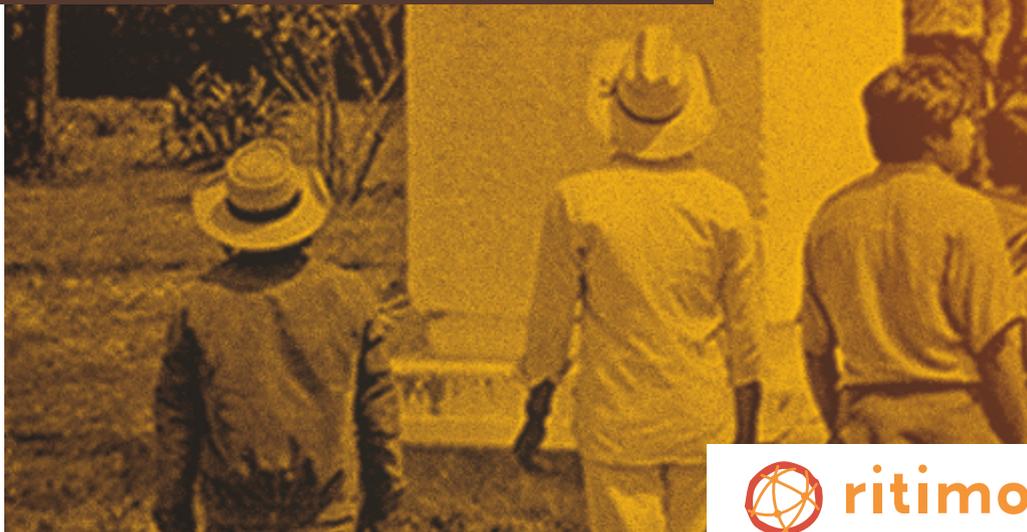




Décoloniser ! Notions, enjeux et horizons politiques



Décoloniser !
Notions, enjeux
et horizons politiques

PASSERELLE

www.ritimo.org

La collection Passerelle

La collection Passerelle est née dans le cadre de la Coredem (Communauté des sites de ressources documentaires pour une démocratie mondiale), un espace de partage de savoirs et de pratiques par et pour les acteurs du changement. Elle a pour objectif de traiter des sujets d'actualité qui font débat, à travers des analyses, des réflexions et des propositions issues de travail de terrain et de recherche. Chaque Passerelle rassemble et fait dialoguer des contributions d'associations, de mouvements sociaux, de militant-es, de chercheur-ses, de journalistes, de syndicats, etc.

Tous les numéros sont disponibles sur le site : www.ritimo.org
Et téléchargeables gratuitement sur le site : www.coredem.info

L'éditeur : ritimo

L'association **ritimo** est l'éditrice de la collection Passerelle.

Ritimo est un réseau d'information et de documentation pour la solidarité internationale et pour un monde plus juste et plus durable. Il accueille et informe le public dans plus de 75 lieux en France, relaie des campagnes citoyennes, propose des animations et des formations. Son travail éditorial contribue à rendre une information plurielle et critique accessible aux publics, en privilégiant les sources associatives, alternatives et indépendantes.

Introduction

Décolonial, colonialité, décoloniser... Soixante ans après la deuxième vague d'indépendances nationales, la question décoloniale est toujours (voire encore plus) d'actualité. Depuis des dizaines d'années, militant-es et universitaires démontrent qu'en termes économiques et géopolitiques les pratiques coloniales n'ont pas disparu : elles se sont recomposées et adaptées au contexte post-indépendance. La Françafrique et les relations cordiales (et très intéressées) entre la France et ses anciennes colonies n'est pas morte, comme en témoignent les interventions militaires françaises dans le Sahel ou la survivance du franc CFA. Les accords de libre échange et l'obligation de paiement des dettes – dont celles issues de la période coloniale – continuent de répondre aux intérêts des anciens colonisateurs. Sur le plan des idées également, les travaux de nombreux-ses chercheur-ses comme Samir Amin, Immanuel Wallerstein ou encore Arturo Escobar apportent une critique cinglante : le concept de « développement », en se fondant sur la même ligne de fracture entre anciens pays colonisateurs et anciens colonisés, n'est-il pas une injonction à imiter un type d'organisation socio-économique capitaliste, calqué sur le modèle européen ? Dans les représentations des pays du Sud en France, également, cette hiérarchie issue de la colonisation est palpable : les représentations misérabilistes ou exotisantes de ce qui a été appelé « tiers monde » ont des conséquences encore aujourd'hui. Ainsi, on ne peut décrypter le présent, ses lignes de fractures et ses résistances, sans comprendre l'histoire qui lie les peuples et les différentes régions du monde.

Fruit de cette décolonisation incomplète, dans sa dimension très concrète mais également symbolique, l'actualité de la question décoloniale au niveau politique reste brûlante et touche notamment à la place prise par les luttes anti-racistes. Il est frappant de constater que la question des migrations (en réalité, des migrations racialisées, c'est-à-dire non-blanches) est au cœur des discours réactionnaires. En Europe avec la « gestion des flux migratoires » par l'agence Frontex ; aux États-Unis avec les promesses d'édification du mur avec le Mexique ; mais aussi au Chili,

où pendant les élections de fin 2021 la question migratoire était centrale dans le discours du candidat d'extrême-droite... Le caractère raciste du double standard de l'accueil des réfugié-es ukrainien-nes et africain-es ou moyen-orientaux-ales est d'ailleurs plus qu'évident et ne manque pas de rappeler cruellement les mots d'Aimé Césaire dans son « Discours sur le colonialisme » en 1950 :

« Oui, il vaudrait la peine d'étudier, cliniquement, dans le détail, les démarches d'Hitler et de l'hitlérisme et de révéler au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XX^e siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, qu'Hitler l'habite, qu'Hitler est son démon, que s'il le vitupère, c'est par manque de logique, et qu'au fond, ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation contre l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique [...] ».

Les crispations politiques sur des questions racistes sont évidentes et leurs racines coloniales à peine couvertes : c'est le cas de l'obsession française vis-à-vis du hijab, dont l'histoire remonte à la colonisation de l'Algérie. En parallèle, les mouvements sociaux qui dénoncent le racisme structurel issu de ces rapports coloniaux se multiplient : Black Lives Matter aux États-Unis, Réseau d'Entraide Vérité et Justice pour les victimes de crimes policiers en France, le média indépendant Poder Migrante en Espagne, les soutiens à la présidence de Pedro Castillo au Pérou face aux attaques racistes de l'oligarchie blanche...

Or, les débats politiques autour de ces questions ont atteint des niveaux de tensions et de violence très inquiétants. Depuis plusieurs années, les 'nouveaux' mouvements anti-racistes brandissent des notions provenant de la sociologie, comme celles de « personne racisée », « racisme structurel » ou encore « colonialité du pouvoir » – termes qui bousculent un certain nombre de conceptions et de postures. Parallèlement, certains secteurs intellectuels et politiques dénoncent avec véhémence le danger que représenteraient « les décoloniaux », leurs visions « identitaires », voire « séparatistes », telle une véritable menace pour la cohésion sociale ou même la Nation en tant que telle. Les universités et le monde associatif font l'objet d'une sorte de chasse aux sorcières, comme le montre notamment le rapport sur « l'islamogauchisme » à l'université, commandité par la ministre Frédérique Vidal, la dissolution du Collectif contre l'islamophobie en France en 2021 et la loi dite « sur le séparatisme » portant sur toutes les associations recevant un financement public.

Cependant, les termes de ce débat houleux – aux conséquences réelles et parfois dramatiques – ne sont pas toujours très bien compris du grand public. En effet, de nombreux concepts émergent de l'université et des sciences sociales et sont repris hors contexte ou avec des sens différents dans le débat public. Ce numéro de la collection Passerelle se propose de défricher les débats, les notions et les

stratégies concrètes de lutte qui agitent la scène nationale et internationale. Dans la première partie, nous revenons sur des notions trop souvent agitées comme des épouvantails, sans être vraiment définies par leurs détracteurs : colonialité, racisme d'État ou systémique, personnes racisées, intersectionnalité, point de vue situé, pluriversalité comme alternative à l'universel théorique et surplombant... Comprendre les contextes sociopolitiques dans lesquels ont émergé les concepts, comment ils ont circulé, comment et pourquoi ils ont été réappropriés, comment ils sont mobilisés dans les différents mouvements sociaux, voilà l'objet des premiers articles de ce numéro. C'est la raison même de la collection Passerelle d'offrir un espace serein pour expliciter les concepts et les analyses, loin des excès de certains débats médiatiques et politiques qui répondent plutôt aux injonctions à maximiser l'audimat qu'au souci de donner des clés de compréhension.

La deuxième partie aborde les rapports coloniaux en France et dans le monde, en se penchant sur l'« actualité » du colonialisme : qu'a-t-il engendré dans les rapports sociaux, et comment cela continue-t-il de façonner les sociétés aujourd'hui ? Ce regard sur les traces du passé dans l'organisation contemporaine du monde doit être pris en compte pour comprendre en quoi les sociétés occidentales continuent à bénéficier globalement de l'héritage colonial et comment celui-ci influence, encore aujourd'hui, les visions et les comportements des acteur·rices – y compris de celles et ceux qui œuvrent pour la justice sociale et contre les inégalités. Depuis les organisations de développement et de solidarité qui reproduisent souvent les rapports de pouvoir coloniaux, jusqu'à nos modes de consommation alimentaires en passant par le racisme environnemental à l'échelle globale et la dimension coloniale des industries extractives, ces contributions proposent un regard qui mêle trajectoire historique et analyse critique du présent. Elles montrent également qu'avec la persistance de l'héritage du colonialisme et étant donné les effets de domination qu'il continue de produire (ce qu'Aníbal Quijano a appelé la *colonialité*), la décolonisation n'est pas arrivée à son terme.

Par conséquent, la troisième partie de ce numéro propose des pistes de réflexions et d'action pour parachever la décolonisation du monde, dans tous ses aspects. Pêle-mêle, on retrouve les revendications autour des réparations, l'organisation d'espaces en non-mixité choisie, l'autonomisation des langues autochtones, le déboulonnement des statues coloniales dans l'espace public... Certaines stratégies de lutte ont fait couler beaucoup d'encre : pourquoi les militant·es y ont-ils recours, et dans quel but ? Ces 'nouveaux' modes d'engagement se substituent-ils à d'autres sujets plus anciens, comme la lutte contre les dettes coloniales et les réajustements structurels ? Cette partie traite également la critique décoloniale de différents mouvements sociaux – que peut vouloir dire « décoloniser le féminisme » ou « décoloniser l'écologie » : quelles représentations, et quelles pratiques, sont concrètement mises en cause ? Que peut signifier décoloniser les arts et la culture ? – et des critiques des mouvements décoloniaux eux-mêmes : en effet, les luttes antiracistes et antidécoloniales ne sont pas homogènes et, comme tout espace contestataire, les analyses

et horizons politiques différent. Les stratégies de décolonisation dépendent des modes de lecture de l'histoire et des définitions de concepts. C'est l'objectif même de la collection Passerelle de mettre en dialogue ces perspectives différentes, voire divergentes. Alors, comment penser le fait décolonial pour lutter efficacement contre le racisme, l'eurocentrisme et le capitalisme ?

Néanmoins, quelques précisions s'imposent, quant à la coordination et à la rédaction de ce numéro : personne n'échappe à son lieu d'énonciation, il s'agit donc de l'explicitier ici. Ce numéro a été écrit par des personnes qui s'inscrivent principalement dans l'espace francophone. Si, en ce sens, on n'échappe pas à certaines formes d'eurocentrisme, le comité éditorial a choisi de privilégier dans cet espace des auteur·rices issu·es des migrations postcoloniales ou actuelles. Ce numéro comporte également de nombreuses contributions de Latino-américain·es, de par le vif intérêt pour la thématique décoloniale et l'investissement de nombreux·ses penseur·ses latino-américain·es dans ce champ. Ensuite, nous avons tenu à porter une attention particulière à la diversité des types de parole et à un certain équilibre entre chercheur·ses et militant·es. En effet, les débats autour de la question décoloniale émanent des sciences sociales et de l'université (il n'est d'ailleurs pas anodin que l'université soit un des théâtres majeurs de ces réflexions et des chasses aux sorcières). Cependant, ce serait une erreur de décorrélérer les analyses universitaires des expériences concrètes, individuelles et collectives : les luttes existent avant d'être nommées, et les aller-retours entre universités et mouvements sociaux sont cruciaux. Enfin, insister sur l'ancrage des concepts et des analyses dans les expériences et les luttes concrètes permet d'éviter – dans une certaine mesure – le risque de « blanchiment » des concepts et de leur réappropriation par le *statu quo*. Séparer la théorie de la pratique fait courir le risque de vider les concepts de leur tranchant critique et transformateur.

La collection Passerelle a pour but d'apporter des analyses et des réflexions issues du travail de terrain et de recherche, afin d'alimenter la critique sociale, les échanges d'idées et la diffusion d'alternatives. L'ambition de ce numéro est donc également d'accompagner le regard critique sur soi-même, les collectifs et organisations d'appartenance, ainsi que la société dans laquelle ces acteur·rices se situent.

Sommaire

Introduction	5
PARTIE I : DÉCOLONISER ? DÉFINIR LES CONCEPTS, COMPRENDRE LES ENJEUX	13
Colonialité et décolonialité : modes d'emploi STÉPHANE DUFOIX	14
Qu'est-ce que les « études décoloniales » latino-américaines ? CAPUCINE BOIDIN	21
Vers un pluriversalisme transmoderne et décolonial FATIMA HURTADO LÓPEZ	26
L'eurocentrisme, ou le mythe de la modernité capitaliste comme unique possibilité SEBASTIÁN LEÓN	34
Racisation, racialisation : émergences, résistances et appropriations SARRA EL IDRISSE	44
Racisme d'État : politiques de l'antiracisme ERIC FASSIN	52
<i>Encadré : Pourquoi le racisme anti-Blanc-hes n'existe pas</i> ROKHAYA DIALLO	60
Intersectionnalité et mouvements sociaux : de quoi parle-t-on ? FANIA NOËL	63
<i>Encadré : Une objective subjectivité. Ou l'objectivisme sociologique contre le point de vue situé</i> EMMANUEL WATHELET	72

PARTIE II : LA COLONIALITÉ AUJOURD'HUI : UN MONDE QUI N'A PAS FINI DE SE DÉCOLONISER 76

Habitudes alimentaires et colonialisme : de la naissance du commerce colonial à l'économie mondialisée 77

MARÍA BLANCO BERGLUND

Racisme, colonialisme et changement climatique 83

ANTONIO ZAMBRANO ALLENDE

L'essor de l'extractivisme, moteur de la « recolonisation » du Pérou et de l'Amérique latine 90

CAROLINE WEILL

À l'encontre de la colonialité de la coopération et solidarité internationales. Pour une justice sociale de genre transformatrice 99

MOUNIA CHADI

Solidarité sélective : la stratégie contemporaine pour gérer les migrations dans le monde 108

DÁNAE RIVADENEYRA

La féminité hégémonique ou la « culture (genrée) de la suprémacie » 115

HANANE KARIMI

Polices: le temps des colonies n'est pas fini 122

MATHIEU LOPES

PARTIE III : DES LUTTES MULTIPLES POUR CONTINUER À DÉCOLONISER 131

Décoloniser le système fiscal 132

NONHLANHLA MAKUYANA ET GUPPI KAUR BOLA

Dettes coloniales et réparations 136

ENTRETIEN AVEC SAÏD BOUAMAMA PAR LE CADTM

Encadré : Une histoire générale de l'Afrique : une lutte contre l'amnésie historique 144

Mana tawnyuq qillqa / l'écriture quechua sans béquille : dix ans après le coup de bluff 146

PABLO LANDEO MUÑOZ

<i>Encadré : Pourquoi on déboulonne les statues coloniales en Amérique</i>	156
SABRINA VELANDIA	
La Fabrique de l'absence : féminisme décolonial et négrophobie	160
ENTRETIEN AVEC SELAMAWIT D. TERREFE PAR FANIA NOËL	
Décolonialité depuis les arts : stratégies, initiatives, propositions	169
MARCELLE BRUCE	
<i>Encadré : Breny Mendoza : les théories décoloniales comparées</i>	177
Camp d'été décolonial : qui a peur de la non-mixité et de l'antiracisme politique ?	180
SIHAME ASSBAGUE ET FANIA NOËL	
<i>Encadré : Une semaine ancrée dans l'histoire de l'anticolonialisme</i>	189
LA SEMAINE ANTICOLONIALE	
Liste des auteur·rices	191
Bibliographie	193
Sitographie et podcasts	195
Filmographie	196
Les derniers numéros de la collection Passerelle	197

01

DÉCOLONISER ?
DÉFINIR LES CONCEPTS,
COMPRENDRE LES ENJEUX

Colonialité et décolonialité : modes d'emploi

STÉPHANE DUFOIX, UNIVERSITÉ PARIS NANTERRE

Depuis environ cinq ans, le terme « décolonialisme » a émergé dans le débat public français, dans les discours politique, journalistique et intellectuel. Accompagné de tout un ensemble de mots relevant de la même constellation négative considérée par ses adversaires comme un danger idéologique pour la France et pour la République – wokisme, indigénisme, écriture inclusive, islamo-gauchisme, intersectionnalité, néo-féminisme, racialisme, communautarisme –, il est devenu l'un des emblèmes des menaces visant l'identité nationale (en favorisant la repentance) et l'éventuelle dissolution de l'unité française (en mettant l'accent sur les différences de genre, de classe, de religion, de race, d'ethnicité, etc.).

Le terme semble aisé à comprendre dans la bouche de ses adversaires. Ainsi, l'Observatoire du décolonialisme et des idéologies identitaires, créé en 2021 par un appel de 76 universitaires, invite à se dresser contre « un mouvement militant » qui, dans l'enseignement supérieur et la recherche, entendrait « imposer une critique radicale des sociétés démocratiques, au nom d'un prétendu "décolonialisme" et d'une "intersectionnalité" qui croit combattre les inégalités en assignant chaque personne à des identités de "race" et de religion, de sexe et de "genre" ». Sur le site de l'Observatoire, la « définition » du « décolonialisme » est simple, mais il importe de la citer assez longuement :

Le décolonialisme part d'un aphorisme simple : toute affirmation « tu es » procède d'une grille de lecture culturelle liée à un « Je » qui reflète en miroir l'opinion mainstream de cette culture. Soit le « Je » y adhère, soit au contraire il s'y soumet. Ce mécanisme est un « colonialisme » de l'esprit reposant sur un aphorisme simple :

*Coloniser c'est mal.
Or éduquer : c'est coloniser les esprits.
Donc éduquer c'est mal.*

Ce colonialisme existe à tous les niveaux d'une société : au niveau micro-local où les rapports de force sont soutenus par une vision condescendante du colon pour le colonisé ; au niveau démocratique où le colon impose sa grille politique ; au niveau scolaire, où le colon impose sa vision de l'histoire ; au niveau mondial, où le colon impose sa vision de l'économie.

Le colon, en l'espèce, est porteur des germes d'une culture dominante à tous les niveaux : il est occidental et donc soumis à l'Empire américain, il est capitaliste, il est hétérosexuel : en un mot – il est blanc¹.

On le voit, il ne s'agit finalement pas d'une définition. Ce qui est ici en jeu est la formation d'un néologisme – « décolonialisme » – à partir de l'affirmation selon laquelle il existerait un ensemble idéologique organisé autour de la dénonciation d'une omniprésence du colonialisme à tous les niveaux de la société. Cette mise en mot est problématique car, en dépit de la référence ci-dessus à l'Empire américain, les détracteurs du décolonialisme lient son émergence aux campus états-unis et aux conséquences de l'appropriation, aux États-Unis, des écrits des philosophes français Michel Foucault, Jacques Derrida ou Gilles Deleuze². En ce sens, il serait une « maladie étrangère », un virus qui menacerait non seulement l'intégrité de l'enseignement supérieur et de la recherche, mais tout simplement l'unité de la République française.

Il existe pourtant une tout autre généalogie permettant de saisir tout autrement ce qu'est la colonialité et le décolonial. Elle s'inscrit au sein d'un collectif d'auteur-rices latino-américain-es qui commencent à se réunir à partir de la première moitié des années 1990. Elle s'articule notamment autour de deux figures : celles du sociologue péruvien Aníbal Quijano et du philosophe argentin-mexicain Enrique Dussel. Le premier a forgé en 1992 la notion de « colonialité du pouvoir » pour désigner la face cachée de la modernité qui se met en place à partir du XVI^e siècle³. Les conséquences de la colonisation de l'Amérique latine par les Européens se manifestent par la création et la persistance, malgré la décolonisation, d'une matrice hiérarchique raciale, sexuelle, économique et épistémique, par laquelle se manifeste continûment la distinction entre les Occidentaux et les non-Occidentaux. Dussel, quant à lui, insiste sur l'importance de voir la modernité naître après 1492, qui n'est pas le moment de la « rencontre » entre les peuples mais celui de « l'occultation de

[1] « Décolonialisme ? », Observatoire du décolonialisme et des idéologies identitaires, sans date, en ligne : https://decolonialisme.fr/?page_id=73 (consulté le 15 décembre 2022).

[2] Pierre-André Taguieff, *Pourquoi déconstruire ? Origines philosophiques et avatars politiques de la french theory*, Lontblanc, H & O, 2022.

[3] Aníbal Quijano, « Colonialidad y Modernidad/Racionalidad », *Perú Indígena*, Vol. 13, n° 29, 1992, p. 11-20.

l'autre »⁴. Tout en critiquant le poids constant des structures de la colonisation, il en appelle à la venue d'un moment nouveau, la transmodernité⁵, où l'universalisme comme discours occidental céderait le pas à un pluriversalisme ouvert au dialogue interculturel⁶.

Postcolonial et décolonial

De la même façon qu'il ne faut pas confondre colonialisme et colonialité, la fin du premier (l'accès à l'indépendance politique) n'impliquant nullement la fin de la seconde, il ne faut pas non plus assimiler pensée postcoloniale et pensée décoloniale. En effet, cette dernière est largement née d'une rupture avec la première. Cette rupture se fonde sur l'opportunité ou non de continuer à s'appuyer sur des auteurs occidentaux comme Foucault, Derrida ou Gramsci pour développer une pensée autonome. C'est ce qu'ont largement fait des auteurs dits postcoloniaux comme Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak ou encore Ranajit Guha, le fondateur des *Subaltern Studies* indiennes. Dans le cas de l'Amérique latine, au cours des années 1990, une partie de la lutte pour la décolonisation du savoir passe par la recherche d'une plus grande authenticité des concepts et des références, comme le montre notamment la création en 2000 de la revue *Nepantla*⁷, qui matérialise la constitution d'une nouvelle option épistémique, celle du décolonial par rapport au postcolonial. Pour reprendre les termes de Ramón Grosfoguel, la rupture s'accomplit ainsi entre celles et ceux qui voyaient la subalternité à partir d'une critique postmoderne (c'est-à-dire une critique eurocentrique de l'eurocentrisme) et celles et ceux qui la lisaient à partir d'une critique décoloniale (à savoir une critique de l'eurocentrisme à partir des savoirs subalternisés et réduits au silence)⁸.

La décolonialité consiste alors en un double mouvement : elle vise à réduire la portée universelle des théories et des concepts occidentaux en les renvoyant aux conditions historiques et géographiques de leur production, ainsi qu'à favoriser les réémergences et les résurgences des formes de savoir ayant été historiquement désavoués⁹. Dans ce cadre, aller vers la décolonialité ne signifie pas aller vers une simple décolonisation, car la colonialité engage non seulement une vision plus large que celle du colonialisme, mais elle n'implique pas non plus les mêmes

[4] Enrique Dussel, 1492. *L'occultation de l'autre*, Paris, Les Editions ouvrières, 1992 (1^{ère} édition espagnole 1992).

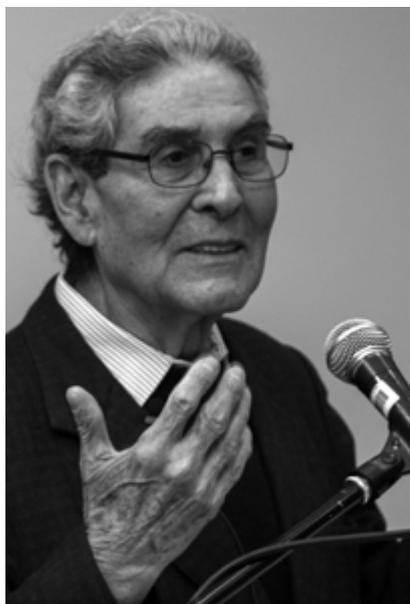
[5] Sur le sujet de la transmodernité, voir l'article de Fatima Hurtado Lopez dans ce numéro de la collection Passerelle.

[6] Enrique Dussel, « Transmodernité et interculturalité (une interprétation à partir de la philosophie de la libération) », in Claude Bouguignon, Ramón Grosfoguel et Philippe. Colin, dir., *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Pulim, 2014, p. 177-212.

[7] Walter Mignolo, « From Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to Nepantla », *Nepantla : Views from South*, vol. 1, n°1, 2000, p. 1-8.

[8] Voir notamment Ramón Grosfoguel, « The Epistemic Decolonial Turn », *Cultural Studies*, vol. 21, n°2-3, 2007, p. 211-223, p. 211 ; Voir aussi Eduardo Restrepo et Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayan, Universidad del Cauca, 2010, p. 31-36.

[9] Walter Mignolo et Catherine Walsh, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018, p. 228.



CHANCELLERIE D'ÉQUATEUR (CC BY-SA 2.0)

Anibal Quijano, sociologue péruvien et fondateur du concept de « colonialité ».



RUTH CHÁVEZ PAGHECO (CC BY-SA 4.0)

Couverture du livre de Quijano « Modernité, identité et utopie en Amérique latine ».

réponses. Dans la perspective décoloniale, l'accent est mis sur la capacité des populations culturellement ou scientifiquement dominées à se défaire de l'emprise occidentale avant tout afin de pouvoir imaginer de nouvelles formes culturelles et de nouveaux lexiques conceptuels, ou bien de « retrouver » des formes anciennes. L'idée de « déconnexion », proposée par Samir Amin dans un ouvrage éponyme de 1986¹⁰, mais aussi celles de « desprendimiento » de Quijano¹¹, de « delinking », de « détachement » ou de « désobéissance épistémique » que l'on trouve plutôt chez le sémiologue argentin Walter Mignolo, visent plus largement à rendre possible un changement de fondation afin de souligner l'existence autonome d'autres formes de savoir. Au lieu de s'appuyer sur les perspectives d'un universalisme à l'occidentale unique ou bien d'une hybridation générale des différents savoirs locaux, l'approche décoloniale invite à inclure les différences au sein d'une autre vision de l'universel. Selon les termes de Walter Mignolo, « la notion de détachement oriente le tournant épistémique décolonial vers une universalité-autre, c'est-à-dire vers la pluriversalité comme projet universel¹². » La difficulté de cette vision est la conciliation – apparemment paradoxale – entre l'universel et le pluriversel, le second étant la condition du premier. Pour cela, l'accent est mis sur la reconquête

[10] Samir Amin, *La déconnexion : pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1986.

[11] Anibal Quijano, « Colonialidad y Modernidad/Racionalidad », art. cit., p. 19 : « Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer termino, y en definitiva con todo poder no constituido en la decision libre de gentes libres. »

[12] Walter Mignolo, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Peter Lang, 2015 (1ère édition argentine 2011), p. 39.

de formes de savoir antérieures qu'il s'agit alors de « reconstituer » comme de vraies formes de savoir :

Alors que l'objectif de décolonisation se signalait par la lutte de la population native ou autochtone afin d'expulser les colons des colonies et de former leurs propres État-nations sur les ruines des anciennes colonies, la décolonialité ne vise plus à la décolonisation. Son but et son orientation, si l'on suit le virage proposé par Quijano, sont la reconstitution épistémique. Il est impossible de l'atteindre par l'établissement d'une « nouvelle » école de pensée au sein de la cosmologie occidentale.¹³

Envisagé sous cet angle, le passage à la décolonialité implique une redéfinition des valeurs relatives du local et du global. Il s'oriente non plus vers la recherche de l'universel promu par les grands récits occidentaux mais vers la promotion du « pluriversel » :

Les reconstitutions épistémiques décoloniales (...) ne peuvent être considérées comme de l'universel global mais comme du pluriversel global. Aucune décolonialité universelle ne peut être cartographiée au moyen d'une histoire locale unique et d'un projet unique. Telle était justement l'aberration des projets globaux modernes (modern global designs). Telle est justement l'aberration de la modernité occidentale, de l'occidentalisation et de la ré-occidentalisation.¹⁴

Cette pensée complexe, dont il nous est seulement possible ici de donner un aperçu bien trop court, et qu'il faudrait par exemple approfondir par la mention des travaux de l'anthropologue américano-colombien Arturo Escobar¹⁵, exerce aujourd'hui une profonde influence à l'échelle mondiale. Ses hypothèses, ses concepts, nombre de ses auteur·rices (Quijano, Dussel, Mignolo, Escobar, etc.) sont cités dans le monde entier. Pourtant, le cas de la France montre que cette réception de la pensée décoloniale peut être compliquée par des facteurs intellectuels et politiques.

