* ou de l'histoire familiale pour illustrer cela. Les femmes françaises parlent de manque d'amour et insistent sur la souffrance alors que les femmes haïtiennes n'en parlent que très peu. Ces dernières présentent même la souffrance comme un passage obligé, dans un marianisme et un dolorisme analysé par Lucchini (2002) chez des femmes pauvres d'autres pays du Sud. Leur roman sans genèse ni

¹⁵⁵ In Aubert (2002)

épilogue est surtout un roman sans amour. Si on peut s'étonner ou se questionner face aux faits qu'elles racontent (Quelle histoire ?/!), on doit aussi s'arrêter sur leur manière de se raconter (Quelle histoire de vie ?/!). Le récit de soi en Haïti est toute une histoire et mérite d'être raconté, recueilli et accueilli, ce qui dépasse malheureusement les limites de ma thèse. Jean Louis Le Grand (2002) écrit à propos des contextes sociaux où émergent les récits : « *pour ces épisodes identifiés dans les profondeurs de la culture occidentale, combien de formes peu ou pas explorées dans d'autres cultures, d'autres civilisations où la notion de personne n'est pas identique à l'individu moderne occidental !* » (2013, p.379). Ici, plus que de regarder en quoi le récit des femmes haïtiennes diffère des autres, on doit surtout se demander si certaines manières de se raconter ne sont pas interdites à certaines femmes. Peut-être que tout cela prend son sens à l'origine même de cette chaîne, dans l'esclavage. Quel lien peut-on déceler entre le retour du sujet au Nord et les histoires interdites au Sud ? Il faut regarder les liens entre histoire individuelle et histoire sociale, redéfinir les origines de cette face mentale de la mondialisation néolibérale.

Les narratrices en Haïti témoignent de différentes formes de ruptures qui leur interdisent tout épanchement sentimental que requièrent certains discours sur le *care*. Leur histoire est marquée par des abandons, des déracinements à l'enfance, des échecs amoureux, etc. En Haïti comme en France, elles passent parfois plus de dix ans sans voir leurs parents ou leurs enfants. La pauvreté reste la barrière principale en Haïti, et en France les démarches administratives instituent ces détachements. Ces blessures leur ont appris à souffrir dans le silence. Les mères sont habituées à faire la sourde oreille pour ne pas être témoin de la souffrance inévitable de leurs enfants. Elles sont habituées à ne pas discourir sur le *care*, la souffrance, ou le renoncement. Les patronnes se demandent alors si ce sont vraiment des mères, et leur prétendue moindre humanité justifie alors les excès dans l'externalisation. La solitude pour ces femmes, en Haïti ou en France est imposée par le système et garantit du maintien de statu quo. On demande à ces femmes des sacrifices « inhumains », de vivre sans sentiment, sans cœur. Et c'est ce qu'elles font. Elles deviennent des bêtes, ce qui les rend plus susceptibles « d'accepter » leur situation de bêtes de somme! Il est donc possible d'établir un lien entre cette solitude « imposée » et la domesticité, entre la rupture des liens primaires et la servilité. D'ailleurs, cet arrachement était au cœur de la traite négrière, phénomène illustré dans le roman *La saison de l'ombre* où Leonora Miano (2013) décrit la souffrance des mères africaines. L'internationalisation du *care* et du travail domestique qui draine vers le Nord la main-d'œuvre du Sud fonctionne comme un négrier pour faire marcher la vie dans les anciennes métropoles. Comme dans la controverse de Valladolid¹⁵⁶, le *care* pose ainsi la question du « cœur », de telle sorte que plus on se demande si ces travailleuses ont un cœur, mieux on les transforme en bras ou en ventre. Il ne s'agit pas de faire une analyse de la sollicitude avec sentimentalisme ou psychologisme mais de regarder comment les émotions blessées ou interdites renforcent les rapports sociaux. D'où l'importance du roman familial qui, en proposant l'analyse de l'arbre généalogique, permet de penser ces blessures ouvertes qui ouvrent la porte à d'autres et crée la docilité nécessaire au maintien de l'esclavage. Ici, c'est aussi le psychodrame émotionnel qui a permis d'accéder à la parole interdite des femmes

¹⁵⁶ Voir le film *La controverse de Valladolid* qui reporte ce débat autour d'une question fondamentale dans la colonisation espagnole du Nouveau monde : « Les indiens ont-ils une âme ? ». Voir aussi Bartolomé de Las Casas (1552), *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*.

haïtiennes. Et le discours des patronnes françaises a forcé à regarder le « maillon faible » en Haïti. Il n'est pas question ici de prétendre à une supériorité de l'idéal de la famille normale par rapport à cette souffrance silencieuse. Il s'agit plutôt de faire du récit de ces patronnes sur le *care* un miroir pour le silence des femmes haïtiennes. Écouter les femmes françaises fait entendre le bruit assourdissant des femmes haïtiennes, cri de détresse qui se cache sous un silence trop lisse.

Les luttes interdites

La participation des femmes aux luttes sociales dépend de leur place dans les rapports sociaux croisés. Il est donc important de regarder dans le travail militant analysé par Fillieule et Roux (2009a) les divisions qui font que des femmes restent en dehors de certaines actions collectives. Je n'ai pas analysé chez les femmes haïtiennes des phénomènes comme le désengagement et la défection (Fillieule, 2005), même si j'ai signalé le poids des conditions objectives et les limites relationnelles qui gardent les interlocutrices en dehors des luttes en France. Les femmes dominantes disposent de plus de moyens pour se mobiliser dans les luttes collectives (marxistes, féministes, etc.) que les servantes. Mais elles ne se disent pas féministes ou militantes pour autant. Et la seule femme migrante qui témoigne d'un engagement dans le féminisme haïtien ne milite pas en France. L'une des raisons qui peut expliquer ce fait est la difficulté pour les dominéEs et les dominantEs d'une classe de lutter ensemble.

Ici, on peut prendre l'exemple des femmes migrantes et des patronnes françaises. Ces dernières ne sont pas suffisamment sensibles aux liens existant entre leur sort et celui des femmes migrantes qu'en plus elles ne considèrent pas forcément comme des « femmes ». Quant aux femmes haïtiennes, plusieurs facteurs limitent leur collaboration avec les femmes françaises. Elles se définissent d'abord comme des Noires, migrantes et Haïtiennes, ce qui les porte à se solidariser plus spontanément avec leurs compatriotes masculins. Tout cela s'explique par l'articulation des rapports sociaux et par le fait que dans la relation sociale de travail, leur supérieure hiérarchique soit une femme. De ce fait, ce sont ces femmes qu'elles définissent principalement comme ennemies et non les hommes blancs du Nord qu'elles ne croisent pas au travail. Cette fixation sur la féminité divisée et cette occultation des rapports sociaux de sexe les porte à ne pas lutter à côté des Françaises. Mais cette haine est accompagnée d'envie. L'existence rêvée est celle de ces patronnes qu'elles définissent comme des femmes comblées qui n'ont plus rien à réclamer. On est donc dans un monde à deux vitesses fait de migrantes déshumanisées et de patronnes dites inhumaines et ultraprivilégiées, ce qui rend impossible toute possibilité de rencontre et donc toute définition commune de stratégies de lutte. On est face à deux humanités parallèles : l'une asservissant l'autre sans la regarder, l'autre qui sert tête baissée et ne voit donc rien. L'action collective est impossible parce que ce qui se joue ici dépasse largement la « frontière dans l'intimité » décrite par Miranda (2003). On est face à une « Frontière dans l'humanité ».

La lutte peut-elle alors réunir des travailleuses dominées ? Il faut alors considérer la dimension subjective du déclassement exprimée dans la honte et la haine de soi. Le rejet des semblables sur lequel se construit le syllogisme du sujet féminin analysé par Kergoat (1988) est le propre des groupes opprimés (femmes, pauvres, raciséEs,...). Cela est au cœur du portrait du colonisé comme l'a si bien décrit Memmi (1957). L'écœurement produit par l'effet miroir marque ainsi ces femmes qui, en France ou en Haïti, fuient les hommes et femmes

pauvres ou noirEs, rejettent les personnes exerçant le service domestique. De Gaulejac (1996) regarde ainsi le sentiment de honte qui devient un nœud socio-psychique quand les individus intériorisent la dévalorisation sociale, s'identifient au regard invalidant pour développer une haine de soi et de leurs semblables.

Incapables de se mobiliser auprès de leurs semblables et des groupes qui leur semblent opposés, les femmes se rabattent sur les stratégies. Elles développent alors une lutte des places à défaut de pouvoir se définir une vraie « identité de classe » dans les rapports sociaux croisés. Par la lutte individuelle, elles cherchent leur place dans le système sans l'interroger, sans viser le changement. Les mieux lotiEs, en Haïti et en France, peuvent alors accumuler quelques réussites, ce que l'externalisation leur facilite notamment. Et si elles ne peuvent pas se mobiliser avec les plus défavorisées, elles peuvent le faire avec les paires, dans les mouvements féministes par exemple. Au contraire, les plus démunies ont moins de moyens pour s'engager dans les mouvements sociaux. Elles sont ainsi enfermées dans les romans stratégiques, dans une lucidité relativement grande face au système mais sans une vraie capacité d'action. Elles oscillent constamment entre un désespoir face au changement et une absence totale de résignation. Le cas des migrantes ici est assez évocateur, elles qui sont passées d'une vie à une autre. Elles viennent d'un pays où personne n'est rien mais qui laisse à quelques-unEs la possibilité de se construire. Elles se retrouvent à rechercher une place dans une société centrée sur l'humain mais où elles ne seront jamais rien. C'est le drame de ces trajectoires migratoires où le bonheur recherché ne se trouve ni ici, ni là-bas. Mais ces femmes n'abandonnent jamais complètement leur projet de réussite. Et la contradiction est que même dans la déchéance du quotidien, elles continuent à s'accrocher aux projets de leurs parents qui leur disaient sur un ton religieux: « *Tu ne seras jamais la queue mais toujours la tête* ». Voilà pourquoi elles se relèvent après chaque échec. Pourtant, comme on l'a vu, ces femmes-Sisyphes ne sont pas dotées d'un courage supérieur. Si elles tiennent le coup c'est aussi parce que ce système ne leur autorise aucun décrochage, niant ici encore leur humanité.

Cette chaîne de migration et de travail enseigne bien sur les rapports sociaux et la manière dont les individus font avec. Elle permet de regarder la vie de plusieurs catégories de femmes, au Nord et au Sud. Elle ouvre la voie à d'autres angles d'analyse de l'histoire entre Haïti et la France, histoire du passé qui continue dans le présent. Aujourd'hui, l'émigration est de plus en plus forcée et de plus en plus interdite dans ce petit pays. La situation se dégrade avec un coût important pour la classe moyenne qui, avant le séisme de 2010 et la catastrophe humanitaire qui lui a succédé, travaillait dans les ONG. Cette population fuit en masse, vers les pays du Nord, et de plus en plus vers des pays du Sud comme le Brésil (OIM, 2014 ; Handerson, 2015). Tout cela ne fait qu'intensifier une tendance bien ancrée où l'on part à la recherche de la vie pour ceux et celles qui restent. Malgré la présence accrue des femmes, il s'agissait surtout d'une migration masculine. Depuis quelques années se développe une nouvelle tendance. Dans la classe moyenne, il existe une forte migration des femmes et des enfants qui d'ailleurs naissent de plus en plus à l'étranger. Il s'agit de familles transnationales où les pères restent en Haïti, gardent un travail mieux payé que le travail déclassé au Nord, et doivent subvenir aux besoins de cette famille installée au Nord. L'argent du Sud, qu'il provienne ou non de l'aide des pays du Nord, est ainsi transféré au Nord. Et la division sexuelle du travail explique à la fois que ce soit les hommes qui restent en Haïti, eux qui ont un meilleur accès au travail non-domestique, et parallèlement que ce soient les femmes qui partent avec les enfants, elles qui restent suresponsabilisées dans les responsabilités

domestiques et familiales. Il est important de noter que ces femmes représentent une fuite de cerveau pour le Sud, et qu'elles deviennent des femmes de service au Nord même si ce sont surtout leurs maris qui sont reconnus comme pourvoyeurs. Ici, la souffrance des enfants est mobilisée dans le discours, eux qu'on veut protéger de l'insécurité et du manque de services sociaux en Haïti. Mais dans ces familles transnationales, c'est une fois de plus « l'amour » qui est sacrifié. Par ailleurs, ce sont les femmes qui sont déclassées une fois encore. Et à bien des égards, elles sont les premières sacrifiées. Cette classe moyenne privilégiée est constituée d'ancienNEs pauvres. Leur migration qui est à la fois le rêve des plus pauvres et l'échec du projet parental des mères pauvres. Ici, on doit une fois de plus critiquer Haïti qui se comporte comme une société du mépris, pour reprendre le concept d'Honneth (2006). Dans le cadre de cette mondialisation néolibérale où les individus hypermodernes luttent pour une place dans les rapports sociaux, c'est parce que les pays du Sud ne permettent aucun excès que les négriers fonctionnent. Mais c'est aussi parce que les pays du Nord, échouant dans leurs vœux d'égalité, cherchent des boucs émissaires pouvant se sacrifier silencieusement. Il n'y a pas que les pays pauvres qui méprisent les plus démunis. Aujourd'hui, il n'est plus possible de regarder un seul pays quand on parle de société du mépris. C'est un monde de mépris!

Bibliographie

- ABOU NASR DACCACHE, Jeannette (2012). *Manger pour deux maigrir pour l'autre. Les secrets des troubles alimentaires*. Paris : MJW Feditons.
- ACKER, Joan (1999). « Rewriting Class, Race, and Gender. Problems in Feminist Reinking ». In Myra Marx Ferree, Judith Lonber, Beth B. Hess (Eds.). *Revisionning Gender*. London: Sage.
- AGURTO, Irene (1985). *Juventud chilena : razones y subversiones*. Santiago : Eco-Folico-sepade
- AKALYN, Ayşe (2008). "Turning labour into love: the employment of migrant domestic workers in Turkey". *When the welfare state fails: private solutions for public duties*. In *Migration and Mobility in an Enlarged Europe: A Gender Perspective*. Leverkusen: Barbara Budrich Publishers. Pp. 105-248.
- ALARCÓN, Norma (1999). « Chicana Feminism: In the Tracks of 'The' Native Woman ». In Caren Kaplan, Alarcón Norma et Mina Moallem (Eds.), *Between Woman and Nation. Nationalisms, Transnational Feminisms and the State*. Durham & London: Duke University Press.
- ALEXANDER, Jacqui ; MOHANTY, Chandra Talpade (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge.
- ALEXANDRE, Guy (2013). *Pour Haïti. Pour la République Dominicaine*. Port-au-Prince : C3 Editions.
- ALONZO, Philippe (2000). *Femmes et salariat : l'inégalité dans l'indifférence*. Paris, Montréal : L'Harmattan.
- ALVAREZ, Elvita ; PRAZ, Anne-Françoise ; HERTZ, Ellen ; LACHAT, Stéphanie ; BACHMANN, Laurence ; ROCHAT, Sylvie ; GILLIOZ, Lucienne (Coord.). « Perspectives féministes en Sciences économiques ». *Nouvelles Questions Féministes. Volume 26, N° 2, 2007*. Lausanne : Antipodes.
- AMADO, Gilles ([2002], 2011). « Implication ». in BARUS-MICHEL, Jacqueline ; ENRIQUEZ, Eugène, LEVY ; André. *Vocabulaire de psychosociologie. Positions et références*. Toulouse : Erès. Pp. 384-391.
- ANDERFUHREN, Marie. « Mobilité professionnelle des domestiques au Brésil (Nordeste) : une logique complexe ». In Blandine Destremau (et.al). *Femmes en domesticité : Les domestiques du Sud, au Nord et au Sud. Revue Tiers-Monde. N° 170, avril-juin 2002*. Paris. Pp. 265-285.
- ANDERFUHREN, Marie. « L'exploitation des travailleuses domestiques : le cas du Nordeste brésilien » in Jeanne Bisilliat et Christine Verschuur, « *Genre et économie : premier éclairage* », *Cahiers Genre et développement, N° 2. 2001*. Pp. 259-273.
- ANDRE, Botgentson (2005). « La migration haïtienne en France : une approche socio-démographique de sa périodisation (1960-1999) ». In *Journée doctorale sur Haïti. (10-06-2005)*. Bordeaux. (En ligne, ref du 23 mars 2007). Disponible sur : <http://www.lapsac.u-bordeaux2.fr/frenchpresentation/reshaiti/2accueilhaiti.htm>.
- ANGELOFF, Tania (2000). *Le temps partiel, un marché de dupes ?* Paris : Syros.
- ANS (d') André-Marcel (1987). *Haïti. Paysage et société*. Karthala, Paris.

- ANTHIAS, Floya ; YUVAL-DAVIS, Nira (1992). *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Antiracist Struggle*. London: Routledge and Kegan Paul.
- ANZALDÚA, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinster Aunt Lute.
- ARISTIDE, Mildred (2003). *L'enfant en domesticité en Haïti : produit d'un fossé historique / Child domestic service in Haïti and its historical underpinnings*. Port-au-Prince : Bibliothèque nationale d'Haïti.
- ATD Quart monde (2004). *Quand l'extrême pauvreté sépare parents et enfants: un défi pour les droits de l'homme*. Méry-sur-Oise: Quart Monde.
- ATTAC (2003). *Quand les femmes se heurtent à la mondialisation*. Paris : Mille et une nuits.
- AUBERT, Nicole ; GAULEJAC (de), Vincent (1991). *Le coût de l'excellence*. Paris : Seuil.
- AUBERT, Nicole (sous dir.) (2006). *L'individu hypermoderne*. Paris : Erès.
- AVANZA, Martina (2008). « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas ses indigènes ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », in Didier Fassin et Alban Bensa (dir.), *Les politiques de l'enquête*. Paris : La Découverte. Pp.41-58.
- BACCHETTA, Paola (2010). Réflexions sur les alliances féministes transnationales ; in Falquet et al (dir.). *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences po. Pp. 259-273.
- BACCHETTA Paola (2015). « Décoloniser le féminisme : intersectionnalité, assemblages, co-formations, co-productions ». In Jules FALQUET et Azadeh KIAN (coord.). Intersectionnalité et colonialité. Débats contemporains. *Cahiers du CEDREF*.
- BACHMANN, Laurence (2004). « Entretien avec Arlie Russel Hochschild ». In Laurence Bachmann (et al.). *Famille-travail : une perspective radicale ? Nouvelles Questions Féministes. Volume 23, N° 3, 2004*. Lausanne : Antipodes. Pp. 75-78.
- BACHMANN, Laurence ; GOLAY, Dominique ; MESSANT, Françoise ; MODAK, Marianne ; PALAZZO, Clotilde ; ROSENDE, Magdalena (Eds.). « Famille - Travail : une perspective radicale ». *Nouvelles Questions Féministes. Vol.23, N° 3, 2004*. Lausanne : Antipodes.
- BADEN, Sally ; MILWARD, Kirsty (2002). « Genre et Pauvreté ». In Christine Verschuur et Feynneke Reysoo (Eds), *Genre, Mondialisation et Pauvreté. Cahiers Genre et Développement. N° 3, 2002*. Paris : L'Harmattan. Pp. 115 – 124.
- Banque Interaméricaine de Développement (1990). « La Femme Au Travail En Amérique Latine » in *Progrès Economique Et Social En Amérique latine*. Washington: BID.
- BARTHÉLEMY, Gérard (1989). *Le pays en dehors : essai sur l'univers rural haïtien*. Port-au-Prince : Henri Deschamps.

- BARTHELÉMY, Gérard (1996). *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*. Port-au-Prince : Henri Deschamps
- BARTHÉLEMY, Gérard et BARTHÉLEMY, Mimi (1999). *Haïti : La perle nue*. Châteauneuf-le-Rouge (France): Vents d'ailleurs
- BARRÈRE-MAURISSON, Marie-Agnès ; TREMBLAY, Diane-Gabrielle. «La gouvernance de la conciliation travail-famille: comparaison France-Québec ». *Santé, société et solidarité*. N° 1, 2008. Pp. 85 à 95.
- BARUS-MICHEL, Jacqueline (1982). « Le chercheur, premier objet de la recherche ». *Bulletin de psychologie*. Tome XXXIX, n°377.
- BARUS-MICHEL, Jacqueline (2004). *Souffrance, sens et croyances : l'effet thérapeutique*. Toulouse : Érès.
- BARUS-MICHEL, Jacqueline ; ENRIQUEZ, Eugène, LEVY, André (2011). *Vocabulaire de psychosociologie. Positions et références*. Toulouse : Erès.
- BASTIEN, Rémy ([1951], 1987). *Le paysan haïtien et sa famille*. Paris : Karthala.
- BATTAGLIOLA, Françoise (2000). *Histoire du travail des femmes*. Paris : La Découverte.
- BEAUVUE-FOUGEYROLLAS, Claudie (Sous la direction de Michèle PERROT). (1977). *Les femmes Antillaises*. Paris : mémoire de maîtrise - Université Paris-Diderot.
- BEAUVOIR (de), Simone ([1949], 1986). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard
- BECHACQ Dimitri : « *Pratiques migratoires entre Haïti et la France : des élites d'hier aux diasporas d'aujourd'hui* ». Paris, EHESS, 2010.
- BEEMAN, Jennifer. Stratégie nationale concertée : pour en finir avec la division sexuelle du travail. Université féministe d'été, *Revisiter le travail des femmes*. 22-28 mai 2011, Université Laval, Québec. (En ligne, ref du 30 juin 2013). Disponible sur : http://www.cms.fss.ulaval.ca/recherche/upload/uni_fem_ete/fichiers/ufel1beeman.pdf
- BELANGER, Rodrigue, et al. [s.d.], *Cahier de Recherche Ethique: Devenir de femmes*. Montréal: 8-Fides
- BÉLIARD, Armel André ; NORRIS, Jean Max Dimitri (1999). *Dégradation de l'environnement haïtien : Manifestation, Causes, Conséquences et Alternatives*. Port-au-Prince: Association Nationale des Agro-professionnels Haïtiens (ANDAH)
- BELOTTI, Elena Gianini ([1973], 2009) *Du côté des petites filles*. Paris : Éditions Des femmes.
- BENELLI, Natalie ; DELPHY, Christine ; FALQUET, Jules ; HAMEL, Christelle ; HERTZ, Ellen ; ROUX, Patricia, (Eds). (2006). *Sexisme et racisme : le cas français. Nouvelles Questions Féministes Vol. 25, N° 1*. Lausanne : Antipodes.
- BENELLI, Natalie ; DELPHY, Christine ; FALQUET, Jules ; HAMEL, Christelle ; HERTZ, Ellen ; ROUX, Patricia. (Coord.). (2006a) « *Sexisme, racisme et postcolonialisme* ». *Nouvelles Questions Féministes ; Vol 25, no3*. Lausanne : Antipodes.
- BENELLI, Natalie et al. . « *Migrations: genre et frontières - frontières de genre* ». *Nouvelle Questions Féministes. Vol. 26, N° 1*, 2007. Lausanne : Antipodes.

