

Travail mémoriel des femmes*: Entre aliénation et résistances

May Bissar
'Les éditions du poisson'
Le poisson sans bicyclette

Janvier 2026

Site internet: <https://lepoissonsansbicyclette.be/>



Table des matières :

1. Introduction	3
1.1 D'où je parle ?	3
1.2 Définitions & paradigmes	4
2. Genre et mémoire(s) : aliénation	7
2.1 Héritage féminin des obligations mémorielles	7
2.2 La division du travail mémoriel dans les familles	10
3. Genre et mémoire(s) : résistances	18
3.1 Enfin un temps à soi ?	18
3.2 Rendre femmage	23
3.3 Queerer et décoloniser notre chronormativité	29
4. Bibliographie	35

1. Introduction

1.1 D'où je parle ?

J'ai toujours été fascinée par les mémoires gigantesques des femmes de ma vie (surtout des plus vieilles): ma mère, ma grand-mère, mes tantes, mes cousines. Des mémoires qui semblaient pouvoir contenir le monde entier, des mémoires suffisantes pour nourrir toute la famille, des mémoires brodées dans les détails comme des sacs prêts à exploser: noms, dates, accessoires à ne pas oublier, tâches domestiques à effectuer, habitudes et besoins de tout le monde, bobos santé, régimes alimentaires des proches à prendre en compte dans la préparation des dîners, sujets de discussions à éviter ...

Ma mère se rappelle encore aujourd'hui des dates d'anniversaire de tous les membres de la famille de mon père dont elle est séparée depuis près de quinze ans. Elle peut encore me raconter les histoires de vie de chacun.e, les récits des ancien.nes, la famille que nous formions....

Ma grand-tante a travaillé minutieusement sur un arbre familial généalogique pendant de nombreuses années, qu'elle a finalement légué à un de mes cousins, un étudiant en Histoire ('avec un grand H').

Mes cousines et tantes, à chaque réunion de famille, m'informent des derniers événements: qui sort avec qui, qui a rompu, qui vit un deuil, qui dort mal en ce moment, qui a des migraines, qui risque d'être triste, qui est stressé.e, qui a raté son examen. Sans elles, je ne saurais pas tout à fait comment «prendre soin».

Ma voisine d'immeuble opère ce même travail monumental à l'échelle du quartier : un travail quotidien de discussions d'ascenseur, de couloirs, de rez-de-chaussée, de parcs. Il s'agit d'un travail d'enquête informel et émotionnel chronophage dont les étapes sont méthodiques: rencontre, soin, *small talk*, *deep talk*, enregistrement, rétention des informations, tri et reformulation, transmissions réfléchies et précises. Elle devrait être financée par la commune pour ce job CDI à temps plein : animation socio-culturelle, travail social de cohésion communautaire, travail politique de recensement des besoins/demandes/priorités du quartier et de l'immeuble, travail de prévention des éventuels hostilités/conflits, bibliothécaire et archiviste des mémoires, traitement logistique de données récoltées, ressources humaines etc. Il est important d'utiliser des mots du jargon du travail quand on parle de ces tâches prises en charge par les femmes.

Les informations que ces femmes de mon entourage s'efforcent de retenir dans leurs cerveaux n'encombrent-elles pas l'entièreté de leur *chambre à elles* (Woolf, 1929) ?

Ma mère se laisse oublier de plus en plus de données et cela me rend heureuse. L'oubli peut effectivement être un choix, devenir un refuge, un refus nous permettant de résister aux carcans rigides de nos rôles de femmes, tantes, amies, voisines, concierges, compagnes, épouses, mères, grand-mères, sœurs etc. Dans la mémorisation se trouve également un espace de résistance inestimé...

1.2 Définitions & paradigmes

Dans cet article, j'utilise différents concepts dont je vous présente ci-dessous les interprétations que je mobilise à travers la littérature :

- Femmes*/Hommes*: Ces mots s'adressent à toute personne se reconnaissant dans cette catégorie de genre construite socialement, culturellement et politiquement.
- Famille : Ce concept est appréhendé dans sa définition étendue, nous pouvons employer également le terme 'linéage' souvent utilisé dans les études qui travaillent sur la transmission pour permettre de décrire le lien intergénérationnel global persistant dans le temps. Nous allons tenter de comprendre comment ce système fonctionne, de quoi il se nourrit, à qui il profite. La famille est ici perçue comme une institution culturelle, politique et économique¹ où chaque membre joue un rôle social bien précis -en lien avec les autres. Nous verrons que dans ce cadre, la mémoire peut contribuer aux inégalités de genre. Mais elle peut aussi être source d'émancipation, notamment grâce à des transmissions hors- & contre-normatives. Les chercheur.euses en études de genre parlent des souvenirs familiaux comme un «potentiel réservoir de contre-tradition féminine», reconnaissant ainsi l'autorité des femmes dans l'interprétation de l'histoire (Schraut et Paletschek, 2008, p. 281 in Slabáková, 2021, [trad. libre]). A travers les questionnements sur des nouvelles manières de faire famille, le concept de 'famille' et ses fonctionnements peuvent être élargis en résistance aux violences systémiques. (Lavoie & Richard, 2021).
- Histoire : Il est toujours intéressant de consulter les définitions de mots sur Wikipédia car c'est un outil collaboratif, fruit de discussions et négociations collectives. «L'histoire est à la fois l'étude et l'écriture des faits et des événements passés quelles que soient leur variété et leurs complexités. [...] L'histoire est un récit écrit par lequel les êtres humains, et plus

¹ À ce sujet, l'ouvrage *Le genre du capital. Comment la famille reproduit les inégalités* (Bessière et Gollac, 2020) démontre comment la famille, aidée par le droit, reproduit et crée des inégalités, encourageant l'enrichissement des hommes et l'appauvrissement des femmes.

particulièrement les historiens, s'efforcent de faire connaître les temps révolus. Ces tentatives ne sont jamais entièrement indépendantes de conditionnements étrangers au domaine telle que la vision du monde de leur auteur ou sa culture, mais elles sont censées être élaborées à partir de sources plutôt que guidées par la spéculation ou l'idéologie» (Wikipédia, 2025). C'est donc une écriture (forme de transmission définie) sur des évènements (en contraste avec le quotidien) rédigés par des êtres humains qui sont pour l'écrasante majorité des hommes cis-hétéro blancs et bourgeois (Grever, 1997, pp. 364-374). Ce que l'on retient et ce qu'on choisit d'oublier serait intimement lié aux enjeux de pouvoir, de privilège et d'hégémonie. Ces enjeux «déterminent les espaces où les témoins et les témoignages peuvent être entendus ou ignorés» (Hirsch et Smith, 2002, pp. 1-19, [trad. libre]). Le choix des mots 'spéculation' et 'idéologie' venant de la définition Wikipedia employés pour définir ce qui se trouverait en dehors d'une rigueur scientifique sont intéressants aussi. On peut se demander à quoi ils font référence et ce qu'ils excluent du champ de la présupposée absolue 'réalité'.

- Mémoire : La mémoire est un processus complexe d'enregistrement, de tri, de rétention, d'interprétation des souvenirs, «les événements remémorés créent un souvenir imprégné de buts, motivations, intentions, croyances, émotions et valeurs» (Nelson, 1996, p. 186 in Grysman, 2017, [trad. libre]). François Dosse définit l'histoire de la mémoire comme «une recollection du sens, qui vise à l'appropriation des diverses sédimentations de sens léguées par les générations précédentes» (1998, p.9). La mémoire est donc un travail de réappropriation, de reconstruction du passé en relation avec le présent, «le passé n'est pas donné, il doit au contraire être continuellement reconstruit et représenté.» (Erll, 2008, p. 7, [trad. libre]). Un exemple de ceci est la manière dont les enseignements tirés de l'histoire évoluent au fil du temps car «l'adoption de cultures mémoriales met en avant les notions de récupération de vérités historiques niées» (Assmann, 2011, pp. 1–30, [trad. libre]) et de décolonisation des savoirs (Mohanty, 2003 in Pető & Phoenix, 2006, [trad. libre]). La mémoire familiale est une forme de mémoire collective qui se constitue par l'interaction sociale et la communication continue entre enfants, parents et grands-parents» (Erll, 2011, p.306, [trad. libre]). La mémoire, dans un contexte familial, en plus de transmettre des souvenirs, et des objets, véhicule aussi des scénarios de vie, des «modes d'emploi existentiels». Selon De Gaulejac, ceux-ci expriment les attentes implicites des membres de la famille quant à la destinée de chacun.e (1999). On peut parler alors aussi de 'mémoire culturelle', un espace intermédiaire de rencontre entre la mémoire individuelle portée par les souvenirs propres à chacun.e (Muxel, 2002) et mémoire collective, inscrite dans un cadre social plus large (Hirsch et Smith, 2002, pp. 1-19). Ce processus

est multidirectionnel et interactionniste. Comme le dit Radmila Švaříčková Slabáková dans son livre *Family Memory: Practices, Transmissions and Uses* (2021), la mémoire est aussi activement construite par ceux qui la reçoivent. «Elle fait l'objet de négociations, de références croisées et d'emprunts constant» (Rotheberg, 2009, p.3, [trad. libre]). Se souvenir et oublier sont donc des actes performatifs : «Se souvenir [...] ce n'est précisément pas se remémorer des événements isolés, c'est devenir capable de former des séquences narratives cohérentes» (1989, p.26 in Hirsch et Smith, 2002, pp.1-19, [trad. libre]). Ces actes s'inscrivent dans une société : «C'est au sein de la société que les individus acquièrent généralement leurs souvenirs. C'est également au sein de la société qu'ils se les rappellent, les reconnaissent et les situent» (Halbwachs, 1992, p.38 in Hirsch et Smith, 2002, pp. 1-19, [trad. libre]). La mémoire est à ce titre, entrée dans le champ d'études spécifiques, scientifiques et autonomes depuis quelques années, les '*memory studies*'.

- Transmission (mémorielle) : Elle est «une forme active de communication assurant la continuité sociale» (Bonte & Izard, 2004 in Rachedi, 2009, p.160), une mise en récit de nos souvenirs «à travers un ensemble de pratiques quotidiennes, culturelles et institutionnelles» (Cover et Prosser, 2024, [trad. libre]). Elle peut s'opérer par différents canaux : génétique, oralité, écriture, gestuelle, silences, objets, etc. Même l'oubli est une forme de mémoire traversant les générations (Berliner, 2010). «On ne peut transmettre sans choisir. La mise en récit [...] ne constitue que l'une des narrations possibles du passé» (Rosoux, 2001, p.62). La transmission est donc un choix narratif pour servir un propos, un instrument très mobilisé dans les familles car il constitue «l'un des principaux moyens par lesquels les familles et leurs membres donnent un sens aux événements du quotidien, ainsi qu'aux épreuves [...] Raconter des histoires est une façon de vivre la famille» (2006, p. 100 in Kellas, 2013, [trad. libre]). La transmission sert à façonner les identités individuelles, relationnelles (Stone, 2004 ; Thompson et al., 2009 in Kellas, 2013, [Trad. libre]) et politiques auxquelles s'identifier (D. Prats, 2021 in Slabáková, 2021, [trad. libre]). Comme l'explique Mariana Karol, psychologue de la transmission : «La transmission est comme un processus, une construction permanente par le sujet ; pas comme un fait unique et achevé» (2004, p.105, [trad. libre]).

Mais alors comment se passe exactement le processus de transmission mémorielle ? Est-il influencé par la socialisation genrée ? Quels enjeux politiques et idéologiques s'y manifestent ?

2. Genre et mémoire(s) : aliénation

2.1 Héritage féminin des obligations mémoriaelles

La mémorisation apparaît souvent comme un processus passif, naturalisé et évident, appréhendé surtout par un prisme psychologique et neurologique. Pourtant, les mémoires sont des espaces de pouvoir, il faudrait donc intégrer les paradigmes du genre, de la classe, de la race pour appréhender ce phénomène. Heureusement, comme souvent lorsqu'un sujet politique est relégué au privé, lorsqu'un sujet sociétal est analysé principalement sous un angle inné, les féministes s'emparent de ces questions et y apportent des éclairages nouveaux. En repositionnant la famille comme une institution culturelle et non comme une évidence, les mémoires dites «privées» sont vues pour ce qu'elles sont: éminemment politiques, elles reflètent la manière dont une société distribue ses rôles, valorise certains récits, en invisibilise d'autres, et conditionne l'accès à la mémoire elle-même (Erll, 2011).

En intégrant le genre comme catégorie d'analyse des réalités passées et présentes ainsi que des expériences personnelles, les chercheur.euses et les communautés concernées peuvent parvenir à une compréhension plus nuancée de la transmission de la mémoire, qui remet en question les rapports de pouvoir au-delà de la classe et de la race (Muti et Gürpinar, 2023, [trad. libre], pp. 1175–1178).

Dans son article *Locating Family in Cultural Memory Studies* (2011), Astrid Erll montre que la famille occupe une place centrale dans les études mémoriales, non seulement comme lieu de transmission mais comme dispositif culturel de production mémorielle. La famille n'est pas un simple cadre neutre : elle organise, sélectionne et hiérarchise ce qui doit être retenu et ce qui doit être oublié. En son sein, s'opère «une négociation sur la manière dont les collectifs se souviennent, fondée sur un jeu d'exclusion et d'inclusion» (Heathorn, 2009 ; Saldívar-Hull, 2006 in Muti et Gürpinar, 2023, [trad. libre], pp. 1175–1178).