Le cadre ancien du discours néo-républicain

Comment peut-on expliquer que des termes académiques comme « postcolonial » ou « décolonial » – en particulier sous la forme hyper-politisée et donc scientifiquement disqualifiée de « décolonialisme » – soient ainsi devenus en France des mots d'accusation, de véritables anathèmes contre celles et ceux qui les utilisent ?

L'une des raisons tient évidemment aux moments où ils acquièrent une plus grande visibilité dans les débats intellectuels, médiatiques et politiques. Portés par certains

[13] Walter Mignolo et Catherine Walsh, *On Decoloniality*, op. cit., p. 228, souligné dans le texte original. (La traduction est de l'auteur)

[14] *Ibid.*, p. 231.

[15] Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Le Seuil, 2018, 1^{ère} édition colombienne 2014.

groupes militants comme par exemple, en 2005, le Manifeste des Indigènes de la République (devenu depuis le Parti des Indigènes de la République) mais aussi – en ce qui concerne le terme « décolonial » – depuis le milieu des années 2010 par différents mouvements sociaux se réclamant de la lutte contre les discriminations, ils sont devenus la cible d’intellectuels et de membres du personnel politique qui y voient le risque d’une histoire de France portée par la culpabilité de l’esclavage, de la colonisation et de la gestion de l’immigration, ainsi qu’une atteinte à la dimension unitaire du peuple qui disparaîtrait au profit d’identités de race, de genre, d’ethnie, de religion, etc.

Cette vision particulière trouve également une place spécifique à l’intérieur d’une histoire plus longue, celle d’une néo-républicanisation progressivement installée depuis un peu plus de trente ans. L’année 1989 est sans doute l’un des premiers temps forts de la formation de ce discours néo-républicain largement organisé autour de l’idée d’« exception française », d’abord avec la critique intellectuelle des cérémonies du Bicentenaire de la Révolution, jugées trop multiculturalistes, puis avec les débuts de l’« affaire du voile », à partir du mois de septembre. Les années 1990 voient ainsi l’instauration d’un large consensus politique autour de plusieurs notions : l’exception républicaine française, l’universalisme des valeurs républicaines et l’indivisibilité du peuple français. Elles sont mobilisées pour dire l’impossibilité et le danger de dépasser la France par le haut ou par le bas, par des processus supranationaux, comme l’eupéanisation ou la mondialisation économique voulue par le GATT (General Agreement on Tariffs and Trade), ou bien par des revendications de reconnaissance infranationale.

L’article 1 de la Constitution de 1958, qui précise que la France est une République « indivisible, laïque, démocratique et sociale », sert de support à cette conception de l’exceptionnalité nationale. Par ailleurs, la critique des États-Unis est omniprésente au cours de cette période dans les discours politique et intellectuel, car elle offre la possibilité de défendre la vision d’une nation unie s’opposant en tout point à un pays gangrené par la violence, divisé entre communautés – raciales, ethniques, religieuses, sexuelles... – et principal exportateur de l’« idéologie » multiculturaliste. L’opposition fondamentale entre les deux modèles politiques ne concerne pas seulement les régimes en question, mais aussi le moteur de ces régimes. Dans le discours néo-républicain, l’universalisme français est l’antithèse du « communautarisme » états-unien.

Les décennies 2000 et 2010 sont sur la continuité de la précédente. Les discussions relatives à la laïcité (en 2004) ou sur la loi relative à la dissimulation du visage dans l’espace public (en 2010) poursuivent la même matrice discursive. Le « débat sur l’identité nationale » de 2009-2010 ou les polémiques contemporaines sur la « repentance » ou les déboulonnages de statues y contribuent en creux par la valorisation d’une « légende nationale » dont l’unité historique, culturelle et civilisationnelle ne saurait être mise en question.

En quoi cela touche-t-il la pratique des sciences humaines et sociales ? En fait, très directement. D'une part, depuis les années 2000, les travaux constructivistes en sciences sociales se retrouvent souvent accusés de ne pas « croire » à l'identité nationale, à son essence, et de faire ainsi le lit du pluralisme et de la diversité ! Par ailleurs, on ne peut que constater la transformation, au cours des vingt dernières années, d'une partie des objets de recherche. La multiplication de travaux liés au genre, à la race, à l'ethnicité, au religieux, aux identités et aux discriminations, autant de thématiques souvent portées par une nouvelle génération de chercheur·ses se sentant directement « concerné·es » par ces nouveaux objets, a contribué à « crisper » certain·es universitaires plus ancien·nes et à relativiser certaines perspectives explicatives, comme celles des classes sociales, au profit d'approches plus largement « identitaires » et constructivistes. Si les partisan·es d'une perspective universaliste prennent de plus en plus les sciences humaines et sociales pour cible, c'est parce qu'ils et elles estiment que, pas plus que la loi française attentive à défendre les « valeurs de la République », l'universalisme scientifique ne saurait tolérer les attaques académiques à l'indivisibilité qui, tout comme le multiculturalisme politique et sous la même forme que lui, proviennent d'outre-Atlantique et mettent en péril l'unité de la France.

Il semble pourtant bien que le péril le plus grand soit celui de la myopie et de l'insularité qui caractérisent nos visions des sciences sociales. Largement incapables de voir de loin et d'apprécier – sans nécessairement embrasser – les débats qui se déroulent autour de nous, nous continuons à nous enfoncer dans un récit passéiste et légendaire des sciences sociales alors que dans la plupart des grandes régions du monde (Amérique latine bien sûr, mais aussi dans le monde arabe, en Afrique subsaharienne, en Europe centrale et orientale, ou bien encore en Asie), les débats sur le futur des sciences sociales sont en train d'être menés depuis bien longtemps.

Qu'est-ce que les « études décoloniales » latino-américaines ?

CAPUCINE BOIDIN, IHEAL

Les mots « décolonial » et « décolonialisme » relèvent aujourd'hui surtout du slogan politique, qu'il soit fièrement brandi par certain-es militant-es anti-racistes ou qu'il devienne une cible à abattre pour une minorité conservatrice. En réalité, la plupart connaissent peu ou mal les travaux des chercheur-ses d'Amérique latine et des Caraïbes qui développent depuis le milieu des années 1990 une série de travaux en sciences sociales (sociologie, économie, philosophie, anthropologie et sémiotique) dans un groupe de recherche tour à tour nommé « groupe modernité/colonialité », « transmodernité » « études postoccidentales » ou « études décoloniales ». Ce courant fait l'objet de critiques superficielles, liées aux débats politiques nationaux voire continentaux : ainsi les études décoloniales sont plutôt critiquées sur leur gauche en Amérique latine et sur leur droite en Europe. Mais qu'en est-il réellement ? Qu'écrivent les auteur-rices latino-américain-es décoloniales-ux ?

Éclairons d'abord les différences entre l'anticolonialisme des années 1950-1960, les études postcoloniales anglophones des années 1980 et les études décoloniales hispanophones des années 1990-2000. L'anticolonialisme se développe pendant les luttes des pays africains et asiatiques pour leurs indépendances, surtout vis-à-vis des métropoles françaises et anglaises. Aimé Césaire et Franz Fanon, qui écrivent en français, sont les grandes références de l'anticolonialisme : ils déconstruisent le regard condescendant que les colonisateur-rices portent sur les sociétés qu'ils et elles ont colonisées tout comme l'intériorisation d'une supériorité métropolitaine par les élites locales.

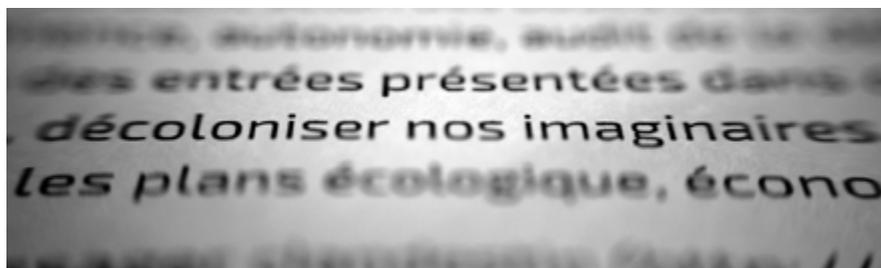
Les études postcoloniales ont quant à elles deux épicentres, tous deux issus du Commonwealth : les départements de lettres australiens autour de l'ouvrage emblé-

matique *The Empire writes back* de Bill Ashcroft et un groupe d'historien·nes d'Inde qui coordonnent les *Subaltern Studies*. Critiques des grands récits de la modernité, de l'orientalisme mais aussi des nationalismes réducteurs et essentialisants dans leurs propres pays indépendants, ils et elles revendiquent et assument leur hybridité comme celle de leurs mondes. Pour la plupart issu·es des castes supérieures de leurs pays, ils étudient dans les meilleures universités d'Angleterre et écrivent en anglais. Ils et elles acquièrent progressivement reconnaissance et légitimité dans les centres mondiaux du savoir (États-Unis et Angleterre pour l'essentiel), célèbrent la poétique du fragment dans un monde globalisé, dissèquent la complexité de leurs cultures inextricablement liées et marquées par leur passé colonial et dissertent depuis la philosophie sur la possibilité même que les subalternes parlent.

Les études décoloniales quant à elles émergent des sciences sociales latino-américaines, un espace marqué par une histoire coloniale différente (ibérique), plus ancienne (XVI^e siècle) et surtout une indépendance plus précoce (XIX^e siècle), parfois antérieure à l'indépendance de certains pays européens comme la Grèce ou l'Italie. Le contexte historique et linguistique d'émergence diffère donc radicalement des auteur·rices anticoloniaux·les – principalement francophones – et des études postcoloniales anglophones. De plus, les études décoloniales émergent depuis les sciences sociales, en particulier en sociologie, en anthropologie et en économie. Elles sont nourries par toute une tradition marxiste et matérialiste latino-américaine qui épouse le rythme des groupes révolutionnaires et des mouvements sociaux urbains d'Amérique latine, et qui tranche avec les approches principalement littéraires et historiques des études postcoloniales. Enfin leurs idées et leurs orientations politiques diffèrent : selon la perspective décoloniale, le racisme est indissociable du capitalisme mondial qui naît en 1492 avec la conquête de l'Amérique. Et l'indépendance politique du XIX^e siècle n'a pas mis fin à la domination économique et symbolique qu'exercent les ex-métropoles : la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être continue de se reproduire chaque jour dans les structures matérielles et idéelles du système monde.

Il existe cependant un point de jonction entre les études postcoloniales et décoloniales : les auteur·rices latino-américain·es qui feront connaître ces études décoloniales circulent, étudient et publient dans les universités nord-américaines. C'est d'ailleurs ce qui permet au groupe de prendre conscience de ses différences avec les postcoloniaux·les. Notons toutefois qu'ils et elles tiennent tou·tes à publier en espagnol et portent un intérêt marqué aux langues et sociétés autochtones, au point parfois d'en avoir une vision romantique, déconnectée de la réalité. Ils et elles renouent avec les grands récits émancipateurs auxquels les postcoloniaux·les avaient renoncé, et de manière significative, relisent et intègrent des anticoloniaux·les comme Franz Fanon parmi leurs auteurs de référence.

Que disent les décoloniaux·les que ne disaient pas déjà les anticoloniaux·les et les postcoloniaux·les ? Aníbal Quijano, qui a forgé le terme « colonialité », ne pense



JÉRÉMY BOUCHEZ (CC BY-SA 2.0)

plus « la colonisation de l’imaginaire des dominés »¹ comme étant seulement un *héritage* de la colonisation que subissent *encore* les ex-colonisé-es dans le cadre actuel d’États-Nations formellement indépendants. Ce n’est plus non plus un facteur explicatif du sous-développement de la région latino-américaine. La « colonialité » devient chez Quijano un phénomène socio-historique mondial de longue durée, à expliquer, et coextensif de la modernité. Pour lui, « la simultanéité entre la colonialité et l’élaboration de la rationalité-modernité ne fut en aucun cas accidentelle »². Pour que Descartes puisse écrire « je pense donc je suis » et se poser comme un sujet pensant en soi et pour soi, qui produit une connaissance sur un objet extérieur à lui-même et qui possède des qualités intrinsèques, il faut commencer par nier que la connaissance est intersubjective et relationnelle. Pour considérer que son point de vue est rationnel et universel, il faut faire partie des maîtres de la structure mondiale du pouvoir, position que l’Europe de Descartes acquiert par la conquête des Amériques. Dans les relations intersubjectives, seul le sujet occidental est alors rationnel tandis que les autres ne peuvent être qu’irrationnels et « objets de connaissance », appropriables. Pour penser autrement, il faut se libérer de « la prison de la colonialité »³.

Dans l’article qu’il écrit la même année avec Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano développe une deuxième idée soignée, à savoir que le racisme n’est pas seulement une idéologie justificatrice *a posteriori* du système monde, mais qu’il est consubstantiel au fonctionnement du capitalisme : le capitalisme, tel qu’il prend forme avec la conquête des Amériques, instaure une division raciale du travail au niveau mondial. Plus tard, en 2000, Aníbal Quijano articule ensemble trois formes de colonialité - la colonialité du pouvoir, du savoir et de l’être - et détaille la logique du système mondial de pouvoir, en tant que système qui organise les existences, fondé sur la classification sociale de la population mondiale (racisme), le contrôle des ressources et des produits du travail (entreprise capitaliste), de la sexualité (famille bourgeoise),

[1] S’il fallait choisir un seul article à lire, ce serait celui-ci : Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/ racionalidad”, *Peru indígena*, 13(29): 11-20. Il paraît aussi comme chapitre dans Heraclio Bonilla (dir.), *Los conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*, CLACSO, Ediciones Libri Mundi, 1992, p. 437-447. Une traduction en français sera bientôt publiée dans une anthologie de sociologie mondiale que prépare Stéphane Dufoix.

[2] Quijano, 1992, *op. Cit.*, p. 14.

[3] Quijano, 1992, *op. Cit.*, p. 20.

de l'autorité (État-Nation), de l'intersubjectivité (eurocentrisme)⁴. Autrement dit la colonialité du pouvoir est avant tout une perspective pour comprendre non seulement l'Amérique latine mais le système monde dans son ensemble.

En 2008, Maria Lugones élargit de manière significative la proposition d'Aníbal Quijano en proposant le concept de « colonialité du genre » dans un article publié à la fois en espagnol⁵ et en anglais⁶. Elle pointe tout d'abord une limite dans la pensée de Quijano qui « paraît tenir pour acquis que les conflits sur le contrôle du sexe sont des conflits entre hommes, autour du contrôle exercé par les hommes sur les ressources, qui sont supposées être des femmes ». Cette vision, qui réduit les femmes à l'état d'objet-ressource et leur nie toute capacité à penser et agir, provient précisément de la « construction genrée de la connaissance »⁷ moderne/coloniale. Maria Lugones s'appuie alors sur des travaux qui ont cherché à montrer que les sociétés précoloniales d'Afrique et d'Amérique témoignaient soit d'une absence de genre, soit de gynocraties, soit d'une reconnaissance de l'homosexualité féminine et masculine. Le patriarcat ne serait apparu qu'avec la colonialité/modernité. Ce dernier point est à son tour contesté par Rita Laura Segato qui propose plutôt de distinguer le patriarcat de basse intensité des sociétés précoloniales et le patriarcat de haute intensité des sociétés modernes/coloniales⁸.

Un autre point de débat porte sur la manière de penser le métissage et le devenir des communautés amérindiennes et afro-américaines d'Amérique latine : si le monde entier est en permanence travaillé par la colonialité du pouvoir, il n'existe pas d'extériorité pure et radicalement autre à partir de laquelle la critiquer ou la renverser, seulement des résidus et des failles toujours provisoires, des critiques toujours partielles et fragiles. La possibilité même de pouvoir sortir de la « prison de la colonialité » est en jeu dans ces réflexions.

Dernière ligne de débat interne, chacun-e des auteur-rices qui se revendique encore aujourd'hui comme étant décolonial-e articule à des degrés différents sa vie académique et sa vie militante et nombreux-ses sont celles et ceux qui critiquent l'« académisation des pensées critiques », voire leur marchandisation et chosifi-

[4] Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina », dans Edgardo Lander (dir.), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 201-46.

[5] María Lugones. « Colonialidad y Género », *Tabula Rasa*, no 9 (décembre 2008) : 73-102.

[6] Maria Lugones. « The Coloniality of Gender », dans *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*, dir. Wendy Harcourt (London : Palgrave Macmillan UK, 2016), 13-33. https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2. Ce chapitre reproduit l'article 'The Coloniality of Gender' initialement publié dans le webzine *Worlds & Knowledges Otherwise* | Spring 2008.

[7] Je cite ici le paragraphe 22 de la traduction au français : María Lugones. « La colonialité du genre », *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, trad. Javiera Coussieu-Reyes et Jules Falquet, no 23 (1 septembre 2019) : 46-89. <https://doi.org/10.4000/cedref.1196>.

[8] Rita Laura Segato, « Género y colonialidad : del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », in Rita Laura Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda* (Buenos Aires, Argentina : Prometeo Libros, 2015), p. 69-99.

cation afin de préserver une pensée toujours en mouvement et en prise avec les inquiétudes des hommes et des femmes qui les entourent.

La notice suivante s'appuie sur la coordination d'un dossier pour les *Cahiers des Amériques latines* aujourd'hui identifié comme l'une des premières introductions de ce courant en France (2010), sur un colloque organisé en collaboration avec Ramon Grosfoguel en 2011 et publié dans les années suivantes⁹, sur le travail de traduction et introduction de Claude Rougier Bourguignon depuis 2014¹⁰ et sur les critiques et traductions des collègues françaises qui font connaître les féminismes décoloniaux en France : les *Cahiers du CEDREF*¹¹ depuis 2011, le chapitre de synthèse de Jules Falquet¹², une anthologie et des traductions récentes de Rita Laura Segato. L'objectif est de donner quelques éléments pour comprendre l'histoire sociale des idées et du réseau de chercheurs et chercheuses pour la plupart latino-américain-es et caribéen-nes qui s'en revendiquent à un public francophone. Il n'est pas exhaustif et son histoire continuera de s'écrire dans les années qui viennent.

[9] Caroline Rolland-Diamond et al. « Déprovincialiser les universités européennes », *IdeAs. Idées d'Amériques*, n°2 (8 février 2012). <http://ideas.revues.org/278>.

[10] Soulignons le travail de traduction de Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin et Ramón Grosfoguel, *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Collection Espaces humains 21 (Limoges : Pulim, 2014). Et sous la direction de Claude Bourguignon Rougier *Un dictionnaire décolonial, perspectives depuis Abya Yala Afro Latino América*, en ligne depuis 2022 : <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/front-matter/introduction/>

[11] Voir les dossiers « Théories féministes et queer décoloniales » (n°18, 2011), « Intersectionnalité et colonialité » (n° 20, 2015) et « Épistémologies féministes décoloniales » (n° 23, 2019)

[12] Jules Falquet, *Imbrication : femmes, race et classe dans les mouvements sociaux* (Vulaines-sur-Seine : Éditions du Croquant, 2019).

Vers un pluriversalisme transmoderne et décolonial

FÁTIMA HURTADO LÓPEZ
UNIVERSITÉ PARIS 1 – PANTHÉON-SORBONNE

L'universalisme fait partie des concepts et des valeurs liés au mouvement des Lumières, concept cher à la République française, avec celui de tolérance, de liberté, de démocratie et d'égalité de droits et de devoirs. À l'époque des Lumières la notion d'universalisme constituait un véritable progrès vers l'émancipation. Défendre l'universalisme, c'était défendre l'idée qu'il existe une essence commune à tous les êtres humains sans exception, indépendante de tout ancrage ou enracinement particulier, et permettant de proclamer l'égalité de tous les êtres humains en dignité et en droits¹. Pourquoi donc cet universalisme moderne s'est-il retrouvé au cœur de nombreuses controverses et débats politiques ? C'est en fait que le concept moderne d'universalisme a en réalité aussi servi à justifier le colonialisme. Comme le signale Samir Amin, « la culture moderne dominante prétend être fondée sur l'universalisme humaniste. En vérité, dans sa version eurocentrique, elle s'inscrit contre lui. Car l'eurocentrisme implique la destruction des peuples et des civilisations qui résistent à l'expansion de ce modèle ». Ainsi, la visée universelle des droits de l'homme qui était fondamentale lors de la Déclaration de 1948 a été depuis contestée depuis plusieurs fronts. On a pu en ce sens objecter le fait que ces droits ont été inventés par l'Occident, et qu'ils sont donc nécessairement marqués par cette origine particulière. Prétendre donc imposer cette conception en réalité particulière des droits de l'homme à tous les êtres humains serait ainsi considéré comme étant une nouvelle forme de l'ethnocentrisme et d'impérialisme culturel occidental. La première critique forte adressée à l'universalisme moderne est celle d'avoir en réalité érigé la particularité occidentale en modèle universel. Ainsi, « la communication en vue de parvenir à des normes susceptibles d'être partagées par tous apparaît, non pas comme un libre débat entre des sujets responsables de ce qu'ils énoncent, mais comme une sublimation de rapports de force, où les uns imposent aux autres, comme valeurs ou références universelles, ce qui n'est que

[1] Cf. Lochak, D., *Le droit et les paradoxes de l'universalité*, PUF, 2010.

l'expression de leurs perspectives particulières »². L'universalisme moderne a été également contesté quant à son abstraction. Il s'agit en effet d'une conception qui réserve les manifestations des particularismes à l'espace privé. L'universalisme moderne est ainsi fondé sur un sujet abstrait et une suspension des différences considérée comme nécessaire pour parvenir à l'égalité. Le sujet d'énonciation de l'universel est donc un sujet qui se veut « sans visage et sans lieu³ », « dégage, vidé de toute corporéité et de tout contenu, de toute localisation dans la cartographie du pouvoir global à partir de laquelle s'opère la production de connaissances⁴ ». Or l'effacement des différences permet-il réellement d'accéder à une universalité et égalité effectives ?

Cependant, le risque en sortant de l'universalisme de surplomb, abstrait et aux risques impérialistes et unificateurs est de tomber dans le travers inverse : un relativisme total, une négation de l'idée d'une unité du genre humain et une émergence d'idéologies identitaires et communautaristes. Le risque est alors aussi de simplifier les débats à ces deux alternatives et d'accuser toute critique de l'universalisme moderne d'être nécessairement « indigéniste », relativiste et identitaire. Or les termes du débat se réduisent-ils uniquement à cette dichotomie binaire et de polarisation extrême ? Peut-on échapper au dilemme opposant les particularismes relativistes à l'universalisme abstrait (un pseudo-universalisme au fond tout aussi particulier et ethnocentrique) ? Comment décoloniser l'universalisme moderne sans pour autant tomber dans des particularismes provinciaux isolés ? Le contexte actuel appelle à une clarification des termes et à une définition nouvelle de l'universel, un universel non pas de départ et de surplomb, mais d'arrivée et de dialogue. Critiquer les excès de l'universalisme moderne occidental-centré, abstrait et homogénéisant aux dérives impérialistes n'implique pas nécessairement un retour culturaliste aux accents fondamentalistes, ni la négation de toute référence à l'universel. Des issues plus nuancées sont possibles. Ainsi, il s'agit de souligner l'importance d'une réflexion sur les conditions nécessaires pour un véritable universalisme. La troisième voie proposée dans cette réflexion reste donc paradoxalement de l'ordre de l'universalisme, mais d'un universalisme en construction permanente et ouvert à la diversité.

Un universalisme qui devra être, pour être authentique, concret et *pluriversel*.

Les apports des penseurs afro-caribéens aux débats entre le particulier et l'universel

On retrouve cette critique de l'universel abstrait moderne, qui ne s'enferme pas dans des identités particulières mais revendique l'ouverture de l'universel à la

[2] Renaut, A., « Les conditions d'un universalisme ouvert à la diversité », Sens public, 2007. <http://sens-public.org/articles/455/>

[3] Grosfoguel, R., « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial" d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, p. 123.

[4] *Idem*.

reconnaissance de la différence, chez un des penseurs afro-caribéens majeurs : Aimé Césaire, né en Martinique en 1913 et professeur de Frantz Fanon. Césaire est notamment connu pour avoir introduit et défendu, en réaction au projet colonial d'assimilation culturelle, le concept de négritude pour désigner l'ensemble des caractéristiques et valeurs culturelles des peuples noirs ainsi que l'appartenance à ces peuples. Mais l'œuvre d'Aimé Césaire est aussi incontournable pour « dissiper la confusion qui entoure les débats sur l'identité et traquer les faux universalismes⁵ ». Dans sa lettre de démission du Parti communiste français en 1956, adressée au secrétaire général de l'époque Maurice Thorez, Césaire énumère quelques-uns des défauts très apparents qu'il a constatés chez les membres de ce parti, et en particulier « leur conviction [...] de la supériorité omnilatérale de l'Occident ; leur croyance que l'évolution telle qu'elle s'est opérée en Europe est la seule possible ; la seule désirable ; qu'elle est celle par laquelle le monde entier devra passer⁶ ». Césaire démissionne donc du Parti communiste français, car l'anti-colonialisme même des communistes européens porte encore les stigmates de ce colonialisme qu'il combat. Il attaque ainsi le réductionnisme et l'universalisme abstrait de la pensée marxiste européenne (et eurocentrique) qui fait qu'il n'y aura jamais de variante africaine, ou malgache, ou antillaise, etc. du communisme parce que le communisme français et européen trouve plus commode de leur imposer la sienne. Aimé Césaire dénonce alors ce qu'il qualifie de réductionnisme européen, « l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel à ses propres dimensions⁷ ». Or aucune civilisation n'a le « monopole de la beauté ou de l'intelligence ». Mais Césaire prévient une objection :

Provincialisme ? Non pas. Je ne m'enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne veux pas non plus me perdre dans un universalisme décharné. Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans « l'universel ». Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers⁸.

Césaire défend donc bien « l'universel, oui [...] non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité [...]. Notre engagement n'a de sens que s'il s'agit d'un ré-enracinement certes, mais aussi d'un épanouissement, d'un dépassement et de la conquête d'une nouvelle et plus large fraternité⁹ ». Contre l'universalisme abstrait et monologique qui établit des relations verticales et impériales entre les peuples, Césaire revendique un universalisme à la fois enraciné,

[5] Birnbaum, J., « Nadia Yala Kisukidi : "Aimé Césaire construit une politique des solidarités" », *Le Monde*, 10 avril 2019.

[6] Césaire, A., « Lettre à Maurice Thorez [1956] », dans G. Ngala, *Lire Le Discours sur le Colonialisme d'Aimé Césaire*, Paris, Présence Africaine, 1994, p. 138.

[7] Césaire, A., *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004, p. 85.

[8] Césaire, A., « Lettre à Maurice Thorez [1956] », *op.cit.*, p. 141.

[9] *Idem*.



MR. THEKLAN (CC BY-SA 2.0)

École Primaire Rebelle Zapatiste, Chiapas (sud du Mexique). La fresque murale dit : « L'éducation autonome construit des mondes différents, dans lesquels de nombreux mondes aient leur place ».

c'est-à-dire prenant racine dans une réalité concrète, et dialogique, c'est-à-dire horizontal et fraternel. Cette nouvelle et plus large fraternité contre ce que Césaire appelle le réductionnisme européen est donc bien celle d'un universalisme « autre » et concret dans lequel sont déposés tous les particuliers, ce qu'en 1988 Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant ont appelé « la chance du monde diffracté mais recomposé, l'harmonisation consciente des diversités préservées : la diversalité¹⁰ ». Elle est un « *pluri-vers* » au lieu d'un « *uni-vers* », et surmonte ainsi les écueils des fondamentalismes eurocentriques et tiers-mondistes. L'intuition philosophique de Césaire a de ce fait constitué une source d'inspiration importante pour l'élaboration de la notion de *plurivers*.

Les apports de la pensée critique latino-américaine à la construction d'un universalisme « autre », concret et *pluriversel*

Dans ces débats entre le particulier et l'universel, les apports conceptuels des chercheur-ses critiques latino-américain-es ont été d'une grande richesse. D'abord, à partir des années 1960, avec la philosophie de la libération et en particulier avec son fondateur, Enrique Dussel. Puis, à partir des années 1990, avec les auteur-rices réuni-es autour des études dites « Modernes/Coloniales » ou « Décoloniales ». Ces différents courants, bien que distincts, sont en étroite relation et s'approfondissent et

[10] Bernabé, J., Chamoiseau P. et Confiant, R., *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993, p. 54.

enrichissent mutuellement. Ensemble, ils sont à l'origine de nombreuses innovations conceptuelles dans la réflexion pour un universalisme autre, concret et *pluriversel*.

Enrique Dussel et la philosophie de la libération

Enrique Dussel est un philosophe argentin fondateur du courant nommé philosophie de la libération. La philosophie de la libération est née en Amérique latine dans les années 1960 et a été depuis ses origines un mouvement collectif, résultat du travail de différent-es penseur-ses. Pris-es dans leur ensemble, les penseur-ses qui ont développé ce courant de pensée critique partagent la conviction que pour parvenir à une philosophie authentique et originelle, l'Amérique latine avait besoin d'un double processus de libération. D'une part, les nouvelles sciences sociales latino-américaines avaient montré le caractère essentiellement structurel de la dépendance économique, de sorte que la libération était premièrement comprise comme une rupture avec le système de dépendance. D'autre part, la libération de la dépendance impliquait également une décolonisation intellectuelle, c'est-à-dire une rupture avec les traditions de pensée occidentales, considérées par ces auteur-rices comme insuffisantes pour penser leur propre réalité et la transformer.