- BENELLI, Natalie (2011). *Nettoyeuse. Comment tenir le coup dans un sale boulot*. Zurich : Editions Seismo.
- BENELLI, Natalie ; LE FEUVRE, Nicky ; REY, Séverine (2012). « Métiers de service » *Nouvelles Questions Féministes, Vol 31, N° 2*, 2012. Lausanne : Antipodes.
- BENERÍA, Lourdes (2010). « Travail rémunéré, non rémunéré et mondialisation de la reproduction », in Jules Falquet (et al.). *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po. pp. 71-84.
- BENHABIB, Seyla; CORNELL Drucilla (1987). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Cambridge : Polity Press.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia, FILLIEULE, Olivier (2012). « Pour une sociologie des situations révolutionnaires ». *Revue française de science politique. Volume 62, No 1-2*.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas ([1966], 2002). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Armand Colin.
- BERNAND Carmen ; BOIDIN, Capucine ; CAPDEVILA, Luc (Eds). « Amériques métisses ». *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés. N° 27*, 2008. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.
- BERNARDIN, Ernst A. (1993). *L'espace rural haïtien. Bilan de 40 ans d'exécution des programmes nationaux et internationaux de développement (1950 - 1990)*. Paris, l'Harmattan.
- BERNHEIM, Nicole-Lise et al. (1975). *Les femmes s'entêtent*. Paris : Gallimard.
- BHABHA, Homi ([1994], 2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris: Payot
- BILODEAU, Annie et LE BOSSÉ Yan, 2009. « L'Accorderie : illustration concrète d'une pratique explicitement structurée à partir de l'approche centrée sur le développement du pouvoir d'agir des personnes et des collectivités », *Passerelles. Cahier de recherches et d'initiatives sociales sur le développement du pouvoir d'agir des personnes et des collectivités*. Vol. 1, N° 1, juin : 66 - 90. (En ligne, ref du 13 avril 2011). Disponible sur : http://www1.sites.fse.ulaval.ca/fichiers/site_passerelles/documents/Vol1_No1/Bilodeau_et_Le_Bosse_1_1_2009.pdf
- BISILLIAT, Jeanne et FIELOUX, Michèle (1992). *Femmes du Tiers-monde, travail et quotidien*. Paris : L'Harmattan.
- BISILLIAT, Jeanne (dir.), (1996), *Femmes du Sud, chefs de famille*. Paris : Karthala.
- BISILLIAT, Jeanne (dir.), (1997). *Face aux changements : les femmes du sud*. Paris, Montréal : L'Harmattan.
- BISILLIAT, Jeanne (dir.), (2000) « Migration féminine comme parcours initiatique : la conquête d'une nouvelle identité ». *Cahiers du CEDREF*, n° 8/9. Pp. 67-88.
- BISILLIAT, Jeanne et VERSCHUUR, Christine (dir.). (2002). « Genre et économie : un premier éclairage ». *Cahiers Genre et développement. N° 2*. Paris : L'Harmattan.

- BISSILLIAT, Jeanne (dir.), (2003). *Regards de femmes sur la globalisation. Approches critiques*. Paris : Karthala.
- BLANCHÉ, Anasthasia (2013). La relation mère-fille. In séminaires de l'IISC. Février 2013. Paris.
- BOLLIER, Guillaume et Claude DURAND (dir.), (1999). *La nouvelle division du travail*. Paris : Éditions de l'Atelier.
- BONETTI, Michel ; FRAISSE, Jean ; GAULEJAN, Vincent (de) (1982). « Que faire des histoires de famille : Ou roman familial et trajectoire sociale ». *Le groupe familial*. N° 96.
- BOUCHARD, Pierrette (dir.). « Femmes et savoirs ». *Les Cahiers de recherche du GREMF*, N° 69, 1995, Québec : Université Laval.
- BOUILLOUD, Jean-Philippe (2009). *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*. Toulouse : Erès.
- BOUFFARTIGUE, Paul (dir.), (2004). *Le retour des classes sociales. Inégalités, dominations, conflits*. Paris : La Dispute.
- BOURDIEU, Pierre (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minit.
- BOURDIEU, Pierre (dir.), (1998). *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil
- BRÉBANT, Brigitte (1984). *La pauvreté, un destin?* Paris: L'Harmattan
- BROQUA, Christophe ; FILLIEULE, Olivier « Désengagement et conséquences biographiques de l'engagement ». In. *Actions associatives, solidarités et territoires. Actes du colloque de Saint-Etienne*. Saint-Etienne : Presses de l'Université de St-Etienne, Saint-Etienne. Pp. 157-162.
- BRODA, Jacques et ROCHE, Pierre (1993). « Les auteurs du lien », in Vincent De Gaulejac et Shirley Roy (1993), *Sociologies cliniques*. Paris: Desclée de Brouwer. Pp. 114-127.
- BUTLER, Judith ([1990], 2006). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (C. Kraus, trad., de *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, 1999 [1990], E. Fassin, préface). Paris : La Découverte/Poche.
- CADREY, Nicole (1992). *Hommes et femmes au travail : inégalités, différence et identité*. Paris : L'Harmattan.
- CANCEDDA, Alessandra. (2001). *L'emploi dans les services aux ménages*. Luxembourg : Office des publications officielles des Communautés européennes.
- CARBY, Hazel. (2008) « Femme blanche écoute ! Le féminisme noir et les frontières de la sororité », in Elsa Dorlin, *Black feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris: L'Harmattan. Pp. 87-111.
- CARDE, Estelle (2011). « De l'origine à la santé, quand l'ethnique et la race croisent la classe ». *Revue européenne des migrations internationales*. Vol. 27, n°3. 2011, URL : <http://remi.revues.org/5611> , consulté le 22 mai 2012.
- CARNEIRO, Sueli. « Noircir le féminisme », *Nouvelles questions féministes*, Vol. 24, N° 2, 2005, Lausanne : Antipodes. Pp. 27-32.

- CARRASCO, CRISTINA. (2007). « Les coûts invisibles des soins et du travail des femmes ». In Elvita ALVAREZ (et al.). Perspectives féministes en sciences économiques. *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 26, N° 2, 2007. Lausanne : Antipodes. Pp. 30-44.
- CASIMIR, Jean ([1981], 2001). *La culture opprimée*. Port-au-Prince : Imprimerie lakay
- CASIMIR, Jean (2009). *Haïti et ses élites. L'interminable dialogue de sourds*. Port-au-Prince : Editions de l'Université d'Etat d'Haïti.
- CASTEL, Robert (1991). *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Fayard.
- CASTEL, Robert (2007). *La discrimination négative : citoyens et indigènes ?* Paris : Éditions du Seuil.
- CASTEL, Robert (2009). *La montée des incertitudes : Travail, protections, statut de l'individu*. Paris : Éditions du Seuil.
- CASTOR, Suzy, et al. (1988). *Femme, Société et législation*. Port-au-Prince: CRESFED
- CASTOR, Suzy (1994). *Les femmes haïtiennes aux élections de 1990*. Port-au-Prince: CRESFED
- CASTRO (de), Fernando Gastal ; GUERRERO, Patricia (2013). L'organidrame : un dispositif d'intervention et recherche en sociologie clinique. In Vincent de Gaulejac et al. *La recherche clinique en sciences sociales*. Toulouse : Erès. Pp. 219-235.
- CATARINO, Christine ; MOROKVASIC Mirjana. "Femmes, genre, migration et mobilité." *Revue européenne des migrations internationales*. Vol. 21, N° 1, 2005. Pp. 7-27.
- CAUSSE Lise (2007). « Au plus près des acteurs » In Vincent de Gaulejac, Fabienne Hanique et Pierre Roche (Dir.). *La sociologie clinique : enjeux théoriques et méthodologiques*. Paris : Erès. Pp : 217 – 229.
- CAYEMITTES, Michel ; PLACIDE, Marie Florence ; MARIKO Soumaïla, et alii (2007). *Enquête Mortalité, Morbidité et Utilisation des Services (EMMUS IV), Haïti, 2005-2006*. Calverton, Maryland, USA et Ministère de la Santé Publique et de la Population, Institut Haïtien de l'Enfance et Macro International Inc.
- CAYEMITTES, Michel ; BUSANGU Michelle Fatuma ; BIZIMANA, Jean de Dieu Bernard, et aliii (2013). *Enquête Mortalité, Morbidité et Utilisation des Services (EMMUS V) Haïti, 2012*. Calverton, Maryland, USA : MSPP, IHE et ICF International.
- CELESTIN-SAUREL, Myrtho (2000). *Les stéréotypes sexuels dans les livres scolaires haïtiens*. Port-au-Prince: Henri Deschamps.
- CELPI, Ettore (dir.). (2003). *Travail et mondialisation. Regards du Nord et du Sud*. Paris : L'Harmattan.
- CERTEAU (de), Michel ; GIARD, Luce ; MAYOL, Pierre ([1980], 1994). *L'invention du quotidien. Habiter, cuisiner*. Tome 2. Paris : Gallimard.
- CÉSAIRE, Aimé ([1950], 2004). *Discours sur le colonialisme (suivi de Discours sur la négritude)*. Paris : Présence Africaine.

- CÉSAIRE, Aimé ([1939], 2008) : *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : Présence Africaine.
- CÉSAIRE, Aimé ([1963], 1995). *La tragédie du roi Christophe*. Paris : Présence Africaine.
- CHABAUD-RYCHTER et al. (2010). *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*. Paris, La Découverte
- CHAÏB Sabah (2008) « Femmes immigrées et travail salarié », LES CAHIERS DU CEDREF [En ligne], 16 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2011, Consulté le 01 mai 2015. URL : <http://cedref.revues.org/587>
- CHAMBERLAND, Manon. « Rendre visible l'invisible : les pratiques d'intervenantes et de femmes immigrantes dans des associations ». Communication présentée à l'occasion de l'Université féministe d'été. *Revisiter le travail des femmes*. 22-28 mai 2011, Université Laval, Québec.
- CHANCY, Adeline, et al. (2004). *Leksik kreyòl : Pawòl fanm pou chanjman*. Port-au-Prince: ACDI.
- CINGOLANI, Patrick. « L'étranger comme catégorie d'action et d'expérience ». *Socio-anthropologie*. N° 14. 2004. (En ligne, ref du 12 février 2013). Disponible sur : <http://socio-anthropologie.revues.org/377>
- COCKBURN, Cynthia (2004). « Le matériel dans le pouvoir masculin », In Anne-Marie Devreux (Coord.), *Les résistances des hommes au changement, Cahiers du genre, N° 36*, 2004. Pp : 89-120.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE ([1977], 2008). « Déclaration du Combahee River Collective ». In Elsa DORLIN, (dir.) (2008), *sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. Actuel Marx confrontation. Paris : PUF. Pp. 59-73.
- CONDÉ, Maryse (2012). *La vie sans fards*. Paris : Editions JC Lattès.
- CONDON, Stéphanie. (2000). « Migrations antillaises en métropole : politique migratoire, emploi et place spécifique des femmes ». In Jules Falquet (et al.). *Femmes en migrations : Aperçus de recherche. Cahiers du CEDREF, N° 8/9*. Pp. 171-205.
- Conseil du Statut de la femme (éd.) (1988). *Sortir la maternité du laboratoire : Actes du Forum international sur les nouvelles technologies de la reproduction organisé par le Conseil du statut de la femme*. Québec: Gouvernement du Québec.
- Conseil du Statut de la femme (2008). Résumé du jugement rendu par le Tribunal des droits de la personne le 18 septembre 2008. (En ligne, ref du 13 avril 2011). Disponible sur : <http://www.atfquebec.ca/files/gazmetro-jugement-resume-csf.pdf>
- CORBEIL, Christine ; MARCHAND, Isabelle (2010). « L'intervention féministe : un modèle et des pratiques au cœur du mouvement des femmes québécois », dans Christine Corbeil et Isabelle Marchand (dir.), *L'intervention féministe d'hier à aujourd'hui : portrait d'une pratique sociale diversifiée*. Montréal : Éditions du Remue-Ménage. Pp : 23-56.
- CORTEN, André (1988). *L'Etat faible. Haïti – République Dominicaine*. Montréal : CIDIHCA.

- CORTEN, André (2000). *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*. Montréal : CIDIHCA.
- COSSÉE, Claire ; LADA, Emmanuelle ; RIGONI Claire (2004). *Faire figure d'étranger : regards croisés sur la production de l'altérité*. Paris : Armand Colin.
- COTÉ, Denyse. « La garde partagée des enfants: nouvelles solidarités parentales ou renouveau patriarcal ? ». In Laurence Bachmann (et al.). *Famille-travail : une perspective radicale ? Nouvelles Questions Féministes Volume 23, N° 3, 2004*. Lausanne : Antipodes. Pp. 80-95.
- COUSTEAUX, Anne-Sophie (2011). *Le masculin et le féminin au prisme de la santé et de ses inégalités sociales*. Thèse de doctorat, Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- CRENSHAW, Kimberle Williams. « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur ». *Cahiers du Genre. N° 39, 2005*. Pp : 51-82.
- CRESDIP (1991). *Haïti, Terre Délabrée : Écologie et Dictature*. Port-au-Prince: Imprimeur II
- CRESSON, Geneviève et Nicole, GADREY. (2004). « Entre famille et métier : le travail du *care* ». In Laurence Bachmann (et al.). *Famille-travail : une perspective radicale ? Nouvelles Questions Féministes. Volume 23, N° 3, 2004*. Lausanne : Antipodes. Pp. 26-41.
- CROMPTON, Rosemary (ed.) 1999. *Restructuring Gender Relations and Employment. The Decline of the Male Breadwinner*. Oxford: Oxford University Press.
- CURIEL, Ochy (2002). « La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Vers une analyse de nos stratégies ». In Séverine Rey, Hélène Martin, Ellen Hertz (Coord.), « Les répertoires du masculin » *Nouvelles Questions Féministes. Vol. 21, N° 3*. Lausanne : Antipodes. Pp. 84-103.
- CURIEL, Ochy ; FALQUET, Jules ; MASSON, Sabine (2005). *Féminismes dissidents en Amérique Latine et aux Caraïbes. Nouvelles questions féministes. Volume 24, N° 2, 2005*. Paris : Antipodes.
- CYRUS, Norbert. « Managing a Mobile Life: Changing Attitudes Among Illegally Employed Polish Household Workers in Berlin ». In Sigrid Metz-Göckel, Mirjana Morokvasic, and Senganata. Münt (Eds). *Migration and Mobility in an Enlarged Europe: A Gender Perspective*, Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich Publishers, 2008. Pp : 179 – 202.
- DAGENAIS, Huguette (dir.). « Approches et méthodes de la recherche féministe : Bibliographie multidisciplinaire ». *Les Cahiers de recherche du GREMF (Groupe de recherche multidisciplinaire féministe). No 1*. 1989, Québec : Université Laval.
- DAGENAIS, Huguette (dir.). « Femmes au travail ». *Recherches féministes. Volume 5 n° 2, 1992*.
- DAGENAIS, Huguette (dir.) « Théorie, Méthode, Pratique ». *Recherches féministes. Volume 8, N° 2, 1995*.
- DAHINDEN, Janine (2007). « Are you who you know? A network perspective on ethnicity, gender and transnationalism: Albanian-speaking migrants in Switzerland and returnees in Kosovo ». in Charles Westin, José Bastos, Janine Dahinden, Pedro Góis (eds), *Identity*

Processes and Dynamics in Multi-Ethnic Europe. Amsterdam : University of Amsterdam Press. Pp : 127 – 148.

DAVIS, Angela. ([1981], 2007). *Femmes, race et classe*. Paris : Des femmes.

DESCARRIES Francine. « Et pourtant... elles travaillent ». Université féministe d'été, *Revisiter le travail des femmes*, 22-28 mai 2011, Université Laval, Québec. (En ligne, ref du 30 juin 2013). Disponible sur :
http://www.cms.fss.ulaval.ca/recherche/upload/uni_fem_ete/fichiers/ufe11descarries.pdf

DECHAUFOUR, Laetitia. (2007). « Introduction au féminisme postcolonial et genèse de ce courant ». (En ligne, ref du 2 février 2011). Disponible sur :
<http://www.lepeuplequimanque.org/introduction-au-feminisme-postcolonial-et-genese-de-ce-courant.html>

DÉOM, Esther et BEAUMONT Marie-Pierre., 2008. « Le Québec : toujours à l'avant-garde en matière d'équité en emploi ? ». In « De l'égalité de droit à l'égalité de fait : Françaises et Québécoises entre législation et réalité », *Santé, Société et Solidarité*, N^o. 1, 2008. Pp. : 75-84

DELFAVARD, Hervé ; LUROL, Martine ; POLZHUBER, Evelyne. « Les inégalités de genre dans le passage aux 35 heures, sources et résistances », *Travail et Emploi*, n^o 102, avril-juin 2005. Pp. 45-56

DEFONTAINE, Joël. (2006). *Les services à la personne : l'économie de la quotidienneté*. Rueil-Malmaison : Liaisons.

DEJOURS, Christophe. (2000). *Travail, usure mentale : Essai de psychopathologie du travail*. Paris : Bayard.

DELSOL Marion et al (dir). (2001). *Nouvelles dimensions de la précarité*. Rennes : PUR.

DELPHY, Christine. ([1998], 2002). *L'Ennemi principal : 1/ Economie politique du patriarcat*. Paris : Éditions syllepse.

DELPHY, Christine (2001). *L'ennemi principal. Tome 2: Penser le genre*. Paris: Syllepse.

DELPHY, Christine « Une guerre pour les femmes afghanes ? ». *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 21, N^o 1. 2002. Lausanne : Antipodes. Pp : 98-109.

DELPHY, Christine (2006). « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme ». *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 25, N^o 1. Lausanne : Antipodes. Pp : 59-82.

DELPHY, Christine (coord.) (2011). *Un trousseage de domestique*. Paris : Editions Syllepse/ Nouvelles Questions Féministes.

DESCARRIES, Francine ; POULIN Richard (2010). « Présentation. Socialisme, féminisme et émancipation humaine », dans Francine Descarries et Richard Poulin (dir.). « Lutttes, oppression, rapports sociaux de sexe ». *Nouveaux Cahiers du socialisme*. N^o 4. Automne 2010. Pp : 6-21.

DESJARDINS, Annick. « Accès à l'égalité : les difficultés de la voie judiciaire. Université féministe d'été, *Revisiter le travail des femmes* 22-28 mai 2011, Université Laval, Québec. (En ligne, ref du 30 juin 2013). Disponible sur :
http://www.cms.fss.ulaval.ca/recherche/upload/uni_fem_ete/fichiers/ufe11desjardins.pdf

- DESTREMAU, Blandine ; LAUTIER, Bruno (Coord). « Femmes en domesticité : Les domestiques du Sud, au Nord et au Sud ». *Revue Tiers-Monde*. No 170. Avril-juin 2002. Paris.
- DEVREUX, Anne-Marie (2005). « Des hommes dans la famille ». *Actuel Marx*. Vol. 1, n° 37. Pp. 55-69.
- DEVREUX, Anne-Marie (2004). « Les résistances des hommes au changement social : émergence d'une problématique ». *Cahiers du Genre*. Vol. 1, n° 36. Pp. 5-20.
- DEVEREUX, Georges. ([1967], 1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.
- DEVETTER, François-Xavier (2010). « Externalisation marchande des tâches domestiques et inégalités ». In *Égalité hommes / femmes et articulation travail / famille : vers un nouveau modèle ?* Paris : CNAM.
- DEVETTER, François-Xavier et ROUSSEAU, Sandrine (2011). *Du balai. Essai sur le ménage à domicile et le retour de la domesticité*. Paris: Raisons d'Agir.
- DEVI, Uma; ISAKSEN Lise Widding; HOCHSCHILD, Arlie R. (2010). « La crise mondiale du *care* : point de vue de la mère et de l'enfant », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : SciencesPo. Pp. 121-135.
- DOLTO, Françoise ([1989], 1998). *L'Échec Scolaire : Essais sur l'Éducation*. Paris : Presses Pocket.
- DOLTO, Françoise (1988). *La cause des adolescents*. Paris: Robert Laffont.
- DOMINIQUEZ, Vanessa M. (2005). « L'idée de nation dans la communauté haïtienne à Paris », in *Journée doctorale sur Haïti. (Vendredi 10 juin 2005)*. (En ligne, ref du 28 mars 2007). Disponible sur : <http://www.lapsac.u-bordeaux2.fr/frenchpresentation/reshaiti/2accueilhaiti.htm>
- DONATO, Katharine M et al. (2006). "A Glass Half Full? Gender in Migration Studies." In *Gender and Migration Revisited. International Migration Review.*, 40: 2-26.
- DORIVAL Camille (2011). « Elever ses enfants, le 'plus beau métier du monde' ? ». In *Le travail, non merci !* Paris : Alternatives économiques. Pp. 69-94.
- DORLIN, Elsa (2006). « Dark Care : de la servitude à la sollicitude ». In Patricia Paperman et Sandra Laugier (eds.). *Le souci des autres. Éthique et politique du Care*. Paris : Editions EHESS. Pp. 87- 97.
- DORLIN, Elsa (Ed.). (2008). *Black feminism : Anthologie du féminisme africain-américain. 1975-2000*. Paris, Budapest, Torino : L'Harmattan.
- DORLIN, Elsa (dir.). (2009). *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination. Actuel Marx confrontation*, Paris : PUF ;
- DOURA Fred (2001). *Economie d'Haïti, dépendance, crises et développement*. Vol. I et II. Montréal : Dami.