La mémoire familiale peut servir à transmettre les rôles genrés car la famille est un des premiers lieux de socialisation et d'apprentissage des rôles de genre. Elle a notamment pour fonction «la reproduction des statuts sociaux et des rapports entre les sexes» (Lacharité et Gagnier, 2009, p.5 in Dufault et Meunier, 2017). Les femmes y apprennent à être altruistes, attentionnées, connectées socialement, serviables. Elles acquièrent leur «valeur sociale dans la passivité et l'attente» (Azema, 2021, p.29). Ces normes genrées vont impacter leurs comportements quotidiens (Eagly et al., 2003 ; Witt et Wood, 2010) et leurs processus de mémorisation (Grysman et Hudson, 2013 ; Niedźwieńska, 2003). Cela est confirmé par Baillargeon : «La mémoire apparaît structurée, en

effet, en fonction de rôles sociaux appris et de normes prescrites, ce qui affecte jusqu'aux repères chronologiques différents selon que l'on est un homme ou une femme» (pp. 53-68 in Dumont et Fahmy-Eid, 1993). Dans les familles, la configuration mémorielle est véritablement le reflet de l'organisation familiale (Déchaux, 2003, pp. 53-63 in Le Pape, 2005). La répartition des tâches de mémoire entre les parents repose sur des stéréotypes de genre (Ahn et al., 2017 ; Moulton-Tetlock et al., 2019 ; Niedźwieńska & Zielińska, 2020 in Harrington et Melancon, 2022). Ces rôles traditionnels de genre «associent les femmes aux soins apportés aux autres, tandis qu'ils associent les hommes à la capacité de subvenir aux besoins de la famille et à l'épanouissement personnel» (Johnston & Swanson, 2006 ; Sible-Rushton et al., 2013 in Hornstra et Ivanova, 2023, pp. 367-382, [trad. libre]). Il est attendu des hommes et du père de transmettre l'extérieur : il raconte plutôt les fiertés, les réussites sociales, le travail «en allant chercher dans son propre parcours, ou parfois dans celui de ses aïeux masculins, les éléments de fierté, d'exemplarité et de repères moraux» (Tatu-Colasseau, 2016, pp.9-20). Lucie Azema explique d'ailleurs dans son livre *Les femmes aussi font partie du voyage* (2021) qu'au moment de raconter leurs aventures de voyage, les hommes auront tendance à avoir recours au mensonge pour embellir et agrandir leurs expériences et les femmes à minimiser, réduire ce qu'elles ont vécu. «Autrement dit, dans les récits de voyageuses, le mensonge intervient davantage pour simuler une conformité aux injonctions patriarcales, et ainsi mieux se protéger de ces dernières» (p.50). Ceci est un cercle vicieux, «plus on suggère la discréption et le silence aux femmes, plus leur point de vue est rendu invisible, et plus il semble minoritaire - négligeable. Leurs expériences sont donc disqualifiées, elles apparaissent farfelues, immorales, subjectives» (Azema, 2021, p.59).

Comparativement aux hommes qui racontent leur histoire familiale par le prisme de la sphère publique, de leur vie sociale en dehors de la maison, les souvenirs autobiographiques des femmes s'inscrivent dans des contextes communautaires et des références à autrui. (Niedźwieńska, 2003 ; McAdams et al., 2006 ; Walls et al., 2001 in Niedźwieńska et Zielińska, 2020). Elles utilisent pour fil conducteur de leur récit, «les caractéristiques qui, si souvent encore, servent à les définir: la famille (coupée du monde environnant), les sentiments, l'écoute et la compréhension des autres, la solidarité» (Coenen-Huther, 1999, pp.117-130). Les expériences vécues ne s'enregistrent pas non plus de la même manière en fonction de ce qu'elles évoquent, de ce qu'elles produisent sur les corps genrés. Dans son essai, Jill Bennett appuie d'ailleurs sur le fait que le corps des femmes est plus susceptible que celui des hommes de se voir attribuer le travail culturel du deuil et de la douleur inscrits dans le corps (2005, pp. 22-25, [trad. libre]). Cette distinction est symptomatique des repères temporels des sphères dans lesquelles hommes et femmes sont éduqués à évoluer

en priorité: «dans leur majorité, les femmes privilégient le temps de la famille ; les hommes, celui de leur statut socio-professionnel». Et comme l'organisation familiale dépend elle-même d'un système sociétal socio-économique (capitaliste) reposant «largement sur la rationalité, la rentabilité, l'organisation, la prévision», les mères, dans nos sociétés «ont à se débattre face à des horaires aux exigences contradictoires, parce qu'ils n'ont pas été pensés pour leurs besoins» (Coenen-Huther, 1999, pp.117-130). En résumé, «tout se passe ainsi comme si chacun des deux genres avait son temps dominant, celui qui lui est traditionnellement imparti dans la répartition sociale des tâches de production et de reproduction» (Coenen-Huther, 1999, pp.117-130). Les pères et les mères vivent le temps différemment et le transmettent également à leur enfant de façon distinctive :

De nombreuses études ont montré que les parents structurent différemment les souvenirs de leurs filles et de leurs fils, ce qui suggère que, dès la petite enfance, des différences de genre dans la manière dont les événements sont remémorés commencent déjà à apparaître (Grysman, 2017, pp.6-8, [trad. libre]).

Les enfants adopteraient les mêmes habitudes mémorielles que leurs parents (Sales et Fivush, 2005). Sachant que «les parents se remémorent des souvenirs de manière plus expressive et détaillée avec leurs filles qu'avec leurs fils» (Fivush & Zaman, 2014 in Grysman, 2017, [trad. libre]), on peut considérer la mémoire comme un héritage féminin (Grysman, 2017). Les femmes ont en effet obtenu de meilleurs résultats quant à leur mémoire autobiographique (MA) à travers diverses recherches analysant plusieurs critères, notamment le contenu narratif tel que l'affect, l'utilisation de mots émotionnels (par exemple, Bauer, Stennes et Haight, 2003), les détails élaborés (Grysman, Fivush, Merrill et Graci, 2016), le nombre d'événements rappelés (Davis, 1999), la vivacité des souvenirs (Pohl, Bender et Lachmann, 2005) et la vitesse de récupération des informations (Robinson, 1976). D'autres études ont également suggéré que les mémoires sémantique et épisodique sont plus précises et détaillées chez les femmes². Ce qui est également intéressant c'est que ces inégalités grandissent en couple, les compétences mémorielles des femmes s'améliorent alors que celles des hommes se dégradent (Niedźwieńska et Zielińska, 2020).

Dans un contexte de fragilisation de la famille dans ses rôles institutionnels (Muxel, 2018), la mémoire familiale peut être réinvestie comme instrument politique et servir les intérêts du conservatisme en faisant appel à la nostalgie face aux sentiments de perte généralisée, à l'individualisme grandissant (Blight, 2009). La mémoire reste un obstacle à la désaffiliation, elle

² Fujita et al., 1991 ; Seidlitz et Diener, 1998, Pillemer, Wink et al., 2004 ; Pohl, Bender et al., 2002 ; Andreano, Cahill, 2009

continue de lier, même malgré eux, les membres d'une famille, notamment parce que partager des souvenirs intimes et parfois douloureux avec des personnes ne les ayant pas vécus est compliqué (Le Pape, 2005). Mais malgré ça, au cours des différentes étapes de la transmission et de légitimation mémorielle (enregistrement, remémoration, interprétation, mise en récit et réception de la mémoire familiale), il y a toujours de la place pour une prise de distance critique. François De Singly, sociologue de la famille, souligne cette ambivalence: si la famille constitue une matrice identitaire, l'individu moderne cherche aussi à choisir son héritage, à «s'arranger» de ses origines (2003). Dans cette perspective, la mémoire familiale ne se limite pas à la conservation: elle engage aussi un travail de sens et de transformation par et pour l'individu (Muxel, 2002). Il est essentiel alors de «prendre en compte l'évolution de la perception des rôles mémoriels genrés plutôt que de les essentialiser.» (Slabáková, 2021, [trad. libre]) et de rappeler que «les pratiques individuelles transforment aussi les institutions par leur potentiel subversif» (Connell, 2002 cité par Dufault et Meunier, 2017). Plusieurs recherches citées ici ont également voulu mettre en évidence la mémoire comme un travail immense de «care» (Gilligan, 1980) invisibilisé et dévalorisé opéré en grande majorité par les femmes, mères et grand-mères (Slabáková, 2021 ; Hirsch, 2012) alors que leurs propres mémoires sont absentes des livres d'histoire. «Les féministes ont très tôt formulé l'idée selon laquelle la marginalisation du féminin dans l'histoire participe de la marginalisation des femmes au présent» (Thébaud, 2007, pp. 207-228).

2.2 La division du travail mémoriel dans les familles

Il est essentiel de comprendre le travail de mémoire accompli par les femmes à travers plusieurs générations. Cela nécessite «une étude du travail de mémoire non reconnu effectué au sein de la famille, ainsi que de leur contribution [(aux femmes)] à la mémoire institutionnalisée et de leur interprétation de celle-ci» (Muti et Gürpinar, 2023, pp. 1176–1179, [trad. libre]). Comme vu précédemment, la socialisation féminine pousse les femmes à exercer plus en profondeur leur mémoire. Elles développent différents types de mémoires mobilisées dans le système familial : d'abord, la mémoire culturelle et sociale, en retenant et en racontant les anecdotes, histoires et généalogies de famille afin de créer un sentiment d'appartenance global. Elles se positionnent alors en fondatrices de mythes familiaux car «le travail immatériel des femmes au sein du foyer implique bien plus que la simple reproduction des souvenirs familiaux et collectifs; elles mobilisent également des éléments liés à l'identification familiale et collective» (Muti et Gürpinar, 2023, pp. 1179–1181, [trad. libre]). Ensuite, un autre type de mémoire travaillée par les femmes est la mémoire prospective ou mémoire des actions futures qui permet de penser les tâches nécessaires au bon fonctionnement d'un foyer (Harrington et Melancon, 2022). Il s'agit donc d'un travail

mental (Daminger, 2019 ; Robertson et al., 2019) [et de] comportements de rappel (Ahn et al., 2017 ; Moulton-Tetlock et al., 2019 ; Niedźwieńska et Zielińska, 2020) souvent en lien avec la maternité. «Une grande partie des responsabilités de gestion liées à la maternité, comme la planification des rendez-vous et la coordination des emplois du temps (Ciciolla & Luthar, 2019 ; Robertson et al., 2019), exigent [...] des mères qu'elles encodent et planifient simultanément de multiples intentions de planification personnelle» (Harrington et Melancon, 2022, pp. 194–198, [trad. libre]). Il est prouvé également que «les mères assument une plus grande part des exigences cognitives liées au fait de se souvenir des intentions de leurs enfants». Par exemple : les inscriptions aux activités sportives et de loisirs, les sorties culturelles, les rendez-vous médicaux, les dates limites des devoirs, les dates des sorties scolaires, etc. tandis que les pères ne ressentent peut-être pas la même pression pour prioriser les intentions mémorisées de leurs enfants par rapport aux leurs (Harrington et Melancon, 2022, [trad. libre]).

Ces deux types de mémoires permettent d'assurer le «*kinkeeping*», un concept théorisé par la sociologue Carolyn Rosenthal en 1981. Le rôle de kinkeeper est défini comme le fait de «maintenir les liens entre les membres d'une famille» ([trad. libre]). Dans son article *Kinkeeping in the Familial Division of Labor*, elle a pu poser des mots sur ce travail cognitif émotionnel et domestique (Hornstra et Ivanova, 2023, pp. 367-382), énergivore et chronophage³. Dans sa thèse, Carolyn Rosenthal montre la famille comme une entreprise dans laquelle chaque membre occupe une position bien particulière répondant à des besoins et encadrée par des règles informelles pourtant bien définies. Les activités du kinkeeping sont décrites comme suit : «la communication écrite et orale, les appels téléphoniques, la correspondance et l'entraide, l'organisation et l'animation des réunions familiales, ainsi que la transmission des informations» (Sommers & Shields, 1984, pp. 892–894, [trad. libre]). Souvent, les kinkeepers servent de personnages mnémoniques (Le Pape, 2005); agent.es de communication entre les membres de la famille (en recevant et en diffusant les nouvelles) et aussi de facilitateur.rices social.e, réunissant les membres de la famille en les poussant à participer à des réunions ou de cérémonies rituelles organisées aussi souvent par elleux (Bott, 1957, p.135). Cela mobilise plusieurs capacités mnémoniques comme se remémorer des emplois du temps de chaque membre de la famille, de leur état de disponibilité mentale et émotionnelle afin de les solliciter en adaptant sa communication, rappeler à tout le monde les modalités des rencontres, etc. Dans ce cadre-là, les commérages peuvent constituer de précieux

³ «La durée médiane pendant laquelle les personnes chargées de ce maintien des liens familiaux auraient exercé cette fonction était de 20 ans» (Rosenthal, 1981).

outils en servant de vecteurs de diffusion d'informations (Morgan, 1975, pp. 78-79).

Malheureusement, les femmes en ont été partiellement dépossédées par la misogynie, nous y reviendrons plus tard. Nous voyons donc bien que le travail mémoriel est un travail de «care», intimement liée à la division du travail émotionnel (Erll, 2011).

Sans surprise, les résultats de plusieurs études⁴ indiquent donc que ce sont les mères⁵ qui se chargent le plus de ces missions de *kinkeeping*⁶, étroitement liées avec les postes de généalogiste familiale (Sommers & Sheilds, 1984 ; Rosenthal, 1985) et conteuses⁷, également occupés en grande majorité par des femmes. «Cette dimension genrée de la transmission intergénérationnelle est cohérente avec de nombreuses autres études⁸ sur la mémoire familiale qui soulignent le rôle des femmes en tant que gardiennes de la parenté» (Muti et Gürpinar, 2023, pp. 1181–1183, [trad. libre]). Si un homme participe à la transmission de l'histoire familiale, il ne raconte que des anecdotes dont il est le personnage principal et s'adresse surtout aux adultes et plus rarement aux enfants (Le Pape, 2005) ; si un homme participe au rôle de maintien des liens de parenté, il l'exerce de façon moins complexe, plutôt en résolvant des problèmes pratiques (Rosenthal, 1985).