Parmi les innovations conceptuelles majeures de Dussel au débat qui nous intéresse, il faut souligner l'introduction de la notion de *transmodernité*. Pour Dussel, derrière le concept émancipateur de la modernité se cache un mythe d'occultation de l'Autre, basé sur deux concepts étroitement liés : l'eurocentrisme, c'est-à-dire « l'imposition violente à d'autres particularismes [...] du particularisme européen à prétention universaliste¹¹ », et la tromperie développementiste, c'est-à-dire la position selon laquelle on considère que le développement qu'a suivi l'Europe devra être suivi unilinéairement par toute autre culture. L'eurocentrisme conduit donc à un déni de co-temporalité entre les peuples : l'autre est nié, occulté, considéré comme barbare, sauvage, arriéré ou sous-développé. Selon Dussel :

Les Indiens voient leurs propres droits niés, ainsi que leur civilisation, leur culture, leur monde, leurs dieux, au nom d'un « dieu étranger » et d'une raison moderne qui a donné aux conquistadors la légitimité nécessaire pour conquérir. Tel est le processus de rationalisation propre à la Modernité : elle élabore le mythe de sa bonté (« mythe civilisateur ») au moyen duquel elle justifie la violence et se déclare innocente de l'assassinat de l'Autre¹².

Cette « modernisation » est, comme un passage de la puissance (des mondes coloniaux) à l'acte (ou l'être de l'Europe), un processus d'imitation. Santiago Castro-Gómez, participant du groupe Modernité/Colonialité, rejoint Dussel sur ce point quand il écrit que « le mythe eurocentrique de la modernité [a identifié] la particularité européenne avec l'universalité, et la colonialité avec le passé de l'Europe ». Dans ce contexte, parler de « rencontre de deux mondes » est pour Dussel un euphémisme.

[11] Dussel, E., 1492. *L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992, p.13.

[12] *Ibid.*, p. 56.

C'est pourquoi, d'après Dussel, l'Europe se trouve aujourd'hui confrontée au « besoin d'une mondialité analogue¹³, et non d'une universalité univoque dominatrice¹⁴ ».

Dussel critique aussi les solutions « postmodernes » qui pour lui, tombent dans une nouvelle absolutisation : celle d'un différentialisme se faisant lui aussi dogmatique dans sa défense d'une hétérogénéité irréductible des différences qui empêche la possibilité de tout dialogue. L'auteur reste ainsi paradoxalement dans l'ordre de l'universel. En effet, si le différentialisme a l'avantage d'assurer un monde pluriel dans lequel il est possible d'exercer le dissensus, du point de vue du philosophe de la libération, il a cependant l'inconvénient majeur de ne pas transformer les termes de la conversation puisque la dichotomie entre un « Nous » et des « Autres » est malgré tout maintenue. Ainsi, si Dussel avait pu dans ses écrits des années 1970 qualifier sa propre proposition philosophique de « postmoderne » pour souligner la nécessité de dépasser la modernité, à partir des années 1990, il va tâcher de se distinguer des postmodernes et proposera le terme de « transmodernité » pour sa philosophie :

Après la « fin de la modernité », il est nécessaire d'imaginer une utopie historique de vie, une « transmodernité » planétaire [...]. Et pour cela, l'Éthique de la Libération doit compter avec la raison, avec des critères éthiques supra-régionaux, planétaires [...]. Il est donc nécessaire de savoir discerner le positif de la critique des postmodernes, le positif de la modernité, et l'affirmation du précieux de l'extériorité du monde de la vie du Sud pour imaginer un projet de libération, alternatif, éthique et nécessaire pour la majorité de l'humanité, ainsi que les médiations institutionnelles pour sa réalisation effective¹⁵.

Le concept de « transmodernité » est donc introduit par Dussel pour affirmer à la fois la Modernité et son altérité niée. La philosophie de la libération n'est donc pas « un projet pré-moderne » ni « une affirmation folklorique du passé ». Elle n'est pas non plus « un projet anti-moderne » ni « un projet post-moderne, négation de la Modernité en tant que critique de toute raison, pour tomber dans un irrationalisme nihiliste. Ce doit être un projet «transmoderne» (donc une «Trans-modernité») grâce à l'incorporation réelle du caractère émancipateur rationnel de la Modernité et de son Altérité niée, grâce à la négation de son caractère mythique – lequel justifiant l'innocence de la Modernité par rapport à ses victimes était irrationnel¹⁶ ». L'affirmation dussélienne de la différence ne renonce donc pas aux conditions et aux principes éthiques universels, et donc à l'universalité d'une raison éthique qui, tout en critiquant les excès de la raison moderne occidentale, vise une universalité autre, celle

[13] L'analogie renvoie à des concepts portants sur des réalités différentes mais qui cependant ont entre eux une certaine proportion.

[14] Dussel, E., « Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente », *Concilium*, n.220, 1988, p.483.

[15] Dussel, E., *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Mexico, Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, 1999, p.63.

[16] Dussel, E., *1492 : l'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992, pp.166-167.

qu'il nommera plus tard avec le groupe Modernité/Colonialité le « pluriversalisme transmoderne ». Ainsi pour Dussel, « l'affirmation et l'émancipation de la Différence construit une universalité novatrice et future. La question n'est pas Différence ou Universalité mais Universalité dans la Différence et Différence dans l'Universalité¹⁷ ».

Le groupe de recherche Modernité/Colonialité : vers un pluriversalisme transmoderne décolonial

Le groupe Modernité/Colonialité est un groupe de recherche hétérogène et pluridisciplinaire né au milieu des années 1990 en Amérique latine¹⁸. Le postulat de base du groupe affirme que la colonialité n'est pas dérivée de la modernité, mais constitutive de celle-ci. En effet, le déni de co-temporalité issu de la modernité, c'est-à-dire l'idée de vivre dans des espaces géographiques différents et, en même temps, de ne pas partager le même temps historique, avait impliqué que le destin de chaque région était conçu comme indépendant de celui des autres régions. La modernité est ainsi considérée comme un phénomène exclusivement européen qui trouve son origine dans des expériences intra-européennes. Dans la vision traditionnelle de la modernité, la colonialité n'est donc pas considérée comme un phénomène constitutif de la modernité, mais dérivé de celle-ci. Face à cela, le groupe Modernité/Colonialité propose une relecture dé-constructive de la vision traditionnelle de la modernité, une critique de l'eurocentrisme et une revalorisation des cultures et épistémès¹⁹ subalternisées par la culture et l'épistémè occidentale. Le groupe distingue *colonialisme* de *colonialité* et en conséquence, *décolonisation* de *décolonialité*²⁰. Ainsi, le terme « colonialité » fait référence à un type de pouvoir qui est né du colonialisme moderne, mais qui s'applique à des domaines autres que juridique ou politique. Le colonialisme a précédé la colonialité, mais celle-ci a survécu au colonialisme et a prouvé être plus profonde et durable que celui-ci. Par conséquent, le monde – aux débuts du XXI^e siècle – a besoin d'une deuxième décolonisation, c'est-à-dire, d'une *decolonialité* qui complète la *décolonisation* juridique et politique qui avait été menée à bien aux XIX^e et XX^e siècles. Le groupe affirme ainsi qu'au lieu de parler de l'époque actuelle comme une époque post-coloniale nous devrions parler du passage du colonialisme moderne à la « colonialité globale »²¹, colonialité à la fois du pouvoir, du savoir et de l'être.

L'intérêt porté aux philosophies latino-américaines trouve ainsi son origine dans les contributions de ces penseur-ses critiques au « projet mondial analogique d'un

[17] Dussel, E., « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos », dans E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclee, 2001, p. 450.

[18] Parmi les principales figures qui constituent le mouvement se trouvent : le philosophe de la libération Enrique Dussel, les sociologues Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel et Edgardo Lander, le sémioticien et théoricien de la culture Walter Dignolo, les philosophes Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta et Nelson Maldonado-Torres, les anthropologues Arturo Escobar, Eduardo Restrepo et Fernando Coronil, la sémioticienne Zulma Palermo, les linguistes Catherine Walsh et Freya Schiwzy, entre autres.

[19] Epistémès : ensemble des connaissances réglées (conception du monde, sciences, philosophies...) propres à un groupe social, à une époque.

[20] Voir l'article sur la colonialité dans ce numéro de Passerelle.

[21] Castro-Gómez, S. et Grosfoguel, R. (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, ed. Siglo del Hombre, 2007, p. 13.

plurivers transmoderne (qui n'est pas simplement « universel » ni « postmoderne »)²²). Ces auteur·rices insistent donc pour dire qu'avec la Modernité, il s'est agi en réalité d'un universalisme non-universel, abstrait et régional qui a pensé l'ensemble de l'humanité à partir de sa propre expérience érigée en modèle de référence à imiter. Mais avec Aimé Césaire, la perspective décoloniale se distingue aussi des courants multiculturalistes et relativistes qui, affirmant un universel enraciné face à la dilution dans un universel abstrait, proposent des « Nous » juxtaposés, fragmentés dans une multiplicité déconnectée et non communicante. Ainsi, pour Raúl Fornet-Betancourt, la nouvelle universalité vers laquelle on doit se diriger doit être interculturelle : une universalité dans laquelle les différences communiquent entre elles tout en étant protégées (contre la dilution dans un universalisme abstrait homogénéisant). Cette conception de l'universel interculturel ne réduit pas les différences à des identités fixes, et n'exclut pas la différence de l'universel. C'est donc un universalisme qui exige dialogue et ouverture, accueil et « partage avec l'autre de ce qui est propre pour le redimensionner en commun²³ ».

Il importe donc de préciser qu'une perspective décoloniale ne saurait être assimilée à une critique antieuropéenne essentialisante, car le rejet des penseur·ses européen·nes et la sacralisation des subalternes reviendrait à une simple inversion de l'eurocentrisme. Cette simple inversion de l'eurocentrisme changerait le contenu tout en gardant les termes de la conversation. La perspective décoloniale est donc doublement critique : tant à l'égard du « fondamentalisme eurocentrique » que des « fondamentalismes » tiers-mondistes, car les deux reproduisent de la même manière les oppositions binaires entre un « Nous » et des « autres ». La perspective décoloniale revendique certes un ré-enracinement et une affirmation de l'extériorité rejetée, mais ceux-ci doivent se réaliser « dans un dialogue constructif avec la modernité européenne et nord-américaine [...] cela en vue d'une philosophie mondiale future pluriverselle et de ce fait, transmoderne²⁴ ». Cette nouvelle et plus large fraternité contre ce que Césaire appelle le réductionnisme européen est donc bien celle d'un universalisme, mais d'un universalisme « autre » et concret dans lequel sont déposés tous les particuliers, un « pluri-vers » au lieu d'un « uni-vers », et surmonte ainsi les écueils des fondamentalismes eurocentrique et tiers-mondiste²⁵. L'intuition philosophique de Césaire a de ce fait constitué une source d'inspiration importante pour l'élaboration de la notion d'un « pluri-vers transmoderne » (Dussel) et « décolonial » (Grosfoguel), d'une « diversité comme projet universel » (Mignolo).

[22] Dussel, E., « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », *Cahiers des Amériques latines*, n°62, 2009/3, p.125.

[23] Fornet-Betancourt, R., *La interculturalidad a prueba*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz, 2006, p.54.

[24] Dussel, E., « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », *op.cit.*, p.124.

[25] Grosfoguel, R., « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas », dans S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 71. Version actualisée en français : « Vers une décolonisation des "universalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans A. Mbembe (ed.), *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, p. 131-132.

L'eurocentrisme, ou le mythe de la modernité capitaliste comme unique possibilité

SEBASTIÁN LEÓN, UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LIMA

Un certain nombre de malentendus circulent à propos du concept d'« eurocentrisme », non seulement dans le milieu universitaire, mais aussi et surtout dans les cercles militants et chez les activistes politiques. Dans certains de ces milieux, on entend souvent dire que la critique de l'eurocentrisme est une mode issue du milieu universitaire néolibéral qui s'est diffusée chez les militant-es par le biais de courants théoriques « post-marxistes » et « post-modernes », comme le seraient les études post-coloniales. Cette critique est souvent perçue comme une variante de la politique identitaire qui se focaliserait exclusivement sur la dimension culturelle, et qui chercherait à réhabiliter une ou plusieurs identités historiquement méprisées ou exclues du cadre sociopolitique actuel (soit, concrètement, les identités « non occidentales », celles des peuples et nations d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine). Cette perception de la critique de l'eurocentrisme la fait apparaître comme moins centrée sur des enjeux « matériels », comme la lutte des classes ou l'abolition de l'ordre social capitaliste, que sur la considération de la différence culturelle « spécifique » des peuples non-occidentaux : s'ouvrir à des points de vue « alternatifs » sur la réalité sociale et culturelle dans son ensemble, qui dépasseraient la « rationalité occidentale » et ses prétentions universalistes et objectivistes et tiendraient compte des valeurs et savoirs traditionnels de ces groupes, etc. Considérée sous cet angle, la critique de l'eurocentrisme peut être comprise comme une posture purement cosmétique et sentimentale, qui ne vise qu'une réévaluation des particularités non-occidentales de manière à donner aux groupes marginalisés une fausse impression d'inclusion (a). Également, elle serait une forme d'irrationalité romantique qui prétend saper l'idéal scientifique en effaçant les frontières entre les faits objectifs et les croyances subjectives, en entravant la connaissance de la réalité sociale et sa critique effective, tout en rejetant

tout projet ou horizon politique commun à l'humanité au nom d'une exaltation des particularités ethniques et culturelles (b). Ou elle serait directement perçue comme une forme d'« idéologie » qui maintient la critique au niveau « superficiel » du discours (en l'éloignant des « vrais problèmes » du système capitaliste), et qui, en mettant l'accent sur la différence culturelle, permet à la fois de produire des bénéfices pour les universitaires et les chef-fes d'entreprise qui parrainent (ou, devrait-on dire, marchandisent) ces spécificités culturelles, et d'accentuer les différences entre les travailleur-ses du monde pour entretenir les divisions (c). Certain-es accusent par ailleurs la critique de l'eurocentrisme de contribuer à l'essentialisation ou à l'orientalisation des peuples non-occidentaux, en justifiant l'image que l'on peut se faire d'eux (irrationnels, tribalistes et traditionalistes, autrement dit « arriérés » ou « prémodernes ») ; une image paradoxalement eurocentrique.

On comprend que cette interprétation de l'eurocentrisme et sa critique aient suscité la méfiance et le rejet chez certaines branches de la gauche, notamment celles qui défendent une partie de l'« héritage » des Lumières européennes, comme les idéaux de rationalité, d'autonomie, de démocratie et d'universalité ; ou celles qui promeuvent une perspective matérialiste mettant l'accent sur l'organisation sociale de la production et sur la lutte des classes productrices à travers des intérêts matériels « concrets » (c'est-à-dire qui ne soient pas « purement symboliques » ou « culturels »). J'estime néanmoins que cette façon d'aborder la critique de l'eurocentrisme à travers un prisme identitaire, purement discursif ou culturaliste, revient d'une certaine manière à déformer cette critique, ce à quoi sa banalisation dans certains cercles universitaires et certains discours politique d'ascendance libérale a évidemment contribué. Je pense que cette déformation ne délégitime pas la critique de l'eurocentrisme, et ne lui ôte ni son urgence ni sa légitimité ; il est d'ailleurs évident que l'histoire du capitalisme est marquée par la « récupération » incessante de discours et de causes progressistes par sa machine idéologique, dans le but de les vider de leur radicalité et de les domestiquer afin qu'ils ne représentent plus aucune menace pour l'ordre social capitaliste (voire lui soient directement utiles). Par exemple, on assiste depuis quelques années à des tentatives de dénaturation des luttes féministes et antiracistes, en les limitant à des revendications identitaires « purement symboliques » et en donnant l'illusion que la démocratie libérale est à même d'en satisfaire toutes les demandes. En somme, qu'un capitalisme progressiste, égalitaire et inclusif est possible. Ces points de vue culturalistes oublient par exemple le fait que le capitalisme a besoin, pour se reproduire, de la surexploitation des femmes dans la sphère domestique, ou combien la racialisation de certains groupes est imbriquée dans l'organisation effective de la division sociale du travail. De même, celles et ceux qui prétendent se dresser contre le culturalisme identitaire en opposant, aux luttes des femmes et des groupes racialisés, les dimensions économiques et classistes en tant que domaines « purement matériels », et en faisant de la question de la classe ouvrière le problème « fondamental » ou « véritable », finissent involontairement par tomber dans la même logique abstraite du libéralisme, en séparant sans sourciller « le culturel » et « l'économique », et en défendant

un identitarisme ouvrier qui réduit la problématique du prolétariat et de la lutte des classes au « purement économique ». Au début du XXe siècle, Lénine avait déjà averti contre ce biais ouvriériste lorsqu'il critiquait l'économicisme « trade-unioniste » et la façon dont cette position se limite à la question économique. Pour lui, l'économicisme renonçait à une compréhension complexe de la lutte des classes, dans laquelle la position des travailleurs était nécessairement articulée dans un large éventail de classes, de secteurs et de groupes sociaux dont les situations et les luttes concrètes reconfiguraient en permanence l'espace social. On ne pourrait donc pas comprendre correctement le capitalisme – ni la lutte des classes en général, ni la position des travailleurs en particulier – sans cette compréhension complexe. À cette époque, du fait la position trade-unioniste de la social-démocratie européenne, il a souvent été difficile de comprendre l'importance de la solidarité entre les ouvrier-es européen-nes et les peuples colonisés en lutte pour leur libération ; à tel point que les leaders et les intellectuel-les de la social-démocratie ont fini par justifier la colonisation comme un arrangement avantageux pour les ouvrier-es européen-nes (dont les conditions de vie s'amélioreraient) et les peuples colonisés (qui pourraient ainsi se « moderniser » et « sortir de l'arriération »). Lénine, au contraire, comprenait que la libération nationale des colonies signifierait un coup fatal porté aux capitalistes, qui tirent profit de la surexploitation des peuples colonisés, ce qui renforcerait la position globale du mouvement ouvrier. Ainsi, la lutte des colonies pour la libération nationale prenait un caractère révolutionnaire et devenait par là même un mot d'ordre de la lutte pour l'abolition du capitalisme et l'émancipation du genre humain.

Je pense que c'est justement ce qui fait tout l'intérêt de la critique de l'eurocentrisme : sa capacité à faire le jour sur la complexité de la lutte des classes dans le cadre du système capitaliste, et à interpréter ce système de façon plus complète, et ainsi de contribuer à la lutte de toutes les classes et tous les groupes opprimés, exploités et humiliés.

Mais d'abord, qu'est-ce que l'eurocentrisme ? Un simple ensemble de préjugés et d'erreurs nés de l'ignorance des Européen-nes à l'égard des autres peuples du monde (un simple « provincialisme ») ? Une théorie sociale, dotée d'une certaine cohérence interne et visant à expliquer toute une série de problématiques spécifiques ? Ou bien une sorte de mal, de pathologie propre à la culture et à la rationalité européennes ? Nous postulons que ce n'est rien de tout cela. Avec Samir Amin, nous estimons que l'eurocentrisme est une déformation systématique de la majeure partie des idéologies et des théories apparues au cours de l'horizon historique du capitalisme, qui fonctionne à la manière d'un paradigme hégémonique. Il surgit ainsi spontanément et s'exprime aussi bien dans le bon sens quotidien et les préjugés triviaux, que par le biais des médias et des connaissances savantes des

spécialistes des sciences sociales¹. Il est aussi le fruit d'une histoire concrète, qui ne remonte pas plus loin qu'au XV^e siècle². Nous considérons que l'eurocentrisme est déformation car il masque ou déforme systématiquement la nature historique du système capitaliste et des conflits qui le traversent. Le caractère paradigmatique de l'eurocentrisme se vérifie en cela qu'il prétend poser la manière adéquate de comprendre le capitalisme³. Tout ceci contribue, de façon intentionnelle ou non, à la légitimation de cet ordre social.

Paradoxalement, ce n'est pas sa critique qui tombe inévitablement dans le culturalisme, mais au contraire l'eurocentrisme, dans le sens où « il suppose l'existence d'invariants culturels qui donnent corps aux trajectoires historiques des différents peuples [occidentaux et non-occidentaux], irréductibles les uns aux autres »⁴. Mais que sont ces « invariants culturels » (des traits spécifiques jugés « essentiels » : intrinsèques, éternels et anhistoriques) qu'implique l'eurocentrisme ? Et quelles sont ces trajectoires historiques auxquelles il donne corps, et en quoi seraient-elles irréductibles ? Pour l'expliquer, soulignons tout d'abord que l'eurocentrisme postule un dualisme entre l'Europe et le reste des peuples du monde : l'Europe incarnerait le progrès de l'humanité et la civilisation, tandis que le reste du monde incarnerait l'arriération. Cette distinction repose sur une certaine compréhension progressive de l'histoire et de son développement, qui se construirait par étapes selon une trajectoire linéaire inévitable allant de l'arriération au développement, dont l'Europe moderne et capitaliste serait le stade le plus avancé⁵. Ce développement de l'Europe s'expliquerait par des attributs propres à la culture européenne, une sorte de miracle qui, nous dit-on, n'aurait pu survenir dans aucune autre sphère culturelle. L'Europe incarnerait, à travers le progrès scientifique et technique, le triomphe de la raison sur l'obscurantisme et le dogmatisme qui caractérisent les « modes de vie traditionnels » ou « prémodernes » (le monde non-européen). Si l'Europe (et l'Europe seule) a pu effectuer ce bond qualitatif vers les Lumières, qui libère les forces productives et sépare l'économie du politique et la politique de la société civile (entraînant par là-même l'émergence de l'économie capitaliste et de la démocratie libérale), ce serait en raison des origines bien particulières de l'Europe, de son héritage - grec et chrétien - qui la démarque des barbares et la pousse invariablement à privilégier la raison et la liberté du sujet. Ce discours eurocentrique se décline en plusieurs variantes, plus ou moins populaires selon les périodes et l'importance accordée à l'héritage philosophique rationaliste (dont le Siècle des Lumières est l'expression ultime) ou bien aux racines chrétiennes ; des variantes qui se positionnent sur un éventail allant du matérialisme mécaniciste

[1] Comme nous le verrons plus loin, le préjugé principal de l'eurocentrisme réside dans la compréhension du capitalisme comme un mode d'organisation socio-économique qui s'inscrit sur un territoire national (au lieu de le comprendre comme un système mondial), et qui présuppose l'opposition entre des pays « développés » et des pays « arriérés ».

[2] Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, p. 9

[3] Voir note 1.

[4] *Ibid.*

[5] Le philosophe argentin Enrique Dussel a qualifié cette interprétation de l'histoire de « supercherie développementiste » (cf. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*).

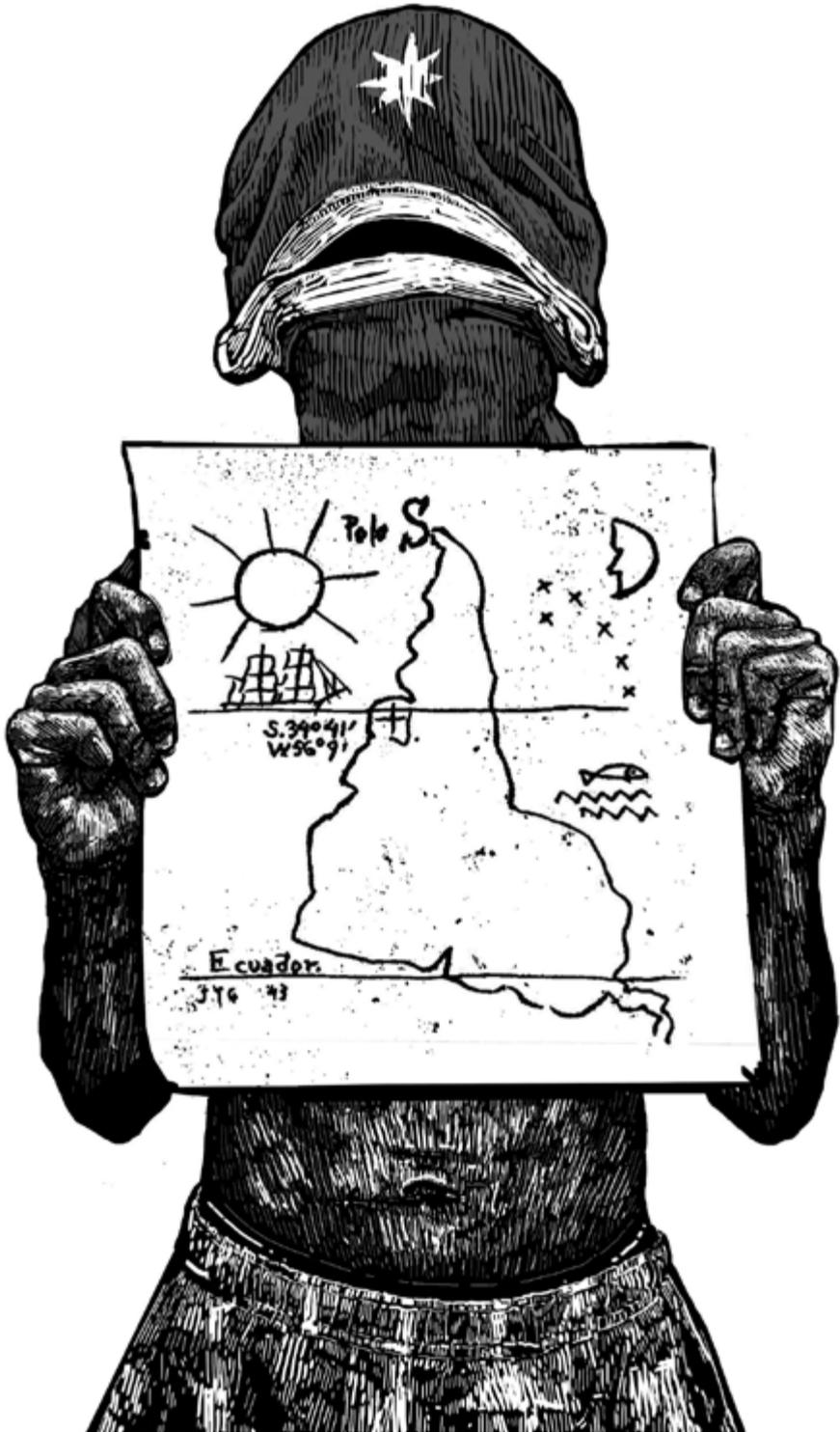
(qui associe le progrès à la raison instrumentale) à l'idéalisme providentialiste (qui l'associe à Dieu ou à la providence). Quoiqu'il en soit, l'Europe, propulsée au rang de protagoniste de l'histoire universelle, se retrouve soigneusement séparée de l'histoire des « autres », les peuples non-occidentaux, qui n'ont d'autre choix que d'imiter la trajectoire européenne (s'ils le peuvent) ou d'être condamnés à l'arriération et la barbarie.

Amin et al.⁶ soutiennent que derrière ce discours se cache la construction d'un mythe, que l'on pourrait baptiser indifféremment « mythe de l'Europe » ou « mythe de la modernité ». Quoiqu'il en soit, l'idée renvoie à la construction d'une Europe mythologique, débarrassée des vases communicants qui relient inévitablement son histoire réelle à celle du reste du monde, et des processus sociaux violents, contradictoires et conflictuels qui caractérisent l'histoire mondiale. Ce mythe cache les conditions particulières de la production capitaliste (le discours du progrès anhistorique de la raison instrumentale/providentielle déplace le conflit social et l'exploitation), brouille la compréhension des origines historiques du capitalisme (en exacerbant les spécificités culturelles respectives de l'Europe et de ses homologues « non-occidentaux », donnant ainsi l'impression que la modernité est d'origine strictement européenne) et fait l'impasse sur la relation nécessaire entre les centres développés du capitalisme et ses périphéries arriérées (en niant le caractère *mondialisé* et *interconnecté* du système capitaliste, en persistant à imputer les inégalités entre nations à des causes exclusivement internes, et en réitérant au passage les préjugés sur les spécificités culturelles transhistoriques qui caractériseraient les divers peuples du monde)⁷.

La réalité historique, c'est que ce qu'on appelle aujourd'hui l'« Europe », et son caractère pseudo-central dans l'histoire universelle, sont le fruit d'une histoire somme toute relativement récente. Nous l'avons dit, elle ne remonte pas au-delà du XV^e siècle, avec la Renaissance. En réalité, l'Europe pré-Renaissance ne jouait qu'un rôle périphérique vis-à-vis du monde islamique, bien plus développé sur les plans économique et politique, et qui exerçait sur elle une influence culturelle et sociale presque aussi forte que celle de l'Europe, aujourd'hui, sur le reste du monde. Le mythe de l'ancêtre grec et de la Grèce antique comme berceau de l'Occident s'effondre lorsque l'on sait que les Grecs avaient conscience de leur immense dette culturelle envers les civilisations « orientales », comme la Phénicie, la Mésopotamie, la Perse et l'Égypte, et qu'ils estimaient appartenir à une sphère méditerranéenne

[6] Cf. Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989; E. Dussel, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural editores, 1994; I. Wallerstein, "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis", dans *Introduction to the Sociologies of 'Developing Societies'* (ed. H. Alavi y T. Shanin), Londres: Macmillan Press, 1983; J. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350*, Oxford: Oxford University Press, 1991; A. Anievas et K. Nisancioglu, *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*, Londres: Pluto Press, 2015.