- DUJARIER, Marie-Anne (2006). *L'idéal au travail*. Paris : PUF
- DUSSUET, Annie (1997). *Logiques domestiques : essai sur les représentations du travail domestique chez les femmes actives de milieu populaire*. Paris, Montréal : L'Harmattan.
- DUSSUET, Annie. (2005). « Dire l'amour, taire le travail. Sous l'amour, le travail ... ». In Ochy Curiel (et al.). *Féminismes dissidents en Amérique Latine et aux Caraïbes. Nouvelles questions Féministes, Vol.24, No2.2005*. Paris : Antipodes. Pp. 86-95.
- EHRENBERG, Alain (1998). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris : Odile Jacob.
- EHRENREICH, Barbara; HOCHSCHILD Arlie R. (ed.) (2003). *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. London: Granta Books.
- ENLOE, Cynthia ([1989], 2014). *Bananas. Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*. (Completely Revised and Updated). Berkeley (CA): University of California Press.
- ELSON, Diane (2010). « Commerce international, égalité des sexes et avantage compétitif », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po. Pp : 57 - 70.
- ENRIQUEZ, Eugène et al. (1993). *L'analyse clinique dans les sciences humaines*. Laval, Québec : Editions St Martin
- ENRIQUEZ, Eugène (1997). *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*. Paris : Desclée de Brouwer.
- ESPIRITU, Yen Le. « Gender, Migration, and Work ». *Revue européenne des migrations internationales. Vol. 21 - n°1. 2005*. Pp : 55-75. (En ligne, ref du 18 avril 2009). Disponible sur : <http://remi.revues.org/index2343.html>
- ÉTIENNE, Sauveur Pierre (1997). *Haïti : l'invasion des ONG*. Montréal : Editions du CIDIHCA.
- FALQUET, Jules (1998). «Le débat du féminisme latino-américain et des Caraïbes à propos des ONG», in Les paradoxes de la mondialisation, *Cahiers du GEDISST*, n° 21. Paris : L'Harmattan. Pp. 131-147.
- FALQUET, Jules; GOLDBERG-SALINAS, Anette; ZAIDMAN, Claude (Coord.). « Femmes en migrations: Aperçus de recherche ». *Cahiers du CEDREF*, n° 8/9, 2000.
- FALQUET, Jules (2003). « Femmes, féminisme et "développement" : une analyse critique des politiques des institutions internationales » in Jeanne Bisilliat (dir.), *Regards de femmes sur la globalisation, approches critiques*. Paris : Karthala. Pp. 75-112.
- FALQUET, Jules. (2003a). « 'Genre et développement' : une analyse critique des politiques des institutions internationales depuis la conférence de Pékin ». In Fenneke Reysoo (et al.). *On m'appelle à régner. Mondialisation, pouvoirs et rapports de Genre*. Genève : IUED. Pp. 59-87.

- FALQUET Jules, (2003b), « Femmes, féminisme et ‘développement’ : Une analyse critique des politiques des institutions internationales », in Jeanne Bisilliat (dir.) *Regards de femmes sur la globalisation : Approches critiques*. Paris : Karthala. Pp. 75-112.
- FALQUET, Jules. « Sexe, “race”, classe et mobilité sur le marché du travail néolibéral : hommes en armes et femmes “de services” ». *Actes du colloque Mobilités au féminin – Tanger, 15-19 novembre 2005*. Pp. 1-26. (En ligne, ref du 13 novembre 2007). Disponible sur : <http://www.mmssh.univ-aix.fr>.
- FALQUET, Jules; HIRATA, Helena; LAUTIER, Bruno. (Coord.). « Travail et mondialisation : Confrontations Nord/Sud ». *Cahiers du Genre, n° 40*. 2006. Paris : L’Harmattan.
- FALQUET, Jules (2006a). Le couple, ce douloureux problème. Pour une analyse matérialiste des arrangements amoureux entre lesbiennes. In «*Tout sur l’amour (sinon rien)* ». Toulouse : Bagdam espace Lesbien. Pp 17-38.
- FALQUET, Jules; LADA, Emmanuelle; RABAUD, Aude. (Coord.). (2006b). « (Ré) Articulation Des Rapports Sociaux De Sexe, Classe, « Race » ». *Cahiers du CEDREF*. Publications Paris 7 – Denis Diderot.
- FALQUET, Jules (2006c). « Hommes en armes et femmes « de service » : tendances néolibérales dans l’évolution de la division sexuelle et internationale du travail ». In Jules Falquet (et al.). Travail et mondialisation : Confrontations Nord/Sud. *Cahiers du Genre, n° 40*, 2006. Paris : L’Harmattan. Pp. 15-38.
- FALQUET, Jules (2006d). «Daisy Henández ET Bushra Rehman (Eds): Coloniz This! Young Women of Color on today’s feminism». In Nathalie Benelli (et al.). Sexisme, racisme et postcolonialisme. *Nouvelles Questions Féministes ; Vol 25, no3*, 2006. Paris : Antipodes. Pp. 136-139.
- FALQUET, Jules (2006e). « Le *Combahee River Collective*, pionnier de féminisme noir », in Jules Falquet, Emmanuelle Lada, Aude Rabaud (dir.), « (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race » : repères historiques et contemporains », *Cahiers du CEDREF*, 2006. Publications Paris 7- Denis Diderot. Pp. 69-104.
- FALQUET, Jules et Aude, RABAUD (2008). « Femmes, genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques ». *Les cahiers du CEDREF*. Publications Paris 7 – Denis Diderot.
- FALQUET, Jules. (2008a). *De gré ou de force : Les femmes dans la mondialisation*. Paris : La dispute.
- FALQUET, Jules (2009). "La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de ‘race’ dans la mondialisation néolibérale ", *Actuel Marx-confrontation* Paris : PUF, 71-90.
- FALQUET, Jules (2010). « L’État néolibéral et les femmes : le cas du « bon élève » mexicain », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po ; pp. 57-70.
- FALQUET, Jules (et al.).(2010a). *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po.
- FALQUET, Jules ; HIRATA, Helena ; KERGOAT, Danièle ; LABARI, Brahim ; LE FEUVRE, Nicky ; SOW, Fatou (eds). (2010b). Le sexe de la mondialisation. Genre,

- classe, race et nouvelle division du travail. Paris : Les Presses de Sciences Po, coll. « Fait politique ».
- FANON, Frantz ([1952], 1971). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil
- FANON, Frantz. ([1956], 2001). "Racisme et culture", in *Pour la révolution africaine*. Paris, La Découverte poche ;
- FANON, Frantz. ([1961], 1995) *Les damnés de la terre*. Paris : Gallimard.
- FASSIN, Didier (2008). « L'éthique, au-delà de la règle. Réflexions autour d'une enquête ethnographique sur les pratiques de soins en Afrique du Sud », *Sociétés contemporaines*. Vol. 3, N°7. Pp. 117-135.
- FASSIN, Didier ; MORICE, Alain ; QUIMINAL Catherine (1997). *Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*. Paris : La Découverte.
- FASSIN, Eric ; BORILLO, Daniel (1999). *Au-delà du PaCS : L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*. Paris : PUF.
- FASSIN, Eric. « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations ». *Multitudes*, 2006/3, N° 26. Pp: 123-131.
- FAUVE-CHAMOUX, Antoinette. « Etat de la question : l'apport de l'historiographie internationale ». In Eliane Gubin (et al.). *Domesticité. Sextant, N 15-16*, 2001. Bruxelles : ULB. Pp. 9-31.
- FEDERICI, Silvia (2002). « Reproduction et lutte féministe dans la nouvelle division internationale du travail ». *Cahiers genre et développement*. N° 3, pp. 45-69.
- Femmes en Démocratie. 2002. *Guide juridique à l'usage des femmes haïtiennes*. Port-au-Prince: [s.e.]
- FERRAND, Michèle ; JASPARD, Maryse (1987). *L'IVG en France*. Paris : PUF (Coll. "Que sais-je ?").
- FERRAND, Michèle (2001). « Du droit des pères aux pouvoirs des mères », in Jacqueline Laufer et al, (eds.), *Masculin-Féminin : questions pour les sciences de l'homme*. Paris : PUF. Pp.187-209.
- FERRAND, Michèle (2004). *Féminin, masculin*. Paris : La Découverte (coll. « Repères »).
- FERRAROTTI, Franco (1983). *Histoire et histoires de vie : La méthode biographique dans les sciences sociales*. Paris : Librairie des Méridiens.
- FERREE, Myra Marx (1979). Employment without liberation: Cuban women in the United States. *Social Science Quarterly*. Vol. 60, N°. 1, June 1979; The University of Texas Press.
- FERRO, Marc. (1994). *Histoire des colonisations : des conquêtes aux indépendances (XIII^e-XX^e siècles)*. Paris : Seuil.

- FILLIEULE, Olivier ; PÉCHU, Cécile (1994). *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*. Paris : L'Harmattan.
- FILLIEULE, Olivier (1995). « Sociologie de la mobilisation ». In *Sciences humaines. Hors série n° 9*, mai-juin 1995. Pp. 32 – 35.
- FILLIEULE, Olivier (2001). « Voter avec les pieds. La transformation des usages politiques de la rue ». In *Trace. N° 39*. Pp. 11-20.
- FILLIEULE, Olivier (2001b). « Post-scriptum: propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel ». In *Revue française de science politique. Vol. 51, n° 1*. 2001. Pp : 199 – 215.
- FILLIEULE, Olivier (2003). « Devenirs militants » in *Sciences humaines. N° 144*. Décembre 2003. Pp. 19-40.
- FILLIEULE, Olivier (2005). « Temps biographique, temps social et variabilité des rétributions ». In: Fillieule Olivier (sous la dir.). *Le désengagement militant*. Paris : Belin. Pp : 17-47.
- FILLIEULE, Olivier (2007). « On n'y voit rien. Le recours aux sources de presse pour l'analyse des mobilisations protestataires » in Pierre Favre, Olivier Fillieule, Fabien Jobard, *L'atelier du politiste. Théories, actions, représentations*. Paris : La Découverte. Pp : 215 – 240.
- FILLIEULE, Olivier, LILIAN, Mathieu, ROUX, Patricia (2007). « Introduction au dossier : Militantisme et hiérarchies de genre ». *Politix, n° 78*, 2007/2. Pp : 7-12.
- FILLIEULE, Olivier (2009). « De l'objet de la définition à la définition de l'objet. De quoi traite finalement la sociologie des mouvements sociaux ? » *Politique et Sociétés, Vol. 28, n° 1*. 2009. Pp : 15-36.
- FILLIEULE, Olivier ; ROUX, Patricia (eds.). (2009a). *Le sexe du militantisme*. Paris : Les Presses de Sciences Po.
- FILLIEULE, Olivier (2009b). « Travail militant, action collective et rapports de genre ». In Olivier Fillieule et Roux, *Le sexe du militantisme*. Paris : Les Presses de SciencesPo, pp. 23-72
- FILLIEULE, Olivier (2010). « Some Elements of an Interactionist Approach to Political Disengagement ». *Social Movement Studies. Vol. 9, no 1*. 2010. Pp : 1-15.
- FILS-AIMÉ, Marc-Arthur. Préjugé de couleur et lutte de classes. (En ligne, ref du 03 mars 2006). Disponible sur : http://www.ickl-haiti.org/article.php3?id_article=64
- FIRMIN, Anténor. ([1885], 2003), *De l'égalité des races humaines : Anthropologie positive*. Paris: L'Harmattan.
- FISCHER, Peter A; MARTIN, Reiner; STRAUBHAR, Thomas (1997). « Interdependencies between Development and Migration », in Hammar, Thomas et al. (ed.). *International Migration, Immobility and Development*. Oxford-New York: Berg. Pp. 91-132.

- FLEURIMOND, Kerns (2003). *La communauté haïtienne de France. Dix ans d'histoire (1991-2001)*, Paris : L'Harmattan.
- FOLBRE, Nancy. (1997). *De la différence des sexes en Économie Politique*. Paris : Éditions Des Femmes.
- FORTIN, Sylvie ; TRUDELLE, Sylvie ; RAIL, Geneviève (2008). « Incorporation paradoxale des normes esthétiques et de santé chez les danseurs contemporains », dans Sylvie. Fortin (dir.), *Danse et santé : Du corps intime au corps social*. Montréal : Presses de l'Université du Québec. Pp : 9-44.
- FORTIN, Sylvie ; TRUDELLE, Sylvie et MESSING, Karen (2008). « Entre corps de passion et corps de travail », dans S. Fortin (dir.), *Danse et santé : Ou corps intime au corps social*. Montréal : Presses de l'Université du Québec. Pp. 45-81.
- FORTIN, Sylvie (2009). «The dominant artistic discourse as a health determinant. ». Dans A. Williamon, S. Pretty, and R. Buck (dir.), *Proceedings of the International Symposium on Performance Science*. European Association of Conservatoires (AEC). Utrecht, Hollande: 599-610.
- FORTIN, Sylvie ; RAIL, Geneviève. « Incorporations différenciées au Carrefour des discours de la danse et de la santé », *Le Corps. Revue interdisciplinaire*. N° 7, 2009. Pp : 65-73.
- FORUM EUROPEEN DES CONFRONTATIONS (éd.) (2003). *Classes sociales: retour ou renouveau?* Paris: Syllepse et Espaces Marx.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. (1996). « Le travail domestique : économie des servitudes et du partage ». In Helena HIRATA (et al.). *Femmes et partage du travail*. Paris : Syros. Pp. 87-101.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique ; LÉPINARD, épinaud Éléonore ; VARIKAS, Eleni (Coord.). « Féminisme(s), penser la pluralité ». *Cahiers du Genre*, N° 39, 2005.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique, et VARIKAS Eleni (Coord.). « Féminismes. Recompositions et mutations ». *Cahiers du Genre Hors-Série*. 2006.
- FOURCAND, Martine. (2005). « Problématique de genre, égalité entre les sexes, égalité et développement ». In Colloque sur l'économie de l'éducation en Haïti. 1^{er} avril 2005, Port-au-Prince.
- FRANCEQUIN, Ginette (dir.) (2010) : *Tu me fais peur quand tu cries ! Sortir des violences conjugales*. Toulouse : Erès.
- FRASER, Nancy (1994). « After the family wage: gender equity and the welfare state »; in *Political theory*. Vol 22, n° 4. Pp. 591-618.
- FRANZ, Barbara. « Transplanted or Uprooted? Integration Efforts of Bosnian Refugees Based Upon Gender, Class and Ethnic Differences in New York City and Vienna ». *European Journal of Women's Studies*, Vol. 10, n° 2, 2003. Pp : 135–158.
- FRAISSE, Geneviève ([1979]2009). *Service ou servitude : Essai sur les femmes toutes mains*. Paris : Le Bord de l'eau.
- FREEDMAN, Jane et Jérôme VALLUY (dir.). (2007). *Persécutions des femmes : savoirs, mobilisations et protections*. Paris : éditions du Croquant.
- FREUD, Sigmund. ([1905] ,1987). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris: Gallimard

- GABACCIA, Donna R; IACOVETTA, Franca (2002). « Women, gender and Transnational lives. Italian workers of the world ». *Studies in Gender and History*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press Incorporated.
- GABACCIA, Donna (1994). *From the Other Side: Women, Gender and Immigrant Life in the United States, 1820–1990*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- GAGNON, Lysiane. (1983). *Vivre avec les hommes : un nouveau partage*. Montréal : Québec/Amérique.
- GALERAND, Elsa. « Retour sur la genèse de la Marche mondiale des femmes (1995-2001). Rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes ». In Jules Falquet, Helena Hirata et Bruno Lautier (2006). *Travail et mondialisation: confrontations Nord/Sud*. Paris: L'Harmattan. Pp : 163-181.
- GALERAND, Elsa et KERGOAT, Danièle (2008). « Le potentiel subversif du rapport des femmes au travail », *Nouvelles Questions Féministes*. Vol 27, N° 2. 2008. Pp. 67- 82.
- GARNER, Hélène ; MEDA, Dominique et SENIK, Claudia « Conciliation entre vie professionnelle et vie familiale, les leçons des enquêtes auprès des ménages ». *Travail et Emploi*. N° 102, avril-juin 2005. Pp : 57 – 67.
- GAULEJAC (de), Vincent (1987). *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflit d'identité*. Paris : Hommes et groupes éditeurs.
- GAULEJAC (de), Vincent. (1993). *Sociologies cliniques*. Paris: Desclée de Brouwer
- GAULEJAC (de), Vincent et LÉONETTI, Isabel Taboada (1994). *La lutte des places*. Paris : Desclée de Brouwer.
- GAULEJAC (de), Vincent. (1996). *Les sources de la Honte*. Paris: Desclée de Brouwer
- GAULEJAC (de), Vincent (1999-2009). *L'histoire en héritage : Roman familial et trajectoire sociale*. Paris : Desclée de Brouwer.
- GAULEJAC (de), Vincent et Lévy, ANDRÉ (dir.). (2000). *Récits de vie et histoire sociale : Quelle historicité?* Paris: Eska
- GAULEJAC (de), Vincent ; HANIQUE, Fabienne ; ROCHE Pierre (dir). (2007). *La Sociologie Clinique : Enjeux théoriques et méthodologiques*. Paris : Érès.
- GAULEJAC (de), Vincent et Michel, LEGRAND (dir). (2008). *Intervenir par le récit de Vie : Entre histoire collective et histoire individuelle*. Paris : Érès.
- GAULEJAC (de), Vincent (2009). *Qui est « je » ?* Paris : Seuil.
- GAULEJAC (de), Vincent (2011). *Travail, les raisons de la colère*. Paris : Seuil.
- GAULEJAC (de), Vincent ; GIUST-DESPRAIRIES, Florence ; MASSA, Ana (ed) (2013). *La recherche clinique en sciences sociales*. Toulouse : Érès.
- GELIN, Rodolphe, (2006). *Le robot, ami ou ennemi ?* Paris : Le Pommier.
- GELPI, Ettore. (dir.). (2003). *Travail et mondialisation : Regards du Nord et du Sud*. Paris, Budapest, Torino : L'Harmattan.
- GENET, Jean. ([1947], 2001). *Les bonnes*. Paris: Gallimard.

- GERMAIN, Bernard ; LANGIS, Pierre (1990). *La sexualité : Regards actuels*. Québec: Études Vivantes
- GIAMPINO, Sylviane (2000). *Les mères qui travaillent sont-elles coupables ?* Paris : Albin Michel.
- GIEDION, Siegfried (1983). *La mécanisation au pouvoir : contribution à l'histoire anonyme. Les machines dans la maison*, Tome III. Paris : Denoël/Gonthier.
- GILBERT, Myrtha. (2001). *Luttes des femmes et luttes sociales en Haïti: Problématiques et perspectives*. Port-au-Prince: Areytos.
- GILLIGAN, Carol (2010). « Une voix différente : Un regard prospectif à partir du passé ». In Vanessa Nurock (Coord.). *Carol Gilligan et l'éthique du care*. Paris : PUF. Pp. 19-38.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence. (2004). *Le désir de penser : construction d'un savoir clinique*. Paris : Téraèdre.
- GIUTS-OLLIVIER, Annie-Charlotte ([2002], 2011). « Entretien ». In BARUS-MICHEL, Jacqueline ; ENRIQUEZ, Eugène, LEVY, André. *Vocabulaire de psychosociologie. Positions et références*. Toulouse : Erès. Pp. 360-369.
- GOLMANN, Annie. 1998. *Les combats des femmes : 20 siècles*. Firenze: Casterman/ Giunti
- GLENN, Evelyn Nakano ([1992], 2009). « De la servitude au travail de service : les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé », in Elsa Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. Paris, PUF. Pp. 21-70.
- GLUCKSMAN, Miriam (2007). “Transformations of work: ‘ready-made’ food and new international divisions of labour”. Paper to International Symposium. Gender at the Heart of Globalisation. Paris, March 21-23.
- GLUCKSMAN, Miriam (2010). « Les plats cuisinés et la nouvelle division internationale du travail », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation: genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po. Pp. 85-96.
- GOLDFINGER, Charles (1998). *Travail et hors-travail: vers une société fluide*. Paris: Odile Jacob.
- GOLDMANN, Annie. (1998). *Les combats des femmes : 20 siècles*. Firenze: Casterman/ Giunti
- GRISHAM, John (2014). *L'allée du sycomore*. Paris : Jean-Claude Lattès.
- GROULT, Benoîte ([1977], 1988). *Ainsi soit-elle*. Paris: Livre de poche
- GUBIN, Eliane. « Introduction ». In Eliane GUBIN (et al.). (2001). Domesticité. *Sextant, Vol. 15-16*, 2001, Bruxelles : ULB. Pp. 5-7.
- GUBIN, Eliane, et Valérie, PIETTE. (et al.). (2001). « Domesticité ». *Sextant, Vol. 15-16*. Bruxelles : ULB.
- GUICHARD-CLAUDIC, Yvonne ; KERGOAT, Danièle (Coord.). Inversion du genre. Corps au travail et travail des corps. *Cahiers du genre, N° 42*, 2007.
- GUILLAUMIN, Colette (1978). « Pratique du pouvoir et idée de nature ». *Questions Féministes, N° 2*. Pp : 5-30.