Les services accomplis par les hommes sont essentiellement tournés vers l'extérieur tandis que les femmes s'entraident davantage dans l'entretien de la maison. La dichotomie intérieur vs. extérieur, et qui sous-tend un certain ordre sexuel, caractérise donc l'ensemble des relations de parenté (Le Pape, 2005, pp. 20–25).

La maternité a un rôle à jouer dans la construction de cet ordre familial régi en modèle binaire intérieur/extérieur :

Du fait que la maternité soit pensée comme une fonction naturelle des femmes (ce sont elles qui aiment et savent instinctivement prendre soin d'un enfant), la transmission du réel a été attribué à la mère, tandis que celle du symbolique l'a été au père [...] Cette essentialisation de la femme-mère a [...] accrédité l'idée d'une «complémentarité» entre les sexes: tout ce qui a trait au «sale» - les excréments des enfants, le ménage, la vaisselle,

⁴ Abu-Laban, 1978 ; Lee, 1980 ; Morgan, 1975 : 66 ; N.I.H., 1979 ; Troll, 1971 ; Troll et al., 1979 : 99 ; Troll et Bengtson, 1979 : 15J ; Leach et Braithwaite, 1996 ; Salari, S. ; Zhang, W., 2006 ; Friedman, D., 2024

⁵ suivies des grands-mères maternelles et paternelles, puis des pères, des jeunes adultes et enfin des grands-pères.

⁶ Pour être plus exact.e, «les données actuelles confirment des résultats antérieurs selon lesquels au moins 75 % des personnes assurant le maintien des liens de parenté au sein de la famille sont des femmes» (Sommers et Shields, 1984).

⁷ Query, Parry et Flint (1992) indiquent que l'âge moyen des personnes assurant le maintien des liens de parenté est d'environ 57 ans» (H. Brown, B. DeRycke, 2010).

⁸ Manoogian, Walker et Richards, 2007 ; Schmeeckle et Sprecher, 2008 ; Brown et DeRycke, 2010 ; Ekmekcioglu, 2016

la lessive, les ordures... - est le royaume «naturel» de la femme. (Gazalé, 2017 in Azema, 2021) [...] Le père peut donc, sans que cela lui soit socialement reproché, partir à l'autre bout du monde, s'aventurer acquérir de l'expérience en dehors du foyer, ramener des souvenirs pendant que la mère gère le réel, les aspects pratiques et logistiques de la vie de l'enfant (Azema, 2021, p.194).

La mémoire n'est donc qu'un paradigme de plus à travers lequel observer cette dichotomie injuste et bien huilée, la mémoire retrace le clivage appris entre des hommes qui laissent une place plus importante aux professions et aux lieux dans leurs souvenirs et des femmes, plus focalisée sur les relations, l'intérieur (Le Pape, 2005, pp. 20–25). Cette division du travail de transmission se reflète même d'ailleurs sur les autres générations: «Si la famille de la femme semble être plus mobilisée pour la garde des enfants, par exemple, le couple fait davantage appel à la famille de l'homme pour accéder au logement individuel» (Le Pape, 2005, pp. 20–25).

Lorsqu'on interroge les familles sur les raisons poussant une personne à occuper ce rôle de soin, les réponses mentionnent notamment le désir de préserver l'unité familiale mise en danger par un sentiment de perte, de rupture ou de discontinuité dans la solidarité familiale, par exemple la perte d'un proche et souvent donc, d'une mère, suggérant que ce rôle se transmet de mère en fille en lignée féminine (Rosenthal, 1981, pp. 140–150). D'autres réponses sont parlantes quant au manque de considération et à la dévalorisation de cette fonction. La «nature féminine», un talent ou des traits de personnalité sont des sources de motivation souvent citées par les proches, ce qui rejoint cette fausse idée que le maintien des liens et le travail du soin sont assez instinctifs et ne demandent pas vraiment d'efforts comme le montrent les verbatim recueillis par Rosenthal (1981) auprès des familles interrogées : «Elle a toujours été généreuse de nature» (participant·e 3018) ; «Elle est amicale avec tout le monde. C'est sa nature» (participant·e 3026) ; C'est tout simplement sa nature. Elle est attentionnée» (participant·e 4012) ; «Comme elle est sentimentale, elle est attentionnée et s'inquiète beaucoup» (participant·e 4050). Parfois, c'est même la culpabilité ou la solitude qui sont énoncées : «Elle se sentait coupable» (participant·e 4024) ([trad. libre]). Enfin, des facteurs comme la disponibilité de temps, la situation familiale, socio-professionnelle sont aussi utilisés ici par les proches. Encore une fois, les stéréotypes féminins sont très sollicités : le célibat, le fait de ne pas avoir d'enfants ou de ne pas exercer de travail rémunéré sont directement perçus par le reste de la famille comme du temps libéré pour prendre en charge ces tâches de kinkeeping : «Elle est célibataire et a plus de temps libre» (participant·e 3048) ; «[elle] a plus de temps, elle ne travaille pas à l'extérieur» (participant·e 4041) ; «Elle n'a jamais eu d'enfants et a donc eu plus de temps que les autres pour s'en occuper» (participant·e 5038) ([trad. libre]). La

société entière fonctionne grâce au travail non rémunéré des femmes. Les femmes et mères sont «censées être toujours disponibles, subordonnées à leur rôle premier, celui de s'occuper de leurs enfants» (Bessière et Gollac, 2020, p. 249-252) et de leurs compagnons, époux, copains. Or, cet impensé de la mise en disponibilité (évidente et naturalisée) des mères conduit à invisibiliser leur surtravail : le travail domestique qu'elles produisent n'est pas considéré comme une «contribution à l'éducation et à l'entretien des enfants : il va de soi» (Heredia, 2022, pp. 193-200). L'invisibilité est d'ailleurs une des conditions d'existence de ce travail. «Ce refus de voir le travail domestique permet aussi de maintenir l'illusion d'un intérieur propre et bien tenu comme par magie [...] Le travail domestique reste un travail qui «se voit quand il n'est pas fait» (Chollet, 2015, p.197). Les mémoires sont donc cantonnées à l'espace domestique, comme tant d'autres tâches familiales exercées par les femmes, contrairement à celles des hommes qui s'exportent hors des maisons et s'entourent de reconnaissance. Comme beaucoup d'autres tâches, la mémorisation relève du syndrome de l'exceptionnalité. Prenons l'exemple de la cuisine : gérée quotidiennement de façon fonctionnelle par les femmes, souvent sous stress car manque de temps et sans grande considération, dont les recettes sont oubliées dans des vieux carnets poussiéreux versus la cuisine des hommes, occasionnelle et bénéficiant de plus de ressources (notamment temporelles et financières), félicitée aux repas de famille, à la tête de grands restaurants, dont les recettes appartiennent au patrimoine.

A qui profite ce travail colossal effectué par les femmes depuis des millénaires ?

Nous l'avons vu, la transmission de la mémoire familiale et culturelle crée des codes culturels et référentiels communs, jusqu'à des identités nationales. En effet, dans leur étude *I think it is [the] mother who keeps things going* sur la division genrée du travail de transmission mémorielle lors du génocide arménien, les auteur.ices observent le rôle prépondérant des femmes arménies au lendemain du génocide, en tant qu'agentes de la mémoire, gardiennes des liens familiaux et piliers émotionnels au sein de la famille pour répondre au risque de perte d'identité et de mémoire (Bakalian, 1993 ; Bilal, 2006 ; Manoogian, Walker et Richards, 2007 ; Azarian-Ceccato, 2010) :

Pour les générations précédentes, le travail reproductif des femmes au sein de la famille ne se limitait pas à la narration d'histoires, mais comprenait la préservation et la reproduction de l'«arménianité» : la perpétuation des traditions et coutumes arménies, la préparation de la cuisine traditionnelle et le maintien de la langue arménienne vivante à la maison [...]. L'association persistante entre l'identité arménienne, la mémoire collective et la nourriture, comme les dolmas, ou la figure de la grand-mère, n'est certainement pas fortuite (Manoogian et al., 2008, pp. 45–50, [trad. libre]).

Ainsi, aussi minuscules que peuvent sembler ces tâches mémorielles, lorsque les mémoires sensibles de millions de femmes se superposent, s'accumulent, se répondent, s'embrassent, elles concentrent un immense pouvoir. Ces mémoires travaillées par les femmes sont essentielles pour la société. «Les figures familiales, et notamment féminines, reconstruisent et réincarnent un lien qui se dissout, faisant ainsi du genre un puissant langage du souvenir face au détachement et à l'oubli» (Hirsch, 2021, pp. 60–65, [trad. libre]). Serait-ce un super-pouvoir qui, une fois totalement conscientisé, permettrait de construire une sorte de matriarcat de la mémoire au sein des familles ? «Ce sont les femmes, véritables agentes de liaison, qui maintiennent les liens avec la parentèle, qui gèrent le réseau de solidarité familiale. Les hommes, plus passifs, suivent les décisions de leurs épouses dans leurs arbitrages» (Le Pape, 2005, pp. 20–25).

Nous le verrons dans le troisième chapitre, les femmes ont énormément nourri l'Histoire en archivant, conservant, entretenant la mémoire des autres, sans bénéficier du même prestige symbolique. Pour exemple, Linda Nochlin (1971) dans son essai fondateur *Pourquoi n'y a-t-il pas eu de grandes artistes femmes ?* analyse le rôle des épouses, mères et filles d'artistes, qui assurent la survie symbolique et matérielle de l'œuvre masculine (gestion des archives, exposition posthume, mémoire publique), souvent au détriment de leur propre création. Là où la mémoire masculine est monumentalisée (musées, biographies, statues), la mémoire féminine reste intime, relationnelle, dépréciée.

Ce travail d'archivage, comme l'ensemble du travail domestique, est largement dévalorisé : ces mémoires sont vues comme du commérage, des futilités, ces rappels comme barbants et stressants, des choses pour lesquelles on a pas la place, qui nous alourdissent. «Dans le cas du travail cognitif, la relation effort-récompense est fortement déséquilibrée en défaveur des femmes. En général, ce sont les femmes qui effectuent les tâches les plus exigeantes et pour lesquelles la récompense est la plus faible» (Haupt et Gelbgiser, 2024, pp. 840–845, [trad. libre]). De plus, ce travail colossal a un coût important, celui de la charge mentale, de l'épuisement, des attendus qui écrasent, des cerveaux qui n'ont plus d'espace pour penser le présent et le futur. Entre la liste des courses, l'inscription aux cours de danse du petit, les dates d'anniversaire, les confidences des proches, les anecdotes, les souvenirs, les traumatismes, que reste-t-il comme place dans ces cerveaux saturés d'informations ? Alors même qu'elles sont gardiennes des liens, cette exploitation compromet leurs relations aux autres. Mona Chollet écrit à ce sujet dans son essai féministe visant à revaloriser l'espace domestique du chez soi :

Quand une femme voit tous les autres membres de la famille se décharger sur elle des tâches jugées rebutantes, quand elle est réduite à leurs yeux au rôle de bonne à tout faire, au point que tous les traits de sa personnalité disparaissent, cette exploitation compromet plutôt ses chances d'entretenir avec eux des relations riches et harmonieuses. (2015, p.207)

Quelles sont les possibilités alors ?

Soit elle se rebelle, elle leur en veut et elle devient une mégère acariâtre qui récrimine sans cesse; soit elle porte docilement son fardeau et elle développe des obsessions qui finissent par la couper des autres en la rendant pénible, maniaque, anxieuse (2015, p.207).

Mais cette surcharge empiète aussi sur leurs connaissances d'elle-même. Leur cantonnement à l'espace intime ne leur a pas pour autant permis d'avoir accès à leur intimité ni à elles-mêmes. «Les interruptions constantes, liées aux obligations domestiques qui leur incombent, ainsi que leur dépendance financière, organisée par l'assignation à un travail non rémunéré, ont longtemps empêché l'esprit de liberté d'invention et de créativité des femmes de se déployer» (2021, p. 176). Dans cette phrase, Lucie Azema fait référence à la phrase mondialement connue de Virginia Woolf rédigée dans un essai éponyme en 1929 : «Il est indispensable qu'une femme possède quelque argent et une chambre à soi si elle veut écrire une œuvre de fiction ». Ici il s'agit aussi du manque de temps à soi. Cela peut se manifester d'ailleurs par des failles dans ce système que l'on pense impeccable : des oubli chroniques, comme des tâches qui surgissent et envahissent un ciel immaculé. En effet, à force de devoir retenir des intentions de planifications personnelles pour elle-même et sa famille, la charge cognitive des femmes et mères est plus importante et elle peut donc vivre des oubli plus fréquents qu'un père (Harrington et Melancon, 2022, pp. 199-202, [trad. libre]). Ces oubli sont, d'ailleurs, jugés plus sévèrement que ceux d'un père. La maternité peut parfois carrément mener à une sorte d'amnésie des mères de leurs vies de femmes. «Tout ce qui faisait de nous des individus, tout ce qui nous rendait uniques, n'a plus d'importance. C'est notre rôle de mère qui nous définit» (Donath, 2017, pp. 90-95, [trad. libre]). Dans *La Femme mystifiée*, Betty Friedan décrivait déjà le mal être de la femme au foyer lié à sa perte de mémoire. «Elle comparait les femmes au foyer à des hommes dont on avait «une partie du cerveau arrachée» : «Ce qu'elles avaient perdu, c'était [...] la capacité [...] d'ordonner le chaos des détails concrets par une idée, d'agir selon un but [...] elles avaient perdu leur liberté humaine» (1962, pp.77-80, [trad. libre]). Ce travail de mémoire oblige également à une forme de fidélité familiale qui peut être aliénante pour les femmes.