[7] Cf. Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, pp. 76-77.



XILOTRÓPICO DIEGO SANCHEZ VIA ARTEENRESISTENCIA.ORG (CC BY-NC-ND 4.0)

« Le Sud est notre Nord »

où la distinction moderne entre « Occident » et « Orient » n'avait pas lieu d'être⁸. Sans compter que le monde islamique, qui a joué un rôle prépondérant dans la diffusion de la culture hellène chez les peuples européens, est tout autant l'héritier de la Grèce que ne l'est l'Occident chrétien⁹. Il convient aussi de rappeler les origines asiatiques du christianisme, et de souligner que la christianisation de l'Europe est un phénomène relativement tardif dans la diffusion de cette religion. Une analyse historique montre d'ailleurs que les éléments du christianisme les plus mis en avant par le discours eurocentrique (comme l'universalisme ou la prépondérance de l'être humain face à la création) sont tout aussi centraux dans d'autres religions, comme l'Islam ou le bouddhisme¹⁰. Dans le fond, il n'y a pas de raisons historiques de penser que les conditions sociales particulières qui ont débouché sur l'émergence du capitalisme et de la modernité ne pouvaient être réunies qu'en Europe. Mais ces conditions, justement, quelles sont-elles ?

Quijano, Wallerstein et d'autres estiment que s'il fallait identifier un événement fondateur de la modernité, ce serait la conquête de l'Amérique¹¹. Un événement né, en fin de compte, du besoin des monarchies européennes de rompre avec l'hégémonie islamique¹². Le renforcement des États-nations européens, et l'interconnexion des régions du monde au sein d'un même marché mondial qui s'en est suivie, n'auraient pu avoir lieu sans la soumission des populations autochtones et la destruction de leurs civilisations. Cette origine violente de l'hégémonie européenne sur le monde a fait dire à Enrique Dussel que la genèse de la subjectivité moderne ne réside pas dans l'*ego cogito* (« je pense ») cartésien (l'individu dépassionné, capable de se séparer et de séparer ses croyances subjectives des objets du monde et de leurs propriétés, et qui par leur intermédiaire peut exercer un contrôle efficace sur la réalité) mais l'*ego conquiro* (« je conquiers »), soit l'individu rapace qui s'approprie avec violence ce qu'il revendique arbitrairement comme sien, né dans les flammes de la reconquête ibérique et porté à son paroxysme sanglant pendant la conquête des Amériques¹³.

Comme l'explique Amin, l'idéal de l'universalisme, défendu par tant de religions et de philosophies dans l'histoire de l'humanité, a fait un premier pas vers sa réalisation concrète avec l'émergence de l'économie mondiale capitaliste, qui incarne la promesse d'une humanité et d'une histoire unifiées¹⁴. Pourtant, cette promesse a été trahie dès le départ, car la logique même de l'économie capitaliste naissante

[8] *Ibid.*, p. 34. Voir également, E. Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (comp. Edgardo Lander), pp. 39-51.

[9] Cf., E. Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (comp. Edgardo Lander), pp. 39-51.

[10] Cf. Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, p. 68.

[11] Cf. Quijano, A. et I. Wallerstein, "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", dans *Revista Internacional de Ciencias Sociales* n°134 vol. 44, 1992.

[12] Dussel, E., *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural editores, 1994, pp. 103-105.

[13] *Ibid.*, pp. 40-48.

[14] Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, p. 24.

(les conditions nécessaires à sa reproduction) implique l'inégalité. Le système capitaliste, que l'on associe aujourd'hui à la production industrielle et au travail salarié, implique surtout une division internationale du travail telle que les différentes régions du monde produisent dans l'objectif de faire du profit dans le cadre d'un marché mondial. Cette division internationale du travail est née au XV^e siècle, et présuppose non seulement une inégalité entre propriétaires et producteurs au sein de chaque nation, mais aussi une inégalité entre nations, de sorte que les régions du monde conquises par les puissances européennes sont reléguées au rang de périphéries vouées à la production de matières premières à travers des systèmes de surexploitation, où le capitalisme cohabite avec des formes oppressives de travail servile¹⁵. L'émergence d'États-nations fortement bureaucratisés, dédiés à l'administration de l'économie et des populations, l'homogénéisation de la langue et de la culture à l'échelle d'un État et la constitution d'armées professionnelles allaient donner l'ascendant aux diverses puissances européennes rivales, qui allaient pouvoir fausser le marché international au profit de leurs classes capitalistes respectives. Lorsque l'Angleterre s'impose comme la grande puissance européenne, entre les XVII^e et XVIII^e siècles, la périphérie coloniale n'est plus qu'un vaste réservoir de terres, de ressources naturelles et de main-d'œuvre surexploitée ; la domination des populations autochtones, dont les formes d'organisation politique et socio-économique ont été détruites par les conquérants (tout comme celles des Africain-es arrachés à leur continent et réduits-es en esclavage), est justifiée par leur « non-européanité », leur infériorité culturelle et, en fin de compte, par l'émergence du racisme scientifique, biologique. On constate donc que le « miracle européen » et le « triomphe de la raison » impliquent dès le départ une relation particulièrement violente avec le monde non-européen.

De la même façon, l'« infériorité » de la périphérie coloniale (son « arriération ») apparaît, paradoxalement, comme une forme particulière de développement moderne. Tandis que le centre capitaliste récolte les bénéfices de la division internationale du travail moderne, l'Amérique latine d'abord, puis l'Asie et l'Afrique, récoltent le sous-développement, sorte de développement moderne dégénéré, forcément conditionné aux intérêts politiques et économiques des puissances d'Europe (et, plus tard, des États-Unis)¹⁶. Dans un premier temps, à l'époque coloniale, cette situation s'est enracinée avec la soumission politique non dissimulée des pays périphériques ; et pendant, puis après, leur émancipation politique, avec leur dépendance économique, en obligeant leurs États à accepter des conditions de développement favorables aux pays du centre si ceux de la périphérie veulent avoir accès aux capitaux (infrastructures, moyens scientifiques et techniques) nécessaires pour « se moderniser » et s'élever dans la hiérarchie mondiale. L'Occident « développé » se

[15] Wallerstein, I., "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis", dans *Introduction to the Sociologies of 'Developing Societies'* (ed. H. Alavi y T. Shanin), Londres: Macmillan Press, 1983, p. 36. A. Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", dans A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/CLACSO, [2014] 2020, p. 292.

[16] Ce qu'André Gunder Frank qualifiait de « développement du sous-développement ».

permet ainsi de brandir l'économie de marché capitaliste et la démocratie libérale comme le seul chemin vers le progrès ; les peuples qui rejettent cette formule ne font que confirmer leur barbarie. L'universalisme européen apparaît alors comme une homogénéisation, pourtant irréalisable puisque la reproduction du système capitaliste passe nécessairement par l'opposition entre centre et périphérie.

Avec Amin, nous affirmons donc que le discours eurocentrique ne parvient à s'imposer que lorsque les États européens (et les États-Unis en tant qu'héritier principal de l'euroanéité) prennent conscience qu'ils peuvent imposer au reste du monde leur hégémonie grâce à leur puissance économique et militaire. La nouvelle organisation capitaliste du monde n'est pas une alternative offerte aux pays de la périphérie coloniale : elle est d'abord imposée en ayant recours à la force ou à sa menace, puis en renforçant le capitalisme à travers la dépendance. Étant donné que les travailleur·ses ne peuvent survivre dans le système capitaliste sans les moyens de production qui leur permettent de travailler (lorsque les moyens de production sont la propriété privée du capitaliste), la nation périphérique assujettie à la production capitaliste ne peut plus se développer sans les capitaux des pays du centre. Les conditions de son développement lui seront donc imposées de l'extérieur ; quant à savoir si ces conditions sont les mieux adaptées à sa situation, la question n'est même pas posée. Bien entendu, la complicité des classes dominantes de la périphérie avec les capitalistes du centre contribue de manière essentielle à l'asservissement des nations périphériques. Le Bolivien René Zavaleta les avait ainsi taxées, en son temps, de « classes antinationales ».

Le paradigme eurocentrique maquille ce qui est en réalité une lutte des classes à l'échelle internationale. Comme l'explique si bien le philosophe Domenico Losurdo, c'est lorsqu'il se détache du biais eurocentrique de certains de ses représentants contemporains et comprend la lutte des classes exposée par Marx et Engels comme une *théorie générale du conflit social* que le marxisme est le plus lucide et pertinent. C'est-à-dire, lorsqu'au lieu de chercher à expliquer les fractures sociales à partir d'invariants culturels ou de hiérarchies naturelles, il fait le lien entre les nombreuses relations d'exploitation, de domination et de conflit qui traversent l'histoire et les arrangements économiques et institutionnels concrets des sociétés concrètes¹⁷. La lutte des ouvrier·es industriel·les contre leur patron est une expression de la lutte des classes, tout comme la lutte des peuples autochtones qui défendent leur territoire, le combat d'une femme contre l'ordre patriarcal qui la brutalise et minimise sa capacité à agir, ou la lutte d'une nation périphérique qui cherche à défendre sa souveraineté face aux ingérences du « monde libre ». Tout conflit opposant des classes, des secteurs ou des groupes sociaux est une expression de la lutte des classes dans le cadre du système capitaliste ; l'oublier, c'est brouiller notre compréhension de ce

[17] Cf. Losurdo, D., *La lucha de clases: Una historia política y filosófica*, Madrid: El Viejo Topo, 2013, pp. 15-68.

système comme un tout. Pour des raisons de place, et pour rester dans le cadre qui m'a été donné, je me suis limité à une poignée de ces luttes. J'espère néanmoins avoir montré pourquoi une critique complète de l'ordre social capitaliste passe par la bonne compréhension du problème que pose l'eurocentrisme.

Racisation, racialisation : émergences, résistances et appropriations

SARRA EL IDRISSE, DOCTORANTE CHERCHEUSE EN SOCIOLOGIE

En guise d'introduction de ce numéro de la revue *Passerelle* dédié à la pensée décoloniale, cet article a pour but de démêler les notions de racisation, de racialisation et de race afin de mieux les situer dans le débat sociétal français. Au travers d'un regard croisé mêlant à la fois éclairages sociologiques et débats contemporains, nous proposons une lecture transversale des enjeux socio-historiques et politiques qui traversent les réalités que recourent ces notions aujourd'hui.

Bien que la notion de race biologique n'existe pas, celle d'une construction sociale et politique du racisme est bel et bien ancrée et on s'y réfère souvent par la notion de « race sociale ».

Tout d'abord, il faut définir les contours des termes en question : la racisation est définie d'un point de vue sociologique¹ dès les années 2000 comme « le processus qui tend à assimiler une personne ou un groupe d'individus à une catégorie humaine, une race pour ainsi dire et ce sur la base de caractéristiques spécifiques et de critères subjectifs, c'est le cas lorsqu'on se réfère à un groupe de jeunes français comme étant noirs ou africains, ou lorsqu'on assigne des Français nés en France d'origine maghrébine à la case « arabe, rebeu » etc. sans prise en compte d'autres caractéristiques qui pourraient les qualifier dans leur complexité individuelle ». L'adjectif « racisé » fait son entrée dans le dictionnaire *Le Robert* en 2018 et est défini comme personne touchée par le racisme et la discrimination. Cette « reconnaissance linguistique » intervient assez tardivement, compte tenu de la

[1] Micheline Labelle, *Un lexique du racisme : Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes*, Montréal/Paris, CRIEC/UNESCO, 2006, 49 p.

violence et de la brutalité des réalités que le processus de racisation revêt en lui-même. De fait, le terme est couramment utilisé depuis le début des années 2000 en France, suscitant à la fois débat et controverse. Son émergence dans les sciences sociales date pourtant des années 1970.

L'acceptation et l'usage dont cette notion fera l'objet ont été indéniablement influencés par l'évolution du contexte sociopolitique. En effet, les discriminations liées au racisme systémique sont encore fort présentes. Perceptibles ou insidieuses, elles émanent bien d'un système qui les produit, les nourrit et continue d'interroger les groupes dits racisés sur leurs conditions de vie en France. Se revendiquer racisé-e, c'est refuser de se soumettre aux différentes formes d'objectification politique ; autrement dit, c'est refuser d'être réduit-e à un objet politique, défini par les autres mais jamais par soi-même, et par là-même demander à être reconnu-e comme sujet politique.

Ce cri générationnel émergent est un appel à être vu-e et écouté-e, mais il porte également en son sein une dénonciation, celle du racisme systémique : une prise de conscience qui renvoie une grande partie de la société à son propre mal-être et à ses propres clivages. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles la revendication politique du terme et le déploiement d'actions qui le sous-tendent suscitent en France autant d'émoi et de controverses.

Émergence des notions de racisation et de racialisation dans les sciences sociales

La parentalité du terme remonte à 1961 avec le philosophe et essayiste Frantz Fanon, figure emblématique de l'anticolonialisme. Dans son ouvrage *Les damnés de la terre* paru en 1961, Fanon décrit la racialisation comme processus politique producteur de hiérarchies raciales. La racialisation est donc la manifestation de rapports de pouvoir raciaux entre groupes humains située dans un contexte, une époque où ce rapport de pouvoir permettait de légitimer l'exploitation de plusieurs groupes humains (les colonisé-es) et, par extension, la colonisation mais aussi l'exploitation de certaines catégories socioprofessionnelles, la classe ouvrière en l'occurrence. Ces mécanismes aliénants conduisent à des processus d'intériorisation d'un sentiment d'infériorité. L'usage du terme restera pourtant assez limité aux sciences sociales et fera l'objet d'une théorisation une décennie plus tard dans le monde anglo-saxon. Ce n'est que récemment que le terme trouve un regain d'intérêt aussi polémique.



SARRA EL IDRISI

On attribue l'émergence contemporaine du concept de racisation à la sociologue française Colette Guillaumin, connue pour son ouvrage majeur *L'idéologie raciste*, édité en 1972. C'est dans cet ouvrage qu'elle étaye son propos en faisant référence aux personnes racisées. Guillaumin évoque la pluralité et la particularité des racismes existants (xénophobie, antisémitisme, misogynie, racisme contre les noir-es, racisme contre les colonisé-es, etc.). Si chacune de ces formes de racisme se manifeste différemment avec des actes et mots distincts, elles présentent toutefois des similitudes. Elles mettent les groupes dits racisés en état de minorité et assoient de facto un rapport d'oppression, concept théorisé en 1957 par Albert Memmi, essayiste franco-tunisien et auteur de l'ouvrage *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*. Les différents groupes minorisés seront ainsi plus enclins à subir des discriminations quand elles émanent de failles légales ou de coutumes. Discriminations auquel ne saura pas nécessairement soumis le groupe racisant, comme le précise Guillaumin, qui continue de jouir de privilèges « raciaux » hérités de l'époque coloniale auxquels il est difficile de renoncer. Le groupe racisant contribue ainsi inconsciemment à perpétuer la spirale des discriminations.

Plus récemment, en 2011, le sociologue Christian Poirer définit dans ses travaux quatre grandes formes d'apprentissage qui, bien que liées les unes aux autres, demeurent distinctes : la racialisation, l'altérisation, la conscientisation et l'adaptation à la situation subordonnée. La racialisation y est définie comme un *processus cognitif* de mise en forme du monde et de définition de la situation, un processus de construction de la réalité sociale, c'est-à-dire la face mentale du racisme compris comme un rapport social. Parallèlement, la notion de racisation désignerait *les pratiques et les attitudes* orientées et justifiées par la racialisation – qu'elles soient conscientes ou non – et qui a pour effet d'actualiser l'idée de race en produisant des individus et des groupes racisés.

Autrement dit, la racisation fait partie du processus de racialisation qui ne doit en aucun cas être dissocié de celui d'une hiérarchie entre racisant-es et racisé-es. Des personnes peuvent ainsi être qualifiées de « racisées » ou « racialisées » lorsqu'elles subissent l'un ou l'autre de ces processus (Guillaumin, 1972).

Il faut dire que le terme a permis de hisser dans le débat public la question de la race sociale. C'est du moins un des objectifs des défenseur-es de la question, qui estiment que celle-ci a été longtemps omise et invisibilisée par la doctrine de l'universalisme républicain français. Cette mise en agenda « linguistique » vise a priori à mettre en lumière les inégalités, mais surtout une double discrimination dont sont l'objet les personnes et les groupes racisés : i) raciale d'une part et ii) socioéconomique, urbaine et politique, d'autre part.

Résistances et intersectionnalités

Certain-es acteur-rices de la scène médiatique et politique française estiment qu'il n'y aurait pas lieu de parler de couleur de peau, et encore moins de « race ». Le

terme a d'ailleurs été supprimé de la Constitution française de 1958 à l'issue d'un vote à l'unanimité de l'Assemblée nationale en 2018.

Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Bien évidemment, la loi garantit une égalité de fait entre l'ensemble des citoyen·nes français·es, quelle que soit leur religion, leur sexe, leur couleur de peau ou leur ethnie. Ceci dit, loin de la volonté de vouloir enfermer les citoyen·nes de manière réductrice dans leurs caractéristiques distinctes, ni de les renvoyer à leurs groupes d'affiliation et/ou d'appartenance, qu'en est-il socialement de cette prétendue égalité ? Comment se décline-t-elle dans la réalité ? À défaut d'études « scientifiques » sur la question qui privilégieraient les données, la science étant peu développée autour de ces questions, il est important de se référer à la littérature existante à ce sujet qui met en avant des démarches qualitatives basées sur le recueil de récits, de témoignages et de l'expression du ressenti et du vécu des personnes étrangères résidant sur le sol français, ou encore des Français·es issu·es de l'immigration qui subissent systématiquement des discriminations raciales.

Toutes disciplines confondues, le constat est plutôt frappant et sans appel : la question de l'origine et de la race joue effectivement un rôle important dans la construction sociale des inégalités en France.

Au-delà d'un dépassement du prisme de la lutte des classes couplée d'inégalités spatiales, sociales et économiques, il s'agit d'affirmer dans une approche intersectionnelle² que ces luttes sont également traversées d'inégalités raciales, mais aussi d'inégalités de genre, etc. La classe n'annule point la race !

D'où l'impératif d'interroger, dans la sociologie française, la place de la race comme construction sociale et politique dans les rapports de pouvoir et de l'articuler aux côtés des rapports de classes comme facteur déterminant des inégalités dans une approche d'imbrication des rapports sociaux. De fait, nous pouvons nous demander : concrètement, dans quelle mesure les enjeux de classe et de race se recourent-ils ?

Pour cela, l'analyse contextuelle et intersectionnelle des inégalités produites dans une société ou un territoire reste indispensable pour démêler la pelote des inégalités qui peuvent revêtir des complexités plurielles.

Pourtant, ce paradigme de la classe vs la race est au cœur de divergences fondamentales entre deux écoles et courants sociologiques distincts qu'il est important de situer historiquement.

[2] En référence au terme « intersectionnalité » développé par la juriste Kimberle Crenshaw en 1989 pour aborder des formes d'oppression multiples vécues par les femmes afro-américaines, le terme est également abordé comme cadre d'analyse des inégalités sociales.



SARRA EL IDRISSEI

Collectif Kurde à Mulhouse.

La sociologie étatsunienne, comme l'explique Howard Becker³, s'est emparée très tôt de l'ethnie et de la race comme critères de différenciation des groupes sociaux et des communautés au sein de la société. Elle en fait une grille de lecture pour aborder les problèmes sociaux afin de mieux en cerner les soubassements et agir sur les inégalités. Ce prisme a amené aux États-Unis des politiques et des mesures spécifiques propres au contexte et à l'histoire des mouvements sociaux de lutte contre la ségrégation raciale. S'en décline une production de données statistiques basées sur la race, des systèmes de quotas et des mécanismes de discrimination positive pour garantir la représentativité des races dans les établissements universitaires, les institutions politiques, etc. Toutefois, ce système quelque part clivé autour de la race est le propre d'une histoire, de mouvements de lutte contre l'esclavagisme en Amérique du Nord, à qui l'on a longtemps reproché d'omettre la question des rapports de classes et sa transversalité dans la lutte anti-raciste. Cela n'est pas si étonnant, car l'américanisme n'a jamais été friand des questions liées à la lutte des classes qui cacheraient l'ombre de la menace communiste représentée comme l'axe du mal freinant l'élan libéral de l'idéologie états-unienne.

Pourtant, a émergé récemment aux États-Unis, et dans la lignée des mouvements historiques de lutte contre le racisme et la ségrégation, un mouvement dit du « woke » et que l'on qualifie en France de « wokisme ». Ce mouvement devient particulièrement visible à la suite du décès du jeune George Floyd sous les coups de la violence policière. Il a alors pour objectif d'appeler les personnes « non racisées » à s'éveiller (« to wake » en anglais) et à prendre conscience des violences, injustices et discriminations subies par les groupes dits racisés.

[3] Voir son ouvrage *Les ficelles du métier* paru en 2002. Howard Becker est un sociologue qui s'inscrit dans la lignée de la tradition de l'École de Chicago.

En France, l'affaire toujours en cours d'instruction d'Adama Traoré, mort en 2016, a vu la mobilisation d'un comité « Vérité pour Adama » qui continue d'engager une lutte acharnée pour la reconnaissance de réalités et pratiques raciales brutales du corps policier. Cette affaire aura une grande influence sur la mise en agenda évoquée plus haut des questions de racisation. Tout comme le mouvement du wokisme sera perçu par certain-es observateur-rices comme une forme d'importation des luttes américanisées. Il est pourtant important de situer ici les courants sociologiques français prédominants, que l'on réunit aux États-Unis sous le nom de la « French Theory » et qui ont immanquablement marqué l'histoire et la démarche politique des mouvements de lutte, aussi bien en France qu'outre-Atlantique. De Derrida à Foucault, en passant par Bourdieu et Deleuze, le courant du déconstructionnisme pensé comme une approche critique du pouvoir et de la hiérarchie vus comme des constructions sociales va rapidement s'imprégner et s'ancrer dans la culture états-unienne. L'influence est donc, comme souvent, mutuelle et réciproque.

L'essence du wokisme, 30 ans plus tard, est toujours centrée autour de cette même idée : ce que certain-es appellent « l'obsession de la race, du genre et de l'identité » est proclamé par d'autres mouvements (notamment en France) comme une reconnaissance des différences par le biais d'une analyse systémique des rapports de domination, seule capable de corriger les inégalités systémiques qui persistent.

Appropriation par les mouvements et acteurs sociaux

Pour autant, en France, les personnes désignées comme « racisées » sont loin d'être unanimes quant à l'usage de cet adjectif. L'appropriation du terme « racialisation » ou de l'expression « personne racisée » demeure encore le propre de certaines classes sociales et politiques, avisées et averties. L'appropriation de ces termes par les groupes raciaux en est encore à ses premiers balbutiements.

Le terme est perçu par beaucoup comme une énième forme de stigmatisation, souvent couplée d'une série de questionnements et d'une curiosité des personnes non racisées à vouloir comprendre les inégalités subies par la personne non-blanche. Certaines personnes racisées estiment qu'en tant que personne « non-blanche », être racisée est quelque part être assignée à une discrimination. Ainsi, plusieurs fractions des groupes dits « racisés » refusent d'être assignées aujourd'hui à cette catégorisation qu'elles jugent réductrice et prétendent par là même dépasser les formes sous-jacentes de l'oppression économique et sociale (soit parce que leur ascension sociale et professionnelle les a hissées à un rang socialement plus élevé, soit tout simplement par refus d'être réduites à un statut d'opprimées à qui on ôte leur propre disposition d'elles-mêmes).

Il s'agit pour d'autres au contraire de clamer son identité, sa différence et de mettre à nu les discriminations et stigmates perpétués par la société.

Afin de trouver une issue à ce débat clivant, une brève escapade dans l'histoire contemporaine française pourrait éventuellement nous éclairer. Qui désigne-t-on comme personnes racisées en France ? Les personnes noires, arabes, juives, musulmanes, les gens du voyage ? Les non-blanches ?

Pour comprendre la place et la présence de ces différents groupes en France, nous nous intéressons à l'histoire de l'immigration relativement récente et à la singularité des mouvements de lutte qui ont amené une réalité sociale distincte.

D'une part, cette histoire de l'immigration reste intimement liée à l'histoire coloniale, la majorité des migrants ouvriers venus pour construire la France de l'après-guerre venant des anciennes colonies, de même que leurs pères qui ont servi du côté de l'armée française lors des Première et Seconde Guerre mondiale, des guerres d'Indochine ou encore d'Algérie. Beaucoup de ces soldats ont pu bénéficier de compensations, ceux qui ont déserté pour rejoindre les mouvements de libération nationale de leurs pays se sont vus en revanche refuser les indemnités relatives au temps passé au service de la France. Toutes les tentatives d'étouffement des luttes indigènes ont mené à une prise de conscience de la nécessité d'une auto-émancipation précédée d'une autodéfinition. Il s'agit donc pour les groupes racisés de dénoncer politiquement un système d'assignation hérité de l'histoire coloniale que la France peine à reconnaître.

En effet, à l'arrivée en France, rien dans le discours ne prêtait à une ségrégation intentionnelle, la majorité des primo-arrivants étant censés repartir chez eux. Un simple et banal « prêt » de main-d'œuvre docile, peu qualifiée et surtout peu coûteuse. L'histoire prendra pourtant un autre tournant, et la majorité de cette main-d'œuvre restera en France. Les conditions de vie des migrants et de leurs familles font état d'une situation dégradante. Des logements insalubres, un accès inégal à la santé et à l'éducation témoignent d'une faible ascension sociale et tendent à les rendre responsables en cas d'échec. Car si la question des inégalités raciales n'est pas mise en avant, celle de la « méritocratie », elle, est bien présente.

D'où l'importance de favoriser la continuité du débat parmi les groupes concernés et dans la sphère publique, dans le cadre d'une réflexion et d'un cheminement politique qui auront pour but de conscientiser et de renverser les discriminations systémiques, et non pas d'opérer des adaptations qui enterrent et renforcent les situations de subordination.

Le processus de racialisation se nourrit de son caractère collectif que l'on peut observer dans les mouvements sociaux et dans leur façon d'investir cette question.

Perspectives pour les luttes antiracistes

En France, la lutte contre le racisme a été initiée dès les années 1980 par la Marche pour l'égalité et contre le racisme, rebaptisée de manière caricaturale par les médias

de l'époque comme « la Marche des Beurs ». S'ensuivra l'émergence de tout un mouvement qui rassemble de nouveaux acteurs associatifs (comme SOS Racisme) venues se joindre à des dynamiques existantes et historiquement reconnues (la LDH⁴, LICRA⁵, le MRAP⁶, etc.) et donnant lieu à des campagnes portées par des groupes militants et des associations créées pour lutter contre les discriminations.

Si ces mouvements ont suscité un véritable soutien politique à l'époque, la manière dont cette marche a été politiquement gérée reste toutefois sporadique avec un accueil par le président de la République des leaders de la marche et l'adoption de la carte de séjour de 10 ans pour les travailleur-ses étranger-es.

Face aux « acquis » relativement timides de ces mouvements jugés par certains beaucoup trop proches de l'État et des institutions, le débat est encore tout aussi vif ; et pour cause, les discriminations se durcissent et s'institutionnalisent. D'où l'enjeu vital pour les groupes racisés et les mouvements qu'ils initient de maintenir une autonomie à l'égard du pouvoir pour mieux s'émanciper. L'histoire coloniale n'a quant à elle toujours pas fait sa grande entrée dans les manuels scolaires et le rôle joué par l'immigration dans la construction de la France de l'après-guerre demeure encore mal enseigné.

Le système de l'universalisme républicain a ainsi tendance à vouloir invisibiliser cette partie de l'histoire qui continuera de hanter les aspirations à la mixité, à la cohésion sociale et au vivre-ensemble jusqu'à ce qu'elle soit reconnue d'abord, discutée ensuite, et qu'émane finalement une véritable volonté politique d'enclencher un processus de réparation/réconciliation.

Il est important par ailleurs d'entrevoir le versant de résistance au racisme dans les dynamiques que permettent d'apporter ces concepts au sein du paysage sociopolitique actuel. Ces résistances épistémologiques s'ancrent ainsi substantiellement et de manière plus large dans la lutte décoloniale qui tend à rétablir une mémoire des peuples, mais aussi à rompre avec les systèmes de domination et d'oppression économique des pays du Nord sur les pays du Sud. Accueillons-les dans une perspective introspective centrée sur le regard que la société française porte sur elle-même.

[4] La Ligue des droits de l'Homme (LDH)

[5] La Ligue contre le racisme et l'antisémitisme (LICRA)

[6] Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (MRAP)

Racisme d'État : politiques de l'antiracisme

ERIC FASSIN, SOCIOLOGUE

Les trois âges de l'antiracisme

Qu'est-ce que l'antiracisme politique ? Pour le comprendre, il convient de revenir sur l'histoire du racisme depuis le retour de l'extrême droite sur la scène politique, et en réponse à ce que j'ai proposé d'appeler **les trois âges de l'antiracisme**. Dans les années 1980, les premiers succès du Front national ont servi de catalyseur à un antiracisme *idéologique* : pendant ce premier âge, il s'agissait de mener le combat contre un parti xénophobe et raciste sur le terrain des idées et des valeurs, soit d'opposer l'universalisme républicain au culturalisme identitaire de l'extrême droite renouvelée.