- GUILLAUMIN, Colette (1981). « Femmes et théories de la société : Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées ». *Sociologie et Sociétés*, Vol. 13, N° 2. Pp. 19-30.
- GUILLAUMIN, Colette (1992). *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir, l'Idée de Nature*. Paris : Côté-Femmes.
- GUILLEMARD, Anne-Marie (2010). *Les défis du vieillissement. Âge, emploi, retraite. Perspectives internationales*, Paris : Armand Colin.
- HAMEL, Christelle (2003). *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de "race", d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les jeunes Français descendants de migrants du Maghreb*. Thèse de doctorat, EHESS, Paris.
- HAMEL, Christelle (2006). « La sexualité entre sexisme et racisme: les descendant·e·s de migrant·e·s du Maghreb et la virginité ». *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 25, N° 1. Pp : 41-58.
- HANDERSON, Joseph (2015). « Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa ». Thèse de de doctorat en Anthropologie sociale. Université fédérale de Rio de Janeiro.
- HANIQUE, Fabienne. (2004). *Le sens du travail : Chronique de la modernisation au guichet*. Paris: Érès.
- HARAWAY, Donna (1988). « Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective ». *Feminist Studies* N° 14. Pp: 575-88.
- HARDING, Sandra (dir.) (1987). *Feminism & Methodology*. Milton Keynes, Open University Press.
- HARDING, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- HASSANE OUSMANE, Hannatou (2009). *Le travail domestique chez les petites filles de Maradi : une étude exploratoire*. Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- HELBOLD, Lois Rita (1987). « Beyond the Family Economy: Black and White Working-Class Women during the Great Depression ». *Feminist Studies*. Vol. 13, N°. 3. Pp. 629-655. (En ligne, ref du 21 mai 2010). Disponible sur : <http://www.jstor.org/stable/3177885>.
- HERNANDEZ, Daisy; REHMAN Bushra (2002). *Colonize This! Young Women of Color on Today's Feminism*. New York: Seal Press.
- HERSENT, Madeleine; ZAIDMAN, Claude. (Coord.). (2003). « Genre, Travail et Migration en Europe ». *Cahiers du CEDREF*.
- HERTZ, Ellen. (2007). « Nancy Folbre « C'est qui, « nous » ? in Elvita ALVAREZ (et al.). Perspectives féministes en sciences économiques. *Nouvelles Questions Féministes Volume 26, N° 2, 2007*. Paris : Antipodes. Pp. 110-115.
- HILL COLLINS, Patricia ([1990], 2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

- HILL COLLINS, Patricia. ([1989], 2008). « La construction sociale de la pensée féministe Noire », in Elsa Dorlin, (dir.), (2008), *Black feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan. Pp.135- 175.
- HILL COLLINS, Patricia (2015). « Toujours courageuses [brave] ? Le féminisme noir en tant que projet de justice sociale ». In Jules FALQUET et Azadeh KIAN (coord.). Intersectionnalité et colonialité. Débats contemporains. *Cahiers du CEDREF*.
- HIRATA, Helena ; SENOTIER, Danièle (dir.) (1996). *Femmes et partage du travail*. Paris : Syros.
- HIRATA, Helena, et al. (2000). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris : PUF.
- HIRATA, Helena et KERGOAT, Danièle (2005). « Les paradigmes sociologiques à l'épreuve des catégories de sexe : quel renouvellement de l'épistémologie du travail? » In Jean-Pierre Durand et Danielle Linhart (Dir.), *Les ressorts de la mobilisation au travail* (pp. 263-272). Paris : Octarès Editions.
- HIRATA, Helena ; Danièle Kergoat. « Division sexuelle du travail professionnel et domestique. Brésil, France, Japon ». In Helena Hirata, Maria Rosa Lombardi, Margaret Maruani (dir). (2008). *Travail et genre: regards croisés*. Paris: La Découverte. Pp: 197-209.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell (1983). *The Managed Heart*. Berkeley: University of California.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell (1997). *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. New York : Metropolitan Books, Henry Holt.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell (2002). « Love and Gold », in Ehrenreich, Barbara et Arlie Russell Hochschild (ed.), *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. London: Granta Books, p. 15-30.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. (2003). *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*. Berkeley: University of California Press.
- HOSCHILD, Arlie Russel, MACHUNG, Anne ([1989], 2003a). *The second shift. Working families and the revolution at home*. Penguin Book: USA.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. (2004). « Le nouvel or du monde ». In Laurence Bachmann (et al.). Famille-travail : une perspective radicale ? *Nouvelles Questions Féministes Volume 23, N° 3*, 2004. Paris : Antipodes. Pp. 59-74
- HOCHSCHILD Arlie (2007). « Global care crisis : a mother and child's eye view », colloque international *Le genre au cœur de la mondialisation*, CEDREF, GTM, Simone-Sagesse, Paris, du 21 au 23 mars.
- HONNETH Axel ([1992], 2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.
- HONNETH Axel (2006). *La société du mépris*. Paris : La Découverte.
- HONNETH, Axel (2004), «Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance"», *Revue du Mauss, n° 23. De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*. Paris La Découverte. Pp : 136-149.

- HONNETH, Axel. « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Réseaux*, 2005/1 n^{os} 129 – 130. Pp. 39 – 57. (En ligne, ref du 20 mai 2013). Disponible sur: http://www.cairn.info/revue-reseaux-2005-1-page-39.htm#anchor_citation
- hooks, bell (1984). *Feminist theory: from margin to center*. Boston: South End Press.
- hooks, bell (2008). « Sororité : la solidarité politique entre femmes », in Elsa Dorlin, *Black feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris : L'Harmattan. Pp : 113-134.
- HOURS, Bernard. (1998). *L'idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue*. Paris et Montréal : L'Harmattan.
- HULL, Gloria T; BELL SCOTT Patricia; SMITH, Barbara (Eds.) (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York, Old Westbury: The Feminist Press.
- HURBON, Laënnec (1987). *Comprendre Haïti*. Paris : Karthala.
- IANA MAR (2011). *Travailleurs, vos papiers!* Paris: Libertalia.
- IBOS, Caroline. « Les "nounous" africaines et leurs employeurs: une grammaire du mépris social ». In Hélène Martin, Françoise Messant, Gaël Pannatier, Marta Roca i Escoda, Magdalena Rosende, Patricia Roux (coord), *L'ambivalence du travail: entre exploitation et émancipation. Nouvelles Questions Féministes. Vol. 27, N^o 2*. 2008. Lausanne : Antipodes. Pp : 25-38.
- IHSI (Institut Haïtien de Statique et d'Informatique), 2003. *Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH)*.
- KAVERI, Ishwar Harita (2009). « Political engagement of women in India : the new paradoxes of inequality of sex, class and caste in postcolonial India' ». In Christine Verschuur, (dir) (2008) *Vents d'Est, vents d'Ouest, Mouvement de femmes et féminismes anticoloniaux*, Les actes des colloques genre de l'Institut de Hautes Etudes Internationales et du Développement, Genève, Berne : IHEID/SDC. Pp. 31-36.
- ITO, Ruri (2010). « Immigration et travail de *care* dans une société vieillissante : le cas du Japon », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po ; pp. 137-150.
- JACQUEMIN, Mélanie. (2002). « Travail domestique et travail des enfants, le cas d'Abidjan (Côte-d'Ivoire) ». In Blandine Destremau (et.al). *Femmes en domesticité : Les domestiques du Sud, au Nord et au Sud. Revue Tiers-Monde. No 170 : avril-juin 2002*. Paris. Pp. 307-326.
- JEAN-BAPTISTE, Chenet. (2006). *L'articulation paysannerie haïtienne, agriculture et histoire: entre soumission et résistance*. Présenté à la conférence de l'ANDAH 2006. Port-au-Prince : ANDAH.
- JEAN-FRANÇOIS, Lenz. « Comment devenir "je" dans un monde qui vous met hors-jeu ? Le défi de la construction d'un individu-sujet chez les jeunes du Bel-Air (Port-au-Prince, Haïti) de 1986 à 2006 ». Thèse de doctorat sociologie. Université Paris-Diderot. Paris : 2011.
- JEAN-LOUIS, Genard, ROCA i ESCODA, Marta (2013). « La rupture épistémologique » du chercheur au prix de la trahison des acteurs ? Les tensions entre postures « objectivante »

et « participante » dans l'enquête sociologique. In *Ethique publique*, Vol. 12, N° 1, 2010. En ligne, réf du 20 mai 2013). Disponible sur : <http://ethiquepublique.revues.org/210#quotation>

JEAN-LOUIS, Genard et ROCA i ESCODA, Marta (2013a). « Le rôle de la surprise dans l'activité de recherche et son statut épistémologique », *SociologieS* (Mis en ligne le 19 novembre 2013, ref du 08 avril 2015). <http://sociologies.revues.org/4532>

JOSEPH, Rose-Myrliè. *Adolescence, femme et sexualité en famille pauvre : La vie sexuelle des adolescentes de familles pauvres à Solino*. Port-au-Prince : Mémoire de licence en Travail Social, Université d'Etat d'Haïti. Port-au-Prince : 2006.

JOSEPH, Rose-Myrliè. *Genre, travail et migration : le cas des femmes haïtiennes en France*. Paris : Mémoire de maîtrise de sociologie, Université Paris-Diderot. Paris : 2007.

JOSEPH, Rose-Myrliè. *Domesticité des paysannes migrantes à Port-au-Prince (capitale d'Haïti), et déclassement socio-professionnel des femmes haïtiennes migrantes en France*. Mémoire de Master de sociologie. Université Paris-Diderot. Paris : 2008.

JOSEPH, Rose-Myrliè. *Les femmes dans les politiques de développement de la coopération canadienne en Haïti*. Mémoire de DIU en EFH (sous la direction de Suzy Halimi), Université Paris VI - Pierre et Marie Curie et Université Paris III - Sorbonne Nouvelle. Paris : 2009.

JOSEPH, Rose-Myrliè. (2010). « Le care : entre relations et rapports sociaux au travail ». In *La dimension relationnelle des métiers de service : cache-sexe ou révélateur du genre ?* Université de Lausanne, Colloque, 2 -3 septembre 2010. Disponible sur : <http://www.unil.ch/webdav/site/liege/shared/TexteRoseMyrlièJoseph.pdf>

JOSEPH, Rose-Myrliè (2011). « L'eau et les femmes dans la division du travail: de la corvée à l'esclavage domestique ». In *Eau et féminismes: petite histoire croisée de la domination des femmes et de la nature*. Paris : La dispute. Pp. 167-189.

JOSEPH, Rose-Myrliè (2012). « Relations sociales et rapports sociaux dans le care : entre survisibilisation des employeuses et invisibilisation des employées », in Françoise Picq et Martine Storti (dir.), *Le féminisme à l'épreuve des mutations géopolitiques*. Paris : IXE. Pp. 93 -111

JOSEPH, Rose-Myrliè (2009). « Femmes migrantes et travail du care », in *L'Humanité*. 11 décembre 2010 (En ligne, réf du 13 avril 2013). Disponible sur : http://www.humanite.fr/10_12_2010-femmes-migrantes-et-travail-du-care-459771

JOUANNET, Pierre (2012). Le don de sperme, accès aux origines et paternité. In Lucette Kaïat et Cécile Marchal, *La maîtrise de la vie*. Toulouse : Erès. Pp : 145-156.

JOYEAU, Anne ; DUMAS, Marc ; ALIS David, CAMPOY Eric, « 35 heures, un nouvel équilibre entre travail et hors travail ? ». *Travail et Emploi, N° 101*, 2005. Paris : Dares (Ministère du Travail). Pp. 45-57.

JUNTER-LOISEAU Annie. « La notion de conciliation de la vie professionnelle et de la vie familiale, révolution temporelle ou métaphore des discriminations ? », *Cahiers du genre*, 2001, N° 24. Pp: 73-98.

- JUTEAU-LEE, Danielle. (1981). « Visions partielles, visions partiales : visions (des) minoritaires en sociologie ». *Sociologie et sociétés*. Vol. XIII, N° 2, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, octobre 1981. Pp. 33-47.
- KELLER, Evelyn Fox; LONGINO, Helen E. (1996). *Feminism & Science*. Oxford: Oxford University Press.
- KERGOAT, Danièle (1978). « Ouvriers = ouvrières ? Propositions pour une articulation théorique de deux variables : sexe et classe sociale ». *Critiques de l'économie politique, Nouvelle série*, N° 5. Pp : 65-97.
- KERGOAT, Danièle (1987). *Les ouvrières*. Paris : Minerve
- KERGOAT, Danièle (1988). « Le syllogisme de la constitution du sujet sexué féminin : le cas des ouvrières spécialisées ». *Cahiers de l'APRE*, No 7. Les rapports sociaux de sexe : problématiques, méthodologies, champs d'analyses. IRESCO, Paris, 1988. Vol.1. Pp. 283-291.
- KERGOAT, Danièle. (1992). « A propos des rapports sociaux de sexe ». In Le féminisme à l'heure des choix. *Revue M*. N° 53-54. Pp. 16-19.
- KERGOAT, Danièle. (1998). « La division du travail entre les sexes », In KERGOAT (et al.). (1998). *Le monde du travail*. Paris : La Découverte/Syros. Pp. 319-327.
- KERGOAT, Danièle (2000). « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in Helena Hirata et al. (eds.). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris : PUF. Pp. 66-71.
- KERGOAT, Danièle (2001). « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion ». *Actuel Marx*, N° 30. Pp : 85-100.
- KERGOAT, Danièle (2005). « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes », Margaret, Maruani (dir.), *Femmes, genre et sociétés*. Paris : La Découverte. Pp. 94-101.
- KERGOAT, Danièle (2009). « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », in Elsa Dorlin (dir.). *Sexe, Race, Classe, pour une épistémologie de la domination*. Paris, PUF. Pp : 111-126.
- KERGOAT, Danièle (2012). *Se battre disent-elles...* Paris : La Dispute.
- KIAN, Azadeh (sous direction). Dossier « Genre et perspectives postcoloniales ». *Cahiers du CEDREF*, N° 17, 2010.
- KOFFI, Vivi (2011). « Femmes à la tête de PME : choisi qui vous succédera et comment ? ». Communication prononcée le 25 mai 2011 dans le cadre du colloque. *Revisiter le travail des femmes* de l'Université féministe d'été, Québec, Université Laval, 22-28 mai 2011.
- KOFMAN, Eléonor (2003). « Genre et migration internationale : critique du réductionnisme théorique ». In Madeleine HERSENT (et al.). *Genre, Travail et Migration en Europe*. *Cahiers du CEDREF*. Pp. 81-97.
- KONINCK (de), Maria ; SAILLANT, Francine et DUNNIGAN, Lise, (1981). *Essai sur la santé des femmes*, Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme, Québec
- LA BARRE, Weston. ([1967], 1980). « Préface », in Georges, DEVEREUX. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion. Pp. 5-9.

- LABELLE, Micheline (1987). *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Montréal : CIDIHCA.
- LABRECQUE, Marie France (2001). « Perspectives de genre, de classe et de « race » sur la division internationale du travail ». Communication présentée à l'Université féministe d'été, *Revisiter le travail des femmes*. Université Laval, 22-28 mai 2011. (En ligne, ref du 13 avril 2013). Disponible sur : http://www.cms.fss.ulaval.ca/recherche/upload/uni_fem_ete/fichiers/ufe11labrecque.pdf
- LAS CASAS (de), Bartolomé ([1552], 2007). *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda* [Introduit, traduit et annoté par Nestor Capdevila]. Paris : Ed. Vrin.
- LADA, Emmanuelle et POURETTE, Dolores: CEDREF (10 mai 2007) : « Trajectoires dans la précarité : mondes du travail, santé, sexualité à l'épreuve des rapports sociaux de sexe, de classe et de race ». Séminaire CEDREF (2006-2007). *Mondialisation et réarticulation des systèmes de sexe, de race et de classe : débats féministes*.
- LAFARGUE, Paul. ([1880], 2007). *Le droit à la paresse*. Paris : Allia.
- LAFERRIERE, Dany (2009). *L'énigme du retour*. Paris : Grasset.
- LAHENS, Yanick (2005). *Dans la maison du père*. Paris : Le Serpent à plumes
- LAMAUTE-BRISSON, Nathalie (2002). *L'économie informelle en Haïti. De la reproduction urbaine à Port-au-Prince*. Paris : L'Harmattan.
- LAMAUTE-BRISSON, Nathalie (2012). *Enquêtes auprès des ménages en Haïti et perspectives de genre (1999-2005)*. CEPAL, serie Mujer y desarrollo, # 113. Publications des Nations Unies, Santiago (Chile)
- LAPEYRE, Nathalie et LE FEUVRE, Nicky. « Concilier l'inconciliable ? Le rapport des femmes à la notion de «conciliation travail-famille» dans les professions libérales en France ». In Laurence Bachmann (et al.). *Famille-travail : une perspective radicale ? Nouvelles Questions Féministes Volume 23, N° 3, 2004*. Paris : Antipodes. Pp. 42-59.
- LAËTHIER, Maud. *Etre Haïtien et migrant en Guyane française*. Thèse de doctorat. EHESS. Paris : 2007.
- LAURENT, Régine (2011). « La FIG : luttes syndicales et reconnaissance du travail des femmes ». Communication prononcée le 25 mai 2011 dans le cadre du colloque. *Revisiter le travail des femmes* de l'Université féministe d'été, Québec, Université Laval, 22-28 mai 2011.
- LAURETIS, Teresa (de) (2007). *Théorie queer et culture populaire. De Foucault à Cronenberg* (Marie-Hélène Bourcier, trad., Pascale. Molinier, préface). Paris : La Dispute/Le genre du monde
- LAUTIER, Bruno. (2006). « Mondialisation, travail et genre : une dialectique qui s'épuise », In Jules Falquet (et al.). *Travail et mondialisation : Confrontations Nord/Sud. Cahiers du Genre*, no 40. Paris : L'Harmattan. Pp. 39-65
- LAZARUS, Neil (2006). *Penser le postcolonial. Une introduction critique*. Paris: Editions Amsterdam.

- LEE-GOSSELIN, Hélène. « Revisiter le travail des femmes pour mieux apprécier les progrès réalisés et ceux qui tardent à venir ». Communication présentée à l'Université féministe d'été. *Revisiter le travail des femmes* de l'Université féministe d'été, Québec, Université Laval, 22-28 mai 2011. (En ligne ref du 8 février 2015). Disponible sur : http://www.cms.fss.ulaval.ca/recherche/upload/uni_fem_ete/fichiers/ufe11leegosselin.pdf
- LE BIHAN, Yann (2007). *Construction sociale et stigmatisation de la « femme noire »: Imaginaires coloniaux et sélection matrimoniale*. Paris : L'Harmattan.
- LEVESQUE, Andrée ([2002], 2005). « La division sexuelle et la nouvelle division internationale du travail dans la mondialisation néo-libérale ». In Christine Verschuur et Fenneke Reysoo (Dir.), *Genre, nouvelle division internationale du travail et migrations. Cahiers Genre et Développement*, N° 5. Pp : 21-34.
- LE FEUVRE, Nicky. « La pluralité des modèles de féminisation des professions supérieures en France et en Grande-Bretagne ». In Helena Hirata, Maria Rosa Lombardi, Margaret Maruani (dir) (2008). *Travail et genre: regards croisés*. Paris: La Découverte. Pp : 263 – 275.
- LE GRAND, Jean-Louis ([2002], 2013). « Histoires de vie (Récits de vie) ». In Barus-Michel Jacqueline, Enriquez Eugène, Lévy André, *Vocabulaire de psychosociologie, Positions et références*. Toulouse : Erès. Pp. 377-383.
- LEGRAND, Michel. (1993). *L'approche biographique*. Paris: Desclée de Brouwer
- LETABLIER, Marie-Thérèse. « Le travail centré sur autrui et sa conceptualisation en Europe », In Margaret Maruani. (Dir.) *Femmes providentielles, enfants et parents à charge. Travail, genre et sociétés*, N° 6. 2001. Paris : L'Harmattan. Pp. 19-41.
- LÉVY, André (1994). « Les objets introuvables de l'analyse psychosociologique ». *Revue internationale de Psychologie*. N 1. Pp : 17-27.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1983). *Le Regard éloigné*. Paris : Plon.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1967). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris : La Haye, Mouton & Co.
- LEWIS, Reina; MILLS Sara (Eds.) (2003). *Feminist Postcolonial Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HERISSON, Justin ([1906], 1982). *Zoune chez sa ninnaine*. Port-au-Prince: Editions Fardin.
- LHUILIER, Dominique (2006). *Cliniques du travail*. Paris: Erès.
- LHULLIER, Dominique ([2002], 2011). « Travail ». In BARUS-MICHEL, Jacqueline ; ENRIQUEZ, Eugène, LEVY, André. *Vocabulaire de psychosociologie. Positions et références*. Toulouse : Erès. Pp.284-295
- LINDLEY, Anna (2006). *Migrant remittances in the context of crisis in Somali society. A case study of Hargeisa*. HPG Background Paper. London: Humanitarian Policy Group.
- LINHART Danièle (avec Barbara, RIST, Estelle, DURAND). (2004). *Perte d'emploi, perte de Soi*. Paris : Érés.
- LIZÉ, Michel, 2011. « Choix gouvernementaux sur la réforme des régimes de retraite : des conséquences pour nous, mais aussi pour nos proches », présentation par Michel Lizée

- dans le cadre de rencontres organisées par le SEUQAM, 24 mars et 14 avril 2011. En ligne, ref du 13 avril 2013). Disponible sur : <http://www.fss.ulaval.ca/universitefeministedete/programme.htm>
- LORDE, Audre ([1984], 2003). *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde sur la poésie, le racisme, le sexisme*. Genève : Editions Mamaméllis, Québec : Trois.
- LORDE, Audre (1984). *Sisters Outside. Essays and Speeches*. New York : Crossing Press.
- LORDE, Audre (2008). « Transformer le silence en paroles et en actes ». in Elsa Dorlin, (dir.). *Black feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan. Pp. 75-80.
- LOUIS, Ilionor : « Analyse de la situation des femmes à Bréa ». Mémoire de licence en Travail social, Faculté des Sciences humaines, Université d'Etat d'Haïti.
- LÖWY, Ilana (2000). « Sciences et genre », in Helena Hirata, et al. (2000). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris : PUF. Pp. 200-204.
- LÖWY, Ilana (2006). *L'Emprise du genre : masculinité, féminité, inégalité*. Paris: La Dispute/Le genre du monde.
- LUCCHINI, Ricardo (2002). *Femme, violence et identité : Le cas de l'Amérique Centrale*. Paris: L'Harmattan.
- MAHLER, Sara J; PESSAR, Patricia. « Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational Spaces ». *Identities: Global Studies in Culture and Power* 7, n^o. 4. 2001. Pp: 441–459.
- MALENFANT, Romaine (2009). « Risk, Control and Gender : Reconciling Production and Reproduction in the Risk Society ». *Organization Studies*. Vol 9, N^o 2-3. Pp : 205-226.
- MALENFANT, Romaine. « Travail, reproduction, santé : conciliation, contradiction, domination ? Réflexions sur une question sociale complexe ». Communication présentée à l'occasion de l'Université féministe d'été. *Revisiter le travail des femmes*. 22-28 mai 2011, Université Laval, Québec. (En ligne, ref du 08 février 2015). Disponible sur : http://www.cms.fss.ulaval.ca/recherche/upload/uni_fem_ete/fichiers/ufel1malenfant.pdf
- MANALANSAN, Martin F. (2008). *Queering the Chain of Care Paradigm. The Scholar and Feminist Online* 6, N^o. 3 (summer 2008). [special issue on "Borders and Belonging: Gender and Immigration"].
- MANIGAT, Leslie F (2001). *Eventail d'Histoire vivante d'Haïti. Des préludes à la révolution de Saint Domingue jusqu'à nos jours (1789-1999)*. Port-au-Prince : Coll. CHUDAC.
- MANIGAT, Mirlande (2005). *Guide alphabétique des élections*. Port-au-Prince: Fanm Yo La
- MARCUS, George E. (1995). Ethnography in/of the World System: The emergence of multi-sited ethnography. In *Annual Review of Anthropology*. Vol. 24. Pp 95-117.
- MARINI, Marcelle. Femmes, sujets de discours. *Cahiers du CEDREF*, N^o 2, Paris, 1990.