En cas de conflits, elles [ont] plus de mal que les hommes à faire le deuil des relations avec leurs consanguins et à considérer leur belle-famille comme une seconde famille. Pour les hommes marqués par une histoire familiale douloureuse, les affins assument au contraire, une fonction de substitution importante (Le Pape, 2005, pp. 20–25).

D'autres rôles que celui de kinkeeper sont mentionnés dans l'étude de Rosenthal (1981), notamment celui de réconforteur.euse, conseiller financier (occupé principalement par des hommes), protecteur.euse, tuteur.euses, ambassadeur.euses, chefs de famille (occupé aussi principalement par des hommes dans une succession père-fils). Les femmes peuvent occasionnellement occuper ce poste, mais généralement à titre purement intérimaire ou après le décès de leur mari. «Les femmes, selon eux, devraient accomplir, et accomplissent effectivement, des fonctions expressives, émotionnelles et intégratives au sein de la famille» (1981, pp. 95-110, [trad. libre]). D'ailleurs, les femmes héritent parfois des rôles de leurs maris dans les familles mais les hommes n'ont jamais l'impression de recevoir un rôle de la part de leurs épouses. En résumé, «les femmes préservent l'intégrité du royaume afin que les hommes puissent le gouverner» (pp. 112-118, [trad. libre]). Quatre types de familles théoriques sont également définies dans la recherche de Rosenthal ; de la plus ordonnée à la plus libre : bureaucratique, autocratique, démocratique, anarchique. Elle écrit : «J'ai démontré que la structure organisationnelle des familles, analysée de cette manière, obéit aux mêmes principes que toute organisation du travail » (pp. 120-135, [trad. libre]). Les familles plus ordonnées (bureaucratiques et autocratiques) disposent d'une division du travail plus importante avec des rôles plus définis et plus puissants, des liens plus étroits et une étendue générationnelle plus importante, au contraire des familles plus libertaires (anarchiques et démocratiques).

Une libération des contraintes familiales, notamment avec les familles plus anarchiques, pourrait donc peut-être permettre aux femmes de se libérer progressivement du rôle de kinkeeper. On peut penser aux familles queer notamment qui sont au cœur de la révolution des normes de genre (Goldscheider et al., 2014a) et donc, certainement, de la façon dont la mémoire se travaille et se transmet. Il serait donc important de pouvoir analyser comment celles-ci vont bouleverser la division du travail mémoriel ici décrite. Nous verrons dans la dernier point du chapitre 3 comment les rapports au temps et à la mémoire des familles et personnes queer peuvent nous inspirer. Ceci dit, même dans les familles hétéronormées, les femmes semblent pouvoir trouver une place, un rôle, une forme de pouvoir dans ces transmissions mémoriales qui ne leur sont pas confié.es autrement, ce que nous allons voir dans le prochain point.

3. Genre et mémoire(s) : résistances

3.1 Enfin un temps à soi ?

Après avoir analysé les inégalités du travail mémoriel et les répercussions de ces injustices sur les cerveaux et les vies de nos mères, il est temps d'honorer aussi ce super-pouvoir et de rendre justice à ses fonctions, à ce qu'il permet, à ce qu'il ouvre pour les femmes car leurs mémoires peuvent aussi être de solides vecteurs d'émancipation. Là où les pères lèguent historiquement leurs terres, leurs possessions, leurs propriétés privées et leurs noms à leurs enfants et spécialement à leurs fils, les mères ont pu transmettre, entre autres, des mémoires, des histoires, des conseils, des émotions, des souvenirs. Ces souvenirs peuvent nourrir l'engagement politique féministe, ces mémoires peuvent communiquer des stratégies pour survivre dans un système normé, patriarchal et parfois très violent pour les personnes victimes des systèmes de domination (racisme, sexism, validisme, âgisme, etc.) et même pour le révolutionner.

Cela s'observe notamment dans les familles immigrées qui peuvent connaître d'importantes évolutions dans les rôles de genre. En effet, dans son étude sur les processus d'intégration sociale des descendant.es de migrant.es maghrébin.es, Anne Tatu-Colasseau écrit sur l'importance du rôle des mères dans la «transmission sexuée, culturelle et sociale» (pp. 9-20) liée à leurs vécus cumulés «de sœur sacrifiée, d'épouse soumise et de migrante stigmatisée». Dans ce contexte, la mère devient alors un modèle féministe, une artisan d'égalité des sexes dans l'éducation en réaction à sa propre histoire d'enfermement dans des rôles exclusifs et étroits comme l'explicitent de nombreux témoignages, notamment celui de Sarah dans lequel il transparaît que «la reconnaissance vis-à-vis du sacrifice de sa mère agit comme moteur de la réussite sociale chez la fille qui entre dans un processus de contre-don» (2016, pp. 9-20). La mère transmet l'indépendance, la liberté et les chemins pour y accéder, en favorisant souvent chez sa fille une chronologie inversée par rapport à la tradition : réussir, travailler puis se mettre en couple et fonder une famille. Le père aussi transmet des valeurs, «principalement liées au travail, à la pugnacité et à la persévérance» (2016, pp. 9-20). Cela débouche, chez la descendance, «sur une rébellion vindicative vis-à-vis du stigmate ethnicisé, motrice de sa trajectoire d'ascension sociale » (2016, pp. 9-20). Dans ces «lignées familiales de transmissions intergénérationnelles féminines inédites (Mounir, 2003, pp. 102-111) », la mère et la fille prennent du pouvoir car, comme les femmes occupent le rôle de maintien des réseaux de parenté et de gestion des liens, leur lignée est souvent favorisée (Le Pape, 2005). Cela ouvre des nouveaux chemins en dehors de ce qui a toujours existé.

La mère se révèle actrice pivot des transmissions décisives, lesquelles bénéficient largement à la mobilité sociale de ses filles plus qu'à celle de ses fils : les filles, de manière contextuelle, se révèlent des héritières plus réceptives des mobilisations parentales, sources de trajectoires ascendantes; les garçons, déchus de leur position traditionnelle dominante et confrontés à d'autres matrices de l'expérience, s'avèrent plus enclins à des identifications par la négative, sources potentielles de désaffiliation familiale et de relégation sociale (2016, pp.9-20).

Un des moyens de transmission verbale de la mémoire sur lequel j'aimerais revenir car il est un très puissant, c'est le commérage. À l'origine, ce mot se rapporte aux personnes présentes à l'accouchement près de la femme, ensuite il désigne des amies se retrouvant pour discuter dans des lieux publics. Au moment de la chasse aux sorcières, la puissance des femmes effraie et le terme commérage est utilisé pour moquer et juger «une femme tenant de vains propos» (Roussel, 2022). Plus tard, il désigne même un instrument de torture pour blesser la bouche lors de la prise de parole des femmes: «Cet objet montre à quel point la notion de gossip a été renversée dans un but violemment misogyne, en seulement quelques décennies» (Federici, 2018 in Roussel, 2022). Ces lieux et temps d'amitiés en non-mixité entre femmes lors desquels s'échangent conseils, confidences, mémoires et traumas sont ainsi récupérés par les hommes pour imposer le silence. Pourtant, le commérage a résisté et a offert des avancées énormes dans les luttes féministes. Ce sont ces partages de connaissances et d'histoires de femmes qui ont permis à des pratiques alors illégales de pouvoir exister, comme l'avortement, dont la mémoire de la pratique s'est diffusée sur plusieurs générations par des voies non-institutionnelles protégées des pouvoirs politiques oppresseurs de l'époque. Un autre exemple est le mouvement de sororité #MeToo en 2007 et en 2017, ayant permis la libération de paroles de milliers de femmes subissant des violences sexistes et sexuelles (Roussel, 2022).

En se racontant à la première personne, dans des espaces où d'autres se racontent aussi à la première personne, les militantes féministes voient leurs souvenirs évoluer sous l'effet de l'encadrement réciproque des discours biographiques. Leur trajectoire, telle qu'elles la racontent, s'apparentant à celle d'un sujet autonome, elles deviennent elles-mêmes des sujets autonomes [...] légitimant une parole qui ne trouve pas de place pour s'exprimer ailleurs (Charpenel, 2014).

Les mémoires peuvent aussi voyager de façon moins consciente. La psycho-généalogie étudie, entre autres, les processus des mémoires transgénérationnelles, décrivant la manière dont des expériences (notamment traumatiques) vécues par une génération pourraient se retrouver chez les descendant.es, sans passer nécessairement par des transmissions verbales et/ou conscientes. Les modes de transmission de cette matière émotionnelle seraient variés : silence, langage, socialisation, styles d'attachement, récits etc. et pourraient se manifester aussi sous formes variées: peurs, schémas affectifs, comportements, représentations et, potentiellement mais ce n'est pas encore prouvé, de façon biologique avec des modifications épigénétiques affectant la physiologie. Pour les femmes en particulier, victimes de violences, ces vécus (traumatiques) pourraient donc traverser des temporalités. «La ‘transmission émotionnelle’ est unique en son genre ; la douleur des mères et des grands-mères ne se transmet pas de la même manière que le souvenir» (Muti et Gürpinar, 2023, pp.1184-1186, [trad. libre]). Un autre témoignage de la douleur comme force politique mémorielle nous vient de Dian Million, figure majeure du féminisme autochtone : «Nous portons la douleur de nos pères, de nos mères, de nos grands-pères, de nos grands-mères – elle fait partie intégrante de cette terre» (2009, pp.53-76, [trad. libre]). Dans tous les cas, «nous ne pouvons guérir les traumatismes transmis de génération en génération qu'en abordant la mémoire, la commémoration et le recueillement de manière intersectionnelle et complexe» (Pető & Phoenix, 2006, [trad. libre]).

Des études ont analysé les effets de l'exposition aux traumatismes sur le fonctionnement de la mémoire en lien avec le genre. Les résultats montrent que les mémoires des femmes pourraient se transformer plus facilement/rapidement dans ces circonstances : «L'exposition à un traumatisme en soi pourrait influencer davantage la consolidation de la mémoire chez les femmes que chez les hommes» (Hsu et al., 2018, pp. 6–9, [trad. libre]). Marianne Hirsch a théorisé le concept de ‘post-mémoire’ pour nommer ce lien intergénérationnel alimenté par les traumatismes et l’émergence de ces souvenirs traumatiques chez des individus n’ayant jamais été témoins de ces événements. «La post-mémoire décrit le rapport qu'entretient la génération suivante avec le traumatisme personnel, collectif et culturel des générations précédentes» (Hirsch, 1997, pp. 22–23, [trad. libre]). Hirsh soutient que ces pratiques post-mémorielles sont nées des stratégies développées par le féminisme pour relier le(s) passé(s) au(x) présent(s).

Ces post-mémoires flottantes (sur)vivantes seraient-elles des espaces d'avertissement, de protection ? Comme des armes épigénétiques travaillées depuis des millénaires pour que les femmes puissent se protéger entre elles et se prévenir des dangers, apprendre à survivre dans une société qui n'est pas faite pour leur laisser de la place ?

Dans d'autres cultures également, en dehors des sociétés capitalistes occidentales, les rapports au temps sont vécus de manière profondément différente et accordent une place centrale à la mémoire et à des formes de prophétie. Dans *African Religions and Philosophy*, John Mbiti décrit la manière dont le temps est pensé et vécu dans diverses sociétés africaines, ou du moins la façon dont il l'était avant la colonisation occidentale. Il y montre que le temps n'y est pas conçu comme une ligne orientée vers un futur abstrait, mais comme un mouvement cyclique structuré par l'expérience vécue et les événements. Dans cette conception, le temps se déploie selon deux dimensions fondamentales : le *Sasa*, qui correspond au passé très récent, au présent et au futur immédiat, et le *Zamani*, qui désigne l'immense étendue du passé. Le *Zamani* constitue une ressource essentielle pour penser le présent et le futur proche (*Sasa*), lesquels ne peuvent être compris qu'à travers le passé, les traditions et les expériences accumulées. Dans ce cadre, ce sont souvent les personnes âgées, détentrices de la mémoire collective, qui sont en mesure de prédire le futur, non pas à partir de calculs ou de projections chiffrées, mais à partir d'un savoir transmis et incarné. Nous pouvons citer un exemple : Au Kenya, bien avant l'arrivée des colons britanniques sur le territoire Giriama, une femme nommée Mepoho aurait prédit l'arrivée d'étrangers blancs munis de machines étranges. Elle annonçait également qu'une femme prophète parviendrait à leur résister. Cette prophétie s'incarne plus tard dans la figure de Mekatilili wa Menza, qui mena une résistance active contre la colonisation britannique. Pour contester l'ordre colonial, elle performa le Kifudu, une danse funéraire traditionnellement destinée à célébrer la mort, mais qu'elle détourna pour marquer symboliquement la mort de la souveraineté du peuple Giriama. À travers cette performance, elle ne dansait pas pour faire le deuil, mais pour avertir, mobilisant la mémoire comme une forme de résistance temporelle face à l'effacement des traditions, à la taxation des populations et à la confiscation des terres par les colons. De manière similaire, Mugo wa Kibiru, voyant du peuple Agikuyu, aurait lui aussi prédit l'arrivée d'étrangers à la peau pâle vêtus de 'vêtements papillons', en recourant à une image puissante : celle d'un serpent de fer se propageant à travers le pays et avalant les ressources de tous les peuples. Cette métaphore renvoyait à la ligne de chemin de fer reliant le Kenya à l'Ouganda, symbole de l'extraction coloniale et de la dépossession territoriale. Ces visions et prophéties témoignent d'un rapport au temps fondé sur une connexion profonde à la terre et à la mémoire, qui s'étend au-delà du présent immédiat. Puisant dans le *Zamani*, elles traduisent la mémoire en mouvement, en avertissement et en résistance (Mumbipoetry, 2025).