Dans les années 1990, l'expérience d'une deuxième génération issue de l'immigration postcoloniale a fait prendre conscience de l'importance des discriminations raciales au quotidien : il n'est pas besoin d'idéologie raciste pour nourrir un racisme systémique. Dans les médias comme à l'université, tout le monde ou presque est antiraciste, et tout le monde ou presque est blanc. Ce deuxième âge de l'antiracisme, qu'on peut dire *sociologique*, se place donc du point de vue des effets sur les minoritaires, et non pas des intentions des groupes majoritaires.

Dans les années 2000, et en particulier avec l'ère Sarkozy, on a davantage pris conscience du rôle des pouvoirs publics dans la production de ces logiques structurelles – depuis le ministère de l'identité nationale jusqu'à la chasse aux Roms, en passant par les campagnes répétées contre l'islam. Sans doute l'État revendique-t-il haut et fort son engagement antiraciste ; il n'empêche : la dimension raciale des politiques publiques nourrit une racialisation de la société. C'est dans ce contexte que se développe un antiracisme *politique*.

Racisé-es et blancheur

Durant les années Mitterrand, après s'être vu taxer de multiculturalisme, l'antiracisme a répondu au racisme différentialiste dans une logique *color-blind*, aveugle

aux différences. C'est toutefois une nouvelle conception des victimes du racisme qui s'est mise en place dans les décennies suivantes. Certes, il s'agit toujours d'égalité et de droits humains ; mais plus encore qu'être victime d'insultes racistes, subir des pratiques de discriminations ou être l'objet de politiques de stigmatisation, ces expériences partagées contribuent à produire la subjectivité des « racisé-es ».

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le lexique condamné par le ministre de l'Éducation. Mélusine, militante féministe et antiraciste, en rappelle dans le quotidien *Libération*¹ l'importance et pour la réflexion scientifique et pour l'engagement politique. C'est l'assignation à une place minorée dans l'ordre social qui définit la personne racisée : « *le qualificatif ne désigne pas une qualité de l'être, mais une propriété sociale. Non pas une identité sociale, mais une position dans la société, résultant d'un processus collectif.* »

La racialisation qui pèse sur ces minorités raciales traverse la société tout entière. Pour cette raison, on parle aussi de blanchité, qui est « *moins une question d'épiderme que de position sociale et économique dans un contexte socio-historique donné* ». C'est le privilège du dominant. On peut ainsi devenir blanc·he, comme le montre l'histoire des Irlandais arrivés aux États-Unis au dix-neuvième siècle, ou cesser de l'être, à l'instar des Arabes-Américains après le 11 septembre 2001.

Rien à voir avec la race biologique des racistes. La « blanchité » est un concept abstrait qui a le mérite de nous éviter de prendre un substantif (« les Blanc·hes ») pour une substance – de la même manière que parler de « racisé-es » nous évite de prendre pour la vérité des choses un raccourci comme « les Noir·es et les Arabes ». C'est en partant de ce concept qu'on peut comprendre, non pas que la France a été blanche dans le passé, mais qu'elle est en train de le devenir, tant nos concitoyen·nes racisé-es peuvent y être traité·es plus ou moins comme des étranger·es.

Politiques de racialisation et politiques de la race

Depuis des années, je m'efforce d'étudier les politiques de racialisation. L'action publique produit en effet une racialisation qu'elle s'emploie par ailleurs à combattre. C'est manifeste dès lors qu'on se place dans la perspective, non pas des intentions proclamées, mais des résultats constatés. La ségrégation spatiale et scolaire en est une indication importante. La justification de la loi de 2004 sur les signes religieux est certes universaliste ; il n'empêche : dans ses effets, tout le monde le sait bien, elle vise le voile, et donc les musulmanes. On est ici dans une logique de discrimination indirecte : des mesures apparemment neutres affectent inégalement des groupes différents. Sans doute dira-t-on que la religion n'est pas une race. Mais il en va de même du judaïsme ; or l'antisémitisme peut porter indifféremment sur la religion ou l'origine supposées. Faudrait-il donc croire à l'existence des races pour parler

[1] *Libération* du 23 novembre 2017.

de racisme ? Ne vaut-il mieux pas penser « un racisme sans race » ? D'ailleurs, même celles et ceux qui refusent de parler d'islamophobie ne s'y trompent pas : avec d'autres, la LICRA² choisit de parler de « racisme anti-musulman ».

Mais il y a plus. Dans mon travail de recherche, mais aussi dans mon engagement public, je n'hésite pas non plus à parler, comme dans le sous-titre du livre *Roms & riverains*, de politique de la race. Comment la définir ? Nous l'écrivions en 2014 dans notre ouvrage collectif (p. 40) : « *C'est une politique qui justifie de traiter des êtres humains de manière inhumaine sans pour autant se sentir moins humain. Si "les Roms" étaient pleinement humains, alors, il faudrait se conduire à leur égard avec humanité ; mais puisqu'on les traite comme on le fait, et d'autant qu'on le sait, c'est bien qu'ils ne le sont pas tout à fait.* » L'idée n'est pas si nouvelle : « *Montesquieu avait pareillement démonté la folle rationalité de l'esclavage dans L'Esprit des lois : "Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens." La déshumanisation des Roms est ainsi la condition nécessaire pour sauvegarder notre humanité malgré ce que nous leur faisons.* »

La différence avec les politiques de racialisation, c'est que la politique de la race repose sur une discrimination directe. Les Roms sont nommés explicitement par les discours qui les visent, et même par l'action publique. *Mediapart* analysait l'ouvrage sous ce titre : « *Comment la question rom fabrique un racisme d'État. Si l'on peut parler de politique de la race, c'est que l'action publique s'emploie à produire la "question rom"* ». Expulser sans cesse les Roms, c'est créer les conditions qui permettent ensuite de dénoncer leur manque d'intégration, voire accréditer le préjugé culturaliste selon lequel ils seraient nomades, puisqu'ils vont de squat en bidonville. Les empêcher d'avoir accès à l'eau, et ne pas faire respecter l'obligation de ramassage des ordures, c'est attiser le racisme de « riverains » qui protestent contre le manque d'hygiène de ces pauvres parmi les pauvres.

On peut d'ailleurs mesurer l'impact sur l'opinion des discours et des politiques contre les Roms : le rapport annuel de la CNCDH publié en 2015 sur « La lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie » a ainsi montré que, « *fin 2014, plus de 82 % de la population considère les Roms comme un "groupe à part" dans la société, soit une augmentation de 16 pts depuis janvier 2011.* » (p. 252) On voit ici l'effet de la chasse aux Roms menée par Manuel Valls, en parole et en action, dès sa nomination au ministère de l'Intérieur après l'élection de François Hollande. Sans doute ne faut-il pas minimiser le racisme idéologique, ni les discriminations systémiques ; il n'en est pas moins vrai que l'action publique, alors qu'elle prétend souvent combattre le racisme d'en bas, et parfois se contenter de le refléter, contribue à le nourrir par un racisme d'en haut.

[2] Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme.



Photo de Jean Texier publiée dans *L'Avant Garde*, après le massacre d'état du 17 octobre 1961.

Racisme institutionnel et racisme d'État

Reste à discuter un terme, le plus controversé sans doute, qui justifie la menace du ministre à l'Assemblée nationale : « *puisque ce syndicat a décidé de parler aussi de racisme d'État, j'ai décidé de porter plainte pour diffamation*³ ». Pour le sociologue Michel Wieviorka, à qui *Libération* demande si le ministre a « bien fait » de se tourner vers la justice, la réponse est claire : « *Oui, il a raison. S'il n'avait rien dit, cela signifiait qu'il laissait faire.* » Quel est donc le problème ? « *Parler de racisme d'État veut dire que l'État pratique et professe le racisme. C'est mettre la France sur le même plan que l'Afrique du Sud de l'apartheid !* »

Faut-il le rappeler ? C'est pourtant Manuel Valls, alors Premier ministre, qui parlait le 20 janvier 2015 d'un « *apartheid territorial, social, ethnique* ». Or personne n'avait alors menacé le chef du gouvernement d'une plainte. Tout au plus, à l'époque, trouvait-on sa formule exagérée. Il est vrai, j'avais tenté de le montrer⁴, que son aveu avait valeur de dénégation : il déclarait qu'un apartheid « *s'est imposé à notre pays* », et non pas que « *notre pays a imposé un apartheid* ». Autrement dit, l'état de fait désignait le fait de l'État – mais comme la lettre volée d'Edgar Allan Poe, le mot n'était sur la table que pour mieux échapper au regard par son évidence même.

Pour le politologue Olivier Le Cour Grandmaison, historien de la République coloniale, le racisme d'État « *est parfaitement compatible avec un régime démocratique ou républicain dès lors que certaines catégories de citoyen-nes et d'étranger-es racisé-es*

[3] Il s'agit du syndicat Sud éducation 93.

[4] « Apartheid : aveu ou libération ? », dans *Libération* du 1^{er} février 2015.

sont victimes de discriminations systémiques liées à des pratiques dominantes au sein d'administrations et d'institutions spécialisées, la police par exemple. » On voit bien l'enjeu : il serait difficile de nier le racisme d'État dans la France coloniale. Mais aujourd'hui, peut-on affirmer que la France postcoloniale s'est affranchie de cet héritage ? Il n'est pas certain que dans les Outre-mer, tout le monde en soit convaincu. Même en métropole, on se rappelle que le manifeste qui choisit justement de s'intituler « les Indigènes de la République » coïncide en 2005 avec la loi sur les apports positifs de la colonisation... quelques mois avant la proclamation d'un couvre-feu aux relents coloniaux dans les « quartiers ».

Nombre de chercheur-ses répondront sans doute qu'il ne faut pas confondre « racisme institutionnel » et « racisme d'État », soit le racisme *dans* l'État et le racisme *de* l'État. C'est le cas de Michel Wieviorka, dont les travaux ont contribué à faire reconnaître le racisme institutionnel au début des années 1990 : « Il y a racisme d'État quand le phénomène se hisse au niveau de l'État. Ce qui n'est pas du tout la même chose que s'il s'agit de mécanismes inacceptables qui existent certes au sein de l'État. » En effet, selon lui, « il n'y a pas de volonté explicite, ni même l'acceptation de telles logiques de la part de l'État. Au contraire, la République donne tous les signes d'une forte mobilisation contre le racisme. » Bref, le racisme *dans* l'État existerait *malgré* l'État.



Beaucoup de personnes racisées auront du mal à partager l'optimisme du sociologue. Et le risque, c'est qu'aujourd'hui on oppose, à l'expérience des victimes du racisme, le savoir des spécialistes, soit une manière d'oublier que les premières sont parfois des chercheur-ses, et de souligner qu'on a tendance à se représenter les second-es comme Blanc-hes. Le sociologue et militant antiraciste Saïd Bouamama l'a souligné lors du Forum de Reprenons l'initiative contre les politiques de racialisation à Saint-Denis, consacré en 2016 à « l'antiracisme politique (convergences et divergences) » : tout se passe comme si les mots des racisé-es – de l'islamophobie au racisme d'État – étaient systématiquement frappés d'illégitimité.

Le point Godwin

Si, pour ma part, j'utilise assez peu l'expression « racisme d'État », c'est parce qu'elle peut prêter à confusion : aussitôt s'engage une discussion sur les intentions des divers acteurs et sur l'idéologie revendiquée par l'État. Il me paraît donc plus efficace de mettre l'accent sur des politiques particulières (de racialisation, ou de la race). La distinction me paraît d'autant plus utile qu'on peut dénoncer devant la justice des politiques publiques, autrement dit, jouer l'État contre l'État. Toutefois, à mon sens, il est des cas où l'on peut légitimement parler de racisme d'État aujourd'hui

sans pour autant effacer les différences avec l’Afrique du Sud de l’apartheid ou la ségrégation aux États-Unis, avec le régime de Vichy ou le nazisme, et même avec le colonialisme.

On se rappelle la controverse de l’été 2010, après le discours prononcé par Nicolas Sarkozy à Grenoble, autour de la question rom. Après avoir découvert une circulaire du ministère de l’Intérieur visant en priorité les « campements roms », la commissaire européenne Viviane Reding, en charge de la justice, des droits fondamentaux et de la citoyenneté déclare le 14 septembre : *« J’ai été personnellement choquée par des circonstances qui donnent l’impression que des personnes sont renvoyées d’un État membre juste parce qu’elles appartiennent à une certaine minorité ethnique. Je pensais que l’Europe ne serait plus le témoin de ce genre de situation après la Seconde Guerre mondiale. »*

Le président français parvient aussitôt à renverser le scandale. Dès le lendemain, la commissaire est contrainte de reculer : *« Je n’ai en aucun cas voulu établir un parallèle entre la Deuxième guerre mondiale et les actions du gouvernement français. »* Or il ne s’agissait effectivement pas de confondre Nicolas Sarkozy avec Adolf Hitler, mais de tirer les leçons de l’histoire : viser une population sur un critère « ethnique », c’est bien une politique de la race – avec ou sans le mot. La réaction contre les propos de Viviane Reding, plutôt que contre la politique française à l’égard des Roms, traduit l’usage paradoxal du fameux point Godwin que j’avais analysé en 2012 dans l’essai introductif de mon livre *Démocratie précaire* (p. 42-48) : « ce ne sont pas seulement les invocations évidemment hors de propos qui relèveraient du “point Godwin” ; en réalité, toute référence à la Seconde Guerre mondiale, à Vichy, voire aux années 1930, est jugée *a priori* abusive. C’est ainsi qu’il devient illégitime de juger que l’Europe aurait dû être vaccinée contre les dérives du racisme d’État par l’expérience du nazisme. »

Casuistique étatique de la race

La question s’est posée à nouveau avec les propos de Manuel Valls contre les Roms. On s’en souvient aussi, le ministre de l’Intérieur déclarait en 2013 que ceux-ci « ne souhaitent pas s’intégrer dans notre pays pour des raisons culturelles ou parce qu’ils sont entre les mains de réseaux versés dans la mendicité ou la prostitution », ajoutant qu’ils « ont des modes de vie extrêmement différents des nôtres et qui sont évidemment en confrontation » : « nous le savons tous, la proximité de ces campements provoque de la mendicité et aussi des vols, et donc de la délinquance. » Et de conclure : « les Roms ont vocation à revenir en Roumanie ou en Bulgarie ».

Ces propos lui ont valu deux plaintes. La première a été portée par le MRAP devant la Cour de justice de la République, réservée aux politiques, qui l’a classée fin 2013 : Manuel Valls aurait « essentiellement exposé que les pouvoirs publics tentaient de mettre en œuvre une politique permettant d’aboutir à des solutions acceptables et

viables, dans le respect de ces populations et de leur mode de vie »... Une deuxième plainte, déposée par la Voix des Roms devant le Tribunal de grande instance, tente de contourner l'obstacle : « la République française ne reconnaissant pas la

notion de race », Manuel Valls ne « pourrait être dans l'exercice de ses fonctions lorsqu'il prône un traitement différencié concernant des personnes à raison de leur origine ». Le tribunal s'est pourtant déclaré incompétent fin 2014 ; et l'appel a été rejeté le 8 octobre 2015. À la différence d'un Brice Hortefeux plaisantant lors d'une réunion politique (« quand il y en a un, ça va... »), le ministre socialiste s'exprimait donc bien en tant que tel. Autrement dit, si les propos de Manuel Valls ne sont pas condamnés, c'est qu'ils expriment la politique de la France. Sans doute la justice ne s'est-elle pas prononcée sur le fond : cette politique à l'égard des Roms est-elle raciste ou pas ? Mais c'est l'État lui-même qui donne la réponse. Le 15 mai 2015, le Comité de l'ONU pour l'élimination de la discrimination raciale (CERD) s'est inquiété de « la stigmatisation crois-

sante des Roms par le discours de haine raciale, y compris par des élus politiques », mais aussi de leur « exclusion massive » ; la France réplique alors, non seulement que « la justice condamne les propos discriminatoires tenus à leur égard », mais aussi que « l'action du gouvernement ne vise pas des populations particulières mais vise les campements en tant que tels ». La réponse contredit la défense du ministre, mais c'est pour défendre la France : sinon, sa politique pourrait légitimement être qualifiée de raciste.

Il est au moins un autre exemple, plus explicite encore, où l'expression « racisme d'État » paraît appropriée. Il s'agit des contrôles au faciès, soit une réalité avérée – depuis l'enquête sociologique de l'Open Society et du CNRS à la fin des années 2000 jusqu'à celle du Défenseur des droits sur les relations entre police et population publiée début 2017. On sait que l'État ne fait rien pour les combattre : la promesse de récépissés pour les contrôles d'identité reste lettre morte ; et aucune circulaire n'est venue rappeler aux forces de l'ordre l'interdiction des contrôles au faciès. Cela ne doit évidemment rien au hasard. Lorsque l'État est condamné par la justice pour faute lourde en 2015, il fait appel. Et sa défense mérite d'être soulignée : l'État plaide qu'il n'est pas besoin de respecter la règle de non-discrimination dans les contrôles d'identité. Comme *Mediapart* l'a révélé, à défaut de pouvoir nier les faits, un mémoire remis à la justice les justifie. « La circonstance que, à ce moment de la journée, les officiers de police n'auraient contrôlé que des personnes d'apparence étrangère ne



peut pourtant démontrer que le contrôle n'aurait pas été réalisé dans des conditions respectueuses des libertés individuelles et du principe d'égalité. En effet, les policiers étaient chargés d'enquêter notamment sur la législation sur les étrangers. »

L'État justifie les contrôles au faciès au nom de l'idée que les Noir-es et les Arabes sont « d'apparence étrangère », impliquant ainsi que la France serait d'apparence blanche... Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de racisme institutionnel, soit de la perméabilité de la police au racisme de la société ; il est bien question de racisme d'État. Comment dire aux personnes racisées qui subissent ces violences répétées d'agents de l'État qu'il s'agit seulement de racisme institutionnel, et qu'il leur est interdit de dénoncer un racisme d'État, quand l'État, non seulement laisse faire, mais va jusqu'à les revendiquer ouvertement ?

Sans doute en 2016 la justice a-t-elle confirmé en appel la condamnation de l'État : celui-ci ne parle donc pas d'une seule voix. C'est pourquoi on peut, comme le sociologue Abdellali Hajjat⁵, discuter les limites de l'expression « racisme d'État » : à quel point s'applique-t-elle à la situation française aujourd'hui ? Mais on voit mal de quel droit on pourrait l'interdire – qui plus est pour un stage syndical sur l'antiracisme. On l'a vu, le front républicain (contre le Front national) est mort. Vive le front républicain (contre l'antiracisme politique), s'écrie la représentation nationale, comme un seul homme. Dans un pays qui n'a jamais interdit le Front national, le gouvernement va-t-il, avec le soutien de toute la classe politique, bannir le vocabulaire qui permet de nommer les politiques de la race en France ?

En outre, si l'État parvenait à censurer le vocabulaire politique, il faut supposer que la recherche sociologique serait également touchée. Plus jamais ça ? L'expression changerait de sens : on n'aurait plus le droit de parler de racisme d'État qu'au passé. On peine donc à comprendre que, à l'instar des député-es, des universitaires, et même des sociologues, applaudissent le ministre. On s'étonnait déjà de la rareté des protestations contre la censure qui se répand dans le monde académique ; faudra-t-il maintenant s'habituer à ce que nos collègues s'en fassent les défenseurs ? Tout se passe comme si l'on s'accommodait aujourd'hui en France, peut-être sous prétexte d'état d'urgence, des renoncements démocratiques les plus graves. Étrange défaite...

Ce texte est une version légèrement réduite de l'article paru le n°8 de la revue Les Utopiques (été 2018), éditée par l'Union Syndicale Solidaires. La version originale est disponible en ligne : <https://www.lesutopiques.org/racisme-detat-politiques-de-lantiracisme/>

[5] www.quartiersxxi.org/la-volonte-de-segregation

Pourquoi le racisme anti-Blanc·hes n'existe pas

ROKHAYA DIALLO, JOURNALISTE ET MILITANTE

En septembre 2018, la diffusion du clip du rappeur Nick Conrad, « Pendez les Blancs », avait enflammé les réseaux sociaux et suscité de nombreuses réactions au sein du gouvernement et de la classe politique, condamnant le « racisme anti-blanc ». Dans cet article publié par la revue *Regards*, Rokhaya Diallo revient aux fondamentaux afin d'expliquer ce qu'est, et ce que n'est pas, le racisme. Et pourquoi le racisme anti-Blanc·hes n'existe pas.

Les propos tenus dans le clip de ce rappeur – dont vraisemblablement personne ne connaissait l'existence avant hier – sont d'une violence difficilement soutenable. Si l'auteur invoque la fiction, le renversement du stigmate, j'ai du mal à y voir autre chose que la glaçante mise en scène d'une abominable escalade criminelle. Dans tous les cas, et indépendamment de ce clip, une chose est certaine : des personnes noires peuvent nourrir des sentiments de haine à l'égard de personnes blanches. Pour autant, on ne peut qualifier ce phénomène de racisme. Pourquoi ? Le racisme est un système, fruit de l'histoire de dominations multiséculaires. Le racisme actuel est la conséquence de siècles d'oppression, d'esclavage, de colonisation, de théories raciales qui ont placé les personnes blanches au sommet de l'échelle humaine. Notre pays est allé jusqu'à codifier le statut des esclaves noir·es réduit·es au rang de bien meubles et celui des indigènes des colonies (dont mes propres parents faisaient partie) à celui de sujets de la République, des sous-citoyen·nes. C'est de cette histoire, pas si lointaine, que le racisme que vivent les descendant·es d'esclaves et de colonisé·es, découle.

Jamais les personnes blanches n'ont été visées en tant que groupe blanc par des politiques oppressives au profit de minorités non blanches, et ce, du seul fait de leur couleur. Jamais elles n'ont fait l'objet de théories raciales faisant d'elles des êtres inférieurs et se traduisant dans des pratiques institutionnelles. Certes, des personnes blanches étrangèress peuvent être exposées à la xénophobie, des Blanc·hes ont été réduit·es à l'esclavage par le passé, des personnes blanches et juives ont vécu la tragédie du génocide et du racisme. Personne ne peut nier ces horreurs. Toutefois, elles n'ont jamais été justifiées du fait de leur couleur de peau blanche, les Juif·ves n'étant d'ailleurs pas considéré·es comme des Blanc·hes dans l'idéologie nazie.

Le fait d'être blanc·he n'est un désavantage ni en France, ni dans la plupart des pays (y compris en Afrique où les personnes blanches dominent les personnes noires

sur le plan économique et social). Les préjugés contre les Blanc·hes se caractérisent par le fait qu'ils sont un vécu individuel : chez les personnes blanches, il n'existe pas de sentiment collectif d'oppression. Elles sont rarement hantées par l'idée qu'elles peuvent subir une injustice à cause de leur couleur de peau dont elles n'ont d'ailleurs que peu conscience.

Les Blanc·hes, présumés dominant·es

Lorsque ces préjugés s'expriment à leur encontre, ils sont généralement le fait de propos ou d'actes isolés. Contrairement à ceux visant les minorités, cela ne s'inscrit pas dans un processus de répétition ni dans un système national. Le fait d'être blanc·he n'empêche pas l'accès à des biens ou à des services. Les Blanc·hes qui recherchent un appartement ou un emploi ne le font pas avec la crainte d'être rejeté·es du simple fait de leur couleur de peau. Il est rare que l'on soit privé·e d'une opportunité parce que l'on est blanc·he. Enfin, dans un pays comme la France, être blanc·he n'induit jamais de remise en cause de l'appartenance nationale.

Quel que soit leur degré de stigmatisation, les individus blancs ne sont jamais présumés étrangers et leur citoyenneté n'est ainsi pas remise en cause par le racisme. De manière générale, le fait d'être blanc·he n'est pas associé dans l'imaginaire collectif français à des caractéristiques dégradantes. Les brimades racistes instaurent chez certain·es non-Blanc·hes des complexes d'infériorité ou des sentiments d'illégitimité et un désir de ressembler à la majorité dont je doute qu'ils soient vécus dans les mêmes proportions par des Blanc·hes.

Lorsque l'on est une minorité en France, il est impossible d'échapper au racisme. Celui-ci ne se traduit pas toujours de la même manière : il peut s'exprimer dans le cadre désagréable d'un contrôle policier injustifié, de façon violente lors d'une agression ou prendre la forme plus légère d'une plaisanterie. Il est impossible de ne pas avoir été à un moment ou à un autre de sa vie renvoyé au fait que l'on n'est pas blanc·he. Si l'on ne connaît pas la proportion de personnes blanches qui sont exposées à des préjugés liés à leur couleur, il est certain que la plupart des Blanc·hes de France n'en font jamais l'expérience. Nombre d'entre elles et eux n'ont d'ailleurs jamais côtoyé de minorités.

Des actes isolés ne créent pas le racisme

Des discriminations et des préjugés peuvent émaner de n'importe qui mais le racisme, produit d'une histoire de domination, est nécessairement la combinaison de la détention d'un pouvoir et de privilèges. Il n'y a pas d'équivalence entre le racisme historique et systémique perpétué en partie par des institutions contre des populations collectivement minorées et les discriminations contre des personnes blanches qui, bien que condamnables, sont commises à des niveaux individuels. Le racisme revêt non seulement une dimension interpersonnelle mais aussi, contrai-

rement aux discriminations et aux préjugés, structurelle (conséquence parfois indirecte de pratiques passées) et institutionnelle ou systémique. À cela s'ajoutent des manifestations liées au genre, à la classe sociale, à l'orientation sexuelle, au handicap, à l'âge ou à d'autres facteurs.

Même exposées à des brimades raciales, les personnes blanches en dehors d'éventuelles interactions violentes ponctuelles – et intolérables, je le répète - ne sont pas réduites à leur couleur de peau. Alors que des minorités ethnoraciales sont visées par un racisme protéiforme, diffus, permanent et sans échappatoire, puisque la société dans son ensemble les minore. A-t-on déjà vu une seule fois une figure publique tenir des propos anti-Blanc-hes dans les médias ? Non.

En revanche, les minorités sont en permanence exposées à des propos racistes émanant d'intellectuel·les ou de personnalités politiques. Je me joins donc volontiers aux voix qui dénoncent les invectives anti-Blanc-hes, et me place en solidarité avec toute personne victime de violences du fait de sa couleur de peau, quelle qu'elle soit. En aucun cas je ne nierai la détresse qui est la leur. Toutefois, je n'entretenirai pas cette confusion bien commode pour nos politiques : le racisme n'est pas la somme d'actes isolés, aussi ignobles fussent-ils ; c'est une idéologie qui opère de manière systémique et qui tue encore de nos jours, sans que cela ne suscite la même controverse.

Cet article, initialement paru en ligne le 7 septembre 2018, est republié ici avec l'autorisation de la revue Regards. L'article original est disponible ici : <http://www.regards.fr/actu/societe/article/pourquoi-le-racisme-anti-blancs-n-existe-pas>

Intersectionnalité et mouvements sociaux : de quoi parle-t-on ?

FANIA NOËL, MILITANTE, AUTRICE ET ESSAYISTE AFROFÉMINISTE

« À partir de la confrontation de notre vécu en tant que femmes et en tant que noires, nous avons pris conscience que l'histoire des luttes, dans nos pays et dans l'immigration, est une histoire dans laquelle nous sommes niées, falsifiées. (...) C'est pourquoi notre lutte en tant que femmes est avant tout autonome car de la même façon que nous entendons combattre le système capitaliste qui nous opprime, nous refusons de subir les contradictions des militants qui, tout en prétendant lutter pour un socialisme sans guillemets, n'en perpétuent pas moins dans leur pratique, à l'égard des femmes, un rapport de domination qu'ils dénoncent dans d'autres domaines¹. » Coordination des femmes Noires

Ma position de militante afroféministe et fondatrice d'une revue politique non universitaire sur l'intersectionnalité m'a permis d'avoir une place de choix comme actrice et témoin des débats et confrontations idéologiques autour de l'intersectionnalité, mais aussi de répondre à de nombreuses questions, et la plus importante reste pour moi celle-ci : les mots sont importants mais sont-ils le commencement des luttes ?

Aux États-Unis, le concept d'intersectionnalité est venu formaliser, dans un cadre universitaire, des analyses déjà présentes dans les mouvements du *Black Feminism*. Ces mouvements ont produit leurs propres termes pour analyser l'articulation des oppressions² (de classe, de race, de genre, d'orientation sexuelle entre autres), comme en témoigne l'introduction du Combahee River Collective :

[1] Brochure de la Coordination des femmes Noires, 1978

[2] Keeanga-Yamahtta Taylor, *How we get free: Black feminism and the Combahee River Collective*. Haymarket Books, 2017.



Un graffiti affirme : « Ni les femmes ni le territoire ne sommes des objets de conquête ».