- MARGAIN, Cécile. (2007). *La femme au foyer est-elle l'avenir du féminisme ?* Paris : Calmann-Lévy.
- MARTIN, Claude. (2005) « *Comment mettre l'enfant au cœur des politiques publiques européennes* ». (En ligne, ref du 30 juin 2007).
 Disponible sur :
http://ec.europa.eu/comm/employment_social/events/2005/demographic_change/martin_txt_fr.pdf
- MARTIN, Pierrette (1994). Le vécu des femmes qui prennent soin de leurs parents âgées. *Les Cahiers de recherche du GREMF, N° 61*. Québec : Université Laval.
- MARUANI, Margaret (Dir.). (2001). « Femmes providentielles, enfants et parents à charge ». *Travail, Genre et Sociétés, N° 6*. Paris et Montréal : L'Harmattan.
- MARUANI, Margaret (2001a). « L'emploi féminin dans la sociologie du travail : une longue marche à petit-pas ». In Laufer Jacqueline, Catherine Marry et Margareth Maruani, *Masculin-féminin : questions pour les sciences de l'homme*. Paris : PUF. Pp. 43-56.
- MARUANI, Margaret ([2000]2006). *Travail et emploi des femmes*. Paris : La Découverte (coll. « Repères », 3^{ème} éd. actualisée)
- MARUANI, Margaret. « Emploi, chômage et précarité en Europe ». In Helena Hirata, Maria Rosa Lombardi, Margaret Maruani (dir) (2008). *Travail et genre: regards croisés*. Paris : La Découverte. Pp : 15-29.
- MASSON, Sabine. « Sexe/genre, classe, race : décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé : réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas ». In Nathalie Benelli. (et al.) Sexisme, racisme et postcolonialisme. *Nouvelles Questions Féministes, Vol 25, n°3, 2006*. Paris : Antipodes. Pp. 56-75.
- MASSON, Sabine (2008a). « Le genre et la colonialité du travail en Amérique centrale ». In Magdalena Rosende et Natalie Benelli (Eds.), *Laboratoires du travail* (pp. 81-91). Lausanne: Antipodes.
- MASSON, Sabine (2005/2008b). *Les femmes indiennes au Chiapas: un mouvement féministe postcolonial? Tzome Ixuk: étude de cas d'une coopérative de femmes tojolabales*. Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses (ANRT).
- MASSON, Sabine (2005). *Les femmes indiennes au Chiapas (Mexique): un mouvement féministe postcolonial? Tzome Ixuk: étude de cas d'une coopérative de femmes tojolabales*. Thèse de doctorat en Sociologie, Université de Paris VIII et Université de Lausanne.
- MASSON, Sabine (2008c). « Histoire, rapports sociaux et mouvements des femmes indiennes au Chiapas (Mexique). Sur l'usage de l'histoire dans la recherche féministe postcoloniale ». *Cahiers du genre, N° 44*. Pp : 185-203.
- MASSON, Sabine (2009). « *Sexe, race et colonialité : Point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine et féministe* », in Elsa, DORLIN, (dir.). *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. Actuel Marx confrontation, Paris : PUF. Pp. 183-200.

- MASSON, Sabine ; THIERS-VIDAL, Léo (2002). « Pour un regard féministe matérialiste sur le queer. Echanges entre une féministe radicale et un homme anti-masculiniste ». *Mouvements*, N° 20. 2002/2. Pp 44-49.
- MATHIEU, Nicole-Claude (1970). « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe ». In *Epistémologie sociologique*. N° 11. Pp : 19-39.
- MATHIEU, Nicole-Claude. (1991). *L'anatomie politique, catégorisation et idéologique du sexe*. Paris : côté-Femmes.
- MATHIEU, Nicole-Claude (dir.) (1985). *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris : Editions de l'EHESS/ Cahiers de l'homme XXIV.
- MATHIEU, Nicole-Claude (dir.) (2007). *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Ministère à la Condition Féminine et aux Droits des Femmes, MCFDF, (1993). *Femme, notre histoire : Un panorama des femmes haïtiennes et héroïnes de notre indépendance et figures politiques contemporaines*. Port-au-Prince: MCFDF
- MEDA, Dominique, (2001) « Emanciper les hommes du travail pour émanciper les femmes du domestique ». *Libération*, 07.04.2001. (En ligne, ref du 30 juin 2007). Disponible sur : http://www.liberation.fr/guide/2001/04/07/emanciper-les-hommes-du-travail-pour-emanciper-les-femmes-du-domestique_360645
- MEDA, Dominique. (2001). *Le temps des femmes : Pour un nouveau partage des rôles*. Paris : Flammarion.
- MEDA, Dominique ; ORAIN, Renaud, « Transformations du travail et du hors travail : le jugement des salariés sur la réduction du temps de travail », *Travail et Emploi*, N° 90. 2002. Pp. 23-38.
- MEDA, Dominique (2005) « La conciliation emploi-famille et les temps sociaux », in Tremblay Diane-Gabrielle, *De la conciliation emploi-famille à une politique des temps sociaux*. Montréal : Presses de l'Université du Québec. Pp. 13-34.
- MEMMI, Albert ([1957], 2002). *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard.
- MERCIER, Lucie et RHEAUME, Jacques (dir.) (2007). *Récits de vie et sociologie clinique*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- MERCKLING, Odile. (2003). *Emploi, migration et genre: Des années 1950 aux années 1990*. L'Harmattan, Paris.
- MESSANT-LAURENT, Françoise (2001). « Le modèle atypique de l'emploi féminin deviendrait-il la norme ? Flexibilité de l'emploi, des horaires et division sexuelle du travail » In *Geschlechterdifferenz und Macht*. Fribourg : Académie suisse des sciences humaines et sociales. Pp. 209-218.
- MESSANT Françoise ; MODAK, Marianne, PRAZ Anne-Françoise (éds). *La production d'enfants. Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 30, N° 1. 2001, Lausanne : Antipodes

- MESSANT, Françoise ; MARTIN, Hélène ; ROCA i ESCODA, Marta ; ROSENDE (ed). « L'ambivalence du travail: entre exploitation et émancipation ». *Nouvelles questions féministes*. Vol 27, no 2. 2008. Lausanne : Antipodes.
- MIANO, Leonora (2023). *La saison de l'ombre*. Paris : Grasset.
- MICHEL, Sandrine, OUDIN, Xavier (eds). (2003). *La mondialisation de la main-d'œuvre*. Paris : L'Harmattan, Collection Travail et Mondialisation.
- MILEWSKI, Françoise et PÉRIVIER, Hélène (dir.). (2004). « Travail des femmes et inégalités ». *Revue de l'OFCE*. N° 90. Nancy.
- MILETTE, Claire (1998). L'équité salariale : un pas historique vers l'égalité : enquête relative à une plainte de discrimination salariale déposée par des professionnelles du gouvernement du Québec. *Les Cahiers de recherche du GREMF*, N°. 14. Québec : Université Laval.
- MIRANDA, Adelina. (2003). « Une frontière dans l'intimité. La confrontation culturelle entre femmes étrangères et femmes autochtones dans l'espace domestique ». In. Madeleine Hersent (et al.). Genre, Travail et Migration en Europe. *Cahiers du CEDREF*. Pp. 115-135.
- MODAK, Marianne ; PALAZZO, Clotilde ; ROSENDE Magdalena. (Coord.). (2004). « Famille-travail : une perspective radicale ? ». *Nouvelles Questions Féministes*. Volume 23, N° 3, 2004. Paris : Antipodes.
- MODAK, Marianne. « Florence Weber : Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté ». In Elvita Alvarez (et al.). Perspectives féministes en sciences économiques. *Nouvelles Questions Féministes*. Volume 26, N° 2, 2007. Paris: Antipodes. Pp. 137-140.
- MOHANTY, Chandra. (1984). « Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses ». *Boundary 2*. On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism. Vol. 12/13, Vol. 12, no. 3 - Vol. 13, n°. 1 (Spring - Autumn, 1984). Pp. 333-358.
- MOHANTY, Chandra Talpade (1984). « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses ». *Boundary*, Vol. 12, N° 3. Pp: 333-358.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2002). "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 28, N° 2.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2003). *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2009). Sous le regard de l'Occident: recherche féministe et discours colonial. In. Dorlin, Elsa (dir.) (2009). Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination. *Actuel Marx Confrontation*. Pp. 149-182
- MOLINIER, Pascale. (2003). *L'énigme de la femme active : égoïsme, sexe et compassion*. Paris : Payot.
- MOLINIER, Pascale. (2004). « La haine et l'amour, la boîte noire du féminisme ? · Une critique de l'éthique du dévouement ». In Laurence Bachmann (et al.). Famille-travail :

- une perspective radicale ? *Nouvelles Questions Féministes Volume 23, N° 3, 2004*. Lausanne : Antipodes. Pp. 12-25.
- MOLINIER, Pascale, 2009. « Temps professionnel et temps personnel des travailleuses du *care* : perméabilité ou clivage ? ». *Temporalités*. N° 9. (En ligne, ref du 17 mars 2011). Disponible sur : <http://temporalites.revues.org/index988.html>
- MOLINIER, Pascal (2009) : « Des féministes et de leurs femmes de ménage : entre réciprocité du *care* et souhait de dépersonnalisation », *Revue Multitudes*, 2009. Vol. 2-3, N°s 37-38. Pp : 113-121. (En ligne, ref du 09 octobre 2013). Disponible sur : www.cairn.info/revue-multitudes-2009-2-page-113.htm
- MOLINIER, Pascale (2010). « Désirs singuliers et concernement collectif : le *care* au travail ». In Vanessa Nurock (Coord.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*. Paris : PUF. Pp : 105-119
- MORAGA, Cherrie et ANZALDÚA Gloria (Eds.) (1984). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press Women of Color Press.
- MORAL, Paul. ([1961], 1978). *Le paysan Haïtien : Étude sur la vie rurale en Haïti*. Port-au-Prince : Fardin.
- MOREL, Sylvie. (2007). « Pour une « fertilisation croisée. Entre l'institutionnalisme et le féminisme ». In Elvita ALVAREZ (et al.). Perspectives féministes en sciences économiques. *Nouvelles Questions Féministes. Volume 26, N° 2, 2007*. Lausanne : Antipodes. Pp. 12-28.
- MOREL, Sylvie, « L'économie du travail commonsienne : l'analyse transactionnelle de la relation salariale », *Revue Interventions économiques*. N° 42. (En ligne, ref du 30 janvier 2015). Disponible sur : <http://interventionseconomiques.revues.org/1254>
- MORIN, Edgar (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil.
- MORRISON, Toni ([1973], 1994). *Sula*. Paris: Editions 10/18
- MORRISON, Toni ([1987], 1989). *Beloved*. Paris: Editions Christian Bourgois.
- MOROKVASIC, Mirjana. « Birds of Passage Are Also Women ». *International Migration Review*. Vol. 18, N°4. 1984. Pp : 886 – 907.
- MOROKVASIC, Mirjana. (1986). « Émigration de femmes : suivre, fuir ou lutter ». *Nouvelles questions féministes, No 13*. Pp : 65-75.
- MOROKVASIC, Mirjana (2007). « Migration, Gender, Empowerment ». In Ilse Lenz, Charlotte Ullrich, and Barbara Fersch (eds). *Gender Orders Unbound: Globalisation, Restructuring and Reciprocity*. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich Publishers. Pp: 69–97, 2007.
- MOROKVASIC, Mirjana (2008). « Femmes et genre dans l'étude des migrations : un regard rétrospectif ». In Jules Falquet (et al.). Femmes, genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques. *Les cahiers du CEDREF*. Pp.33-34.
- MOROKVASIC, Mirjana (2010). « Le genre est au cœur des migrations », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po. Pp : 105-119.

- MOSER, Caroline. (2000). « Planification, selon le genre dans le Tiers Monde : comment satisfaire les besoins pratiques et stratégiques selon le genre », in Jeanne Bisilliat et Christine Verschuur (dir.), *Le genre : un outil nécessaire. Introduction à une problématique*. Cahiers genre et développement, N° 1. Paris-AFED et Genève- IHEID-EFI. Pp. 133-138.
- MOUJOURD, Nasima (2007). « Migrantes, seules et sans droits, au Maroc et en France: Dominations imbriquées et résistances individuelles ». *Thèse de doctorat*. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).
- MOUJOURD, Nasima (2008). « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe : au-delà des visions binaires ». In Jules Falquet (et al.). Femmes, genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques. *Les cahiers du CEDREF*. Pp. 57-79.
- MOUJOURD, Nasima (2009). « L'invisibilisation du regard situé des racisés est-elle singulière en France ? », in *Séminaire du Réseau Thématique 24 (RT 24) - Sexe, classe, Race : construction de l'altérité. (24 juin 2009)*. Paris : Association Française de Sociologie (AFS).
- MOUJOURD, Nassima et FALQUET, Jules (2010). « Cent ans de sollicitude en France : Domesticité, reproduction sociale, migration et histoire coloniale ». *Agone*, N° 43. Pp : 169-195.
- MOZERE, Liane. (2000). « Les difficultés des assistantes maternelles étrangères face au chômage. Quelques indications concernant leur usage de la langue ». In Jules Falquet (et al.). Femmes en migrations: Aperçus de recherche. *Cahiers du CEDREF*, no 8/9. Pp : 145-170.
- MOZERE, Liane. (2007). « Des domestiques philippines à Paris : un marché mondial de la domesticité défini en termes de genre ? », au colloque *Le genre au Cœur de la Mondialisation (Paris, 21 au 23 mars 2007)*.
- MOZERE, Liane (2010). « La mondialisation comme arène de « trouvailles accumulées » ? Des domestiques philippines à Paris », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po. Pp : 151- 164.
- NADER, Laura (1989). « Orientalism, Occidentalism and the Control of Women », *Cultural Dynamics : An International Journal for the Study of Processes and Temporality of Culture*. Vol. II, N° 3. Pp : 323-255.
- NARAYAN, Uma; HARDING, Sandra (Eds.) (2000). *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press.
- NIEWIANDOMSKI, Christophe (2008). « Les histoires de vie de collectivité ». *Intervenir par les récits de vie*. Paris : Erès. Pp.33-63.
- NIEWIANDOMSKI, Christophe (2012). *Recherche biographique et clinique narrative : entendre et écouter le Sujet contemporain*. Toulouse : Erès.
- NEPTUNE ANGLADE, Mireille (1986). *L'autre moitié du développement : A propos du travail des femmes en Haïti*. Port-au-Prince: Editions des Alizés.
- NOIRIEL, Gérard (2001). *Nation et immigration: Vers une histoire du pouvoir*. Paris : Belin.

- NOIRIEL, Gérard (2007). *Racisme : la responsabilité des élites*. (Entretien mené par Bertrand RICHARD). Paris : Textuel.
- NOUARI, Aldo (.1998). *Les filles et leurs mères*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- NOWOTNY, Helga; SCOTT, Peter; GIBBONS, Michael (2001). *Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge : Polity Press.
- NUROCK, Vanessa (2010). « Avant-propos : Et si les poules avaient des dents ? ». In Vanessa Nurock (Coord.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, (pp. 9-13). Paris : PUF.
- OBAMA, Guy Oswald (dir.) (2014). *Enquête sur les Conditions de Vie des Ménages Après le Séisme* (ECVMAS). Rapport provisoire.
- OLLIVIER, Michèle et TREMBLAY, Manon. (2000). *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*. Paris, Montréal, Budapest, Torino : L'Harmattan.
- Organisation internationale pour les migrations, OIM, (2014). « La migration haïtiennevers le Brésil : Caractéristiques, opportunités et enjeux ». In *Cahiers migratoires*. N°6. Buenos Aires, s,e.
- ORIOU, Michèle (1989). « Propriétés et propriétaires: quelle révolution à Saint Domingue ». In Michel Hector (dir), *La révolution française et Haiti*. Port-au-Prince : Edition Henri Deschamps.
- OSO CASAS, Laura. (2000). « L'immigration en Espagne des chefs de famille ». In Jules Falquet (et al.). *Femmes en migrations: Aperçus de recherche*. *Cahiers du CEDREF*, n° 8/9. Pp. 91-143.
- OSO CASAS, Laura. (2002). « Stratégies de mobilité sociale des domestiques immigrées en Espagne ». In Blandine Destremau et al. (Eds.), *Femmes en domesticité : Les domestiques du Sud, au Nord et au Sud*. *Revue Tiers-Monde*, N° 170. Pp. 287-305.
- OSO CASAS, Laura (2003). « Migration et trafic des femmes latino-américaines en Espagne: Service domestique et prostitution ». In Madeleine Hersent (et al.). *Genre, Travail et Migration en Europe*. *Cahiers du CEDREF*. Pp. 163-187.
- OSO CASAS, Laura (2005). "Femmes, actrices des mouvements migratoires", in Verschuur, Christine et Fenneke Reysoo (éd.), *Genre, nouvelle division internationale du travail et migrations*. *Cahiers genre et développement* no 5. Genève: L'Harmattan. Pp. 35-54.
- OSO CASAS, Laura (2006). « Prostitution et immigration des femmes latino-américaines en Espagne ». In Jules Falquet. *Travail et mondialisation : Confrontations Nord/Sud*. *Cahiers du Genre*, no 40. Paris : L'Harmattan. Pp. 91-113.
- OSO CASAS, Laura (2008). « Migration, genre et foyers transnationaux : un état de la bibliographie », *Les Cahiers du CEDREF*. Réf. du 30 avril 2015. URL : <http://cedref.revues.org/580>
- OUALI, Nouria (2003). « Mondialisation et migration féminines internationales : l'esclavage au cœur de la modernité ». In Madeleine Hersent (et al.). *Genre, Travail et Migration en Europe*. *Cahiers du CEDREF*. Pp.101-113
- OUELLET Élizabeth (1994). *La servitude ordinaire*. *Les Cahiers de recherche du GREMF*. N°. 64. Québec : Université Laval.

- OUSMANE, Hannatou H. : « Le travail d'aide domestique chez les petites filles de Maradi (Niger) : une étude exploratoire ». Mémoire de Maitrise ; Faculté des études supérieures de l'Université Laval ; Québec ; 2009.
- PAGÈS, Max (1993). *Psychothérapie et complexité*. Paris : Desclée de Brouwer.
- PALMIERI, Joëlle (2002). « La résistance mondiale des femmes au libéralisme ». (En ligne, ref du 03 juin 2007).
Disponible sur : http://www.penelopes.org/xarticle.php3?id_article=638
- PAPERMAN, Patricia. (2010). « La voix différente et la portée politique de l'éthique du *care* ». In Vanessa, NUROCK, (coord.). *Carol Gilligan et l'éthique du care*. Paris : Presses Universitaires de France (PUF). Pp. 79-90.
- PEEMANS-POULLET, Hedwige. (2000). « Micro-crédit : la miniaturisation de l'endettement des pays pauvres passe par les femmes... », in *Féminismes et développement, No 71-72* ; Février-mai 2000. Bruxelles : *Chroniques féministes*. Pp. 60-66.
- PESSAR, Patricia, et MAHLER Sarah J. (2003). « Transnational Migration: Bringing Gender ». In *International Migration Review. Vol. 37, N° 3*. Pp: 812-846.
- PESSAR, Patricia (2005). « *Women, Gender and International Migration Across and Beyond the Americas: Inequalities and Limited Empowerment* ». Expert Group Meeting on International Migration and Development in Latin America and the Caribbean, U.N. Department of Economics and Social Affairs, Population Division. 2005.
- PETIT-FRÈRE, Roger; VANDAL, Jean; WERLEIGH, Georges E, (1992). *Code rural de Boyer (1826). Commenté*. Port-au-Prince : Archives nationales d'Haïti et H. Deschamps.
- PHETERSON, Gayle ([1996], 2001). *Le prisme de la prostitution*. Paris : L'Harmattan.
- PHILLIPS, Anne (ed.) (1987). *Feminism and Equality*. Oxford : Blackwell.
- PIANZOLA, Maurice. (1997). *Thomas MUNZER ou la guerre des paysans*. Paris : Ludd.
- PIERRE-LOUIS, Berthony (Sous la direction de André Marcel d'ANS). « L'immigration haïtienne en Ile de France ». Paris : Mémoire de DEA, 2004, Université Paris 7.
- PIERRE-LOUIS, Berthony. « La migration haïtienne en France et ses répercussions dans la région d'Aquin ». Thèse de doctorat. Université Paris 7. 2011.
- PIETTE, Christine (dir.) (2002). Migrations. *Recherches féministes. Vol. 15, n° 2*.
- PIETTE, Valérie. « La crise et ses remèdes. Vers un statut pour la domesticité? Belgique 1920-1940 ». In Eliane Gubin (et al). *Domesticité. Sextant. N° 15-16*. 2001. Bruxelles : ULB. Pp. 101-125.
- PINEAU, Gaston, et Marie-Michèle (1983). *Produire sa vie : Autoformation et Autobiographie*. Québec: Editions Saint-Martin
- PINÇON-CHARLOT, Monique et PINÇON, Michel ([1997], 2005). *Voyage en grande bourgeoisie*. Paris : PUF.