Mais, un autre moyen de s'émanciper, c'est l'oubli qui peut être considéré comme un choix et donc une forme de mémoire. En effet, Rhee s'inspire du concept de «souvenir» de Toni Morrison,

écrivaine afro-américaine pour définir la remémoration comme «se référant simultanément à l'oubli et au souvenir» (2021, p.2, [trad. libre] in Romero, 2022). Oublier peut permettre aux femmes l'émancipation de leurs devoirs (conjugal, maternel) qui leur sont assignés. Dans *The Queer Art of Failure* (2011), Jack Halberstam revendique la défaillance, la perte et l'oubli comme stratégies politiques de résistance aux régimes normatifs de la réussite, de la filiation et de la reproduction sociale. Là où la mémoire, dans sa forme dominante, participe à la consolidation d'un sujet stable, cohérent et hétérocentré, l'oubli devient une pratique critique de désidentification : il permet de suspendre les récits imposés de la famille hétéronormative, la succession, la continuité et l'héritage. Sous le prisme du genre, l'oubli se comprend comme un refus des mémoires patriarcales, celles qui imposent aux femmes et aux minorités sexuelles des rôles de répétition et de conformité. En «échouant» à se souvenir selon les codes de l'histoire officielle, le sujet queer réinvente des formes de temporalité dissidentes, non linéaires et non reproductive, ce que José Esteban Muñoz nomme un «temps queer», orienté vers le possible plutôt que vers le passé (2009). Ce possible fait place à l'éphémère, à l'affect, au collectif, à l'imaginaire. Sara Ahmed (2014) parle des affects comme créant de nouvelles façons de «se souvenir autrement», à partir du vécu plutôt que du récit dominant. L'oubli devient alors un outil de désapprentissage : il permet de défaire les normes incorporées qui conditionnent les performances de genre, comme l'a démontré Judith Butler⁹. Dans son témoignage queer, Pavithra Prasad soutient la perte et le deuil comme étant inévitables pour poursuivre sa recherche identitaire queer : «le deuil de ma famille d'origine m'a permis d'entamer mon processus de coming out» (2020, pp.113-119, [trad. libre]). En effet, lors d'une transformation queer, il faut pouvoir renoncer à des relations, souvenirs, priviléges, habitudes, attentes. C'est sur ces nombreuses pertes initiales que se dressent les nouvelles perspectives et trajectoires. Oublier, c'est faire de la perte un espace d'émancipation.

De plus, entre l'oubli et la mémoire, la répétition et le changement, existe tout un faisceau de possibilités libératrices pour les femmes qui se retrouvent, dans leurs rôles sociaux, sans cesse confrontées aux plaques tectoniques de l'ancien et du nouveau. Elles sont héritières tout à la fois de ce qui avait fait le propre des valeurs dites féminines et en même temps de ce qui était jusqu'ici réservé aux hommes : «héritières du privé et du public qu'elles ont à articuler de manière nouvelle» (Collin, 1993, pp. 13-23). Tout est toujours question pour elles de stratégies, négociations, résistances, luttes, compromis entre le dehors et le dedans. Chaque modèle appris a été et reste à retravailler, à élargir (comme les modèles maternels par exemple). Alors, même si pendant longtemps «la transmission par les femmes, et entre femmes, a semblé fonctionner sur le

⁹ *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990).

mode de la répétition plutôt que sur celui de la novation : transmission de la vie, transmission de ce qui entoure et entretient la vie» et que «les femmes n'étaient pas considérées comme des acteurs sociaux et culturels mais plutôt comme les gardiennes d'un monde qu'elles ne constituaient pas et qu'elles ne modifiaient pas» (Collin, 1993, pp. 13-23), on peut affirmer que la place des femmes dans la transmission dépasse clairement la conservation. Le travail de la mémoire de nos mères nous permet de politiser les récits intimes, de remettre en cause «l'isolement du sujet : les expériences vécues en solitude sont insérées dans une histoire collective» (Charpenel, 2014). Le féminisme est une remémoration, un rafistolage de notre passé et de nombreuses parties de nous-mêmes égarées. «Nous recherchons les jardins de nos mères, selon l'expression d'Alice Walker ; nous recherchons nos mères» (1987, pp. 92-110 in Greene, 1991, pp. 290-321).

Ces précieux héritages contribuent au fameux «devoir de mémoire» permettant aux féministes de générer du changement en en honorant toutes celles ayant lutté auparavant pour ne pas tout devoir réapprendre, mais également pour placer et reconnaître les femmes en situation de sujets : qui apprennent, savent et ont un passé. Ces histoires féministes permettent de «faire émerger des souvenirs qui jusqu'alors n'avaient pas de légitimité sociale». «La nouvelle mémoire est une puissante impulsion vers l'action politique» (Flax ; Gardiner, 1981, pp. 347-61 in Greene, 1991, pp. 290-321, [trad. libre]). Ainsi, la mémoire féminine est une forme de contre-Histoire : une mémoire domestique qui devient un espace de résistance (Perrot 2006). «Les histoires que nos mères nous transmettent produisent un savoir d'un autre ordre, qui remet en question et transforme ce que nous considérons autrefois comme universel» (Rhee, 2021 in Romero, 2022, p.3, [trad. libre]). Les femmes ne font donc pas que répéter et reproduire par la mémoire, en transmettant des souvenirs, elles mènent des batailles subversives et discrètes, elles révolutionnent petit à petit...

3.2 Rendre femmage

Là où la mémoire peut être source de *female gaze*¹⁰, l'histoire est remplie de *male gaze*¹¹... Bien que les femmes portent les mémoires, ce sont les hommes qui sont au centre de l'Histoire. Reposer sur les mémoires éléphantesques des femmes donnerait aux hommes le privilège d'oublier et aussi de faire l'Histoire 'avec un grand H'. Le phénomène d'invisibilisation des femmes dans l'Histoire porte un nom l'"effet Matilda", le fait de faire disparaître une femme de l'Histoire.

¹⁰ Iris Brey théorise le concept de «female gaze» dans son ouvrage paru en 2020 : *Le regard féminin - Une révolution à l'écran*.

¹¹ Elle s'inspire du travail de Laura Mulvey, critique de cinéma féministe qui, dans son essai publié en 1975, *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, analyse comment les femmes sont objectifiées dans les films.

«Les mécanismes sont multiples : faire passer la femme au second plan, la faire disparaître complètement, minimiser son action, travestir sa vie, diminuer ou voler son travail, la cantonner à la femme ou la sœur de, l'auto-invisibilisation» (Sand, 2017 in Wikipédia, 2025). Mais cela a évolué depuis les années 1970/1980, les mémoires féministes se sont fait une place dans le champ universitaire, détournant les codes des sciences historiques en questionnant la neutralité et en faisant aussi de l'éviction systématique dont sont victimes les femmes dans l'Histoire, un véritable objet d'étude pour contrer «les structures psychologiques et politiques de l'oubli ou de la répression qui ont dépossédé les femmes de leur pouvoir» (Hirsch et Smith, 2002, pp. 1-19, [trad. libre]). Temma Kaplan par exemple, définit une lignée de transmission féminine et féministe menant «de la fille-militante-témoin à la mère-témoin, puis à l'historienne, dont le travail universitaire devient un acte de résistance et une forme d'activisme à part entière» (in Hirsch et Smith, 2002, pp. 1-19, [trad. libre]). Même si, comme on l'a vu, lorsque les mémoires restent confinées à la sphère privée et résistent à l'institutionnalisation, elles portent aussi un héritage féministe en marge des rapports de pouvoirs.

Ce mot «femmage», je l'ai découvert trop tard mais depuis, je l'utilise sans cesse, tout le temps, je le trouve sublime et je pense en fait l'avoir longtemps cherché avant de savoir même qu'il existait. Rendre femmage, c'est donner sens à tout ce qui excède la capitalisation historique masculine qui se pare d'une neutralité abusive : «là où l'on reproche aux femmes leur subjectivité, celle de l'homme s'étend à tout ce qui l'entoure, et ce, sous couvert d'objectivité - attitude qui menace d'autant plus une approche impartiale de la réalité» (Azema, 2021, p. 57). Comme le rappelle Paletschek (2009), seule une mémoire «politiquement correcte» des femmes, celle qui sert l'intérêt dominant, est alors admise dans la mémoire culturelle façonnée par les gardiens officiels du passé. Elle repose sur un temps 'occidental' qui additionne, mesure, ordonne : «les règnes se mesurent, les olympiades se succèdent» (Dumont & Fahmy-Eid, 1993, pp.3-6). Pour garantir sa domination, elle doit effacer ce qui ne 'marque' pas : le quotidien, l'échec, l'émotion, le répétitif, les minorités. Elle doit «construire un consensus» en occultant les violences sexistes et en mettant en avant des figures masculines héroïques (Taniş ; Pető & Phoenix, 2006, pp. 240-243, [trad. libre]). Cette rationalisation et simplification de l'Histoire sert aussi les intérêts coloniaux en effaçant des visages de l'Histoire, en créant donc des «fragments d'identités qui rendent nos histoires compatibles avec le canon de la littérature coloniale» (Romero, 2022, p. 3, [trad. libre]). Rhee (2021) ajoute que nos modes de connaissance scolaires et disciplinés (et donc coloniaux modernes) sont déconnectés de la réalité. «Ce que nous voyons, entendons et, par conséquent, ce

que nous croyons savoir, dépend de ce que nous ne voyons pas, n'entendons pas et ignorons, ou en est le produit» (in Romero, 2022, p. 3, [trad. libre]). En effet,

Le récit personnel ou oral subjectif féminisé, infantilisé et surtout ancré dans la sphère domestique des Autochtones ne pourra jamais constituer une véritable histoire au sein d'un espace disciplinaire protégé par le désir de son gardien d'être une «science», convaincu de son droit de contrôler le passé» (Million, 2009, pp. 58-61, [trad. libre]).

Ce processus d'historicisation qui se base sur la « concurrence de mémoires dominantes et qui homogénéise les histoires» (Charpenel, 2014) repose sur la hiérarchisation entre Histoire et mémoires et reproduit des fausses dichotomies masculin/féminin : le féminin (mémoire, soin, oralité, émotion, intérieur, quotidien) perçu comme non-fiable et le masculin (Histoire, monument, rationalité, extérieur, écrit) légitimé et commémoré. «A une histoire supposée savante, critique et porteuse de vérité, ils opposent une mémoire considérée comme affective, mythique et mensongère, dans laquelle il s'agit d'identifier la trace des manipulations du passé» (Charpenel, 2014, pp. 210-215). L'opposition se retrouve dans cette phrase ahurissante: «Le père est le lien avec l'histoire ; la mère est le lien avec la vie» (Desbiens, 1985, p.42). Cette dévalorisation des mémoires, de par leur inexactitude, leur doute, leur aspect anodin peut s'incruster en nous jusqu'à modifier notre relation aux autres et aux femmes de notre vie, Rhee réalise par exemple qu'à cause de cela, «elle a oublié comment écouter sa mère» (Romero, 2022, pp.2339-2340). Collin résume cela en une phrase : «comme s'il n'y avait de temps qu'historicisable, comme si l'Histoire devait nous tenir lieu de mémoire» (1993, p.21).

La réconciliation de cette dualité absurde s'exerce par de nombreuses autrices féministes qui s'attachent à revaloriser le quotidien, la maison, le répétitif, l'invisible: l'art du bien-être, les plaisirs culinaires côtoient les livres et théories féministes, les grands mots et les grands concepts, les grandes révolutions. Il s'agit là aussi d'un des combats du féminisme depuis très longtemps - rendre sa valeur politique au privé, ne plus séparer ce qui se passe dans les maisons et en dehors car cette frontière supposée entre le dedans et le dehors, entre ce qui a de la valeur (économique, historique) et ce qui n'en aurait pas est une des armes de l'ordre sociétal définie par l'alliance patriarcale et capitaliste. En effet, les femmes sont contraintes à rester dans le foyer qui impose une temporalité circulaire, répétitive, aliénante, un temps sans rupture, tandis que les hommes se voient attribuer le temps de l'innovation et du changement. Même si Lucie Azema montre que les femmes ont pourtant toujours voyagé, mais qu'en fait leurs récits, marqués par des formes temporelles différentes, n'ont pas été entendus. Dans les musées, même lorsque l'on choisit de

mettre en scène le quotidien à travers, par exemple, la reproduction de différentes formes de foyers durant certaines périodes historiques, le travail domestique des femmes, leur contribution à la maison est minimisée, occultée, tandis que les réussites, compétences, forces masculines sont mises en lumière dans la construction de ce foyer (Pető & Phoenix, 2006).