« C'est dans le concept de politique de l'identité [identity politics] que s'incarne notre décision de nous concentrer sur notre propre oppression. La politique la plus profonde et potentiellement la plus radicale émane directement de notre propre identité – et non pas de luttes pour en finir avec l'oppression d'autres personnes. Dans le cas des femmes Noires, il s'agit d'un concept répugnant, dangereux, menaçant et donc révolutionnaire, car au vu de l'ensemble des mouvements politiques qui nous ont précédées, il est évident que n'importe qui mérite davantage sa libération que nous³. »

2005, une année charnière

En France, la traduction en 2005 dans une revue universitaire de « Cartographies des marges » de Kimberley Crenshaw⁴ marque l'entrée officielle du concept tant dans les espaces universitaires que dans des espaces militants en pleine recomposition, dans un contexte de quasi herméticité entre le monde académique et les mouvements militants non blancs. Dès son émergence dans le contexte français, l'intersectionnalité est l'objet de luttes de définition dans les champs universitaires et militants, mais aussi entre les espaces universitaires et militants où un antagonisme persiste autour de la question de la légitimité des savoirs. Cette herméticité rend difficile le décloisonnement de concepts de l'université pour les implémenter dans les luttes. Un décloisonnement nécessaire pour sortir de l'affrontement de

[3] « Déclaration du Combahee River Collective », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 14, 2006, p. 53-67, traduit par Jules Falquet.

[4] Kimberlé Williams Crenshaw, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, no 39, 2005, p. 51-82, traduit par Oristelle Bonis.

légitimité entre les universitaires et les militant-es qui n'ont pas de position dans l'université mais qui évoluent en satellites.

Pour comprendre la pénétration de ce concept dans les mouvements de femmes issues de l'immigration postcoloniale, on ne peut faire l'économie d'une compréhension globale des mutations⁵ de l'antiracisme en France. Ce sont les femmes évoluant dans les milieux antiracistes qui ont fondé par la suite des organisations employant l'intersectionnalité comme un outil analytique.

Depuis la marche pour l'égalité de 1983⁶, les discours sont fortement cadrés par la question du statut administratif (nationalité, asile, loi immigration). À la fin des années 1990, l'augmentation numérique de Français-es issu-es de l'immigration postcoloniale conduit à un changement de paradigme dans le discours antiraciste en France. L'horizon n'est plus le pays d'origine mais la France qui a fait naître ces nouvelles générations. Ce déplacement produit un questionnement du cadre imposé par la gauche (qui dirige la majorité des municipalités peuplées par des groupes immigrés), en rejetant l'idée que la classe opère comme front primaire de lutte. Des groupes comme le Mouvement de l'immigration et des banlieues, fondé en 1993 et actif jusqu'en 2006⁷, formulent une critique politique du réductionnisme de classe au sein de la gauche. Leur position politique peut être considérée comme la traduction politique de la mise en avant d'une forme d'autonomie de la race.

Lors des premiers débats publics autour de la loi de 2004 sur l'interdiction des signes religieux dans les établissements scolaires, des organisations comme Mamans toutes égales pointaient déjà la dimension raciale et sexiste de la loi du 15 mars 2004. Les révoltes de 2005, qui ont suivi la mort de Zyed Benna et Bouna Traoré, marquent la montée en puissance des organisations antiracistes déterritorialisées en banlieue, se définissant comme autonomes. Ces nouvelles organisations (La voix des Roms, la Brigade anti-nérophobie, le Parti des indigènes de la République, Les Indivisibles...), composées majoritairement de personnes venant de quartiers populaires et diplômées de l'enseignement supérieur, se positionnent fortement sur la question raciale. Elles ont été fondées et dirigées par des Noir-es, Arabes, Roms ou Asiatiques, principalement de nationalité française en situation de mobilité sociale. La socialisation intellectuelle de ces militant-es leur donne accès à des concepts étudiés et en circulation au sein de l'université. L'approche critique de la race, souvent articulée à la classe, est au cœur de l'analyse de ces organisations et de leur mobilisation. Au même moment, les femmes au sein de ces organisations produisent des analyses de la racialisation genrée et de l'instrumentalisation des conditions de vie des femmes issues de l'immigration dans les quartiers populaires à des fins racistes. La racialisation de crimes comme les viols collectifs dans les

[5] Mogniss H. Abdallah, « 1983 : La marche pour l'égalité », *Plein droit*, n° 55, 2002, p. 37-40.

[6] *Ibid.*

[7] Karim Taharount, « "Justice en banlieue" : une affiche de campagne du Mouvement de l'Immigration et des Banlieues (1997) ». *Parlement[s]. Revue d'histoire politique*, n° 30, 2019, p. 138-54.

quartiers populaires et de l'immigration postcoloniale, dénommés tournantes⁸, offrent une illustration particulièrement saillante de cette forme de racisme qui emprunte à un registre antisexiste.

L'Étau : front primaire, front secondaire

La question du féminisme des femmes Noires, Arabes ou Musulmanes en France déchaîne beaucoup moins d'opposition même dans ses formes non-mixtes, à condition d'épouser le récit de libération de communautés intrinsèquement barbares et patriarcales. Le mouvement Ni putés, ni soumises, formé en 2003 par Fadela Amara à la suite de l'assassinat de Sohane Benziane⁹, qui a participé à l'authentification d'un problème sexiste en banlieue, a été soutenu y compris financièrement par l'État et a fait l'objet d'une forte médiatisation¹⁰. Les féminismes issus de l'immigration postcoloniale marquent leur autonomisation en clarifiant leurs positions vis-à-vis de l'État qu'elles caractérisent comme raciste, sexiste, néolibéral et comme l'un des médiateurs des dominations qu'elles subissent en tant que femmes non-Blanches. Les premières déclarations féministes de la marge sont marquées par le constant aller-retour entre la critique de l'instrumentalisation de l'antisexisme et les injonctions à la solidarité vis-à-vis des hommes de leur communauté.

L'organisation la plus visible médiatiquement, Ni putés, ni soumises, cristallise l'antagonisme entre les différents courants féministes des femmes issues de l'immigration postcoloniale. L'Appel des féministes indigènes datant de 2007 assume une fracture avec ce féminisme qui polarise l'antisexisme et l'antiracisme¹¹ :

« Nous refusons d'être l'enjeu de la concurrence et de la bataille que se livrent le patriarcat des dominés et celui des dominants. Par conséquent, nous nous inscrivons dans ce féminisme paradoxal afin de ne plus jamais être le cheval de Troie de la suprématie blanche ou les traîtresses à l'ordre communautaire. »

L'autonomisation du mouvement antiraciste d'avec la gauche et son élargissement au-delà de la question des banlieues ont permis une reconfiguration des lignes de front, en mettant la race sur le front principal avec la question de la classe. Mais ce mouvement a aussi introduit un implicite stratégique : la question de la domination patriarcale ne constitue pas une priorité étant donnée la force de l'instrumentalisation raciste de l'antisexisme en France.

[8] Christelle Hamel, « "Faire tourner les meufs". Les viols collectifs : discours des médias et des agresseurs », *Gradhiva*, n° 33, 2003.

[9] Brûlée vive par son ex-petit ami à Vitry-sur Seine en 2002. Le retentissement médiatique de l'affaire renforcera les discours et imaginaires autour des garçons de banlieues, spécifiquement autour de la figure du garçon arabe.

[10] Marion Dalibert « Authentification et légitimation d'un problème de société par les journalistes : les violences de genre en banlieue dans la médiatisation de Ni putés ni soumises », *Études de communication*, n° 40, 2013, p. 167-180.

[11] « Appel des féministes indigènes », *Bella Ciao*, 26 janvier 2007.

Les mutations produites par les usages d'internet ont bousculé la marginalisation et l'isolement des féministes non-Blanches au sein des organisations antiracistes, de gauche, et des espaces féministes hégémoniques. Les réseaux sociaux et plateformes participatives comme Facebook, Twitter, Tumblr et WordPress ont joué un rôle important dans la circulation des idées entre les mouvements politiques et dans la formation de réseaux qui partagent une éthique politique sans s'inscrire dans une interconnaissance. La socialisation intellectuelle et politique autour de l'intersectionnalité s'est faite pour la majorité d'entre nous sur internet à travers les lectures et les échanges dans ces espaces participatifs. L'afroféminisme apparaît autour des années 2010. Dans l'héritage de mouvements comme la Coordination des femmes Noires, qui militait sur des enjeux similaires avec une organisation en non-mixité, l'afroféminisme s'est nommé et rattaché aux féminismes Noirs. Dans ce contexte, l'intersectionnalité s'est imposée comme un des principaux outils pour analyser et dire l'oppression.

Intersectionnalité partout, politique (presque) nulle part

En 2015, les membres du collectif AssiégéEs et de Mwasi-Collectif Afroféministe organisent le premier cortège de personnes racisées pour le 1^{er} mai. L'appel à ce cortège est la première mobilisation politique à utiliser explicitement l'intersectionnalité comme outil d'analyse en vue d'une mobilisation collective en France :

« Des Afroféministes, des Meufs, des Queers et Trans RaciséEs dénoncent les rapports d'exploitation produits par le système capitaliste ainsi que la division sexiste et raciste du travail. [...] C'est pourquoi AssiégéEs et le Collectif



TERENCE FAIRCLOTH (CC BY-NC-ND 2.0)

Fresque murale représentant Angela Davis, l'une des premières à avoir analysé l'intersectionnalité entre genre et race dans son livre *Femmes, race et classe*, par Shepard Fairey.

Afroféministe Mwasi défilèrent ensemble à Paris le 1^{er} mai afin de dire haut et fort qu'il ne peut y avoir d'anticapitalisme sans lutte radicale contre le racisme d'État et le patriarcat. Il est urgent de prendre au sérieux les discriminations au travail et les dimensions racistes et sexistes du système capitaliste, quand bien même le but ultime est son anéantissement pour tou·tes. Ce système ne pourra jamais être renversé sans celles et ceux qui en constituent les marges !¹² »

Ces dernières années, on constate une prolifération d'organisations féministes, queer et trans racisées (Lallab, QTR, Nta Rajel, Qitoko, Mille et Une Queer, Topines). Nous avons assisté dans un premier temps à la multiplication de controverses médiatiques et politiques où s'opposaient des lectures divergentes de certains événements¹³. Ces polémiques ont ensuite progressivement ciblé l'existence des organisations antiracistes autonomes et féministes portées par les femmes issues de l'immigration postcoloniale comme étant l'objet même de la controverse (demande de suspension des subventions à Lallab [2017], demande d'interdiction du festival Nyansapo par la maire socialiste de Paris Anne Hidalgo [2017], polémiques autour du camp d'été décolonial [2017] ou des réunions en non-mixité au sein de l'UNEF [2021]). Ces affrontements se sont centrés principalement sur la question raciale avec une surreprésentation des sujets autour des Musulmanes. Cette lutte de sens a conduit à des ruptures à l'intérieur même des organisations féministes, qui ont contribué à reconfigurer les positionnements de certaines d'entre elles, comme de certaines personnalités du féminisme sur le voile. Le changement de rapport de force a élargi la scène du débat : dès 2014, les débats sur l'intersectionnalité ne sont plus cantonnés aux cercles militants et s'imposent sur la scène médiatique à travers des cadrages réducteurs qui polarisent les positionnements « pour » et « contre »¹⁴.

La large diffusion de l'intersectionnalité a conduit à d'autres formes de réductions au sein des mouvements qui s'en sont emparés. L'intersectionnalité apparaît comme un mouvement, une théorie ou une nouvelle vague de féminisme. Une lecture cumulative des oppressions s'impose comme l'une des plus répandues, alors que la conceptualisation de Kimberley Crenshaw évoque l'articulation. Ces glissements sémantiques liés à la circulation du concept caractérisée par une désassociation du signifiant et du signifié transforme le terme « intersectionnalité », ce qui a pu générer une forme de dépolitisation. En effet, « intersectionnel » a pu signifier un marqueur d'identité politique, voire un attribut des individus (« une personne intersectionnelle »). Les pièges tendus par la « ruse de la pensée dominante¹⁵ » sont difficiles à éviter lorsque le sentiment d'impuissance individuelle face aux discriminations et la faiblesse politique collective sont des réalités quotidiennes.

[12] « 1^{er} mai : cortège AssiégéEs et Mwasi-Collectif Afroféministe », *AssiégéEs* [en ligne], 2015.

[13] L'affaire de la crèche Baby-Loup (2008), la loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public et qui visait le niqab (2010), le traitement de l'affaire Dominique Strauss-Kahn / Nafissatou Diallo (2011), le projet de loi visant à la criminalisation du harcèlement de rue (2017), etc.

[14] Juliette Gramaglia, Tony Le Penec, « "Universalistes" contre "intersectionnelles" : à chaque média ses féministes », *Arrêt sur images*, 7 mars 2019.

[15] Elsa Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études sur le genre », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005, p. 83-105.



MOKARENTI4 (CC BY-SA 4.0)

Conférence de la Féminité Noire dans le Connecticut, 1969.

Dans cette situation reste l'attachement à la sémantique, au pouvoir de nommer et de dire, mais cette première étape libératrice, en étant érigée comme seul horizon politique, se transforme en cul-de-sac :

- déclaratif : militer contre tout revient à avoir une déclaration sur tout,
- performatif : centraliser la question de la reconnaissance des privilèges comme acte préexistant l'organisation ou l'interaction collective.

Intersectionnel s'est mué au fil des années en un synonyme de diversité et d'inclusivité pour les organisations féministes à majorité Blanche. L'intersectionnalité est vidée de sa dimension raciale par des organisations majoritairement Blanches, et un processus d'effacement des femmes Noires, tant comme sujet politique principal du concept que comme analystes et théoriciennes, a lieu. Le collectif MWASI a produit une critique des effets de la circulation du concept dans son livre *Afrofem* paru en 2018 :

« Le fait que les femmes et groupes majoritairement blancs s'emparent de l'intersectionnalité est une nouvelle démonstration d'un des ressorts de la négrophobie : prendre tous les outils que nous créons justement parce que ce monde ne nous accorde rien. [...] Nous utilisons l'intersectionnalité comme outil dans nos analyses, et comme tout outil, il a des avantages (très nombreux)

et des limites. L'intersectionnalité est un outil conceptuel, qui a été théorisé par Kimberley Crenshaw. Elle a donc été la première à mettre un mot sur ce phénomène : "intersectionnalité", désignant le fait que l'on puisse subir à la fois racisme et sexisme, et que ces oppressions ne s'accumulent pas comme un plat de lasagne mais créent ensemble une forme particulière de racisme et de sexisme. Dans le cas des femmes noires, on parle de misogynoir avec la racialisation du sexisme que nous subissons. [...] Pour nous, l'intersectionnalité est indissociable de la question raciale. Il s'agit de comprendre comment le racisme et le patriarcat interagissent entre eux, mais aussi comment ces systèmes interagissent avec la classe, l'hétérosexisme, etc.¹⁶ »

Loin des fantasmes portés par les réactionnaires de tout bord, l'intersectionnalité est un champ de luttes de définitions au sein même des organisations féministes, queer ou trans en France ; ces luttes se traduisent dans les discours, les analyses et les mobilisations.

Des nuances et subtilités : réduction du concept et sa re-signification

Pour certaines organisations féministes, queer et trans racisées, le terme renvoie à l'ambition de lutter contre toutes les formes d'oppression en même temps, dans le même espace, ainsi qu'à la constitution d'une échelle de domination à la faveur des nombreux ateliers sur les privilèges. Au lieu d'être pensés dans leur interaction et complexité, les individu-es pris-es dans les systèmes de domination comme le patriarcat sont considéré-es comme statiques et immuables, et l'intersectionnalité comme une pensée magique. Ces évolutions créent de nouvelles lignes de démarcation, plusieurs organisations revendiquent l'intersectionnalité comme un outil théorique parmi d'autres à leur disposition, et analysent les limites de l'outil alors que d'autres en font le cœur de leur politique. Plus largement, l'intersectionnalité est aussi utilisée pour caractériser des projets ou productions culturelles.

L'ennemi intérieur

C'est à la faveur de cette mainstreamisation que le terme devient un enjeu de bataille politique à partir de 2016 avec l'investissement d'acteurs politiques, médiatiques ou des institutions universitaires se prononçant publiquement « contre », reprenant les arguments des mouvements féministes Blancs. En effet, si ce sont leurs arguments qui sont mobilisés, et non ceux des mouvements antiracistes, c'est qu'au cœur de l'intersectionnalité se trouve la question de la race, une notion qui déchaîne toutes les passions et les oppositions idéologiques en France. L'intersectionnalité rejoint

[16] Mwasi, *Afrofem*, Syllepse, 2020. Ces critiques se sont aussi exprimées dans l'espace anglo-saxon ; on peut citer l'article de Cameron Glover, « Intersectionality ain't for white women », *Wear Your Voice*, 25 août 2017, ou encore le livre de Jennifer C. Nash, *Black Feminism Reimagined: After Intersectionality*, Duke University Press, 2019.

les termes utilisés pour désigner les ennemis de l'intérieur qui portent la division de la République : islamo-gauchisme, non-mixité, décolonial, indigénistes. Autant de mots clé servant à constituer une nébuleuse qui serait organisée autour d'un but commun : l'anéantissement de la République une et indivisible.

Dans cette cartographie d'un mouvement de circulation paradoxale de l'intersectionnalité, je me suis moins focalisée sur les batailles définitionnelles que sur ce que l'intersectionnalité fait aux luttes dans le contexte français. L'intersectionnalité, qui a généré des fractures importantes, est tout de même présentée comme un ensemble homogène et unifié. Autre paradoxe : les critiques de l'intersectionnalité au sein des mouvements politiques de gauche se focalisent sur son potentiel de cooptation par le néolibéralisme ou le fémonationalisme alors que, à la faveur d'une reconfiguration réactionnaire en France, l'intersectionnalité a rejoint le lexique codifié pour signifier « islamisme / racaliste / anti-universalité ». Malgré les tentatives de dépolitisation, récupération et de blanchiment¹⁷, il semble que la dangerosité des concepts et critiques provenant de la pensée féministe Noire résiste et persiste.

Ce texte est une version abrégée du chapitre "Intersectionnalité" paru dans l'ouvrage Feu ! Abécédaire des féminismes présents, coordonné par Elsa Dorlin et publié en octobre 2021 aux éditions Libertalia.

[17] Sirma Bilge, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, 2015, p. 9-32.

Une objective subjectivité. Ou l'objectivisme sociologique contre le point de vue situé

EMMANUEL WATHELET

Comme toujours dans les débats épistémologiques, la connaissance des faits sociaux oppose généralement deux camps : une posture réaliste qui considère que les faits sociaux existent indépendamment de leur observateur·rice et une posture subjectiviste qui estime qu'on ne peut les dissocier de qui les observe.

Il y a pourtant ici un espace d'entente possible entre les marxistes et les « identitaires ». Les chercheur·ses parmi les féministes et les antiracistes marxistes ne s'y sont d'ailleurs pas trompé·es. Pourquoi ? Parce que l'École de Francfort, d'inspiration marxiste, a mis en évidence avec Horkheimer¹ la théorie critique, laquelle pose que la connaissance n'est pas extérieure à la réalité, qu'elle se doit d'être transformatrice et de tenir compte de celui ou celle qui pense, ainsi que des intérêts qu'il ou elle poursuit. Dans le camp d'en face, on retrouve l'approche durkheimienne consistant à « traiter les faits sociaux comme des choses »². Dans ce cas, les outils méthodologiques de la sociologie « suffiraient » à garantir la distance neutre d'avec son objet de recherche : la « société est extérieure à ce qui se passe dans nos esprits singuliers »³.

Pourquoi ce débat, apparemment très théorique, est-il important ? Parce qu'il dit quelque chose de qui est légitime dans la prise de parole, dans la production de connaissances, dans la prise de décision – notamment lorsqu'il est question d'exploitation. Des débats qui ont des conséquences très concrètes, par exemple sur les plateaux téléés (des hommes blancs, comme Zemmour, ne sont pas légitimes pour parler de l'oppression vécue par les femmes noires), mais aussi lorsqu'il s'agit de penser qui fait les lois, qui rédige les manuels scolaires, etc.

Les personnes dominées se caractérisent notamment par leur relative absence des lieux décisionnels des « appareils idéologiques d'État » (médias, école, politique,

[1] Horkheimer, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974 [1937].

[2] Pinto, Louis. « Sociologie – La démarche sociologique ». *Encyclopædia Universalis* [en ligne].

[3] *Ibid.*

église – au sens d’Althusser⁴). Par conséquent, si on peut démontrer qu’on ne tient pas compte d’elles et eux en leur absence, ni d’un point de vue théorique, ni d’un point de vue politique fondé sur ces théories (ne fut-ce que parce que les phénomènes de dominations raciale et patriarcale persistent), alors il faudra considérer que « l’objectivisme sociologique » est une imposture et que tout est organisé pour reproduire en l’état les dominations dont nous sommes témoins. Et avec la possibilité de conclure que la parole des non-concerné-es est tout simplement incapable de rendre compte fidèlement des situations d’oppression.

C’est à Donna Haraway, à la suite de Sandra Harding, que l’on doit la radicalisation de la prise en compte du sujet connaissant *au service de* la construction d’une objectivité sociologique. Son concept de « savoirs situés » (voir le chapitre éponyme dans son livre *Le Manifeste cyborg et autres essais*⁵) est une critique explicite de l’objectivisme qui, mettant à distance les faits sociaux, invisibilise les auteur-ices, leur permettant ainsi de ne pas être redevables. On « oublie » alors que les chercheur-ses sont celles et ceux qui répondent aux questions, mais surtout qui décident de celles qu’il faut poser. Or, par définition, on ne peut poser une question... qu’on ne se pose pas ! Le risque est énorme de ne pas voir ses propres biais. Et c’est ainsi qu’un penseur aussi essentiel que Karl Marx n’aurait pas vu le travail gratuit – donc le travail volé – des femmes dans la sphère domestique...

Au contraire, un « point de vue situé » précisément produit, selon Haraway, de l’objectivité. Le point de vue situé responsabilise. Il ne prétend pas dire au-delà de ce qu’il permet, par l’expérience, de connaître. Cette posture est modeste, elle ne prétend à aucune « transcendance ». L’idée est avant tout de « faire confiance au point de vue des assujettis »⁶, d’autant que ces dernier-es, parce qu’ils et elles font quotidiennement l’expérience d’être réduit-es au silence, sont « moins susceptibles d’autoriser le déni »⁷ accompagnant la production de savoir. Ainsi, une chercheuse faisant une étude sur les violences des hommes au sein du foyer posera d’autres questions, trouvera d’autres chemins pour faire émerger la parole, interprétera autrement les silences. Son « point de vue situé », loin d’être un handicap, devient un véritable atout pour sa recherche, tandis qu’on observe au contraire une « crispation » vis-à-vis de la libération de la parole des femmes victimes, bien trop souvent jugées coupables a priori (de mensonge, d’exagération, de provocation, etc.). On voit combien le fossé est grand.

Toutefois, le « point de vue situé » pose d’autres problèmes. Le danger est « d’idéologiser et/ou de s’approprier la vision des moins puissant-es alors qu’on revendique de voir à partir de leur position »⁸. Tous les hommes se déclarant « féministes » ou

[4] Althusser, Louis. « Idéologie et appareils idéologiques d’État. (Notes pour une recherche) ». *Positions*, Les Éditions sociales, 1970, pp. 67-125.

[5] Haraway, Donna. *Le Manifeste cyborg et autres essais*, Exils Editeur, 2007 (1991).

[6] *Ibid.*, p. 118.

[7] *Ibid.*, p. 119.

[8] *Ibid.*

« alliés » profitent de leur maîtrise des codes, des théories, des pratiques militantes féministes, mais certains de surcroît utilisent cette maîtrise pour gagner encore en pouvoir. On comprend alors l'importance de « l'expérience incorporée », au sens d'Haraway. Il ne s'agit pas seulement de voir « avec les yeux de », mais de vivre, dans sa chair, « l'expérience de ». Or on ne s'invente pas noir·e, femme⁹ ou ouvrier·e. En miroir – et ça continue de se compliquer –, il ne « suffit » pas d'avoir l'expérience de la domination pour être capable de produire du savoir sur cette domination : « Nous ne sommes pas directement présents à nous-mêmes »¹⁰. Les outils méthodologiques de la production de savoir demeurent, pour moi, essentiels.

Que penser de tout ça ? Je vois une filiation entre le « point de vue situé » d'Haraway et le concept de « savoir local » de l'anthropologue culturel Clifford Geertz¹¹, lequel considère (1) qu'il faudrait cesser de vouloir être prédictif car, après tout, si chaque situation est singulière, rien ne permet d'élaborer une théorie générale ; (2) qu'il faut prioritairement s'intéresser aux représentations des acteurs sociaux, au sens qu'ils et elles donnent à leur vécu. J'y vois par conséquent aussi la plus grande faiblesse : le risque de nier les structures. En évacuant les structures au profit d'un réseau de vécus singuliers, ces auteur·ices font courir le risque de manquer les mécanismes généralisant¹², ce par quoi un fait est décrit, par la sociologie, comme étant « social ». Or, comme le disait Durkheim, un fait social est un phénomène « suffisamment fréquent dans une société pour être dit régulier et suffisamment étendu pour être qualifié de collectif ; c'est-à-dire qui est au-dessus des consciences individuelles et qui les contraint par sa préséance »¹³. Le rôle de ces sociologues sera donc de partir des « points de vue situés », certes irréductibles à leurs similarités, mais admettant que ces dernières pourtant autorisent la montée en généralité en cristallisant par l'exemple l'effet des structures. On ne peut mener presque huit milliards de batailles individuelles (contre qui ?).

En résumé, il me semble que le point de vue situé permet une richesse interprétative et une honnêteté dont ne peuvent se targuer les tenant·es de l'objectivité sociologique, si et seulement si ce point de vue situé s'accompagne d'une rigoureuse méthodologie. Quant aux sociologues « détaché·es » de leurs objets, je voudrais leur demander combien de fois leur « objectivité » n'a-t-elle pas été l'argument parfait pour ne pas avoir à écouter les personnes concernées et, par conséquent, pour ne pas avoir à remettre en cause leurs propres privilèges ? La question, finalement, serait donc moins de savoir s'il est possible de rendre compte d'une réalité

[9] Les femmes trans ne « s'inventent pas femmes » ; leur expérience de femme est au contraire si « incorporée » que la tension entre leur genre assigné à la naissance et le genre dont elles ont l'expérience est intenable.

[10] Haraway, *Op. cit.*, p. 121.

[11] Geertz, Clifford. *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Presses universitaires de France, 2012.

[12] Je ne voudrais toutefois pas faire un « sophisme de l'épouvantail ». [https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89pouvantail_\(rh%C3%A9torique\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89pouvantail_(rh%C3%A9torique)) Haraway n'est pas aussi explicite que ce que je laisse entendre ici quant au caractère non systémique de sa perspective, mais on peut malgré tout lire un tel tropisme dans ses positions épistémologiques (elle oppose par exemple « théorie maître » et « récits en réseau »).

[13] Durkheim, Emile. *Les règles de la méthode sociologique*.

de domination sans la subir elle-même, mais de se demander si celles et ceux qui prétendent le faire le font vraiment dès l'instant où rendre cette description fidèle c'est, potentiellement, se mettre soi-même en difficulté.

Ce texte est initialement paru sur le Blog du Radis. L'économie politique à la racine, même si ça pique ! le 17 juin 2021, et republié avec l'autorisation de son auteur, Emmanuel Wathelet. <https://leblogduradis.com/tag/point-de-vue-situe/>

LA COLONIALITÉ
AUJOURD'HUI :
UN MONDE QUI N'A PAS
FINI DE SE DÉCOLONISER

Habitudes alimentaires et colonialisme : de la naissance du commerce colonial à l'économie mondialisée

MARÍA BLANCO BERGLUND, LUCHA INDÍGENA

En Suède, une femme se lève et, par la fenêtre, observe la neige tomber sur l'asphalte et les arbres du parc. Dehors, il fait $-8\text{ }^{\circ}\text{C}$ et le soleil ne s'est pas encore levé. Elle se prépare un café chaud dont elle a besoin pour démarrer sa journée. Avant de partir, elle emporte une banane pour la manger dans l'après-midi car elle sait que, si elle meurt de faim au retour du travail, elle cédera à la tentation et s'achètera du chocolat dans la supérette près de la station de métro. Au bureau, elle mangera de la nourriture industrielle contenant du soja OGM d'Argentine ou du riz de Chine et de la viande du Danemark.

Dans un village des Andes péruviennes, une femme se lève, réchauffe les *humitas* [NdT : pâte de maïs cuite] qu'elle a préparées avec sa famille avec la récolte des champs, puis se prépare un café dont elle a besoin pour démarrer sa journée, que lui a si gentiment envoyé la grand-mère qui vit dans les forêts d'altitude de sa province. Lorsqu'elle se rend au marché de la place du village, tous les fruits, les tubercules et les légumes proviennent de sa région, des montagnes ou des forêts d'altitude. Le riz et les mangues viennent de la côte péruvienne. Seules exceptions, les raisins et les pommes, qui viennent du Chili voisin, ainsi que les pâtes et le pain, certes produits localement mais à partir d'une farine importée des États-Unis.



JLHINTON (CC BY-ND 2.0)

Tasse de café.

La façon dont nous mangeons et produisons nos aliments reflète l'organisation coloniale du monde. Moins d'un pour cent des Suédois-es sont des agriculteur-rices, contre un quart des Péruvien-nes. Au Pérou, les aliments du quotidien proviennent de la production nationale. D'après la sociologue Jasmín Giocochea Medina, la production agricole est le deuxième pourvoyeur d'emploi du pays, et l'agriculture familiale y représente environ 97 % des 2,2 millions d'exploitations agricoles que compte le Pérou. Tandis que les pays du Sud sont largement autosuffisants en nourriture, les pays industrialisés suivent un régime mondialisé aux racines coloniales.