- PINÇON-CHARLOT, Monique et PINÇON, Michel (2009). *Les Ghettos du Gotha : comment la bourgeoisie défend ses espaces*. Paris : Payot.
- POIRET, Christian. « Criminalisation de l'immigration et sociologie des relations interethniques ». *Hommes et migrations*. N°1241, janvier-février 2003.
- POIRET, Christian 2005, « Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques : quelques enseignements du débat nord-américain », *Revue Européenne des Migrations Internationales*. Vol. 21. N° 1. Pp. 195-226.
- POURETTE, Dolorès. (2006). *Des Guadeloupéens en Ile-de-France : Identité, sexualité, santé*. Paris : Karthala.
- PRICE-MARS, Jean. ([1928], 1954). *Ainsi parla l'Oncle. Essais d'ethnographie*. New York: Parapsychology Foundation Inc.
- PROPHÈTE, Emmelie (2007). *Le testament des solitudes*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- RAJFIRE (Réseau pour l'Autonomie des Femmes Immigrées et Réfugiées). (2006). « Femmes migrantes : face aux violences, actions et solidarité ». Acte du 25 novembre 2006.
- RAZAVI, Shara 2007. *The political and Social Economy of Care in a Development Context, Conceptual Issues. Research Questions and Policy Options*. UNRISD, Gender and Development Paper 3, Geneva.
- REDFIELD, Robert (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- RIANO, Yvonne, et BAGHDADI Nadia (2007). « Je pensais que je pourrais avoir une relation plus égalitaire avec un Européen ». Le rôle du genre et des imaginaires géographiques dans la migration des femmes. *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 26, N° 1. Lausanne : Antipodes. Pp: 16-37.
- REITER, Rayna R. (ed). (1975). *Toward an anthropology of women*. New York and London, Monthly Review, Press.
- ROCA i ESCODA, Marta. (2009), « L'action publique sous la loupe du genre. Réflexions épistémologiques et méthodologiques », *Revue de l'Institut de Sociologie*, ULB, p. 105-120.
- ROCA i ESCODA, M. (2009b), « Entre *coming out* et dévoilement ». In *EspacesTemps*. <http://espacestemps.net/document7800.html>
- ROCA i ESCODA, Marta (2010). « Le parcours de la reconnaissance des couples homosexuels en Suisse ». In *Bulletin d'histoire politique*. Dossier *Homosexualités et politique en Europe*. Vol 18, N° 2. Québec. Hiver 2010. (En ligne, ref du 30 octobre 2014). Disponible sur : <http://www.bulletinhistoirepolitique.org/le-bulletin/numeros-precedents/volume-18-numero-2/le-parcours-de-la-reconnaissance-des-couples-homosexuels-en-suisse/>
- RODRIGUEZ ROMERO, Casimir (2005). « La lutte des travailleuses domestiques en Bolivie ». *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 24, N° 2. 2005. Paris : Antipodes ; Pp. 126-130.

- ROLLINS, Judith (1990). « Entre femmes. Les domestiques et leurs patronnes », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 84, n° 84. Pp. 63-77.
- ROSENDE, Magdalena (2008). *Parcours féminins et masculins de spécialisation en médecine*. Zurich : Seismo.
- ROUX, Patricia. « L'insolite au service des minorités : attentes normatives et dynamiques psychosociales de l'influence minoritaire ». Thèse de doctorat. Faculté des Sciences sociales et Politiques, de l'Université de Lausanne, 1991
- ROUX, Patricia (1999). *Couple et égalité. Un ménage impossible*. Lausanne : Réalités sociales.
- ROUX, Patricia, GIANETTONI, Lavinia ; et PERRIN, Céline (2006). « Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard ». *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 25, N° 1. Lausanne : Antipodes. Pp. 84-106.
- ROUX, Patricia, GIANETTONI, Lavinia ; et PERRIN, Céline (2007). « L'instrumentalisation du genre: une nouvelle forme de racisme et de sexisme ». *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 26, N° 2. Lausanne : Antipodes. Pp. 92-108.
- ROUX, Patricia (2008). « Conceptions profanes de la division sexuelle du travail », in Magdalena Rosende et Natalie Benelli (dir.). *Laboratoires du travail*. Lausanne : Antipodes. Pp : 117-128.
- RUBIN, Gayle S ([1984], 2001). « Penser le sexe », in G. S Rubin et Judith Butler, *Marché au sexe* (E. Sokol et F. Bolter, trad.). Pp : 63-134. Paris : EPEL.
- RUBIN, Gayle ([1975], 1998). « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre ». *Les cahiers du CEDREF*. N° 7. (En ligne, ref du 14 mars 2012). Disponible sur : <http://cedref.revues.org/171>
- SAID, Edward ([1978], 2005). *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil.
- SALAZAR PARRENAS, Rachel (2000). « Migrant Filipina domestic workers and the international division of reproductive labor ». *Gender & Society*. Vol. 14, N° 4. Pp: 560-581.
- SANCHEZ NESTOR, Martha (2005). « Construire notre autonomie. Le mouvement des femmes indiennes au Mexique ». *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 24, N° 2. Lausanne : Antipodes ; pp. 50-64.
- SARTI, Raffaella. « Who are Servants? Defining Domestic Service in Western Europe (16th - 21st Century) ». In *Proceedings of the Servant Project* S. Pasleau and I. Schopp (ed). Pp. 3-59 Liège: Éditions de l'Université de Liège, 2005.
- SASSEN, Saskia. (1996). « New Employment Regimes in Cities: The Impact on Immigrant Workers », *New Community*. Vol. 22, n° 4. Pp: 579-594.
- SASSEN, Saskia. (2006). « Vers une analyse alternative de la mondialisation: les circuits de survie et leurs acteurs ». In Jules Falquet (et al.). *Travail et mondialisation : Confrontations Nord/Sud*. *Cahiers du Genre*, N° 40. Paris : L'Harmattan. Pp. 67-89.

- SASSEN, Saskia (2010). « Mondialisation et géographie globale du travail », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po. Pp : 27-41.
- SAYAD, Abdelmalek (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris : Le Seuil.
- SAYAD Abdelmalek ([1991], 2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. L'illusion du provisoire*. Tome 1. Raison d'agir.
- STOCKETT, Kathryn ([2009], 2010). *La couleur des sentiments*. Arles : Actes Sud.
- SCRINZI, Francesca. (2003). « Ma culture dans laquelle elle travaille ». Les migrantes dans les services domestiques en Italie et en France ». In Madeleine Hersent (et al.). Genre, Travail et Migration en Europe. *Cahiers du CEDREF*. Pp. 137-162.
- SCRINZI, Francesca. « Migrations and the Restructuring of Welfare State in Italy. Change and Continuity in the Italian Domestic Work Sector ». In *Migration and Domestic Work: A European Perspective on a Global Theme*, H. Lutz (ed.). Pp. 29-42. Ashgate, Aldershot, 2008.
- SCRINZI, Francesca (2003). *Genre, migrations et emplois domestiques en France et Italie. Construction de la non-qualification et de l'altérité ethnique*. Paris : Editions Pétra.
- SÉNAC-SLAWINSKI, Réjane. (2007). *L'ordre sexué : La perception des inégalités femmes-hommes*. Paris : PUF.
- SCHWENKEN, Helen. « RESPECT for All: The Political Self-Organization of Female Migrant Domestic Workers in the European Union ». *Refuge: Canada's Periodical on Refugees*. Vol. 21, N° 3. 2003. Pp. 45-52.
- SCOTT, Joan W. (2002). « L'énigme de l'égalité », *Cahiers du genre*, 33: 17-41
- SCOTT, Joan W. ([1996], 1998). *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*. Paris : Albin Michel.
- SHIVA, Vandana (1996). *Ethique et agro-industrie. Main basse sur la vie*. Paris : L'Harmattan.
- SILVERA Rachel ; BUSEYNE, Nadja ; DONLEVY-GOMES, Vicki (2004). « Articuler vie professionnelle et vie personnelle. Les expériences des projets Equal français 2001-2004 ». *Les Cahiers*, RACINE. Paris : s e.
- SINGLY (de), François (2003). *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Paris : Ed. De l'Aube.
- SINGLY (de), François (2007). *L'individualisme est un humanisme*. Ed. De l'Aube. Paris. 2007.
- SMITH, Barbara. ([1982], 2008). « Racisme et études féministes ». in Elsa Dorlin, (dir.), (2008), *Black feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan. Pp. 81-86.
- SMOUTS, Marie-Claude (Dir.) (2007). *La situation postcoloniale*. Paris: Les Presses de Sciences Po.

- SORJ, Bila ; FONTES, Adriana. « Les politiques et les pratiques de la conciliation entre famille et travail : comparaison interrégionale » in Margaret Maruani, Helena Hirata, Maria Rosa Lombardi (2008). *Travail et genre. Regards croisés. France - Europe - Amérique latine*. Paris : La Découverte. Pp : 132 – 149.
- SOW Fatou (2010). « Idéologies néolibérales et droits des femmes en Afrique », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses de Sciences Po. Pp. 243-257.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ([1988], 2003). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris : Editions Amsterdam.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- STAERKLÉ, Christian; DELAY, Christophe ; GIANETTONI Lavinia et ROUX, Patricia (2007). *Qui a droit à quoi ? Représentations et légitimation de l'ordre social*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.
- SYLVAIN-BOUCHEREAU, Madeleine. (1957). *Haïti et ses femmes : Une étude d'évolution culturelle*. Port-au-Prince : Collection du Bicentenaire.
- TABET, Paola (1987). « Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant une compensation ». *Les Temps Modernes*. N° 490. Pp. 1-53.
- TABET, Paola. (1998). *La construction sociale de l'inégalité des sexes : des outils et des corps*. Paris : L'Harmattan.
- TABET, Paola. (2004). *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*. Paris : L'Harmattan.
- TALAHITE, Fatiha (2010). « Genre, marché du travail et mondialisation », in Jules Falquet (et al.), *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris : Les Presses Sciences Po. Pp. 43-56.
- TANGUAY, Dominique, 2010. « Le soutien aux mères étudiantes universitaires au Québec ». In dans Shawna Geissler, Lynn Loutzenhiser, Jocelyne Praud et Leesa Streifler (dir.), *Mothering Canada: Interdisciplinary Voices/La maternité au Canada; voix interdisciplinaires*. Toronto : Demeter Press. Pp : 257-268.
- TANGUAY, Dominique. « Quand maman va à l'école : l'expérience de la conciliation études-famille-emploi chez les doctorantes ». Communication présentée à l'Université féministe d'été, 22-28 mai 2011, *Revisiter le travail des femmes*. Université Laval, Québec. (En ligne, ref du 08 février 2015). Disponible sur : http://www.cms.fss.ulaval.ca/recherche/upload/uni_fem_ete/fichiers/ufe11tanguay.pdf
- TARDIF, Francine. (1991). *La situation des femmes haïtiennes*. Port-au-Prince: Comité inter Agences femmes et développement, Système des Nations Unies.
- THOMAS, Yves Michel. « Le traitement de l'actualité du séisme du 12 janvier 2010 en Haïti dans le quotidien français *Le Monde* », in Watson Denis (ed.), Séisme, vulnérabilité et reconstruction nationale. Numéro spécial. *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie*, N^{os}. 241-244 (Janvier-décembre 2011). Pp : 163 -177.

- THOMAS, Yves Michel. « Les relations haïtano-dominicaines et la sécession dominicaine (1844 – 1861) ». Mémoire de DEA sous la direction de Marie-Danielle Démélas. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine (IHEAL), Université Sorbonne-Nouvelle (Paris 3).
- TILLY, Louise A; SCOTT, Joan W (2002). *Les femmes, le travail et la famille*. Paris : Payot et Rivages.
- TREMBLAY, Diane-Gabrielle (2009). « La gouvernance de la conciliation emploi-famille au Québec. Le rôle des acteurs », dans Marie-Agnès Barrère-Maurisson et Diane-Gabrielle Tremblay, *Concilier Travail et famille. Le rôle des acteurs. Québec-France*. Québec, Presses de l'Université du Québec. Pp : 61-81.
- TREMBLAY, Diane-Gabrielle ; LARIVIÈRE, Maryse. « L'articulation emploi-famille dans le secteur infirmier au Québec. Une conciliation possible ? », *Éthique publique, Numéro spécial sur le travail en crise*. Vol. 11, N° 2. Février 2010. Pp : 43-50.
- TREMBLAY, Diane-Gabrielle et GENIN, Émilie (2010). « Parental leave : when first hand experience does not measure up to perception ». *International Journal of sociology and social policy*. Vol. 30, N° 9-10.
- TRIBUNAL DES DROITS DE LA PERSONNE, 2008. Jugement QCTDP 24 Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Gaz métropolitain inc. (En ligne, ref du 30 janvier 2015). Disponible sur : <http://www.canlii.org/fr/gc/gctdp/doc/2008/2008gctdp24/2008gctdp24.pdf>
- TRISTAN, Flora ([1838], 2004). *Pérégrinations d'une paria*. Paris : Actes Sud
- TROUILLOT, Lyonel (2002). *Les enfants des héros*. Paris : Actes Sud.
- TROUILLOT, Lyonel et al. (2012). *La vie et ses couleurs; nouvelles et textes courts autour de la « question de couleur »*. Port-au-Prince : C3 Editions.
- TRUONG, Thanh-Dam (1996). « Gender, international migration and social reproduction: implications for theory, policy, research and networking ». *Asian and Pacific Migration Journal*. Vol. 5, n° 1. Pp; 27-52.
- TUHIWAHI SMITH, Linda (1999). *Decolonising Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. New York : Zed Press.
- UNICEF (1993). *Germaine ou chercher la vie*. Port-au-Prince: Imprimeur II.
(Ce livre a été rédigé par Jasmine Claude Narcisse à partir des entretiens menés par Dominique Raymond)
- URBAN, Andrew (2009). « Irish Domestic Servants, 'Biddy' and Rebellion in the American Home, 1850-1900 ». In *Gender & History*, Vol.21 N°.2. Pp. 263–286.
- VERLY, Adeline et al. (1995). *La grossesse chez les jeunes*. Port-au-Prince: FOSREF
- VERMUNT, Marie-Françoise ; RICHARDOT, Sophie (2010). « Comment le care vient aux enfants ». In Vanessa Nurock, *Carol Gilligan et l'éthique du care*. Paris : PUF. Pp : 121-135.

- VERSCHUUR, Christine et REYSO, Fenneke. « Genre, mondialisation et pauvreté ». *Cahiers genre et développement*, N° 3. 2002. Paris : L'Harmattan.
- VERSCHUUR, Christine et REYSO, Fenneke. Genre, nouvelle division internationale du travail et migrations. *Cahiers genre et développement*, N° 5. 2005. Paris : L'Harmattan.
- VERSCHUUR, Christine (dir.). Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes. *Cahiers Genre et Développement* n° 7. 2010. Paris : L'Harmattan.
- VIDAL, Dominique (2007). *Les bonnes de Rio. Emploi domestique et société démocratique au Brésil*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- VOLPP, Leti (2006). « Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite ». In Nathalie Benelli (et al.) Sexisme, racisme et postcolonialisme. *Nouvelles Questions Féministes*. Vol 25, no3, 2006. Lausanne : Antipodes. Pp. 14-31.
- VOUILLOT, Françoise ; STEINBRUCKNER, Marie-Laure. « L'orientation, un instrument du genre », *POUR*. No 183. 2004. Pp : 132-137.
- WALKER, Alice ([1992],1995). *Le secret de la joie*. Paris : Editions J'ai lu.
- WALKER, Alice ([1982], 2008). *La couleur pourpre*. Paris: Robert Laffont
- WARING, Marilyn (1996). *Sexe, mensonges et mondialisation : who's counting ?* (film).
- WARNER, Judith (2006). *Mères au bord de la crise de nerfs : la maternité à l'ère de la performance*. Paris : Albin Michel.
- WEBER, Hélène ([2005], 2011). *Du ketchup dans les veines ; Pratiques managériales et illusions. Le cas McDonald's*. Toulouse : Erès
- WERNECK, Jurema (2005). « De Ialodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes ». *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 24, N° 2. Lausanne: Antipodes. Pp: 33-49.
- WEST, Candace; FENSTERMAKER, Sarah (1995). « Doing Difference », *Gender & Society*, Vol. 9, n°1. Pp: 8-37.
- WILLIAMS, Eric. ([1944], 1998). *Capitalisme et esclavage*. Paris : Présence Africaine.
- WILLIS Katie, YEOH, Brenda (2000). *Gender and Migration*. Cheltenham, UK, Northampton, Mass., Edward Elgar
- WINNICOTT, Donald ([1950], 1992). « Ce qu'une mère sait et ce qu'elle apprend ». In Donald Winnicott, *Le bébé et sa mère*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 33-41.
- WINNICOTT, Donald ([1957], 1992). « Contribution de la psychanalyse au travail des sages-femmes et des puéricultrices ». In Donald Winnicott, *Le bébé et sa mère*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 101-115.
- WINNICOTT, Donald ([1964], 1992). « Le nouveau-né et sa mère ». In Donald Winnicott, *Le bébé et sa mère*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 57-75.
- WINNICOTT, Donald ([1967], 1992). « Importance d'un environnement sain dans la petite enfance ». In Donald Winnicott, *Le bébé et sa mère*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 89-100.

- WINNICOTT, Donald ([1968], 1992). « La communication entre le nourrisson et la mère, et la mère et le nourrisson : comparaisons et contrastes ». In Donald Winnicott, *Le bébé et sa mère*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 125-145.
- WINNICOTT, Donald ([1970], 1992). « Dépendance et soins maternels ». In Donald Winnicott, *Le bébé et sa mère*. Paris : Payot. Pp. 117-123.
- WINNICOTT, Donald ([1957], 1995). « L'apprentissage de la santé par la radio ». In Donald Winnicott, *Conseils aux parents*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 17-24.
- WINNICOTT, Donald ([1960], 1995). « Tout ce qui agace ». In Donald Winnicott, *Conseils aux parents*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 101-127.
- WINNICOTT, Donald ([1969], 1995). « Comment s'édifie la confiance ». In Donald Winnicott, *Conseils aux parents*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 171-186.
- WINNICOTT, Donald ([1993], 1995). *Conseils aux parents*. Paris : Payot & Rivages.
- WINNICOTT, Donald ([1956], 2006). « La préoccupation maternelle primaire ». In Donald Winnicott, *La mère suffisamment bonne*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 33-50.
- WINNICOTT, Donald ([1958], 2006). « La capacité d'être seul ». In Donald Winnicott, *La mère suffisamment bonne*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 71-90.
- WINNICOTT, Donald ([1966], 2006). « La mère ordinaire normalement dévouée ». In Donald Winnicott, *La mère suffisamment bonne*. Paris : Payot & Rivages. Pp. 53-69.
- WINNICOTT, Donald ([1963], 2012). « De la communication à la non-communication ». In Donald Winnicott, *La capacité d'être seul*. Paris : Petite Bibliothèque Payot. Pp. 67-108.
- WING, Adrienne Katherine (Ed.) (2000). *Global Critical Race Feminism. An International Reader*. New York: New York University Press.
- WITTIG, Monique (2001). *La pensée straight*. Paris: Balland.
- WITTIG, Monique (1973). *Le corps lesbien*. Paris : Minuit.
- YEATES, Nicola. (2004). « A Dialogue with 'Global Care Chain' Analysis: Nurse Migration in the Irish Context. Labour Migrations: Women on the Move ». *Feminist Review*, N° 77. Pp. 79-95. (En ligne, ref du 27 avril 2007). Disponible sur: <http://www.jstor.org/stable/1395901>.
- ZALDUONDO Barbara (de), BERNARD, Jean Maxius (1995). « Meanings and consequences of sexual economic exchange: gender poverty and sexual risk behavior in Haiti », in Parker and Gagnon (eds), *Conceiving sexuality : Approaches in sex research in a postmodern world*. New York, Londres: Routledge. Pp. 157-180.
- ZLOTNIK, Hania (1995). « The South-to-North Migration of Women ». *International Migration Review*, Special Issue. Vol. 29, No. 1. Pp. 229-254. (En ligne, ref du 17 avril 2007). Disponible sur : <http://www.jstor.org/stable/2547003>

Annexes

Haïti en bref

Partageant l'île d'Haïti ou Quisqueya avec la République Dominicaine, la République d'Haïti est née en 1804 d'une révolution anti-coloniale et anti-esclavagiste. D'une superficie de 27 250 km², elle s'étend sur le tiers occidental de l'île. Etat unitaire, Haïti est divisée en dix (10) départements¹⁵⁷ regroupant 142 communes. Sa population, majoritairement rurale jusqu'à la première décennie de ce siècle, est aujourd'hui urbaine à moins de 52%¹⁵⁸. Le département de l'Ouest (4 983 km²) où se trouve la capitale Port-au-Prince concentre plus du tiers de la population du pays (3 845 570), et plus des trois cinquièmes (3/5) de la population urbaine. La paupérisation des zones rurales à cause de la libéralisation brutale de l'économie qui a ruiné une économie paysanne déjà chancelante, et la concentration des principales activités économiques et des services administratifs dans l'aire métropolitaine de Port-au-Prince expliquent la forte attractivité de ce département. Le séisme du 12 janvier 2010 considéré comme la plus grande catastrophe de l'histoire biséculaire d'Haïti a été d'autant plus désastreux qu'il a touché Port-au-Prince dont la densité démographique est de 26 143 hab/km² (soit 942 194 habitantEs sur 36,04 km²).