Rendre femmage, c'est également reconnaître que dans de nombreux contextes, les femmes ont été essentielles à la préservation des mémoires que l'Histoire patriarcale évincé. Au Moyen-Orient, dans les guerres et les révoltes, ce sont souvent les femmes qui ont archivé clandestinement documents, récits, photos vouées à disparaître. En Palestine, certaines ont sauvé les archives de l'OLP des destructions israéliennes. En Syrie, Tunisie, Égypte, des réseaux féministes ont documenté les violences, construit des bases de données, enregistré la parole des survivantes. En Iran, des femmes ont recueilli les témoignages des prisonnières politiques. Cela est en lien avec ce que Perrot théorise en 2006 dans *Mon histoire des femmes* : quand les structures officielles s'effondrent, ce sont les femmes qui deviennent gardiennes des traces. Cette logique existe aussi dans les mémoires queer : Sarah Schulman montre comment, durant la crise du VIH/sida, les familles hétérosexuelles ont parfois effacé les vies des hommes gays morts du sida. Ce sont souvent des femmes lesbiennes, militantes, amies, amoureuses, qui ont sauvé archives, lettres, objets, voix. Elles ont créé des mémoires queer alternatives, en dehors des institutions patriarcales. Dans ces cas, archiver discrètement, en souterrain devient un geste de survie, une manière de résister à l'effacement. Dans son essai *Les femmes aussi font partie du voyage* (2021), Lucie Azema explique que les voyageuses ont eu accès à toute une partie des réalités du monde inaccessibles aux hommes : elles ont vu les injustices, elles ont vu les femmes et les invisibles, elles ont vu le quotidien à l'ombre des gloires. Une histoire féministe serait une histoire de l'intime, du domestique, une histoire des mémoires. Cette histoire, pour se raconter, se doit de multiplier ses sources et de n'effectuer aucune hiérarchisation parmi elles. Nous avons vu comment la notion de post-mémoire a introduit les affects comme véritable paradigme dans l'étude du souvenir. Elle déplace l'attention hors des catégories rigides de la «transmission intergénérationnelle». Comme l'écrit Hirsch (2008), la post-mémoire enrichit les pratiques historiques en intégrant à l'histoire collective des formes de mémoire qui ne passent ni par les archives institutionnelles ni par la fixité des faits, mais par l'expérience, le corps, la subjectivité située. C'est le cœur de la «théorie du ressenti» de Dian Million (2009), qui montre comment l'histoire autochtone est disqualifiée parce qu'elle passe par l'affect, l'oralité, le corporel. Elle pose cette question primordiale: Le récit autochtone ne peut être «objectif» mais qu'est-ce que l'objectivité sinon un fantasme de la science

occidentale ? Les émotions, loin d'être irrationnelles, sont des savoirs incarnés (Bendelow & Williams, 1998).

Cette perspective est essentielle lorsque l'on observe comment certains récits, notamment ceux de l'Holocauste, ont été façonnés. Ronit Lentin montre que les témoignages masculins ont souvent présenté les femmes comme périphériques, fragiles, passives ou érotisées dans leur victimisation (Horowitz, 1998 ; Ringelheim, 1997). Une sociologie juste du génocide ne peut se contenter de ces récits filtrés par les dominants : elle doit considérer les personnes, femmes incluses, comme des sujets conscients. Mais les médias et archives officielles privilégient encore les traumatismes des puissants, effaçant ou altérant les souvenirs minorisés. Les récits autobiographiques suivent eux aussi cette logique de domination. Gergen et Gergen (1993) ont montré que les autobiographies masculines sont construites sur le modèle du «monomythe» héroïque (ascension, obstacle, triomphe), alors que les trajectoires féminines, souvent marquées par des expériences multiples, discontinuées, polyphoniques, ne s'y reconnaissent pas. Comme le note Lentin (2006), les récits féminins composent une pluralité de trajectoires plutôt qu'une seule ligne ascendante. Azema (2021) parle d'une «symphonie d'expériences», où coexistent des strates affectives, sociales, intimes et politiques. Ce décalage se retrouve dans la périodisation elle-même. Riot-Sarcey, Varikas et Planté (1988) montrent que les moments qui rythment l'histoire des femmes ne coïncident pas avec ceux de l'histoire dominante. La chronologie officielle s'établit à partir de ce qui compte pour les puissants ; celle des femmes suit d'autres événements, d'autres ruptures, d'autres continuités qu'elles soient civiques, économiques, familiales, corporelles.

Exclues des institutions productrices de mémoire, les femmes ont alors politisé leurs récits personnels pour faire du passé une interface d'action. La littérature, les journaux intimes (pourtant moqués), les autofictions sont autant de lieux où l'expérience personnelle devient précieuse matière historique. Hirsch parle d'un «entremêlement» constant entre mémoire personnelle, familiale et nationale (1997), pendant que Fisher évoque une «réhistoricisation de la fiction» (in Baillargeon, 2019). L'histoire féministe privilégie la manière dont les personnes reconstruisent le passé à partir de leurs besoins, luttes et affects actuels, ce qui est en fait bien plus réaliste qu'une prétendue vérité historique exacte. Il n'est plus question d'objectiver «ce qui s'est passé», mais de comprendre les diverses interprétations et usages du passé, les concurrences et exclusions mémorielles (Charpenel, 2014). Joan Scott montre ainsi que l'histoire féministe n'est pas seulement le récit des exploits féminins, mais l'analyse des mécanismes d'oppression silencieux qui structurent les sociétés. Ces mécanismes d'oppression silencieux ont été renforcés dans le passé par la montée de la «mémoire savante», masculine, écrite et universitaire, qui transforme les

femmes en «personnages silencieux» (1988, [trad. libre]). L'invention de la photographie et l'essor des albums de familles, souvent constitués par les mères (Le Goff, 1988), ont redonné aux femmes un rôle central dans la construction de mémoires vernaculaires. L'oralité comme moyen de transmission doit aussi être revalorisée : comme outil méthodologique, elle constitue un choix politique car elle donne voix aux groupes effacés. Stephens montre que les récits oraux résistent aux cadres dominants, ouvrent des espaces de négociation, de distorsion, d'invention (2010, [trad. libre]). Un autre lieu majeur de mémoire féminine est le textile : nappes brodées, trousseaux, abécédaires, mouchoirs. Rozsika Parker (1984) montre que la broderie est un support de récits personnels et collectifs ignorés par l'histoire de l'art. Transmise de mère en fille, la broderie incarne une mémoire corporelle, gestuelle, où les gestes répétés témoignent de savoirs, de douleurs, de résistances. Là où la mémoire patriarcale dresse des statues, la broderie conserve les traces des anonymes.

Pour une histoire juste, il faudrait même écouter les fantômes. Les femmes racisées, colonisées, les femmes subalternes, sont des «bibliothèques de récits inaudibles» (Rhee, 2021, pp. 44–47, [trad. libre] ; Romero, 2022, pp. 2340–2341, [trad. libre]). Leurs voix hantent l'histoire, ont le pouvoir de perturber les récits coloniaux et patriarcaux qui continuent, encore aujourd'hui, d'effacer l'existence et le vécu des femmes. Les femmes «sont les gardiennes des musées de nos vies» (Perrot, 2006, p.12). En effet, elles sont les meilleures conservatrices des musées de nos histoires : elles gardent lettres, photos, récits, tout ce qui ne rentre pas dans le canevas de l'histoire officielle. Cette archéologie de l'intime, considérant les voix des femmes non comme des simples souvenirs personnels mais comme des archives historiques et politiques est une mise en parole, une mise en récit : «L'histoire des femmes est une histoire du silence, et de sa lente conquête de la parole» (Perrot, 2006, p.9). Créer des espaces de non-mixité mémorielle constitue aussi une piste intéressante pour subvertir les cadres du souvenir souvenir est un engagement actif qui reconfigure les relations au passé (Charpenel, 2014, pp. 225-230). Ces espaces encouragent l'émergence de normes mémorielles nouvelles, alternatives, adaptées aux trajectoires des femmes. Bardenstein (2002) et Pető & Phoenix (2006) définissent ce phénomène comme un «activisme mémoriel» ([trad. libre]) capable de transformer les cultures du souvenir. De ce fait, de nouvelles performances et identifications de la mémoire émergent «en termes d'affiliations intergénérationnelles ainsi que de genre, de classe et d'appartenance ethnique» (Bardenstein, 2002, pp. 360-365, [trad. libre]). L'histoire des femmes, posée comme objet, est d'emblée militante : des femmes écrivent sur des femmes, se réapproprient un héritage confisqué (Perrot, 2006).

Il existe des dérives à la co-construction de cette Histoire comme le fait de chercher à légitimer l'histoire féministe par les mêmes outils qui ont construit l'histoire patriarcale. Certaines tentatives d'institutionnalisation mènent à l'évitement de la mémoire, c'est-à-dire au rejet de l'affect, de la subjectivité, au profit d'une objectivité masculine (Thébaud, 2007). En glissant dans cette pente, les féministes risquent de reproduire la valorisation de la maîtrise, de la production, de l'action, les valeurs mêmes du patriarcat (Collin, 1993).

Une histoire féministe doit donc reconnaître les émotions comme vérités, comme matériaux légitimes. Cette approche se distingue de l'approche historienne précédemment décrite en ce qu'elle «abandonne (...) – au moins provisoirement – le souci de la «réalité» du passé pour s'attacher à la «vérité» que lui confère le présent» (Lavabre, 1991, p.267). La plupart des travaux des historiens sur la mémoire néglige complètement les souvenirs, leurs transformations dans le temps et les émotions qui s'y rattachent. L'idée est donc de « se concentrer sur les interprétations que des individus positionnés socialement, ancrés dans le présent, évoquent du passé et lui donnent sens ». Collin écrit qu'il s'agit d'une histoire où «ce qui ne relève pas de la marque fait trace» : un temps où privé et public, singulier et collectif se mêlent, où les femmes laissent des traces importantes liées au quotidien, au répétitif, à l'entretien de la vie, à ce qui est périssable et pourtant indispensable, à ce qui «fait sens» au lieu de «faire date» (1993). Rendre femmage, c'est se situer à rebours de l'histoire productiviste, celle qui classe, hiérarchise, oppose vainqueurs et vaincus. Refuser aussi que seul.es celleux qui transforment et gagnent méritent d'être mémorables. Recentrer l'attention sur ce qui se disperse, s'effiloche, s'use, vieillit. Ainsi, une histoire féministe, queer, décolonisée doit assumer la subjectivité comme méthode. Elle peut transformer la discipline tout entière en faisant de la mémoire une entrée ordinaire dans les sciences sociales. Comme le rappelle Charpenel, parce qu'elle est au croisement de l'individuel et du collectif, du psychique et du social, la mémoire «permet d'avoir accès aux différents niveaux des phénomènes sociaux, d'interroger les effets des configurations sociales sur les représentations, et le rôle des discours dans la construction des sujets politiques » (2014, pp. 45-48).

3.3 Queerer et décoloniser notre chronormativité

L'histoire des femmes montre en effet qu'une autre écriture du temps est possible. C'est aussi ce que défendent notamment Carolyn Dinshaw et Carla Freccero avec leur critique du «refus de l'historicisme linéaire» (Dinshaw et al., 2007, pp. 182-186, [trad. libre]) : l'idée que le temps n'avance pas de manière uniforme, que certaines vies (féminines, queer, racisées) ne se déploient

pas dans la temporalité majoritaire. Elles vivent dans des temporalités décalées où le passé hante le présent, où l’Histoire officielle ne peut ni comprendre ni archiver ce qui échappe à son ordre. Les «panoramiques du présent» (Dinshaw, 2012, p.114, [trad. libre]) peuvent désigner ces temporalités multiples où le passé et le présent coexistent sans ordre hiérarchique. «Je ne crois pas que la théorie queer ait été intégrée aux études mémorielles, et pourtant on pourrait s’attendre à ce qu’elle le soit, notamment en ce qui concerne les générations, le temps, la temporalité et les importantes perspectives de réinterprétation qu’elle nous offre» (Hirsch, 2015, [trad. libre]). La mémoire est un vrai enjeu pour les personnes queer qui ont dû se battre pour alimenter leur mémoire vivante, mobiliser leur mémoire immédiate pour nommer, documenter et rendre visibles des expériences profondes, habituellement réduites au silence ou systématiquement délégitimées par les cultures dominantes (Cvetkovich, 2003, [trad. libre]). En effet, elles n’ont que leurs souvenirs, parfois leurs oubliés qui en disent long et leurs corps comme preuves des violences subies.

Le terme ‘queerer’ fait ici référence non pas aux corps et désirs, mais se rapporte «aux processus, aux comportements et aux situations» (Manalansan, 2014, p.97, [trad. libre]). Le mot queer est utilisé pour ouvrir des espaces de désordres sur les manières d’être, de devenir, de se souvenir, de (dé)faire famille afin de «dépasser l’interdépendance considérée comme allant de soi entre famille, temps et mémoire» et de refuser de «réduire la mémoire et son parcours à de simples conséquences de relations figées et de cadres temporels prédéfinis» (Çalışkan, 2019, pp. 261–273, [trad. libre]).

Dans leur article *Queer memory and storytelling* (2024), Rob Cover et Rosslyn Prosser explorent les liens entre mémoire et identités, iels décrivent les tensions dans le milieu queer sur la façon de mobiliser le passé et les souvenirs. La théorie du modèle folklorique se concentre sur la commémoration d’éléments appartenant à l’Histoire officielle et linéaire, de figures historiques à glorifier pour valider les identités queer. La théorie de la mémoire résiduelle, elle, comprend plutôt le passé comme un répertoire dynamique de gestes, codes, performances que les personnes queer peuvent subvertir et détourner, performer et recycler pour co-créer des patchwork de nouveaux récits, nouvelles communautés et identités loin des modèles narratifs traditionnels. Cette théorie rappelle le concept de post-mémoire déjà évoqué dans cette étude en désignant l’acte selon lequel les générations suivantes peuvent réinvestir les récits passés d’oppression LGBTQ+ et s’unir autour de ces expériences héritées. Les archives et récits queer deviennent ainsi des espaces d’improvisation pour jouer avec les itinéraires et directions prédéterminées (Çalışkan, 2019, pp. 261–273, [trad. libre]).