Des produits comme le café, le chocolat, la banane, le sucre ou encore le riz, introduits en Europe comme biens de luxe à destination d'une élite, sont désormais consommés quotidiennement par les Européen-nes : « À l'origine, le café était considéré comme un produit de luxe [en Suède]. Cette perception a évolué au fil du XIX^e siècle, lorsqu'il est devenu un produit de première nécessité ».¹

Dans un article sur la mondialisation au début de l'époque moderne, l'historienne Anne E. C. McCants souligne que la commercialisation de produits de luxe a remodelé en profondeur l'économie européenne, et que ces produits sont arrivés en Europe plus tôt que ne le pensaient jusqu'alors les historien-nes. En Hollande, la première vente de café remonte à 1661. Mais dès 1740, le thé et le café étaient impor-

[1] Ahlberger, Christer, *Konsumtionsrevolutionen. Om det moderna konsumtionsamhällets framväxt. 1750-1900.*

tés massivement. L'Europe importait tant de café qu'il ne pouvait être exclusivement destiné aux classes supérieures. À la fin du XVII^e siècle, la consommation de thé, de café, de sucre, de tabac, de porcelaine, de soie, de toile et de coton a connu un formidable essor en Europe. L'utilisation de ces nouveaux biens de consommation s'est rapidement diffusée, à la fois sur les plans géographique et social. À partir de l'étude de l'inventaire de divers foyers des Pays-Bas et d'Angleterre, McCants a pu affirmer que bon nombre de ces produits dits « de luxe » se sont retrouvés dans les foyers pauvres dès le milieu du XVIII^e siècle. Le prix de ces produits allait en diminuant, tandis que les volumes importés augmentaient de plus en plus.

L'historienne Ragnhild Hutchinson estime que les habitudes des Norvégien-nes en matière de consommation de produits de luxe ont changé au fil du XVIII^e siècle. Leur consommation de produits exotiques s'explique par la présence de colonies dano-norvégiennes dans les Caraïbes. Entre 1740 et 1848, la consommation de sucre est passée de 0,06 kg par personne à 2,5 kg : cette denrée a cessé d'être un produit de luxe réservé aux classes supérieures urbaines pour se diffuser et pénétrer dans les foyers des zones rurales, jusqu'à devenir un indispensable du quotidien.

Étant donné que les anciennes colonies continuent de produire et d'exporter des aliments, des matières premières et de la force de travail bon marché à destination des ex-pays et peuples colonisateurs, il n'est pas exagéré de parler de *néocolonialisme*, qui partage certains points communs avec le colonialisme, à commencer par la continuité de l'exploitation des peuples et de l'environnement des anciennes colonies. Le terme de néocolonialisme a été popularisé par l'ancien président ghanéen, Kwame Nkrumah, dans les années soixante. Tout comme lors de la période coloniale, l'impérialisme continue de prétexter une pseudo-supériorité pour intervenir de force dans les pays exploités et poursuivre son enrichissement sur le dos de la nature et de la population. Tandis que, par le passé, les invasions militaires étaient menées au nom du dieu chrétien, on invoque aujourd'hui la démocratie pour les justifier, selon Noam Chomsky ; comme cela a été le cas des États-Unis qui ont envahi l'Irak pour mettre la main sur son pétrole. À l'époque coloniale, le pays colonisateur exerçait une influence directe en postant des représentants (qui répondaient de leurs actes devant lui) au sein du gouvernement colonisé ; le néocolonialisme agit, lui, en coulisses, contraignant les gouvernements des anciennes colonies à obéir à ses exigences en les menaçant de sanctions économiques et militaires, ou en corrompant les responsables des institutions publiques occupant des postes-clés.

Peut-encore encore parler de néocolonialisme au XXI^e siècle, avec son système économique mondialisé et ses entreprises multinationales ? Dans un article sur le néocolonialisme à l'ère de l'économie mondialisée moderne, publié dans la revue universitaire *Momentum Quarterly*, Aram Ziai soutient que le terme reste pertinent pour décrire les relations Nord-Sud. Le commerce intrarégional entre les

anciennes colonies est relativement limité, tandis que 75 % à 90 % des échanges se font avec des entreprises étrangères à la région. En Asie, en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest, les échanges avec des pays extérieurs à la région concernée représentent moins de la moitié du total. La règle qui impose un plafond de 50 % pour les actions d'investisseurs étrangers est bien mieux appliquée dans les pays industrialisés que dans les anciennes colonies. Plus de 80 % des cent plus grosses multinationales au monde sont basées aux États-Unis et en Europe de l'Ouest. Le nombre élevé de sites de transformation destinés à l'exportation dans les anciennes colonies témoigne également de la persistance d'un système colonial. Ces pays ont inséré de nombreuses exceptions dans leur droit du travail, leur code des douanes, leur fiscalité et leur législation environnementale pour attirer les investissements étrangers. Si l'on compare les profits des multinationales basées dans les pays du Nord et la dette extérieure dont s'acquitte le Sud, on constate que les transferts d'argent du Sud vers le Nord sont environ deux fois plus importants que l'inverse. Les institutions qui régissent l'économie mondiale sont verrouillées par les pays du Nord, qui y détiennent plus de voix et/ou y exercent une plus grande influence et peuvent ainsi escroquer les pays du Sud. L'Organisation mondiale du commerce, la Banque mondiale et le Fonds monétaire international obligent les anciennes colonies à ouvrir leurs marchés, alors que les pays du Nord doivent leur croissance économique à des lois protégeant leur marché interne.

En matière de politique agricole, le néocolonialisme est étroitement lié à l'accapement des terres. C'est la raison d'être de certaines organisations financées par le secteur privé, comme le GFP (German Food Partnership), qui négocient des accords entre les entreprises privées du Nord et les petit-es exploitant-es agricoles du Sud. Leur objectif affiché est de lutter contre la faim et la pauvreté en dopant la production et en réorganisant les chaînes de valeur au bénéfice des paysan-nés. Pourtant, des ONG allemandes se sont penchées sur le cas du GFP et ont découvert que de grandes entreprises agricoles et chimiques, comme Bayer Crop Science et Syngenta, participaient au financement de cette organisation, et que l'opération se faisait en réalité au détriment des revenus des paysan-nés dont les terres étaient accaparées.

Vandana Shiva, militante et scientifique indienne, souligne que le néocolonialisme a recours à la « biopiraterie », c'est-à-dire au brevetage de sources génétiques du Sud par des entreprises du Nord. L'entreprise Monsanto a notamment modifié le génome de semences ancestrales, telles que le maïs et le soja, en y introduisant la toxine Bt. En plus de produire des semences transgéniques, elle commercialise le pesticide cancérigène *Roundup* (l'« agent orange »), qui tue plantes et insectes, à l'exception des plantes issues de semences génétiquement modifiées avec la toxine Bt. Monsanto a été rachetée par la compagnie pharmaceutique Bayer, qui domine aujourd'hui le marché mondial de l'alimentation, des pesticides et des médicaments. Une même entreprise nous vend donc les médicaments qui soignent les maladies causées par son agroindustrie et ses monocultures transgéniques.



© MIGUEL GUTIÉRREZ CHERO

Un jeune agriculteur andin pose fièrement à côté de la grande diversité de tubercules qu'il cultive.

La monoculture entraîne un appauvrissement des nutriments dans le sol et le développement d'agrotoxiques dans les eaux, la terre et le corps humain, notamment chez les ouvrier-es de l'agroindustrie. Elle transforme les paysan-nes – qui auraient pu jouir d'une souveraineté alimentaire – en ouvrier-es salarié-es sans terres ni communauté. Il reste bien des petit-es exploitant-es agricoles qui sont propriétaires de leurs terres, mais ils et elles n'en suivent pas moins la logique coloniale d'une production tournée vers l'exportation. Or une économie fondée sur l'exportation de ces produits est une économie fragile, qui crée peu de valeur ajoutée et se révèle vulnérable à la grande volatilité des cours sur les marchés mondiaux. En 2021, la Suisse – un pays européen – était le deuxième pays exportateur de café au niveau mondial. Dans un article du Brussels Research Group, on peut lire que la Suisse est « un géant du café sans semer un seul grain ». Ce pays est désormais un marché incontournable pour la vente de café écologique, et l'un des plus gros transformateurs de café au monde, qui a signé des contrats à long terme avec des sociétés comme Starbucks et Nestlé. Autrement dit, le néocolonialisme use de moyens sophistiqués pour perpétuer une exploitation qui dure depuis toujours.

Du fait de l'hégémonie culturelle du colonialisme alimentaire, l'humanité n'a jamais cultivé aussi peu d'espèces différentes de toute son histoire : quatre cultures (blé,

riz, maïs et pomme de terre, en grande partie transgéniques) représentent 60 % des apports caloriques des êtres humains. Toutefois, les pays du Sud ont su préserver une diversité d'espèces et de variétés qui pourraient bien nous sauver si, un jour, les plantes les plus consommées venaient à être ravagées par une épidémie ou devenaient incultivables à cause du changement climatique. Il est essentiel que ces cultures et ces semences restent libres et non brevetées, que l'on conserve leur diversité et leur complémentarité, que l'on continue à les échanger avec amour et dans un respect mutuel envers celles et ceux qui sèment la terre et représentent l'espoir pour les générations à venir.

RÉFÉRENCES

- Velásquez Benites, Orlando (2021), *Agudización de la pobreza del campesinado peruano y el subsidio al bienestar de la ciudad*, Alfa Revista de investigación en Ciencias Agronómicas y Veterinaria, Universidad César Vallejo, Trujillo, Pérou.
- Giocochea Medina, Jasmín, *Una mirada a la pequeña producción agrícola en el Perú en tiempos de cuarentena*. En ligne : <https://www.clacso.org/una-mirada-a-la-pequena-produccion-agricola-del-peru-en-tiempos-de-cuarentena/> (Consulté le 04/12/2022)
- Ahlberger, Christer (1994), *Konsumtionsrevolutionen. Om det moderna konsumtionssamhällets framväxt. 1750–1900*. Faculty of Humanities, Göteborg.
- McCants, Anne E. C. (2007), *Exotic goods, popular consumption and the standard of living: Thinking about globalization in the early modern world*. Hawaii, Journal of World History. Hawaii Press.
- Hutchinson, Ragnhild (2012), *In the doorway to development: An enquiry into market oriented structural changes in Norway ca 1750-1830*, Université d'Oslo.
- Nkrumah, Kwame (1965), *Neo-Colonialism: The last stage of imperialism*, Londres.
- Chomsky, Noam (2010), *US Foreign Policy in the Middle East*, transcription du discours prononcé au Palais de l'Unesco à Beyrouth, Liban.
- Ziai, Aram (2020), Neocolonialism in the globalized economy of the 21st century: An overview, en ligne : <https://www.momentum-quarterly.org/ojs2/index.php/momentum/article/view/3478/2728>
- Shiva, Vandana, *Llama Vandana Shiva a parar la biopiratería, "nuevo colonialismo"*, entretien avec La Jornada, lundi 6 juin 2016.
- En ligne : <https://www.worldstopexports.com/coffee-exports-country/> (consulté le 21/12/2022)
- En ligne : <https://oec.world/en/profile/hs/coffee-tea-mate-and-spices#latest-trends> (Consulté le 21/12/2022)
- En ligne : <https://brusselsresearchgroup.org/a-coffee-giant-without-growing-a-single-bean/> (Consulté le 21/12/2022)
- Esquinas Alcázar, José, entretien publié par la FAO le 7 juin 2009.

Racisme, colonialisme et changement climatique

ANTONIO ZAMBRANO ALLENDE, MOCICC

*Dans toute crise, ce sont les plus marginalisé-es et
vulnérables qui subissent les pires conséquences, et le
changement climatique n'échappe pas à la règle.*

[Blacklivesmatter.com](https://blacklivesmatter.com)

*L'idée de race est, à n'en pas douter, l'instrument de domination
social le plus puissant inventé ces 500 dernières années.*

Aníbal Quijano

L'idée selon laquelle le changement climatique est un phénomène d'origine humaine à une échelle mondiale fait l'objet d'un consensus de plus en plus large, indiscutable et universel. En revanche, on entend rarement dire que ce n'est pas de « n'importe quel humain » dont il est question, mais bien de l'être humain pris dans le système capitaliste de ces 200 dernières années, qui s'est doté de la capacité industrielle de polluer à grande échelle.

Néanmoins, cette précision ne suffit toujours pas à bien appréhender le phénomène, car là encore ce n'est pas de n'importe quel « être humain pris dans le système capitaliste » dont il est question, mais précisément d'une élite polluante qui n'a cessé de se battre pour construire et entretenir ses privilèges vis-à-vis des autres. Ce tout petit groupe de personnes a asservi, discriminé, colonisé, déraciné, purgé et dévasté le reste de la planète.

En plus d'être responsable de la dépendance humaine à la combustion de carburants fossiles, cette élite polluante, qui vit dans ce que l'on appelle aujourd'hui le Nord géopolitique global, a accaparé l'énorme majorité des bénéfices en découlant.

Changement climatique et justice raciale

Fin octobre 2022, la Rapporteuse spéciale des Nations unies sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée a publié un rapport pour le Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme.¹ Elle y délivre un message clair : la crise climatique est une crise de justice raciale. Un message fort opportun, puisqu'il coïncidait avec le début des négociations de la 27^e Conférence des parties sur les changements climatiques, la COP27, hébergée par l'Égypte. La Rapporteuse y attire l'attention sur le racisme systémique qui nous frappe, et assène dès les premières lignes :

« La justice climatique œuvre au remboursement d'une dette historique de la part des nations et des entités responsables du changement climatique, et appelle une métamorphose radicale des systèmes contemporains qui façonnent les rapports entre l'être humain et le reste de la planète. Le statu quo fait que les systèmes mondiaux et nationaux répartissent les souffrances liées à la crise écologique mondiale d'une façon racialement discriminatoire ».

Elle poursuit :

*« La destruction en cours de notre planète nous frappe tou·tes. Mais les expert·es soulignent aussi que la race, l'appartenance ethnique et l'origine nationale continuent de se traduire par l'enrichissement inique d'une minorité, et par l'exploitation crasse, la maltraitance et même la mort d'autres personnes en raison de la discrimination qui est au cœur de l'injustice écologique et climatique ».*²

La rapporteuse résume de manière limpide une évidence qui se confirme depuis quelques années : le combat pour la justice climatique est aussi un combat pour la justice raciale.

Ce constat mérite d'être martelé, car au cours des dernières décennies le concept de changement climatique s'est imposé dans l'imaginaire populaire comme un concept inoffensif, immaculé, déconnecté des divisions sociales et de l'exploitation, et qui transmet l'idée d'une responsabilité commune de l'humanité toute entière. Or, le changement climatique discrimine les populations à la mesure du racisme historique dont elles ont été victimes. Il les fragilise à travers le manque de soutien de la part de l'État, le manque d'opportunités et d'accès à l'éducation et à la santé, ou encore la baisse des ressources et des aides dont elles ont été privées par le mépris des élites racistes de ces mêmes pays ou des métropoles capitalistes qui les contrôlent.

[1] Tendayi Achiume, Rapporteuse spéciale des Nations unies, dans un communiqué de presse : « The global climate crisis is a racial justice crisis: UN expert. » <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2022/11/global-climate-crisis-racial-justice-crisis-un-expert> 31/10/2022

[2] *Ibid.*



UN WOMEN ASIA AND THE PACIFIC (CC BY-NC-ND 2.0)

Au Bangladesh, une famille pose devant leur abri temporaire après la destruction de leur maison par les inondations.

Les choses se compliquent maintenant que l'on sait, depuis les cinquième (2014) et sixième (2022) rapports du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), que la hausse des températures que peut supporter notre planète se situe aux alentours de 1,5°C et que, de plus, au rythme où vont les choses, le point de non-retour sera atteint en 2030. On entend par là le stade au-delà duquel toutes les mesures réparatrices cesseront d'avoir l'effet escompté, et où la perte d'écosystèmes sera inévitable. Une fois passé ce point de non-retour, les régions les plus vulnérables seront justement les colonies ou ex-colonies qui manquent de moyens et de ressources et n'ont pas accès aux mécanismes d'adaptation et de résilience nécessaires pour encaisser les répercussions les plus violentes, qu'il s'agisse de phénomènes extrêmes ou progressifs – comme l'élévation du niveau des mers –, l'invasion des aquifères côtiers par l'eau de mer ou encore la propagation de maladies à transmission vectorielle (paludisme, dengue, chikungunya, etc.). Ces régions, qui couvrent parfois des pays entiers, sont sur la corde raide.

Notons au passage que la modification des conditions climatiques n'est pas due à l'exploitation de l'atmosphère proprement dite, mais à la colonisation dévastatrice des territoires, du sol, de l'eau, des forêts et des espèces, ravagés au même titre que les communautés qui les peuplent. Et cela au nom du « développement », au détriment de la vie elle-même.



CODE ROOD. (CC BY-SA 2.0)

Des manifestant-es portent une banderole qui affirme : « Le racisme climatique tue. Décolonisez ! »

Victimes du développement et distribution raciale de la souffrance

L'idée d'un racisme climatique ou environnemental met en regard celles et ceux qui bénéficient du « développement » (les habitant-es des pays ex-colonisateurs) et les autres, les victimes du pillage sans quoi ce « développement » ne pourrait avoir lieu (les peuples autochtones dont les terres n'ont jamais cessé d'être pillées, de la colonisation aux projets de « développement » actuels).

Cet essor du bien-être et de l'accès aux biens de consommation qui améliorent la qualité de vie profite d'abord et avant tout aux élites urbaines, selon leur proximité avec les grandes métropoles capitalistes mondiales, tandis que les communautés qui en sont les plus éloignées n'en bénéficient pas, moins, ou moins bien.

À l'inverse, les dégâts et les externalités négatives liés à l'extraction des biens et des richesses des territoires touchent les zones rurales et fragiles et les communautés autochtones racialisées et exclues, celles qui ont, dans le passé, été victimes du génocide colonial et du pillage de leurs terres par les colons. Ces populations assistent désormais à la détérioration de leur territoire, et des écosystèmes dont elles dépendent pour vivre, par des projets de « développement » ; leurs ressources ne profitent qu'aux descendant-es de leurs colonisateur-rices et sont transformées par les États héritiers de la colonisation, les multinationales et les métropoles occidentalisées.

Des exemples, le Sud géopolitique global en regorge, que ce soit dans le secteur de l'extractivisme (minerais, pétrole, charbon, gaz), de la production alimentaire (monoculture, agrocarburants) ou encore de la production d'énergie.

Le cas du secteur de l'énergie en Amérique latine est d'ailleurs bien singulier : d'un côté, cette région dispose des plus importantes sources d'énergie renouvelable non conventionnelles³ au monde ; de l'autre, les multinationales des énergies fossiles y jouissent d'une influence considérable, qui pousse le sous-continent à poursuivre l'extraction et la consommation insoutenables de pétrole, de gaz et de charbon.

Rien qu'au Pérou, au potentiel photovoltaïque, éolien et géothermique exceptionnel, la population cohabite avec plus de 3 000 zones sinistrées par le pétrole, réparties à travers le bassin amazonien septentrional et la côte Nord⁴, deux régions reliées par l'Oleoducto NorPeruano, qui en cinquante ans d'existence a profondément meurtri l'environnement. Les habitant-es ne peuvent plus pêcher, car les cours d'eau et les poissons contiennent des résidus de pétrole, n'ont pas accès à l'eau courante et ne peuvent pas boire l'eau polluée des cours d'eau. Ils et elles n'ont pas de ressources économiques à échanger et ne sont pas intégrés aux chaînes de production agricole ; leur santé pâtit gravement du contact direct et indirect avec les dérivés du pétrole.

On l'aura compris, le niveau de pollution élevé de ces zones sinistrées entraîne une dégradation des écosystèmes et nuit à la santé des communautés qui y vivent – des peuples autochtones qui, historiquement, ont été systématiquement oubliés par l'État, dont les institutions censées s'occuper de ces zones sont gangrenées par la corruption au point d'inspirer une réelle méfiance. En 2009, l'auteur du massacre du « Baguazo », le président de la République d'alors en personne, Alan García Pérez, les a qualifiés de « citoyen-nes de seconde zone » qui sont « contre le développement » au motif qu'ils et elles empêchent les entreprises de pénétrer sur leurs terres et d'en extraire les ressources. Ces atteintes à l'environnement frappent des corps et des vies que la colonialité a désignés comme jetables. Telle est la nature du racisme environnemental, qui s'est construit dès la colonisation et subsiste de nos jours.

Bien que ces dommages environnementaux aient été pointés du doigt et que l'État les ait répertoriés, ils continuent de s'accumuler depuis près d'un demi-siècle sans qu'aucun n'ait été réparé. Il faut dire que le coût des réparations serait nettement supérieur aux profits générés par l'extraction de l'« or noir »⁵ ; exploitation qui n'a d'ailleurs jamais bénéficié aux communautés directement concernées, que ce soit en termes de qualité ou de modes de vie. On comprend donc que celles-ci s'opposent aussi fermement à de nouveaux projets, et qu'elles exigent de l'État qu'il cesse de

[3] Nous entendons par là les énergies photovoltaïque, éolienne et géothermique, mais excluons de la définition l'énergie hydroélectrique de par son impact éco-social.

[4] « L'État n'a nettoyé aucune des plus de 3 000 zones sinistrées par les hydrocarbures que compte le Pérou. » *Convoca*. Septembre 2020. <https://convoca.pe/investigacion/el-estado-todavia-no-ha-remediado-ni-uno-de-los-3448-pasivos-ambientales-por>

[5] León, A. y Zúñiga, M. (2020). *La sombra del petróleo: Informe de los derrames petroleros en la Amazonía peruana entre el 2000 y el 2019*. Oxfam, Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. https://oi-files-cng-prod.s3.amazonaws.com/peru.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/La-sombra-del-petroleo-esp.pdf

les reléguer au second plan et mette ainsi fin à leur exode et à la destruction de l'environnement.

Dès lors, comment s'étonner que depuis la fin des années 1990, plus de 70 % des conflits recensés par la Defensoría del Pueblo entrent dans la catégorie de conflits « socio-environnementaux » ? En première ligne de ces conflits, on retrouve les opposant·es historiques au colonialisme d'hier et à la colonialité d'aujourd'hui, les communautés autochtones qui se dressent désormais face à la menace des grandes compagnies extractives.

Division, colonisation, exploitation des ressources et expropriation des territoires : tels sont les maux qui s'abattent sur les terres des communautés autochtones originelles, appauvries et éloignées des centres de pouvoir urbains et des grandes capitales. En effet, ces territoires sont essentiels pour l'exportation des ressources vers les grandes métropoles mondiales – jadis métropoles des empires coloniaux.

Bon nombre des habitant·es de ces régions se voient contraint·es de partir en raison des conflits, de la pollution ou de la détérioration des conditions météorologiques due au changement climatique. Les Nations unies s'attendent à ce que 250 millions de personnes soient déplacées par le changement climatique d'ici 2050.⁶ Il s'agira pour la plupart de personnes vivant sur les continents pauvres, qui se déplaceront au sein de leur pays ou de leur région ; l'Amazonie sera l'une des régions comptant le plus de déplacé·es internes au monde.

Responsabilité et justice

Comme le souligne le célèbre anthropologue et économiste Jason Hickel, « les pays du Nord ont colonisé l'atmosphère commune à tou·tes et, ce faisant, se sont enrichi·es, mais au prix de conséquences dévastatrices pour le reste du monde et pour toute la vie sur Terre ». Dans une étude qu'il a publiée dans la revue *The Lancet*, il ajoute : « Nous concluons que les pays du Nord sont responsables de 92 % de l'excédent mondial d'émissions, contre seulement 8 % pour les pays du Sud⁷ ». Et ce, malgré les émissions de la Chine et de l'Inde depuis quelques décennies, qui bien que colossales ne changent pas grand-chose à l'énorme dette historique accumulée par les pays du Nord géopolitique, ce qu'il appelle « l'impact cumulé des Blanc·hes ».

Au vu de ce constat, il est primordial que l'appel en faveur d'une prise de conscience à l'égard de la crise climatique intègre au débat la justice écologique, les droits humains, les droits des peuples et la reconnaissance des pertes et des dommages

[6] <https://es.greenpeace.org/es/noticias/dia-internacional-racismo/>

[7] « Quantifying national responsibility for climate breakdown: an equality-based attribution approach for carbon dioxide emissions in excess of the planetary boundary. » *The Lancet Journal - Planetary Health*. Septembre 2020.

subis par les communautés racialisées. Un débat dont l'objectif est de préparer l'avenir de la planète, en tenant compte du passé. Concrètement, nous devons œuvrer collectivement et de toute urgence à une transition écologique juste et à un modèle de société différent, plus démocratique et inclusif.

Pour aller de l'avant, le mouvement climatique mondial se doit également d'être antiraciste, et intégrer à son projet la lutte contre toutes les formes de discrimination causées par le changement climatique et la détérioration de l'environnement. Certes, c'est un défi de taille, mais diverses mesures pourraient être prises rapidement pour nous y aider :

- La création d'instruments et de mécanismes juridiques, aux échelles nationale et internationale, qui compensent les conséquences du racisme et reconnaissent les formes de discrimination, les dénoncent et les traquent. Il faudra pour cela codifier et judiciariser le racisme environnemental et l'externalisation des coûts écologiques pour en faire des crimes sanctionnables.
- La création de fonds publics destinés à améliorer substantiellement les conditions de vie des populations racialisées.
- La réparation et la compensation des pertes et dommages liés à la violence écologique. Cela passe nécessairement par des taxes, des impôts, des amendes et des sanctions proportionnels aux atteintes à l'environnement et à la pollution.
- La réduction rapide des émissions de gaz à effet de serre sur tous les territoires, et plus particulièrement sur les territoires fragiles et où vivent les communautés vulnérables, en diminuant, en cessant ou en évitant l'extraction d'hydrocarbures, ainsi qu'en respectant les grands accords telle que la Convention n° 169 de l'OIT, en laissant les énergies fossiles dans le sol et en appliquant tous les instruments favorisant la participation des communautés directement concernées. Il convient également d'instaurer d'urgence un moratoire sur l'extraction d'hydrocarbures sur les parcelles mises en vente en vue de leur exploitation prochaine.
- La création de fonds d'adaptation destinés en priorité aux catastrophes inévitables, et l'internalisation du coût des projets qui endommagent ou nuisent à l'environnement, de façon à dresser un bilan réaliste des coûts et des bénéfices de tout projet d'investissement dans un écosystème. Ces fonds devront être pilotés par les États, dont les organismes compétents devront veiller à l'identification précise des coûts internalisables à prendre en compte dans tout projet.

Chaque pays peut en outre déjà compter, grâce à ses organisations et ses mouvements sociaux, sur un grand nombre de plateformes, de propositions, de pratiques et de savoirs alternatifs cumulés qui alimenteront la lutte contre le racisme climatique et permettront d'être mieux préparé-es pour affronter l'avenir. Ce sont là quelques-unes des mesures qu'il nous faut prendre d'urgence : il n'y a plus une seconde à perdre, ni pour la planète, ni pour les communautés historiquement racialisées.

L'essor de l'extractivisme, moteur de la « recolonisation » du Pérou et de l'Amérique latine

CAROLINE WEILL, EHES

Le processus colonial a toujours eu pour objectif premier d'extraire les richesses (or, argent) des territoires « découverts » par les Européen-nes. Le cas de Potosí, dans l'actuelle Bolivie, en témoigne : des siècles de travail forcé dans les mines du Cerro Rico, une réorganisation sociale, économique et politique de toute la région andine pour faciliter cette exploitation et exporter l'argent qui allait servir à financer les guerres des monarchies européennes, une accumulation fondatrice du capitalisme naissant. Dans son magnum opus, *Las venas abiertas de América latina*, Eduardo Galeano rappelle toutefois que l'extractivisme colonial ne s'est pas arrêté là : au cours des 500 ans qui ont suivi la conquête initiale de la région, la monoculture de la canne à sucre, du coton et de la laine a elle aussi alimenté l'essor du capitalisme en Europe, de même que l'exploitation du caoutchouc en Amazonie et, par la suite, l'extraction du pétrole et du gaz à travers tout le continent. Ainsi, la place qu'occupe l'Amérique latine dans l'économie mondiale n'a guère changé depuis la colonisation : elle continue de fournir à l'Europe les ressources naturelles sur lesquelles reposent sa domination économique et le modèle économique qui s'y est développé : le capitalisme. Aujourd'hui encore, l'extractivisme (c'est-à-dire l'extraction à grande échelle de ressources naturelles vendues brutes sur les marchés internationaux) joue un rôle crucial dans les économies nationales des pays du Sud, et contribue dans une large mesure au budget des États. Se détacher du modèle basé sur l'exportation de matières premières s'avère difficile, voire impossible, même pour les pays qui, depuis les années 2000, cherchent à mettre en place des politiques publiques de redistribution, comme le Venezuela, l'Équateur ou la Bolivie, où subsistent les mêmes conflits nourris par les conséquences sociales et environnementales de l'extractivisme¹.

[1] Certain-es auteur-rices, comme Eduardo Gudynas ou Maristella Svampa, ont baptisé ce phénomène « néo-développementisme ».