1. Tableau synoptique : des conditions de vie difficiles

Dans le classement mondial de l'indice de développement humain (IDH) de 2014, Haïti se situe à la 168ème place sur 187. En dépit de la part d'arbitraire qu'on peut retrouver dans toute comparaison de situations différentes pour établir un classement, les conditions socio-économiques de la population haïtienne, majoritairement jeune (48% ont moins de 20 ans), ne sont pas en effet très enviables. Même si des améliorations ont été apportées en terme d'accès à certains services de base tels la santé et l'éducation, il n'en demeure pas moins que le pays a encore d'énormes progrès à faire pour améliorer les conditions de vie de sa population. Haïti reste le pays le plus pauvre du continent américain et l'un des plus déshérités du monde avec un PNB par habitant de 846 dollars en 2014. Près de 59% des HaïtienNEs vivent sous le seuil de pauvreté avec 2,44 dollars par jour.

Natalie Lamaute-Brisson dans une mise en perspective de la pauvreté en Haïti, considère qu'il « y a bel et bien un enjeu démo-économique majeur : celui de la reproduction d'une population prise entre une croissance démographique encore élevée et un système économique qui ne produit pas assez et distribue mal »¹⁵⁹. En effet la population haïtienne a plus que doublé en un demi-siècle. Elle est passée d'un peu plus de 4 millions d'habitantEs en 1965 à presque 11 millions en 2015. Ce boom démographique ne s'est pas accompagné d'une amélioration de la capacité productive du pays. De plus la forte concentration du revenu national fait d'Haïti l'un des pays les plus inégalitaires au monde : le coefficient de Gini au niveau national est de 0,77. Environ 80% de la population ne dispose que de 32% des revenus

¹⁵⁷ La Grande-Anse, le Sud, Les Nippes, le Sud-Est, l'Ouest, le Centre, l'Artibonite, le Nord-Est, le Nord, le Nord-Ouest

¹⁵⁸ Estimée en 2015 à un peu plus de 10 millions d'habitants.

¹⁵⁹ Nathalie Lamaute-Brisson (2012). *Enquêtes auprès des ménages en Haïti et perspectives de genre (1999-2005)*. CEPAL, serie Mujer y desarrollo, # 113. Publications des Nations Unies, Santiago (Chile)

et 2% seraient en possession de 26% du revenu total¹⁶⁰. Cette situation socio-économique a poussé nombre d'HaïtienNEs à migrer. Les plus pauvres se rendent surtout vers les pays voisins des Caraïbes, particulièrement la République Dominicaine. Compte tenu des contraintes d'un projet migratoire *formel/légal*, nombre de migrantEs haïtienNEs sont prisEs dans les rets de la migration et/ou de l'installation illégales¹⁶¹.

L'Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique (IHSI) souligne la carence de données relatives à la migration haïtienne pour établir des estimations affinées. Cependant, il estime qu'il y a eu une augmentation substantielle des départs à partir de la fin des années 1970. Ces années ont coïncidé avec la période d'essoufflement de la logique de croissance extensive de l'agriculture locale. La vague des départs a atteint un pic dans la première décennie de ce siècle¹⁶². L'immigration haïtienne au Canada, particulièrement au Québec, en offre une significative illustration. En 1968, 415 HaïtienNEs étaient admisEs au Québec, ils seront 936 en 1971, puis à 4 690 en 1974. Le recensement de 2006 de Statistique Canada, a dénombré 63 350 immigrantEs qui sont néEs en Haïti, dont plus de dix mille (10 000) sont arrivésEs entre 2001 et 2006¹⁶³. En ce qui concerne la République Dominicaine, sur les quelques 460 000 immigrantEs haïtienNEs (sur 668 000 d'origine haïtienne) recensésEs, seulement 16,3% sont arrivésEs avant les années 2000¹⁶⁴.

Les transferts de ces HaïtienNEs installésEs surtout dans les pays du continent américain sont un apport non négligeable pour l'économie nationale. Ils représentaient plus de 20% du PIB haïtien dans les années 2000, pendant que la production peinait à retrouver, en 2006-2007, le niveau de 1991. Aussi, Lamaute-Brisson soutient que « *l'économie en vient à dépendre d'abord de l'exportation de main-d'œuvre plutôt que de l'exportation de biens, les transferts unilatéraux privés étant de loin supérieurs aux recettes d'exportation (de l'industrie d'assemblage principalement)* » (p. 19). Toutes les études sur le sujet concluent que les transferts des émigrésEs contemporains financent au premier chef la consommation des ménages, et dans certains cas l'investissement immobilier dans les quartiers populaires urbains.

2. La distorsion villes/campagnes

En Haïti, le monde rural est considéré comme un pays en dehors du pays, le terme *andeyò* (en dehors) du créole haïtien illustre bien sa marginalisation sinon son exclusion. Si pendant longtemps la production agricole a été la principale source de financement du budget de l'Etat grâce aux taxes prélevées sur l'exportation de produits tropicaux, le milieu rural n'a que marginalement bénéficié d'investissements publics, et mêmes privés. Néanmoins, grâce à la croissance extensive avec la mise en valeur de nouvelles terres, l'agriculture traditionnelle a aussi permis aux paysans de vivre relativement en autarcie. Ainsi, jusqu'au début des années

¹⁶⁰ Ministère de la Planification et de la Coopération externe (2007). *Document de Stratégie nationale pour la croissance et la réduction de la pauvreté. 2008-2010*.

¹⁶¹ Seulement 37,8% des immigrantEs haïtienNEs en République Dominicaine déclarent détenir un passeport.

¹⁶² Malheureusement, les projections ont été réalisées avant le tremblement de terre de 2010, qui a donné lieu à une nouvelle vague migratoire notamment vers les pays sud-américains (au Brésil entre autres).

¹⁶³ Statistique Canada : Population immigrée selon leur lieu de naissance. [En ligne], consulté le 31/03/2010. <http://www40.statcan.gc.ca/102/cst01/demo24a-fra.htm>

¹⁶⁴ Primera encuesta nacional de inmigrantes en la República dominicana. ENI-2012 <http://www.one.gob.do/var/uploads/File/ENI%202012/Informe%20General%20Primera%20Encuesta%20Nacional%20de%20Inmigrantes%20en%20RD-ENI%202012.pdf>

1970, 80% de la population haïtienne était rurale. Puis la crise de l'économie paysanne a poussé les paysanNEs haïtienNEs à migrer. Cette crise résulte entre autres du morcellement extrême de la propriété agricole à cause de la croissance démographique et du mode de partage successoral égalitaire, et de l'accaparement total du surplus sans investissement en retour dans l'économie rurale.

Dans les années 1960 et 1980, encouragée et encadrée par les autorités haïtiennes et dominicaines, les campagnes ont alimenté le flux de migration saisonnière vers la République Dominicaine pour les besoins de l'industrie sucrière. Entre la fin des années 1970 et les années 1980, de nombreux-euses paysanNEs haïtienNEs ont également pris la mer sur des bateaux de fortune (*boat people*) à destination de la Floride (Etats-Unis d'Amérique) et d'autres îles anglophones de la Caraïbe. Plusieurs d'entre eux-elles ont péri lors de tragédies en haute mer ou ont été incarcéréEs dans des camps. Le traitement déshumanisant¹⁶⁵ réservé à ces compatriotes notamment aux Etats-Unis d'Amérique (Camp Krome, Fort Allen)¹⁶⁶ ou aux Bahamas (drame de Cay Lobos) avaient soulevé une vague d'émoi dans les communautés haïtiennes installées en Amérique du Nord ou en Europe.

Parallèlement les villes haïtiennes ont attiré nombre de paysanNEs haïtienNEs au cours de ces quarante dernières années. En effet, les milieux urbains sont mieux pourvus en infrastructures, sont plus avantagés et devancent les milieux ruraux sur bien des indicateurs. Si le niveau d'instruction de la population en général est relativement bas – seulement deux tiers (66.2%) de la population âgée de 3 ans et plus ont atteint/achevé tout au plus leurs études primaires – le nombre médian d'années d'études complétées en milieu rural est de 3 contre 6 en milieu urbain. De plus, la proportion des 12-17 ans qui fréquentent une école secondaire est quasiment deux fois plus élevée en milieu urbain (52.3%) comparativement au milieu rural (24.3%). Sur le plan socio-économique, plus de la moitié (53.9%) de la population en insécurité alimentaire se trouve en milieu rural. En outre, certaines disparités sont très importantes dépendamment du milieu de résidence. D'une part, entre l'aire métropolitaine de Port-au-Prince et les autres villes de province, et, d'autre part entre le milieu urbain et le milieu rural. Plus de huit ménages sur dix (88.3%) de l'aire métropolitaine sont classés dans les deux groupes de bien-être économique les plus élevés. Cette proportion est de 69% pour l'ensemble des ménages urbains contre 11.8% pour l'ensemble des ménages ruraux, et la plupart de ceux-ci (71.0%) sont classés dans les deux catégories les plus basses de cette échelle de bien-être économique. Le tableau ci-dessous permet de se faire une idée de quelques disparités entre les villes et les campagnes en Haïti.

¹⁶⁵ Voir Jean-Claude Charles (1982), *De si jolies petites plages*. Stock : Paris.

La célèbre chanson, *Libète*, du groupe musical haïtien installé au Etats-Unis d'Amérique, *Magnum band*, en est assez évocatrice : « *Yo vann tout sa yo genyen lakay pou al chèche yon meyè vi, lè yo rive se nan prizon yo mete yo. Libète, ooo, nou mande, ooo pou frè n yo. Gen nan yo ki pa menm rive reken manje yo depi nan wout, move tan bare yo sou dlo...* » (Ils ont tout vendu pour partir à la recherche d'une vie meilleure, puis arrivés à destination ils sont incarcérés. Nous demandons la liberté pour nos compatriotes. Certains se sont faits dévorer par les requins, leurs embarcations naufragées lors de tempêtes)

¹⁶⁶ Krome Detention Center en Floride, et Fort Allen à Porto-Rico.

Feu révérend Gérard Jean-Juste (prêtre catholique) fut l'un des fondateurs et principal animateur du Haitian Refugee Center basé à Miami qui luttait pour la libération et la reconnaissance de leur statut de réfugiés.

Critère/zone	Milieu rural	Milieu urbain	Total
Alphabétisation (10 ans ou +)	65,7%	87,6%	76,9%
Accès à l'eau sources améliorée	49,2 %	87,2%	64,5 %
Electricité	15%	72%	37,9%
Matériaux composant le sol du logement	<i>Terre battue : 53%</i> <i>Ciment : 44,3%</i>	<i>Terre battue : 8%</i> <i>Ciment : 83,2%</i>	<i>Terre battue : 32,2%</i> <i>Ciment : 62,3%</i>
Installations sanitaires améliorées	20,3 %	38,7 %	27,7 %
Ratio de dépendance démographique	61,2	50,9	67,3

En dépit du fait que la majorité des habitants des agglomérations urbaines haïtiennes vivent dans des quartiers précaires et dans des conditions extrêmement difficiles, la ville haïtienne exerce une forte attraction sur l'arrière-pays. Ce mouvement migratoire interne concerne davantage les femmes que les hommes, ce qui explique la légère sous-représentation des femmes (104 hommes pour 100 femmes) en milieu rural malgré leur plus forte proportion dans la population haïtienne 51.4%.

3. Une situation moins favorable aux femmes

L'accès différencié des hommes et des femmes à la migration interne et externe (plus coûteuse) peut être aussi considéré comme un indicateur de l'inégalité d'accès à certaines ressources. En effet, les femmes sont en général moins privilégiées que les hommes, pendant qu'elles sont nettement plus responsabilisées. Elles sont moins alphabétisées : 24,1% sont sans aucun niveau d'instruction contre 17,1% pour les hommes. La distorsion entre le milieu urbain et le milieu rural est encore une fois assez éloquente, 14% des femmes vivant en ville n'ont aucune instruction, et elles sont 34% en milieu rural. Mais en raison de l'indéniable amélioration de l'accès à la scolarisation au cours de ces deux dernières décennies particulièrement, dans la tranche d'âge 6-11 ans, la proportion de filles et de garçons fréquentant l'école primaire est à peu près égale, et l'on a une meilleure représentation des filles dans la tranche des 12-17 ans au niveau secondaire, 42,6 % contre 33,9%. Selon de récentes enquêtes, le revenu mensuel des femmes est de deux fois plus faible que celui des hommes, et le taux d'emploi est de 39,8% pour les femmes et 58,0% pour les hommes. Si près de la moitié (48.1%) de la population haïtienne active travaille pour son propre compte, le sous-emploi global concerne surtout les femmes¹⁶⁷.

Parallèlement, le sous-emploi invisible estimé à 64,3% - soit plus des trois cinquièmes des actifs occupés qui gagnent mensuellement moins de 4 000 gourdes - touche principalement les femmes. En se référant au salaire minimum légal¹⁶⁸ de 125 gourdes (en 2014) pour les gens de maison (personnel domestique composé essentiellement de femmes venant des zones rurales) pour la journée de 8 heures, il est possible d'extrapoler que leur salaire est nettement

¹⁶⁷ Le niveau d'instruction classique ne semble pas, par ailleurs, faciliter l'insertion dans la vie active puisque 95% des hommes et 69% des femmes ayant seulement fréquenté l'école primaire exercent un emploi contre respectivement 66% et 43% de ceux ayant fréquenté le cycle du secondaire

¹⁶⁸ Fixé chaque année le 1^e mai.

en-dessous de ce seuil. En effet, si les les femmes employées domestiques travaillent 6 jours sur 7, leur salaire mensuel s'élève alors seulement à 3 000 gourdes.

Indépendamment du régime matrimonial, les femmes sont 55% à vivre en union contre 41% des hommes¹⁶⁹. Mais ces derniers sont plus souvent chefs de ménage (59%). Plusieurs facteurs peuvent expliquer cet écart : le sous-emploi des femmes, et l'entrée en union à un âge plus précoce (21, 8 ans) que les hommes (27 ans). L'entrée en union est aussi à mettre en relation avec une fécondité également plus précoce pour les femmes : à 19 ans, 31% des femmes ont déjà une vie féconde¹⁷⁰. La fécondité précoce entraîne souvent pour les adolescentes l'abandon scolaire, et augmente la probabilité d'avoir un nombre élevé d'enfants. Aussi, malgré que le nombre moyen d'enfant désiré soit de 2,0, l'indice synthétique de fécondité est de 3,5¹⁷¹. Cela pose la question de l'accès aux méthodes contraceptives. Selon l'EMMUS V (2012), dans la tranche d'âge des 15-49, seulement 35 % des femmes utilisent une méthode contraceptive (moderne et traditionnelle). Dans cette même tranche d'âge, 4% des femmes ont eu recours à l'avortement, et une proportion quasi double pour la tranche des 30-39 ans. Ce, même si la loi haïtienne criminalise l'avortement¹⁷². En définitive, puisque le champ des activités domestiques est grandement laissé aux femmes (87,6% d'entre elles contre 55,1% des hommes sont impliquées dans les travaux domestiques, ou 61,3% vont au marché pour se procurer des produits pour le ménage contre 17,1% des hommes), le taux de fécondité influe grandement sur leur charge de travail. Aussi, même si les hommes sont plus nombreux à être chefs de ménage, les femmes sont davantage responsabilisées en ce qui concerne la gestion quotidienne du foyer.

¹⁶⁹ Le mariage comme régime matrimonial est minoritaire, seulement 17% des femmes se sont déclarées mariées. 9% sont déclarées en rupture d'union dont 7% de divorcées et 2% de veuves.

¹⁷⁰ Il importe de noter que plus de 64% des naissances ne sont pas planifiées.

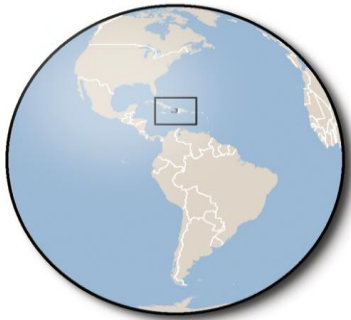
¹⁷¹ Cette distorsion est également marquante en ce qui concerne la fécondité, les femmes des centres urbains ont en moyenne 1,9 d'enfant de moins que celles en milieu rural.

¹⁷² L'article 262 du Code Pénal punit l'avortement.

HAÏTI



* Zones EMMUS contenant des camps enquêtés.



Les 11 narratrices

Les paysannes

J'ai mené ma recherche auprès de deux catégories de femmes paysannes réunies en groupe pour des journées de travail. De 2009 à 2012, quatre journées ont été organisées pour chaque groupe. Accompagnée de l'étudiante Edelyne Cerisier (en licence de Travail Social, FASCH, UEH), j'ai animé ces rencontres où étaient utilisés plusieurs outils méthodologiques comme le sociodrame et le photo-langage. L'idée était non seulement de recueillir les idées des femmes sur la problématique mais aussi de voir comment concrètement, dans leur vie personnelle, se présentait cette problématique. Ces échanges en groupe sous le modèle de *Roman Familial et Trajectoire Sociale* (RFTS) ont été suivis d'entretiens individuels avec un nombre de femmes qui diminuait au fil des années. Au total, 28 femmes paysannes ont participé à la recherche. Mais je n'approfondirai que 2 histoires (Zaya et Vyèj). Je présenterai ici brièvement Zaya (40 ans au plus) et Vyèj (environ 45 ans).

Zaya (paysanne du département du Centre).

Placée par sa mère dans une famille de la ville de province la plus proche, cette femme paysanne a travaillé comme *restavèk* (mineurs en domesticité) depuis son jeune âge. Puis elle est partie à Port-au-Prince où elle est devenue servante. Après la mort de son mari, elle retourne dans son lieu d'origine et s'adonne à la fois au travail agricole dans un cadre organisationnel et au service domestique. Son cas me permet d'analyser la vie des servantes d'origine paysanne à Port-au-Prince – c'est surtout sur cet aspect qu'elle insiste dans les entretiens – et leur difficile réinsertion dans la vie paysanne. Elle décrit aussi son travail agricole qui est un peu particulier dans le milieu paysan en Haïti du fait de son inscription dans un cadre organisationnel. L'histoire des autres femmes paysannes interviewées me permettra de voir la particularité de sa situation d'« ouvrière agricole ».

Vyèj (paysanne du département du Sud).

Elle a laissé le milieu paysan dans sa jeunesse pour aller travailler à Port-au-Prince, d'abord comme *restavèk* puis comme servante. A partir de sa première grossesse, elle est revenue dans son lieu d'origine où elle s'est installée depuis. Par une « polyandrie en série », elle enchaîne nombre de situations de travail en fonction du conjoint avec qui elle s'installe. Parfois elle travaille la terre de son compagnon, d'autre fois elle travaille comme journalière ; parfois elle fait du commerce et d'autres fois ne fait rien du tout, surtout quand elle est malade. Elle est nostalgique de sa vie à Port-au-Prince, même si elle décrit le service domestique, chez les patronnes ou dans un restaurant, comme une véritable corvée. Son histoire peut nous permettre d'analyser à la fois la vie à Port-au-Prince et la vie en milieu paysan marquée actuellement par l'effritement des ressources et une précarisation particulière des femmes due à la « polyandrie en série » et la « maternité en série ».

Les servantes

Parmi les 7 servantes interviewées à Port-au-Prince, je retiendrai le cas de Sò Nana (25 ans) Et de Sentàn (28 ans).

Sò Nana

Cette femme de 25 ans environ a trois enfants et vit dans une grande misère. En 2009 elle avait honte de me recevoir chez elle et m'avait proposé le salon de sa voisine. Après le séisme du 12 janvier 2010 elle vivait dans un camp à Port-au-Prince, sous un abri de fortune extrêmement endommagé par les pluies de la veille de notre jour de rencontre. Elle a été confiée comme *restavèk* dès son plus jeune âge à une dame dans une ville de province. Cette femme la considérait « comme sa fille » dit-elle, même si elle a été l'objet d'abus de la part de cette patronne. Elle est rentrée à Port-au-Prince vers l'âge de 13 ans à la suite d'une maternité. Depuis elle travaille comme servante, sauf quand ses enfants sont trop petit, ce qui pose la question de la conciliation travail domestique/service domestique. Et si elle arrive à réunir un petit capital lui permettant de s'adonner au petit commerce informel, elle arrête un certain moment son travail de servante. Elle éprouve de la fierté face à sa grande dextérité dans les tâches domestiques, mais reste remontée contre le traitement des servantes par les patronnes. Indignée, elle soutient que ce type de travail ne devrait plus exister. Mais ce travail reste son seul espoir. Elle cherchait désespérément une place de servante lors de l'entretien en 2009. En 2010, elle souffrait de ne pas pouvoir laisser son nourrisson pour gagner sa vie dans le service domestique. Son histoire permet de comprendre la relation verticale féminisée entre patronnes et bonnes, les paradoxes du service domestique et particulièrement les paradoxes de l'égalité. En outre, son histoire montre d'autres facteurs comme l'attraction des villes sur les jeunes paysannes en quête d'avenir, ainsi que la précarité des servantes pauvres embauchées par des patronnes de classe populaire, précaires elles aussi.