La mémoire est donc une matière intéressante à queerer mais, de façon générale, c'est le rapport au temps que la queerness transforme. Elizabeth Freeman nomme 'chrononormativité' le système temporel institutionnel et culturel régissant les pratiques, les comportements et les identités et s'imposent «comme des faits somatiques et corporels contraignants». «La chrononormativité régit nos pratiques de remémoration et de souvenir, nos conceptions de la mémoire et nos manières de narrer nos récits mémoriels de soi» (2010, pp. 3-6 ; 55-60, [trad. libre]). Elle le fait en essentialisant le passé comme un cadre figé décidant de nos histoires présentes sans réciprocité. «À cet égard, la déconstruction de la mémoire peut impliquer de mettre en lumière ce que les chrononormativités occultent : le temps vécu de manière non linéaire (Jameson, 1985), les perceptions du temps comme cyclique et saisonnier plutôt que progressif, et la diversité des usages des cycles temporels» (2010, pp. 3-6 ; 55-60, [trad. libre]). Par exemple, le réinvestissement des heures de la nuit par la communauté LGBTQ+, les heures du jour étant associées à la productivité et aux performances des normes de genre (Duggan, 2002), cette pratique temporelle continuent d'ailleurs à se diffuser et à marquer les cultures queers. Comment refuser de se soumettre à cette temporalité linéaire, véritable danger de capture des identités en mouvement ? Pour José Esteban Muñoz, subvertir la chrononormativité se travaille en perturbant les mythes de la temporalité et en explorant l'utopie queer comme «un horizon de possibilités» (2009, p.97, [trad. libre]) ; pour Lee Edelman au contraire, la queerness doit ne représenter aucun futur, s'en affranchir à tout prix car il caractérise «la domination culturelle hétéronormative et cisgenre, tels que la reproduction normative (dans tous ses sens)» (2004, pp. 2-4, [trad. libre]).

Jack Halberstam parle de «temps queer» pour «les modèles spécifiques de temporalité qui émergent [...] dès lors qu'on s'affranchit des cadres temporels bourgeois, de reproduction et de famille, de longévité, de risque/sécurité et d'héritage» (2005, p.8, [trad. libre]). Les usages queer du temps grandissent «au moins en partie, en opposition aux institutions de la famille, de l'hétérosexualité et de la reproduction» (2005, p.1, [trad. libre]). Il existerait donc un temps queer ? À quoi ressemblerait-il, ce temps insaisissable ? Dans *A Coincidence of Desires* (2007), Tom Boellstorff repense la manière dont les personnes queer vivent et organisent le temps. Contre la conception linéaire dominante, un temps orienté vers le progrès, structuré par la continuité et la filiation biologique, il propose l'idée de «temps fortuit» (*coincidental time*). Cette notion désigne une temporalité faite de rencontres inattendues, d'alliances choisies, de ruptures, de bifurcations, de relations émergentes. Dans ce modèle, les événements significatifs d'une vie ne sont pas les étapes attendues (mariage, parenté, héritage), mais les coïncidences affectives ou sociales surgissant de circonstances. Cela correspond à ce qui a été dit dans le point ci-dessus, à savoir que

les archives queer ou féministes ne suivent pas une chronologie classique ; elles se transmettent souvent par fragments, par résurgences inattendues, par récits oraux, par des objets retrouvés ou réinterprétés. La mémoire devient alors un espace de réactivation plutôt que de conservation (2007, p.240). Les temporalités queer offrent la possibilité «d'intervenir politiquement dans le présent en utilisant le passé» (Freccero, 2011, p.48, [trad. libre]). Il s'agit d'une mobilisation affective et critique du passé, non pas pour reconstruire une chronologie fidèle, mais pour faire surgir des fantômes, des traces, des survivances. Convoquer le passé permet de révéler ce que l'histoire dominante a tenté d'effacer, «d'intervenir politiquement dans le présent en utilisant le passé» (Freccero, 2011, p.48, [trad. libre]).

Les communautés trans sont très inspirantes à ce titre car elles s'intègrent et s'éloignent simultanément du cadre normatif du temps familial par des stratégies de désidentification (Muñoz, 1999).

Tout souvenir, si personnel soit-il (...) est en rapport avec tout un ensemble de notions que beaucoup d'autres que nous possèdent, avec des personnes, des groupes, des lieux, des dates, des mots et formes du langage, avec des raisonnements aussi et des idées (Halbwachs, 1994, p.38 in Charpenel, 2014).

Le langage et les concepts chronormés (famille, temps, mémoire) sont alors à re-modeler ou à abolir, selon les stratégies. Dans de nombreuses communautés trans, il s'agit plutôt d'une réappropriation. Les figures traditionnelles de la famille sont recyclées car quand une personne intègre cette communauté, c'est comme si elle devait réapprendre à fonctionner, à survivre. La figure de la 'mère' est alors récupérée par une femme trans qui occupe une place centrale dans les réseaux de soutien, de transmission et d'apprentissage. Or, cette relation se construit selon des logiques qui déstabilisent profondément les modèles familiaux traditionnels : une mère trans peut être plus jeune, moins expérimentée socialement que sa 'fille'. Ce renversement remet en question l'idée selon laquelle la mémoire familiale se transmet nécessairement de manière ascendante, cohérente et linéaire. Cette remise en question résonne avec les parcours des expériences trans, souvent déformés par les personnes cis pour en faire des chemins normés où les trajectoires de vie sont rendues artificiellement linéaires. Comme l'analyse Çalışkan (2019), ces configurations trans défient les chronologies normatives de la parenté : elles brouillent les frontières des définitions de concepts et la transmission relève alors davantage de la rencontre que de la filiation. Les potentiel.les descendant.es incluent toutes les personnes qui se proposent comme témoins empathiques des récits marginalisés, prenant soin de celles et ceux dont les histoires «seraient

autrement oubliées de l'histoire» (Hirsch dans Altinay et Pető, 2015, p.392, [trad. libre]). La mémoire n'est plus pensée comme un héritage unidirectionnel, prévisible, vertical, du plus âgé vers le plus jeune, mais comme une circulation horizontale, collective, émotionnelle, fondée sur l'expérience partagée plutôt que sur la biologie. Cela nous permet également de poser un regard critique sur les interprétations idéologiques et instrumentalisations politiques du concept de 'génération' qui divise (Erll, 2014, p.398, [trad. libre]), on peut notamment penser à toutes les fois où le fait d'appartenir à une certaine 'génération x, y ou z' agit comme une excuse pour justifier un comportement inapproprié ou au contraire pour décrédibiliser des comportements et actions.

Les communautés queer ne sont toutefois pas les seules à expérimenter le temps selon des temporalités distinctes de la norme occidentale dominante. Le penseur tanzanien Julius Nyerere rejette la conception coloniale du temps qui voit le développement comme une ligne droite, allant du 'sous-développement' au 'développement', selon une compréhension linéaire, mécanique et extractiviste du temps, comme si la vie pouvait se mesurer uniquement en termes de rapidité et de productivité. Cette conception du progrès impose une temporalité qui valorise la spéculation, l'accumulation, l'efficacité et la croissance, tout en effaçant les rapports de causalité et les dynamiques synchroniques. Or, par exemple, l'Europe ne s'est pas développée indépendamment du reste du monde : elle s'est développée en même temps qu'elle colonisait l'Afrique et se nourrissait de ses ressources, et donc en même temps qu'elle sous-développait l'Afrique. C'est ce que montre Walter Rodney dans *How Europe Underdeveloped Africa* (1972). Cette critique invite à décoloniser le langage du développement, comme l'ont également formulé Frantz Fanon et Ngũgĩ wa Thiong'o, en montrant que les catégories mêmes de progrès, de modernité et de développement sont historiquement situées et profondément marquées par la colonisation. Dans ses écrits sur l'Ujamaa, Julius Nyerere pose ainsi une question centrale : «Qui a le pouvoir de définir le développement ?» (1968, pp. 44-46, [trad. libre]). Pour lui, le développement ne peut pas être réduit à une avancée individuelle, compétitive et abstraite. Il s'agit au contraire d'un processus collectif : le développement comme *care*, comme dignité du travail, comme cohésion sociale et comme relation respectueuse avec l'environnement. Le développement n'est pas «avancer plus vite», mais avancer ensemble. L'idée selon laquelle ce ne sont pas seulement des ressources matérielles, le territoire et les vies mais aussi le temps qui a été colonisé est au cœur de ces analyses. Des expressions comme 'le retard africain' ou 'la désorganisation africaine' sont souvent mobilisées pour disqualifier des rapports au temps qui ne correspondent pas aux normes occidentales. Pourtant, il s'agit moins d'un désordre que d'autres manières d'habiter le temps. Il devient alors nécessaire de restituer le concept de temps à partir des cultures elles-mêmes.

Le philosophe kényan John Mbiti explique ainsi que, dans de nombreuses sociétés africaines, le temps est conçu en termes d'événements, rythmé par les cérémonies, les rituels et les saisons et non par les secondes ou heures. Le temps n'existe que s'il est vécu. Dans cette perspective, le futur, au sens abstrait et lointain, n'existe pas réellement. Pour Mbiti, le temps «passe à l'envers» (1969, pp. 16-19, [trad. libre]) : il s'étend principalement vers le passé. Il distingue deux catégories fondamentales : *Sasa* et *Zamani* dont nous avons parlé précédemment. Le temps alimentant le plus le futur est le *Zamani*. Dans cette conception, le temps n'a pas de fin : il est cyclique. De nombreuses langues africaines ne possèdent d'ailleurs pas de formes verbales permettant de parler d'un futur lointain. Dans cette conception de la vie, on ne 'perd' donc pas du temps comme on le mentionne si souvent : on ne fait que l'attendre ou le produire. Cette conception contraste radicalement avec le temps capitaliste et colonial où le temps est une commodité que l'on peut perdre, dépenser, sauver... Les façons de compter les jours varient d'ailleurs selon les cultures : chez les Igbo au Nigéria, le temps se déploie selon des cycles de quatre jours ; chez les Kikuyu, le calendrier est lunaire, l'année est divisée en treize mois de vingt-huit jours, et le temps est marqué par les phases de la lune, les cycles agricoles, les saisons et les événements communautaires, si bien que le concept de « semaine » n'existe pas vraiment. En swahili, le jour commence au lever du soleil, ce qui explique le décalage de six heures dans la manière de compter le temps avec l'Europe (Mumbipoetry, 2025).

Ainsi, loin d'être universel, le temps apparaît comme une construction sociale, politique, historique et culturelle, profondément marquée par la colonisation, mais aussi traversée par des secousses, des résistances, des désobéissances et des manières alternatives d'habiter le temps.

4. Bibliographie

Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion* (2nd ed.). Edinburgh University Press.

Ahn, J., Beam, E., & D'Mello, S. (2017). Memory, reminders, and everyday cognitive labor. *Journal of Applied Cognitive Psychology*, 31(4), 456–469.
<https://doi.org/10.1002/acp.3346>

Ahn, M., Park, K., & Park, J. (2017). Gender differences in prospective memory performance. *Memory*, 25(4), 509–522.
<https://doi.org/10.1080/09658211.2016.1187567>

Altinay, A. G., & Pető, A. (Eds.). (2015). *Gendered memories, gendered wars: War, genocide and memory*. Routledge.

Armitage, J., Bendelow, G., & Williams, S. J. (1998). Emotions in social life. In G. Bendelow & S. J. Williams (Eds.), *Emotions in social life: Critical themes and contemporary issues*. Routledge.

Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press.

Azema, L. (2021). *Les femmes aussi sont du voyage : L'émancipation par le départ*. Flammarion.

Bachelard, G. (2012). *La poétique de l'espace*. Presses universitaires de France. (Ouvrage original publié en 1957)

Baillargeon, M. (n.d.). *Le personnel est politique : Médias, esthétique et politique de l'autofiction chez Christine Angot, Chloé Delaume et Nelly Arcan*. Remue-ménage.

Bardenstein, C. (2002). Transmissions interrupted: Reconfiguring food, memory, and gender in the cookbook-memoirs of Middle Eastern exiles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(1), 353–380.
<https://doi.org/10.1086/340918>

Bendelow, G., & Williams, S. J. (Eds.). (1998). *Emotions in social life: Critical themes and contemporary issues*. Routledge.

Bennett, J. (2005). *Empathic vision: Affect, trauma, and contemporary art*. Stanford University Press.

Berliner, D. (2010). L'anthropologie et la transmission. *Terrain*, 55, 3–15.

Bessière, C., & Gollac, S. (2020). *Le genre du capital : Comment la famille reproduit les inégalités*. La Découverte.

Blight, D. (2009). The memory boom: Why and why now? In P. Boyer & J. Wertsch (Eds.), *Memory in mind and culture* (pp. 238–251). Cambridge University Press.

Boellstorff, T. (2007). *A coincidence of desires: Anthropology, queer studies, Indonesia*. Duke University Press.

Bott, E. (1957). *Family and social network*. Tavistock Publications.

Çalışkan, D. (2019). Queer postmemory. *European Journal of Women's Studies*, 26(3), 261–273.
<https://doi.org/10.1177/1350506819860164>

Charpenel, M. (2014). *Le privé est politique ! Sociologie des mémoires féministes en France* (Thèse de doctorat, Sciences Po Paris). Institut d'études politiques de Paris.

Chollet, M. (2015). *Chez soi. Une odyssée de l'espace domestique*. La Découverte.

Ciciolla, L., & Luthar, S. S. (2019). Invisible household labor and ramifications for adjustment: Mothers as captains of households. *Sex Roles*, 81(7–8), 467–486.
<https://doi.org/10.1007/s11199-018-1001-x>

Collin, F. (1993). Histoire et mémoire ou la marque et la trace. *Recherches féministes*, 6(1), 13–24.
<https://doi.org/10.7202/057722ar>

Coenen-Huther, J. (1999). Temps passé, temps présent : La mémoire, reflet de la division sexuelle du travail entre femmes et hommes. *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, (31), 117–130.

Côté, I., & Lavoie, K. (2020). Représentations et récits pluriels au sein des familles homoparentales. *Service social*, 66(1), 49–58.
<https://doi.org/10.7202/1068919ar>

Cover, R., & Prosser, R. (2024). *Queer memory and storytelling: Gender and sexually-diverse identities and trans-media narrative*. Routledge.

Cvetkovich, A. (2003). *An archive of feelings: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures*. Duke University Press.

Daminger, A. (2019). The cognitive dimension of household labor. *American Sociological Review*, 84(4), 609–633.
<https://doi.org/10.1177/0003122419859007>

Degler, C. N. (1980). *At odds: Women and the family in America from the Revolution to the present*. Oxford University Press.

De Gaulejac, V. (1999). *L'histoire en héritage : Roman familial et trajectoire sociale*. Desclée de Brouwer.

De Singly, F. (2003). *Les uns avec les autres : Quand l'individualisme crée du lien*. Armand Colin.

Dinshaw, C. (1999). *Getting medieval: Sexualities and communities, pre- and postmodern*. Duke University Press.

Dinshaw, C. (2012). *How soon is now? Medieval texts, amateur readers, and the queerness of time*. Duke University Press.

Dinshaw, C., Edelman, L., Ferguson, R. A., Freccero, C., Freeman, E., Halberstam, J., Jagose, A., Nealon, C., & Nguyen, T. H. (2007). Theorizing queer temporalities: A roundtable discussion. *GLQ: A*

Journal of Lesbian and Gay Studies, 13(2–3), 177–195.

<https://doi.org/10.1215/10642684-2006-030>

Donath, O. (2017). *Regretting motherhood: A study*. North Atlantic Books.

Duggan, L. (2002). The new homonormativity. In R. Castronovo & D. Nelson (Eds.), *Materializing democracy* (pp. 175–194). Duke University Press.

Eagly, A. H., Wood, W., & Diekman, A. B. (2003). Social role theory of sex differences and similarities. *American Psychologist*, 58(3), 163–177.

<https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.3.163>

Edelman, L. (2004). *No future: Queer theory and the death drive*. Duke University Press.

Erll, A. (2011). Locating family in cultural memory studies. *Journal of Comparative Family Studies*, 42(3), 303–318.

Erll, A. (2014). *Memory in culture* (2nd ed.). Palgrave Macmillan.

Erll, A., & Nünning, A. (Eds.). (2008). *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook*. De Gruyter.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. François Maspero.

Farge, A. (1997). *Le goût de l'archive*. Seuil.

Federici, S. (2018). *Witches, witch-hunting, and women*. PM Press.

Flynn, D. (2016, December 7). Regretting motherhood: A symptom of 21st-century anti-natalism? *Intellectual Takeout*.

<https://intellectualltakeout.org/2016/12/regretting-motherhood-a-symptom-of-21st-century-anti-natalism/>

Freeman, E. (2010). *Time binds*. Duke University Press.

Freccero, C. (2007). Queer spectrality: Haunting the past. In G. E. Haggerty & M. McGarry (Eds.), *A companion to lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer studies* (pp. 194–213). Blackwell.

Friedan, B. (1962). *The feminine mystique*. W. W. Norton.

Genest Dufault, S., & Castelain Meunier, C. (2017). Masculinités et familles en transformation. *Enfances, Familles, Générations*, (26).

Gergen, K. J., & Gergen, M. M. (1993). Narratives of the self. In T. R. Sarbin (Ed.), *Narrative psychology* (pp. 255–273). Praeger.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.

Goldscheider, F., Bernhardt, E., & Lappégaard, T. (2014). Gender equality and fertility. *Population and Development Review*, 40(2), 207–239.

Greene, G. (1991). Feminist fiction and the uses of memory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 16(2), 290–321.
<https://doi.org/10.1086/494661>

Grever, M. (1997). The pantheon of feminist culture: Women's movements and the organization of memory. *Gender & History*, 9(2), 364–374.
<https://doi.org/10.1111/1468-0424.00051>

Grysman, A. (2017). Gender and gender-typicality in autobiographical memory. *Memory*.
<https://doi.org/10.1080/09658211.2017.134718>

Grysman, A., & Hudson, J. A. (2013). Gender differences in autobiographical memory. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 2(3), 206–211.

Halberstam, J. (2005). *In a queer time and place*. New York University Press.

Halberstam, J. (2011). *The queer art of failure*. Duke University Press.

Harrington, B., & Melancon, J. (2022). *Invisible labor and family management*. *Journal of Family Issues*, 43(6), 1345–1364.

Harrington, E. E., & Reese-Melancon, C. (2022). Who is responsible for remembering? Everyday prospective memory demands in parenthood. *Sex Roles*, 86, 189–207.
<https://doi.org/10.1007/s11199-021-01264-z>

Haupt, A., & Gelbgiser, D. (2024). The gendered division of cognitive household labour, mental load, and family–work conflict in European countries. *European Societies*, 26(3), 828–854.
<https://doi.org/10.1080/14616696.2023.2271963>

Heredia, S. (2022). *La disponibilité maternelle : Enquête sur un idéal féminin*. Presses universitaires de France.

Hirsch, M. (1997). *Family frames: Photography, narrative, and postmemory*. Harvard University Press.

Hirsch, M. (2006). The generation of postmemory. *Poetics Today*, 27(2), 147–166.
<https://doi.org/10.1215/03335372-2005-019>

Hirsch, M. (2008). *The generation of postmemory*. Columbia University Press.

Hirsch, M. (2015). *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the Holocaust*. Columbia University Press.

Hirsch, M. (2021). *Family memory, postmemory, and transgenerational trauma*. Columbia University Press.

Hirsch, M., & Smith, V. (Eds.). (2002). Gender and cultural memory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(1), 1–19.
<https://www.jstor.org/stable/10.1086/signs.2002.28.issue-1>

Hornstra, M., & Ivanova, K. (2023). Kinkeeping across families. *Sex Roles*, 88, 367–382.
<https://doi.org/10.1007/s11199-023-01352-2>

Horowitz, S. (1998). Gender, genocide, and Jewish memory. *Women in Judaism*, 1(2).

Hsu, C.-M. K., Kleim, B., Nicholson, E. L., Zuj, D. V., Cushing, P. J., Gray, K. E., Clark, L., Felmingham, K. L., & Dekel, S. (2018). Sex differences in intrusive memories following trauma. *PLOS ONE*, 13(12), e0208575.
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0208575>

Jameson, F. (1985). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.

Karol, M. (2004). *Transmission psychique et héritages familiaux*. Dunod.

Kellas, J. K. (2013). *Family storytelling: Negotiating identities, teaching lessons, and making meaning*. Routledge.

Laor, Y. (1993). *The myths of liberal Zionism*. Verso.

Lavabre, M.-C. (1991). Le fil rouge. *Revue française de science politique*, 41(2), 264–281.

Le Goff, J. (1988). *Histoire et mémoire*. Gallimard.

Le Pape, M.-C. (2005). *Le couple et ses lignées*. L'Harmattan.

Le Pape, M.-C. (2005). Mémoire familiale, filiation et parentalité en milieux populaires. *Recherches et Prévisions / Cahiers*, 82, 17–32.
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03458882>

Lentin, R. (2006). Femina sacra: Gendered memory and political violence. *Women's Studies International Forum*, 29(5), 463–473.
<https://doi.org/10.1016/j.wsif.2006.05.003>

Manalansan, M. (2014). *Global divas*. Duke University Press.

Manoogian, J., et al. (2008). Food, memory and Armenian identity. *Journal of Armenian Studies*, 12(2).

Masclet, C., & Modak, M. (2018). Camille Masclet et la transmission familiale du féminisme. *Nouvelles Questions Féministes*, 37(1), 124–134.
<https://doi.org/10.3917/nqf.371.0124>

Mbiti, J. S. (1969). *African religions and philosophy*. East African Educational Publishers.

Million, D. (2009). Felt theory: An Indigenous feminist approach to affect and history. *Wíčazo Ša Review*, 24(2), 53–76.
<https://doi.org/10.5749/wicazosareview.24.2.0053>

Morgan, D. (1975). Social networks in kinship systems. *Sociology*, 9(1), 73–92.

Moskowitz, G. (2021). Like daughter, like grandson: Queering post-traumatic memory. *Memory Studies*, 16(4), 794–818.

<https://doi.org/10.1177/1750698020982017>

Moulton-Tetlock, E., Scopelliti, I., & Mellers, B. (2019). Managing reminders and memory in everyday life. *Journal of Experimental Psychology: General*, 148(3), 478–495.

<https://doi.org/10.1037/xge0000556>

Mounir, S. (2003). *Transmissions féminines et mémoire familiale*. L'Harmattan.

Muñoz, J. E. (2009). *Cruising utopia*. NYU Press.

Mumbipoetry. (2025). *Publications Instagram* [Compte Instagram]. Instagram.

<https://www.instagram.com/mumbipoetry>

Muti, Ö., & Gürpınar, Ö. (2023). “I think it is [the] mother who keeps things going”: The gendered division of labor in the transmission of memory of the Armenian Genocide. *Memory Studies*, 16(5), 1173–1188.

<https://doi.org/10.1177/1750698020988755>

Ngũgĩ wa Thiong'o. (1986). *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. James Currey.

Niedźwieńska, A. (2003). Gender differences in vivid memories. *Sex Roles*, 49(7–8), 321–331.

<https://doi.org/10.1023/A:1025152915874>

Niedźwieńska, A., & Zielińska, M. (2020). Gender differences in remembering about things to do depend on partnership status. *Sex Roles*, 83(9–10), 610–624.

<https://doi.org/10.1007/s11199-020-01142-9>

Nochlin, L. (1971). Pourquoi n'y a-t-il pas eu de grands artistes femmes ? *ArtNews*.

<https://essentiels.bnf.fr/fr/extrait/70ed9ff0-7400-47a8-9806-b62697d559a0>

Nyerere, J. K. (1968). *Ujamaa: Essays on socialism*. Oxford University Press.

Paletschek, S. (2009). Opening up narrow boundaries: Memory culture, historiography and excluded histories from a gendered perspective. In A. Epple & A. Schaser (Eds.), *Gendering historiography: Beyond national canons* (pp. 163–177). Campus Verlag.

Parker, R. (1984). *The subversive stitch: Embroidery and the making of the feminine*. Women's Press.

<https://archive.org/details/subversivestitch00park>

Perrot, M. (2006). *Mon histoire des femmes*. Seuil.

Pető, A., & Phoenix, A. (2019). ‘Indelible stains’? Introduction to special issue on gender and memory. *European Journal of Women's Studies*, 26(3), 237–243.

<https://doi.org/10.1177/1350506819856980>

Prasad, P. (2020). In a minor key: Queer kinship in times of grief. *QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking*, 7(1), 113–119.

Rachedi, Z. (2009). Travail et transmissions familiales en contexte migratoire : Regards croisés père-fille. *Migrations Société*, 123–124(3), 159–175.
<https://doi.org/10.3917/migra.123.0159>

Ringelheim, J. (1997). Women and the Holocaust. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 22(2), 417–432.

Riot-Sarcey, M., Varikas, E., & Planté, C. (1988). *Les femmes dans l'histoire*. Albin Michel.

Robertson, J., Crouter, A. C., & McHale, S. M. (2019). Family scheduling and maternal cognitive labor. *Journal of Family Psychology*, 33(2), 143–153.

Robertson, M., Rickenbach, E. H., & Mullan, K. (2019). Who plans the family? Gendered divisions of mental labor. *Journal of Family Studies*, 25(2), 1–18.
<https://doi.org/10.1080/13229400.2019.1580168>

Rodney, W. (1972). *How Europe underdeveloped Africa*. Bogle-L'Uverture Publications.

Romero, J. Jr. (2022). A review of Decolonial feminist research: Haunting, rememory and mothers. *The Qualitative Report*, 27(10), 2337–2342.
<https://doi.org/10.46743/2160-3715/2022.5959>

Rosenthal, C. J. (1981). *Generational relations and succession: A study of authority and responsibility in families* (Doctoral dissertation, McMaster University).

Rosenthal, G. (1985). *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte*. Campus Verlag.

Rosoux, V. (2001). *Les usages de la mémoire dans les relations internationales*. Bruylant.

Rothberg, M. (2009). *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford University Press.

Roussel, C. (2022, 25 juillet). *Le gossip n'est pas une mauvaise habitude mais un outil féministe. Tapage*.

Scott, J. W. (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 1053–1075.
<https://doi.org/10.2307/1864376>

Singly, F. de. (2003). *Les uns avec les autres : Quand l'individualisme crée du lien*. Armand Colin.

Sommers, D. G., & Shields, R. L. (1984). Maintaining kinship ties: The role of women. *Sex Roles*, 10(1–2), 1–11.
<https://doi.org/10.1007/BF00287283>

Tatu-Colasseau, A. (2016). Transmissions familiales culturelles et sexuées. Les effets sur les processus d'intégration sociale des descendants de migrants maghrébins. *Recherches familiales*, 13(1), 9–20. <https://doi.org/10.3917/rf.013.0009>

Varikas, E. (2006). Penser le sexe et le genre. *Cahiers du Genre*, 40(1), 19–40.
<https://doi.org/10.3917/cdge.040.0019>

Wikipedia contributors. (n.d.). *Effacement des femmes*. Wikipédia. Retrieved November 10, 2025, from https://fr.wikipedia.org/wiki/Effacement_des_femmes

Wikipédia. (s.d.). *Histoire*. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire>

Witt, M. G., & Wood, W. (2010). Self-regulation of gendered behavior in everyday life. *Sex Roles*, 62(9–10), 635–646.
<https://doi.org/10.1007/s11199-010-9761-y>

Zerubavel, E. (2003). *Time maps: Collective memory and the social shape of the past*. University of Chicago Press.