Sentàn

Elle vient du même petit village isolé que moi, dans le département du Sud. Elle insiste là-dessus dans l'entretien et me cite des noms que connaissent mes parents. C'est l'un des points qui lui a permis de se rapprocher de moi. Sa patronne qui m'a proposé de travailler avec elle a aussi insisté sur cette origine géographique commune. L'avenir de Sentàn était tout tracé devant elle, comme tout enfant aimé par sa mère qui se bat pour l'éducation de sa fille. Malgré le désaccord du père, sa mère s'est sacrifiée jusqu'à lui louer une petite pièce dans la ville de province la plus proche pour lui assurer de meilleures études secondaires. Mais une dame de Port-au-Prince explique à sa famille que la vie à la capitale lui sera plus facile, qu'elle se trouvera plus facilement un travail et pourra continuer ses études sans ruiner ses parents. Elle s'est retrouvée ainsi dans le service domestique. Elle a mis du temps à digérer ce « déclassement » d'autant plus qu'elle ne soupçonnait pas que c'est ce type de travail qui lui était promis par cette dame. Malgré tout, elle a continué à travailler pour aider sa pauvre maman, avec l'espoir de sortir de ce type de travail où elle est souvent maltraitée. Mais rapidement elle fait un enfant à un père irresponsable, ce qui lui a interdit de quitter ce type de travail ou de s'adonner au petit commerce. En 2009 et 2010, elle travaillait chez cette patronne de la classe moyenne plutôt aisée qui lui donnait environ 3 fois plus que le salaire habituel des bonnes. Mais cet argent ne suffisait pas à couvrir toutes ses dépenses, ayant à charge son fils, sa mère, ses frères. Elle aime sa patronne et ne pense pas forcément à quitter le service domestique, même si elle reste très tentée par le petit commerce. Elle compte sur Dieu pour répondre à toutes ses attentes, y compris celui de trouver un homme capable de l'aider économiquement, ce qui l'aiderait à quitter le service domestique.

Les patronnes haïtiennes

Parmi les 16 patronnes rencontrées en Haïti, j'analyserai les cas de Madanpas (54 ans) et de Zoune (35 ans).

Madanpas

C'est ce qu'on pourrait appeler une « patronne pauvre ». Elle aurait pu être une simple paysanne du Sud comme celles que j'ai interviewées, ou de la Grande-Anse, son lieu d'origine. Elle a un faible niveau d'étude et un petit métier de couturière. Mais elle a épousé un pasteur et s'est ainsi construite une meilleure place dans la société, même si elle n'a pas échappé à la misère. Et pour assurer une meilleure éducation à ses enfants, elle a migré vers Port-au-Prince. Là, elle a travaillé d'abord dans la manufacture où son talent de couturière a été bien reconnu. Après son licenciement, elle s'est établie à son compte, ce qui rendait sa situation économique encore plus précaire. Malgré tout, elle a pu assurer une bonne éducation à ses enfants qui ont tous réussi leur vie, précise-t-elle. La plupart d'entre eux ont fait des études universitaires, et l'un d'entre eux est parti faire une formation à l'étranger, ce qui représente pour elle un grand succès. Elle vit actuellement de l'aide de ses généreux enfants. Elle a souvent eu du personnel domestique chez elle, soit des *restavèk* qu'elle explique avoir toujours bien traité, ou des servantes qui sont à l'origine des membres de sa famille élargie ; ce qui s'explique aussi par ses faibles moyens économiques. Elle regarde son personnel avec respect et bonté explique-t-elle, et présente une vision très optimiste du service domestique. Pour elle c'est un travail comme tout autre qui doit être respecté comme un autre travail. Les servantes doivent donc faire preuve d'expertise, et les patronnes doivent les respecter. Pour elle, le service domestique équivaut à l'entraide entre deux personnes, ce qui n'implique pas forcément une rémunération. Elle paie ainsi sa servante en fonction de ses moyens disponibles, et souvent substitue l'entretien au salaire. Son cas permet d'analyser certaines thématiques comme la vie en milieu paysan, la migration et la précarisation économique qui l'accompagne; le service domestique en milieu populaire; l'investissement des parents dans l'éducation de leurs enfants et son impact sur la mobilité sociale. Cette femme me regarde avec admiration et voit en moi l'idéal rêvé pour ses enfants. Je représente selon elle la preuve que les parents doivent se sacrifier pour l'éducation de leurs enfants. Je ne la connaissais pas du tout avant et elle m'a été présentée par l'accompagnatrice Edelyne Cerisier. Pourtant elle connaît mes parents investis eux aussi dans la vie religieuse. Elle et moi avons découvert cela au deuxième entretien. En même temps, je me suis rendue compte que je connaissais l'un de ses fils qui a fréquenté la même université que moi en Haïti. Je suis ainsi devenue l'enfant rêvé de cette femme, et son parcours me rappelle fortement les sacrifices de mes parents. Ces transferts et contre-transferts ont participé à me donner accès à l'intimité de cette femme.

Zoune

Cette femme d'origine populaire a accédé à la classe moyenne par le biais de l'éducation. Elle aussi est le fruit du sacrifice des parents, particulièrement de sa mère à qui elle pense quand elle voit le combat de certaines femmes pauvres. Elle a un doctorat, a fait des études à Bruxelles, est professeure à l'université où elle est responsable d'UFR. Elle présente l'image d'une femme forte et qui ne se laisse pas faire. Elle a un enfant et vit seule (sans partenaire). Dans le premier entretien, elle a beaucoup parlé de son travail et de la conciliation famille/travail. Ses propos peuvent m'aider à analyser les difficultés des femmes qui travaillent en considérant les contraintes réelles d'Haïti comme le manque d'infrastructures et de services urbains ou les difficultés d'accès à l'eau et l'électricité. Ces contraintes rendent

difficile l'entretien d'une maison, même la plus mécanisée, et justifierait l'externalisation. On comprend aussi dans son histoire l'ampleur du travail de prise en charge des enfants, dans une « famille sans homme » où la division sexuelle du travail se présente forcément autrement. Elle parle également de sa relation avec sa servante, relation marquée par le respect et la gratitude. Cette femme qui ne peut pas vivre sans « travailler » ne pourrait donc pas vivre sans servante. Cette femme a un discours assez « dur » sur les gens qui ont choisi de migrer – alors qu'ils pourraient faire autrement – et qui se plaignent du déclassement. Nous avons analysé ensemble sa démarche « combative » qui frise le déni de la réalité, cette image de femme forte qu'elle présente. Elle s'est alors penchée sur les fragilités voire les détresses que cache cette apparence. Son cas me permet d'analyser à la fois le travail et la migration des femmes et l'importance du travail des servantes dans la construction des « femmes fortes », ces *superwoman* qui ont accès à la fois au travail non-domestique et à la migration internationale. Cette femme m'encourage, admire mon parcours même si elle critique parfois mes choix. Elle représente aussi la femme que je pourrais devenir au cas où je retournerais vivre en Haïti. Mes échanges et rencontres avec elle vacillent entre une relation de recherche et une « amitié en construction ».

Les travailleuses migrantes

Parmi les 15 migrantes haïtiennes questionnées, je retiendrai trois cas pour l'analyse approfondie : Kouzin (35 ans), Laurette (40 ans) et Vanya (27 ans).

Kouzin

J'ai fait la connaissance de Kouzin dans une rencontre amicale, ce qui donne un aspect particulier à la relation de recherche que nous avons entretenue bien plus tard. Ma relation de recherche avec les femmes migrantes haïtiennes a été la moins marquée par les différences issues du niveau de formation classique ou universitaire, et la plus marquée par la difficulté à maintenir un suffisamment bon équilibre entre implication et distanciation dans la relation. Aux yeux de ces femmes, j'étais avant tout une Haïtienne, peu importe si je faisais une thèse et elles du service domestique. Et autant mon statut d'étudiante puis de doctorante les faisait rêver ou répondait à des projets empêchés, autant elles considéraient la précarité de ce statut: les difficultés économiques liées au fait de ne pas travailler (avant d'avoir ma bourse FNS), et la précarité administrative due au renouvellement annuel du titre de séjour. Par rapport à ces deux aspects, plusieurs d'entre elles se sentaient mieux placées que moi et me proposaient de l'aide. Elles me proposaient un peu d'argent, m'invitaient à venir manger chez elles, et insistaient pour régler la note quand on se rencontrait au restaurant. Je devais régulièrement les rassurer, leur parler de ma bourse, etc. N'empêche que le fait de pouvoir se dire que moi aussi je « galère » en France a permis à ces femmes de définir entre elles et moi un « point commun » qui a autorisé certaines échanges et l'accès à l'intimité. Et dans ce contexte de migration, le fait d'être une Haïtienne comme elles les portaient à prétendre que je pouvais les comprendre, ce qui m'a ouvert l'accès à certaines informations.

Kouzin m'a ainsi parlé de sa vie en insistant au début sur sa migration et son travail en France comme nounou ou employée polyvalente en maison de retraite. Son histoire permet d'approfondir le déclassement et l'impact des rapports sociaux comme la race sur les conditions de travail. En ce qui concerne les relations de travail, soit l'aspect hiérarchique ou le lien entre personne soignante et personne soignée dans le *care*, ses propos restent très

instructifs. Ils permettent aussi d'analyser la situation particulière des familles transnationales et la conciliation vie familiale et vie professionnelle que cela impose. Elle a trois enfants qu'elle n'a jamais pu faire rentrer en France dans le cadre d'un regroupement familial, fait qui porte à analyser les barrières administratives que doivent affronter les migrantes. Elle vit donc seule, parfois dans des relations de couples compliquées, une situation qui selon elle profite réellement à ces familles françaises réclamant d'elle une disponibilité extrême. Les inégalités qui marquent l'externalisation du travail domestique et la manière dont les « malheurs » des migrantes sont exploitées pour construire « le bonheur » des familles françaises, sont donc très visibles dans son histoire.

Laurette

Je travaille avec Laurette depuis 2007. L'analyse de son déclassement représente mon premier pas dans la construction de cette problématique sur le travail des migrantes haïtiennes et les rapports sociaux. J'ai eu plusieurs entretiens avec elle, jusqu'en 2011 quand je suis partie dans sa province pour l'interviewer et partager pendant quelques jours la vie quotidienne de cette femme. Mère de trois enfants abandonnés par leur père, elle s'est mariée avec un Français blanc qui voulait vivre en Haïti. Forcée plus tard à suivre son mari et voulant fuir l'insécurité en Haïti, elle a migré douloureusement vers la France, laissant derrière elle un parcours professionnel florissant. Sa réussite professionnelle en Haïti lui procurait joie et respect, sans compter le confort économique qui lui permettait d'employer 3 servantes et un chauffeur, en plus des nombreux travailleurs et travailleuses domestiques disponibles au travail (femmes de ménages, cuisinières, jardiniers, gardiens...).

En France, ses compétences et qualifications dans la petite enfance n'ont pas été reconnues, ce qui l'a obligée à entreprendre une formation d'assistante maternelle. Plusieurs années après, on ne lui a pourtant confié aucun enfant, parce qu'elle est la seule Noire de ce village français. Quand elle a été finalement embauchée, elle a dû accepter des conditions de travail plus difficiles que les autres assistantes maternelles qui en plus se montraient racistes envers elle. En 2007, elle exprimait sa satisfaction dans ce travail où elle prenait en charge un enfant adorable qui donnait du sens à ses jours. Cette satisfaction dans la relation de soin coexistait avec un inconfort face à la « frontière dans l'intimité » entre elle et sa patronne. En 2011 elle avait pu augmenter son effectif d'enfants à garder mais ne pouvait toujours pas subvenir à ses besoins économiques. Cela s'ajoutait aux difficultés professionnelles de son mari. Elle paraissait pourtant plus optimiste qu'en 2007 et présentait une certitude impressionnante dans la définition de certains projets qui pourtant me paraissaient irréalistes. La construction du roman socio-historique, le déni de la réalité et la définition d'un nouveau projet parental sont autant de mécanismes mobilisés par certaines migrantes haïtiennes et que l'histoire de Laurette permet de scruter.

Vanya

De toutes les migrantes haïtiennes interviewées, Vanya est la seule à n'avoir jamais travaillé dans le *care* en milieu familial. Dans son cas, la relation verticale féminisée se présente autrement. Femme seule, mère de deux enfants français, elle travaille comme femme de ménage dans l'hôtellerie. Ma rencontre avec cette femme qui venait à peine de s'installer en France métropolitaine a été très troublante. Elle vivait dans une précarité blessante, la plus dure que j'avais vue jusque-là chez les migrantes haïtiennes interviewées. Elle me racontait

des scènes misérables qui me donnaient mal au ventre pendant plusieurs jours. En même temps, son discours était porté par un optimisme déconcertant et dérangeant. Tout d'un coup la France était présentée comme une terre d'accueil où la protection sociale était sans faille, un pays qui ne mange pas la force de travail des gens sans qu'ils soient récompensés, répétait-elle. Et que savait-elle de cette France où elle arrivait à peine et où elle galérait déjà tellement ? Elle était hébergée en urgence à l'hôtel dans une seule petite chambre avec deux enfants en bas âge, jetée dans une banlieue loin de tout, à la fois de son travail et des établissements scolaires de ses enfants, etc. Mais pour elle, tout cela n'était que passer, et ça allait s'arranger. Le déni dans son histoire est important à analyser comme mécanisme de défense dans le cadre du déclassement. Elle a laissé la Guadeloupe pour venir en France, fuyant plein de choses y compris une relation de couple. Mais elle oublie d'un côté tout le confort qu'elle avait laissé en Haïti pour partir en Guadeloupe, et de l'autre tout ce qu'elle avait pu construire aux Antilles avant de courir vers la métropole. Elle savait qu'elle serait déclassée en France et qu'elle ne réussirait pas ses rêves socioprofessionnels. Mais elle restait optimiste. Ce déni de la réalité qui n'est pas un mécanisme de dégageant face à la honte liée au déclassement, l'a quand même portée à se fonder sur les dispositions légales et sociales pour mener courageusement ses démarches administratives.

Dans les entretiens, elle se référait à des dispositifs légaux et institutionnels destinés aux personnes en difficulté que j'ignorais moi-même. Portée par cet aveuglement face aux barrières administratives et institutionnelles, elle a pu finalement accéder à un logement. Elle cite effectivement des aspects négatifs du service domestique mais présente son travail de femme de ménage comme le meilleur travail du monde, reniant l'une après l'autre les difficultés dont se plaignaient les femmes haïtiennes qu'elle qualifie de paresseuses. Il existe aussi chez elle un « refus de s'identifier à un groupe marginal » - ici les migrant-e-s, les Haïtien-ne-s, les Noir-e-s - une stratégie qui peut être très énervante chez elle. Mais il est important de considérer dans cette recherche le parcours de combat et les stratégies de luttes de cette femme. Ses stratégies peuvent être critiquables ou irréalistes mais elles lui ont quand même permis de survivre et d'accumuler des trouvailles. Cet aspect est à considérer dans l'analyse de la migration, du travail, de la vie familiale, et du déclassement des femmes haïtiennes.

Les patronnes françaises

Parmi les trois patronnes françaises interviewées, je ne retiendrai que deux histoires : celle de Madame Aix (36 ans) et celle de Madame Forbe (80 ans).

Madame Aix

J'ai commencé à travailler avec cette femme depuis 2010. Elle a répondu à un appel à participation que j'ai envoyé sur une liste de diffusion. Cette mère de trois enfants avait embauché une nounou haïtienne depuis 6 ans, ce qui lui permettait de mieux se consacrer à son travail de journaliste. Le récit de Madame Aix aide à analyser la conciliation famille-travail au regard de la « nécessaire externalisation ». Depuis la naissance de son premier enfant, même si elle travaillait désormais à temps partiel, elle a embauché tout un ensemble de

travailleuse : une nounou de 8h à 18h ; une baby-sitter qui reste jusqu'à son retour aux environs de 20h ; une femme de ménage. Nounou et baby-sitter sont engagées soit dans le cadre de la garde partagée avec une autre famille ou uniquement pour sa seule famille. Pour elle, ce système lui procure un réel confort et lui permet de continuer à s'adonner à son travail. Son travail compte beaucoup dans sa vie malgré les rapports sociaux marquant le travail *hors-domus*. Elle pense que la crèche n'est pas adaptée aux petits enfants qui doivent trop tôt se plier aux règles de la vie en collectivité. La crèche répond très peu en cas de maladie des enfants et ainsi l'empêcherait d'être régulière à son travail. Elle exprime donc de la reconnaissance face à ces femmes, Noires ou Arabes, qu'elle emploie. Pourtant, il lui est très difficile de gérer la relation de travail, dit-elle. En voulant faire preuve de prudence, elle manifeste une grande méfiance face à son personnel, ce qui provoque souvent des conflits menant même à des ruptures de contrat.

Elle a un discours critique face au racisme mais croit par exemple qu'il existe une trop grande « différence culturelle » entre elle et sa nounou haïtienne, qui « ne comprends rien », avec qui elle entretient très peu d'échanges verbaux, etc. Cette méfiance et cette « différence culturelle » la freinent dans la construction d'une bonne relation de travail avec ses nounous et ses baby-sitters, ce qui la porte finalement à engager plutôt une jeune fille au pair dès que sa petite dernière est rentrée à la maternelle. Avec cette jeune fille, Allemande comme son mari, ce n'est pas une relation de travail, dit-elle. Tout d'un coup la peur que l'employée fasse souffrir les enfants tombe, de même que la différence culturelle puisque la petite allemande aidera au contraire les enfants à mieux maîtriser la langue de leur père. Malgré la bienveillance et une certaine forme de respect qui peuvent s'exprimer dans sa relation avec ses employées, Madame Aix reproduit les rapports sociaux à plusieurs niveaux. Et le racisme « à peine dévoilé » dans la relation verticale féminisée mérite ici une attention particulière. La prise en compte des rapports sociaux dans l'analyse des relations de travail est ici indispensable.

Néanmoins, on ne peut pas comprendre la relation de Madame Aix avec ses employées si on n'analyse pas son histoire familiale. Sa mère a été maltraitée par ses parents et a toujours eu peur qu'on maltraite ses enfants. Madame Aix hérite ainsi du présupposé que les enfants souffrent forcément, qu'il faut les protéger face aux gens qui s'en occupent. Ce présupposé de la souffrance fondamentale des enfants porte cette femme à être méfiante face à ses travailleuses de *care*, surtout si cette travailleuse est divorcée comme sa mère. Quand elle a découvert que sa nounou – mère de 3 enfants comme sa mère – a divorcé, elle ne pouvait plus lui faire confiance. « *Elle m'a menti !* », déclare-t-elle de manière puérile. Ce divorce qui pourtant fait partie de la vie privée de la nounou revient souvent dans l'entretien et prend une place favorite dans la relation de travail. Elle se fixe aussi sur l'idée de « famille normale », ce qui pèse non seulement au niveau de sa relation avec les nounous mais aussi dans sa relation avec ses enfants où elle s'évertue péniblement à être une mère excellente. Cela rend encore plus pénible sa double journée et elle reste épuisée quoiqu'elle externalise. C'est peut-être cette même obstination à faire famille normale – obstination développée à partir du divorce de ses parents – qui la rend aussi « aveugle » face à la division sexuelle du travail dans son couple. Il est important de voir ici comment les impasses généalogiques s'articulent aux rapports sociaux pour créer des nœuds sociopsychiques ou psychosociaux au cœur de la relation verticale féminisée. C'est essentiellement ce seul cas de femme française que je retiendrai. Mais je me référerai également à l'histoire de Madame Forbe.

Mme Forbe

J'ai rencontré cette femme par le biais de son assistante de vie, une femme haïtienne. Madame Forbe souffre de nombreuses phobies, ce qui explique qu'elle a des difficultés à affronter la solitude à certaines heures. Elle embauche donc une personne juste pour lui tenir compagnie, même si elle reste autonome physiquement et peut encore se préparer à manger, s'occuper du ménage, etc. Son cas permet d'analyser le travail de *care* à partir du point de vue de la personne soignée. Madame Forbe me parle de ses relations de travail avec les différentes assistantes de vie qu'elle a employées et campe son employée haïtienne comme une personne douce et aimante. « La femme haïtienne » aurait une douceur particulière, un petit quelque chose que Madame Forbe a du mal à définir mais qui la comble. Cette patronne me parle avec nostalgie de son ancienne vie de travailleuse. Son histoire présente certains aspects des conditions de vie des femmes retraitées, des impacts de leur vie de conjointe et de mères sur leur retraite. Sa vie professionnelle était également très marquée par la division sexuelle du travail et les difficultés de conciliation. Je l'ai interviewée à plusieurs reprises en l'espace d'une semaine. Mais elle s'est confiée à moi non pas en tant que chercheuse – même si je lui ai dit que je faisais mes études sur ces questions – mais en tant que personne soignante. J'étais sensée être là pour remplacer sa travailleuse haïtienne, pour l'accompagner à affronter la tombée de la nuit, pour l'aider à surmonter sa solitude, pour l'écouter, etc.

Ici, la relation de recherche prend une particularité qui s'apparente plutôt à la recherche participante, l'observation participante. D'autant plus que je lui ai été présentée non pas comme chercheuse mais comme « Haïtienne », personne venant remplacer sa travailleuse haïtienne indisponible. Madame Forbe dit qu'elle apprécie ma présence, trouve dommage que je sois obligée de rentrer à Paris et que je ne sois pas disponible pour travailler pour elle. Le deuxième jour où elle a conversé le plus longtemps avec moi, elle m'embrasse au moment du départ. J'en ai discuté avec sa travailleuse haïtienne qui a trouvé ce geste surprenant. Je ne me souviens plus de la raison qui a expliqué mon comportement mais le troisième et dernier jour, je l'ai salué « simplement », un simple au revoir. Le baiser d'adieu ne m'a pas tenté. Je ne me rappelle plus trop pourquoi.