En ce sens, les structures économiques héritées de la colonisation demeurent intactes. Aníbal Quijano a proposé le terme de « colonialité » pour qualifier les rapports de force qui caractérisent toujours les modèles sociaux, économiques et politiques hérités de la colonisation européenne, fondés sur trois piliers : l'eurocentrisme, le capitalisme et le racisme. La sociologue aymara Silvia Rivera Cusicanqui fait état pour sa part d'une « recolonisation interne », un concept décrivant particulièrement bien les dynamiques qui sous-tendent l'implantation et le développement de projets extractifs sur le sous-continent. Depuis les années 1980 et 1990, l'expansion internationale du néolibéralisme s'est faite en parallèle à l'essor de l'extractivisme dans toute l'Amérique latine ; un phénomène que l'on peut étudier à travers le prisme des concepts de colonialité et de recolonisation interne afin d'analyser comment l'extractivisme, aux échelles internationale (I), nationale (II) et locale (III), (re)produit avec force l'eurocentrisme, les logiques capitalistes et le racisme. Cependant, la résistance s'organise naturellement et des mouvements anticoloniaux voient le jour (IV), qu'ils se revendiquent de la sorte ou non. Voilà d'ailleurs cinq siècles que les peuples colonisés résistent, et ce n'est pas un hasard si les combats les plus âpres et visibles ciblent les compagnies minières, gazières et pétrolières et la monoculture intensive, dans le droit fil des luttes anticoloniales.

À l'échelle internationale, l'extractivisme est le point de départ et la continuité de l'eurocentrisme capitaliste

Les rapports géopolitiques qui sous-tendent les activités extractives sont foncièrement eurocentrés, ou plus largement occidentalocentrés. Bon nombre de compagnies minières internationales sont ainsi canadiennes ; et leurs activités sur leurs propres territoires sont à l'origine de conflits majeurs et récurrents avec les peuples autochtones², de même qu'aux États-Unis, en Australie et ailleurs. Lorsqu'elles exploitent ailleurs, ces entreprises, généralement immatriculées dans les pays occidentaux, produisent des bénéfices colossaux qu'elles rapatrient dans le pays de leur siège social. Par exemple, dans le village minier et métallurgique de La Oroya, dans les Andes centrales au Pérou, la société étasunienne Doe Run a fait faillite en 2009 en laissant derrière elle une dette considérable vis-à-vis de ses travailleur-ses, mais n'en a pas moins rapatrié des sommes astronomiques au profit de sa société-mère à Saint-Louis, dans le Mississippi. Cette exportation nette de richesses par des multinationales s'est accompagnée de lourdes dettes écologiques, que doivent ensuite éponger l'État péruvien et les communautés locales.

Par ailleurs, les cours des matières premières pas ou peu transformées et destinées à l'exportation sont généralement très bas et volatils sur les marchés internationaux. Les pays dont l'économie repose sur l'exportation de ces matières premières s'en trouvent ainsi particulièrement vulnérables. À l'inverse, les pays qui transforment les matières premières en produits manufacturés profitent de la grande stabilité de

[2] Andrew Crosby (2021) « Répression policière et criminalisation de la résistance autochtone au Canada », *Passerelle* n°23.

leur prix de vente à l'exportation (en dollars ou en euros, et donc nettement plus élevé). Le chocolat illustre bien cette dynamique : le cacao est produit à bas coût en Amazonie, expédié vers des pays tels que la Belgique et la Suisse pour y être transformé en produit de « luxe », puis revendu au prix fort en Amérique latine. L'Europe, ancien épicerie de la colonisation, est désormais l'épicentre des circuits commerciaux capitalistes.

Certain-es auteur-rices, tel Horacio Machado, à qui l'on doit *Potosí: el origen*, vont encore plus loin. Selon ce chercheur, l'extraction minière à l'œuvre de nos jours est au capitalisme moderne ce que le pillage des ressources d'Amérique latine fut aux guerres européennes des XV^e et XVI^e siècles. De fait, l'industrie allemande est entièrement tributaire du cuivre extrait dans les pays du Sud, tout comme l'industrie électronique n'existerait pas sans l'exploitation du lithium bolivien ou chilien, destiné à la production de batteries. Des auteur-rices tel-les que David Harvey ou Silvia Federici affirment, à contre-courant de la thèse marxiste de l'accumulation primitive du capital en tant que tournant historique, que le capitalisme dépend fondamentalement, pour se reproduire, de l'éviction constante des biens communs à travers une « accumulation par la dépossession ». C'est justement le pillage des ressources naturelles (terre, eau, etc.) des peuples du Sud par des compagnies extractives qui nourrit aujourd'hui la reproduction capitaliste. Machado et Quijano vont jusqu'à soutenir que le capitalisme plonge ses racines dans la colonialité : le système-monde capitaliste a vu le jour avec la conquête des Amériques et l'édification d'une économie basée sur l'exploitation de l'or.

De même, la « modernité » est un concept qui, dans le contexte de l'extractivisme, révèle un double visage. En Europe, la modernité est associée aux métropoles vertes, aux panneaux photovoltaïques, aux voitures électriques ou aux objets connectés, des technologies omniprésentes et intériorisées au point d'en devenir invisibles (c'est le mythe de la « dématérialisation ») ; en revanche, dans les pays du Sud, l'idée de modernité évoque des machines lourdes, des hommes en bleu de travail, des paysages meurtris, des fleuves empoisonnés. L'un ne va pas sans l'autre : le collectif Modernidad/Colonialidad parle de « face cachée de la modernité », qui désigne les paysages et les réalités socioenvironnementales nécessaires – et nécessairement invisibilisés – à l'existence même de la face « lumineuse » de la modernité en Europe. Les bénéfices de la modernité européenne sont subventionnés par les externalités négatives de la modernité dans les pays jadis colonisés, mais la modernité est présentée de part et d'autre comme un horizon souhaitable, une source de bien-être pour les anciens colons et les ancien-nes colonisé-es.

À l'échelle nationale, l'extractivisme est un moteur de reproduction de la violence coloniale contre les peuples autochtones

Au Pérou, la plupart des projets extractifs sont implantés sur des territoires peuplés par des communautés rurales et paysannes et des populations autochtones. La



© MIGUEL GUTIÉRREZ CHERO

Une femme d'une communauté andine pose à côté de la grille qui délimite la propriété de l'entreprise minière à Espinar, au sud des Andes péruviennes.

Constitution politique du Pérou promulguée en 1993 stipule que ces communautés sont uniquement propriétaires de la surface du sol, le sous-sol appartenant à l'État qui est chargé de l'exploiter dans l'intérêt national. Mais on est en droit de se demander à quelle réalité renvoie concrètement cet « intérêt national », a fortiori dans un contexte où l'État est le fruit d'un processus colonial : l'administration coloniale a obtenu son indépendance en 1821 pour former un État certes autonome, mais qui n'en a pas pour autant redessiné les structures sociales et économiques alors en vigueur. Sur le plan sociologique, les fonctionnaires d'État, des rangs les plus élevés aux agents au contact direct de la population, demeurent dans une large mesure urbain-es, hispanophones, occidentalisé-es, et fortement concentré-es dans la capitale, Lima, située sur la côte. La distance (géographique et sociale) qui les sépare des populations vivant sur les territoires de l'Amazonie et des montagnes péruviennes, où sont implantés les projets extractifs, se fait cruellement sentir.

Il est frappant d'observer que les concessions accordées aux compagnies minières, pétrolières et gazières portent sur des territoires considérés comme « vides » d'habitant-es et d'activités productives. Lorsque Christophe Colomb, Hernán Cortés et Francisco Pizarro débarquèrent sur les territoires de l'actuel continent américain, ils les estimèrent vides, « vierges » et prêts à être accaparés par les nouveaux venus : des terres immenses furent ainsi attribuées gratuitement et sans guère d'encombres aux colons. De nos jours, il semblerait que des acteurs étrangers puissent mettre la main sur la moindre parcelle de terre dans les montagnes ou les forêts péruviennes sans plus de formalités que dans le passé. Il suffit qu'une entreprise ait quelques avocats et un budget suffisant pour décrocher une concession minière sans trop de peine, et sans avoir à obtenir le consentement des personnes qui vivent sur ce

territoire, comme si elles n'existaient pas, qu'elles n'occupaient pas cet espace. En 2011, le Pérou a adopté la loi de consultation préalable, libre et éclairée, dans la continuité de la Convention 169 de l'OIT, signée en 1989 ; dans les faits, elle n'est cependant que peu appliquée lorsqu'il est question des processus extractifs.

Soulignons par ailleurs que l'État (colonial) moderne soutient fermement les compagnies extractives. La juriste Areli Valencia signale ainsi une « tendance historique des gouvernements péruviens à s'aligner sur le secteur privé plutôt que sur les intérêts des citoyen·nes concerné·es ». Cette tendance s'exprime à travers les lois de réforme structurelle qui sapent les institutions environnementales (baisse des budgets consacrés aux ressources humaines et matérielles alloués aux organismes chargés de la protection de l'environnement, par exemple), l'affaiblissement des normes en matière de seuils autorisés de métaux lourds dans l'environnement, ou encore les contrats de stabilité budgétaire dont les multinationales retirent de juteux bénéfices. Sans parler du jeu des « chaises musicales », lorsque des responsables politiques troquent leur costume de fonctionnaire public·que pour occuper de hautes fonctions dans ces mêmes sociétés privées qu'ils et elles étaient chargé·es de réguler pendant leur mandat ou leur contrat de travail au sein d'un organisme d'État. Pour exemple, Beatriz Merino, ancienne Défenseure du peuple³ entre 2005 et 2011, est devenue représentante de la Sociedad Peruana de Hidrocarburos en 2013.

Le soutien qu'apporte l'État aux compagnies extractives est d'autant plus criant quand éclatent des conflits socio-environnementaux, car il se manifeste alors à travers la criminalisation de la contestation. D'une part, l'État criminalise les dirigeant·es des organisations populaires qui sont visé·es par des plaintes et des procès abusifs. D'autre part, la loi autorise les membres de la Police nationale du Pérou (PNP) à fournir leurs services à des sociétés privées pendant leur temps libre, et à utiliser pour cela leurs équipements de police. Dans les faits, la PNP fait donc office de bras armé des compagnies extractives. Ces dernières années, on assiste à la militarisation systématique des territoires riches en ressources à travers les « États d'urgence préventifs », un dispositif qui suspend arbitrairement tout un ensemble de droits constitutionnels au prétexte d'une menace suprême sur l'ordre social. La violence dont font l'objet les dirigeant·es des peuples autochtones qui se dressent face à l'extractivisme se termine parfois en drame : l'assassinat de Berta Cáceres, une militante lenca du Honduras qui s'opposait à la création de centrales hydroélectriques sur le territoire de son peuple, en est la plus triste illustration. Mais les meurtres de dirigeant·es autochtones combattant l'extractivisme sont monnaie courante en Amérique latine, comme en témoigne la mort pour le moins suspecte, il y a peu, d'Oscar Mollohuanca, ancien maire de la province d'Espinar qui s'opposait à un projet minier sur ce territoire. Cette violence s'inscrit dans une longue histoire de

[3] La Defensoría del Pueblo est un organisme public qui a pour mission de protéger les droits constitutionnels et fondamentaux de la personne et de la communauté, de veiller au respect des devoirs de l'administration de l'État et à ce que la population ait bel et bien accès aux services publics. En cas de conflit avec des compagnies extractives, elle a ainsi pour rôle de défendre les droits de la population.



© MIGUEL GUTIÉRREZ CHERO

Sur la place centrale d'Espinar (Pérou), un policier met en joue la population avec son arme.

violence coloniale qui vise à maintenir l'ordre social colonial : comme le rappelle le philosophe Malcom Ferdinand, « le projet colonial n'aurait pu être et se reproduire sans la force des armes ». De même, la plupart des projets extractifs contemporains ne seraient guère viables sur la durée sans le recours à des stratagèmes pernicieux de corruption de dirigeant-es et à la force policière, militaire voire paramilitaire brute.

À l'échelle locale, l'extractivisme reproduit le racisme et diffuse les logiques capitalistes au sein des communautés riveraines

Ce qui frappe, lorsqu'on arrive sur le site d'un projet extractif, c'est la métamorphose radicale du paysage. La montagne a laissé place à un trou béant, les routes sont coupées ou déviées ; déviés aussi, les cours d'eau, du jour au lendemain, vers le centre des opérations minières ; disparus, les *bofedales* [zones humides d'altitude] et les sources d'eau avec l'éventrement des terres ; et tant de zones interdites d'accès aux personnes non autorisées. Mais ces changements ne sont pas le fruit du hasard : ils répondent soigneusement aux besoins de la compagnie minière, une entité étrangère dont les priorités et les intérêts résident bien loin du site du projet extractif, lequel n'est qu'un moyen de parvenir à une fin : l'accumulation de richesses (à la différence des communautés locales, pour qui vivre sur ce territoire est une fin en soi). On doit à Eduardo Galeano la maxime « le ventre au Pérou, le cœur en Espagne », qui fait référence aux territoires colonisés ayant servi d'espace d'accumulation pour les colons, mais pas de lieu de leurs projections de vie. Elle s'applique tout autant aux compagnies minières et à leurs employé-es, pour qui les territoires miniers ne sont que des lieux de passage, de transition et d'accumulation éphémère. Cette capacité à modeler le paysage selon ses intérêts personnels, à s'approprié un territoire, est typique de l'« habiter colonial ». Malcom Ferdinand définit l'« habiter colonial » comme un espace subordonné à un autre (la métro-

pole hier, le siège social de l'entreprise aujourd'hui) ; une dynamique fondée sur la spoliation des terres, le massacre des « sauvages » et l'appropriation des plus belles femmes du territoire par les colons. Trois facettes que l'en retrouve dans les territoires miniers contemporains : expulsion des terres, violence systématique allant jusqu'au meurtre pour imposer un projet, et explosion de la prostitution aux abords du site d'un projet extractif.

La hiérarchie sociale introduite par l'« habiter colonial » fait écho au racisme virulent que subissent les populations andines et amazoniennes, qui éprouvent un vif sentiment de dépossession de leur territoire. Ce sont ainsi les « étranger-es » qui tirent profit des activités extractives : les emplois les mieux rémunérés, le statut social supérieur que leur confère le travail de mineur, au point de « voler » les femmes qui quittent leur mari pour rejoindre un mineur. À l'inverse, les « nôtres » (locuteur-rices du quechua, agriculteur-rices, pauvres, etc.) subissent les conséquences dramatiques de ces activités : hausse du coût de la vie, pollution de l'environnement qui dévaste l'économie agricole, problèmes de santé dus à la présence de métaux lourds dans l'environnement, dissensions et conflits chez les communautés et les familles... Il en découle un fort sentiment de perte de contrôle sur le territoire et sur les rapports sociaux, consécutive à l'intervention d'acteurs étrangers ; un sentiment accentué par le racisme latent dont font preuve les fonctionnaires d'État ou les employé-es urbain-es de la compagnie minière envers la population locale (« on dirait des bêtes », « nous avons des siècles de retard culturel [à cause d'eux] »).

Par ailleurs, l'existence de projets miniers implique la diffusion de notions économiques foncièrement capitalistes qui supplantent les logiques locales, à commencer par certains concepts d'appropriation du territoire comme la clôture des terres. La présence d'entreprises extractives s'accompagne d'un conflit entre l'imposition du droit à la propriété privée et le droit d'usage au sens où l'entendent généralement les communautés andines. Lors d'une enquête de terrain effectuée en 2019 dans le Sud des Andes péruviennes, j'avais été interpellée par des femmes ayant perdu leurs terres suite à leur achat par la mine. L'une d'elles m'avait expliqué que sa communauté avait accepté de vendre une partie des pâturages à la compagnie minière ; elles ont constaté avec étonnement qu'après la vente, les pâturages avaient été clôturés avec des barbelés, alors qu'elles pensaient pouvoir continuer à y faire paître leurs bêtes malgré la vente. Cette rupture dans la logique d'appropriation et d'utilisation de la terre entraîne un conflit entre le droit d'usage, qui prédomine encore dans les communautés concernées, et le droit de propriété privée, imposé par la compagnie minière et nécessaire à la reproduction du capitalisme colonial via l'extractivisme, qui en est la colonne vertébrale.

Résistances anticoloniales et propositions politiques

Face à la reproduction et au renforcement des logiques coloniales (eurocentrées, capitalistes et racistes) qu'implique le développement de projets extractifs déme-



© MIGUEL GUTIÉRREZ CHERO

Au cours d'une manifestation contre le projet minier Las Bambas, un homme brandit le drapeau péruvien en levant le point en signe de résistance.

surés, les résistances sont nombreuses et plurielles, et s'organisent autour de la défense du territoire. Il s'agit d'une volonté de prendre des décisions qui vont à l'encontre des intérêts et des actions des acteurs extérieurs : compagnies extractives, pouvoirs publics, communautés voisines. Souvent, cette défense du territoire est moins un projet politique réfléchi qu'une intuition, un sentiment partagé, une nécessité pratique. De ce genre de pratiques naissent toutefois des projets politiques plus larges. C'est le sens de la théorie de la « résistance depuis le corps-territoire » de la féministe communautaire guatémaltèque Maya Kekchi-Xinca Lorena Cabnal : d'un côté, elle part du postulat que le corps des femmes est au cœur de toutes les oppressions, et que ce corps fait l'objet d'une dispute territoriale ; de l'autre, elle fait le lien et le parallèle entre les agressions que subissent les femmes dans leur corps et celles que subit la nature, et défend une même lutte globale contre le patriarcat colonial et contre l'extractivisme, la « défense du corps-territoire et du territoire-Terre ».

Dans les faits néanmoins, les pratiques de résistance sont souvent complexes et différentes d'un contexte à l'autre. Elles ne se bornent pas à des formules politiques simplistes. Il n'y a parfois pas d'autre choix que d'adopter la logique des puissant-es pour ne pas se laisser anéantir. De nombreuses communautés des Andes du Sud commencent ainsi à exploiter de manière informelle les ressources minières en polluant leur propre environnement, car elles estiment que si elles ne le font pas, une entreprise le fera à leur place, et que celle-ci polluera tout autant en plus de s'approprier les richesses pour son seul profit. De même, le morcellement des terres communales et leur négociation selon la logique de la propriété

privée se révèle nécessaire dans un contexte de négociation avec les pouvoirs publics ou les entreprises, pour faire face au risque de tout perdre. L'historienne Cecilia Méndez évoque quant à elle un « nationalisme des pauvres » : aussi surprenant que cela puisse paraître, le fait que les peuples autochtones revendiquent leur appartenance à une collectivité nationale héritée du passé colonial est une manière de revendiquer l'égalité de traitement, de droits et de reconnaissance, sachant que leurs vies sont régies dans les faits par un gouvernement central basé à Lima. À La Oroya, un village des Andes centrales qui accueille pendant 100 ans une usine métallurgique très polluante, la défense du territoire s'inscrit dans un discours dominant de revendication du « travail digne » plutôt que dans le droit à un environnement sain. Dans ce village, où l'économie et l'identité collective se sont restructurées autour du complexe métallurgique, l'émergence d'une scène musicale « underground » apparaît comme un élément important de construction d'une identité et d'une culture, voire une façon de résister au rouleau-compresseur de l'industrie métallurgique.

La lutte anticoloniale peut prendre des formes en apparence surprenantes : exiger le respect de la propriété privée, introduite à l'origine par le capitalisme colonial ; revendiquer diverses expressions d'un nationalisme colonial ; mener des combats qui semblent n'avoir rien en commun de prime abord, mais qui sont les seuls possibles au vu de l'étroite marge de manœuvre dont disposent les communautés dans tel ou tel contexte. Ce sont des résistances concrètes mais ambiguës, qui relèvent d'une tendance dominante tout en émanant de divers horizons, et qui ont en commun la volonté des communautés de continuer à exister selon leurs propres conditions, à décider de leurs vies et de leurs territoires. « Résister pour exister », résister pour continuer à exister.

À l'encontre de la colonialité de la coopération et solidarité internationales

Pour une justice sociale de genre transformatrice

MOUNIA CHADI, AQOCI

Introduction

Dans le secteur de la coopération et solidarité internationales (CSI), la stratégie genre et « développement », qui réside derrière les politiques mises en œuvre depuis les années 1990, contribue à la reproduction de la dominance du Nord global sur le Sud global¹, dans le cadre de la mondialisation institutionnalisée. Cette stratégie, qui faisait partie des savoirs des Suds², a été vidée de son sens politique transformateur des rapports de colonialité et de genre, sous les orientations des parties puissantes (États, bailleurs de fonds) qui commandent « l'aide au développement » et sous les pratiques des organismes de coopération internationale (OCI).

Vider les savoirs des Suds de leur sens politique transformateur est une des pratiques habituelles (*habitus*) des parties puissantes en CSI et relève de la colonialité du pouvoir et du savoir, au cœur de laquelle persiste l'idéologie raciste de la suprématie blanche.

[1] L'expression « Sud global » décrit la position occupée par les États et territoires qui font face à des désavantages politiques, économiques et sociaux, effets de la colonialité par les pays du « Nord global » qui commandent la mondialisation institutionnalisée.

[2] Le terme « les Suds » met l'accent sur le fait qu'il n'y a pas seulement un Sud, mais plusieurs réalités à travers le monde où se retrouvent des populations et des économies nationales qui sont marginalisées, racisées et subalternisées.

L'anthropologue colombien Arturo Escobar³ (2008) et la philosophe brésilienne Claudia de Lima Costa⁴ (2006) préviennent contre les appropriations et traductions erronées des théories qui questionnent la colonialité. Il est en effet pertinent de suivre le cheminement de ces « théories voyageuses »⁵ et voir comment les concepts qui les fondent sont transformés, traduits, voire trahis ou resignifiés, durant ces voyages entre Nord et Sud⁶.

Cet article aborde le cas des concepts du genre, de l'intersectionnalité et de l'*empowerment*, tel qu'intégrés et mis en pratique dans le cadre de la stratégie genre et « développement » dans le secteur de la CSI.

Signifiant, lors de leur généalogie, une finalité de transformation des rapports de pouvoirs et de genre, l'usage de ces concepts est réduit à des visées économiques et à des résultats quantitatifs de court terme, dans le cadre de programmes économiques et sociaux liant en partenariat des OCI dans le Nord global et des ONG dans le Sud global. Les conséquences sont graves en termes de justice sociale et de justice de genre à l'international.

Cet extractivisme épistémique⁷ s'insère dans la dynamique des rapports de pouvoir-savoir, où les parties puissantes redirigent les savoirs des Suds en leur donnant un sens qui sert une stratégie de reproduction de l'hégémonie coloniale. Les chercheur-es et militant-es décoloniaux-ales s'efforcent de contrer cette tendance qui domine dans la CSI, en creusant des marges de manœuvre pour resignifier une stratégie de justice sociale transformatrice, qui réhabilite le sens politique des savoirs des Suds et qui soit à l'écoute des évolutions récentes novatrices de ces savoirs.

J'aborderai ces aspects systémiques de la colonialité du pouvoir et du savoir dans le secteur de la CSI, tout en précisant que cet article reflète ma positionnalité de sociologue féministe issue de l'immigration arabo-africaine au Canada et active dans ce secteur. C'est sous cette posture que je témoignerai de quelques expériences qui s'inscrivent dans une perspective décoloniale, telle que je les ai vécues au sein du Comité québécois femmes et développement (CQFD), entité de l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI).

[3] Escobar Arturo (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC, Duke University Press.

[4] Costa Claudia de Lima (2000). «Being Here and Writing There: Gender and the Politics of Translation in a Brazilian Landscape». *Signs* 25(3), p. 727–60.

[5] Nagar Richa (2002). «Footloose Researchers, 'Traveling' Theories, and the Politics of Transnational Feminist Praxis ». *Gender, Place and Culture* 9(2), p. 179–86.

[6] Verschuur Christine (dir.) (2019). « Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial », *Cahiers Genre et développement*, n°11, L'Harmattan.

[7] Grosfoguel Ramón (2006). « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale ». *Multitudes* 3 (26). <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-51.htm>

Aspects systémiques de la colonialité du pouvoir et du savoir en CSI

L'idée raciste de la suprématie blanche qui caractérise la modernité est primordiale pour comprendre l'évolution de la CSI en termes de rapports pouvoir-savoir dans le système-monde⁸. Il s'y exerce clairement la colonialité du pouvoir⁹, dans le sens de l'usage de la racialisation par le système capitaliste, pour se maintenir et se renforcer ; et la colonialité du savoir¹⁰, dans le sens de systèmes de pensée qui, par le discours hégémonique d'un modèle civilisateur universel, justifient l'infériorisation et la domination de l'Autre ; le non-européen, le non-occidental, le non-« développé ».

Les parties puissantes imposent un modèle de partenariat Nord-Sud entre les OCI et les ONG sous le terme « développement », qui constitue une finalité des Nations-Unies en termes de 17 objectifs de développement durable (ODD) à atteindre en 2030. Le caractère colonial et raciste de ce terme-concept est flagrant, dès qu'on le situe dans sa généalogie à un moment de l'après Seconde Guerre mondiale, où les États-Unis s'affirmaient comme nouvelle puissance mondiale, dans un contexte qui dessinait les règles du jeu de la guerre froide. C'est dans ce processus qu'un discours fondateur de l'idée contemporaine du « développement » a été prononcé le 20 janvier 1949 par Harry S. Truman, trente-troisième président des États-Unis. Pour la première fois, ce terme était utilisé pour souligner l'importance de l'aide aux régions « sous-développées ». Cet énoncé d'une stratégie civilisatrice visant le Sud global s'inscrivait dans la continuité de la « mission » civilisatrice formulée dès le XVIII^e siècle pour légitimer la stratégie de colonisation envers des « races » inférieures.

Arturo Escobar¹¹ part de la généalogie de la thématique du développement à travers ce discours, pour considérer que le problème n'est pas en soi l'échec inévitable du projet de « développement » ; ses succès sont aussi problématiques sous l'angle de la colonialité pouvoir-savoir. Car, à la base, la vision épistémique du « développement » et les pratiques politiques qu'elle génère constituent historiquement l'imposition d'un modèle de pensée et d'action par les parties puissantes du Nord global. Le discours de Truman établissait ainsi une construction discursive des pays du Sud global comme « tiers-monde » et légitimait l'hégémonie états-unienne et occidentale.

C'est de cette façon qu'au lendemain de l'indépendance juridico-politique des colonies aux XIX^e et XX^e siècles se mettait en place une stratégie pour pérenniser

[8] Bidet Jacques (2007). « Le système-monde et l'État-monde en gestation ». *Revue Internationale de Philosophie*, 2007, Vol. 61, n°239 (1), pp. 57-80 <https://www.jstor.org/stable/23961175>

[9] Quijano Aníbal E. Obregón (2007). « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, 2007/3 (n°51), p. 111-118. DOI : 10.3917/mouv.051.0111. <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>

[10] Lander Edgardo (2000). « Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. » Dans : *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Juillet 2000. p. 246. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>

[11] Escobar Arturo ; Eduardo Restrepo (2009). « Anthropologies hégémoniques et colonialité ». *Cahiers des Amériques latines* (62) : 83-95. <http://journals.openedition.org/cal/1550>

la colonialité¹². Aller à l'encontre des rapports pouvoir-savoir coloniaux exige donc un processus de re-signification sur le long terme, qui, au-delà du statut formel de l'indépendance, devra déstabiliser structurellement les rapports socio-économiques, épistémiques, ethniques et de genre¹³.

C'est en partant de ce constat de colonialité du pouvoir et du savoir dans le système-monde que diverses approches dénoncent les inégalités économiques et sociales dans le cadre de l'ordre mondial institutionnalisé et y opposent des alternatives mettant en perspective un monde plus juste, basé sur une solidarité internationale et intégrant l'égalité des genres.

Déconstruire le savoir sur le « développement » fait partie de ce long processus décolonial car ce concept incarne un savoir colonial émis par le Nord global et véhiculé à travers les programmes de CSI, auxquels se soumettent les partenaires dans le Sud global, sous la contrainte du financement international.

Impacts de l'extractivisme des savoirs des Suds sur les programmes de « développement »

La sociologue indo-états-unienne Chandra Talpade Mohanty¹⁴ attire l'attention sur la méconnaissance des populations concernées par les programmes de CSI. Elle fait le constat que « c'est dans la littérature libérale sur les femmes dans le développement international que l'on trouve les meilleurs exemples d'universalisation à partir d'un réductionnisme économique ». C'est-à-dire qu'on suppose que les femmes forment un groupe cohérent, avec des problèmes et des besoins similaires et comme une catégorie préexistante à l'implication dans le « processus de développement ». Elle ajoute que ces comparaisons transculturelles réductrices entraînent une colonisation des détails de la vie quotidienne et des intérêts politiques représentés et mobilisés par des femmes de différentes classes sociales et de différentes cultures. Cette démarche analytique limite la définition du sujet féminin à l'identité de genre et fait totalement abstraction des identités de classe et d'ethnie¹⁵.

Cette perception erronée est à mettre en lien avec le fait que la notion de pouvoir, qui est importante pour approcher le caractère structurel des inégalités de genre, n'est pas réellement intégrée dans les programmes de CSI¹⁶, comme le montre la manière dont deux concepts ont été réinterprétés et intégrés dans les programmes de « développement » : 1) le concept de l'empowerment, émanant en 1987 du réseau

[12] *Ibid.*, Grosfoguel (2006).

[13] Hountondji Paulin J. (2019). « Extraversion des savoirs ». Dans : Christine Verschuur (dir.), *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial*, *Cahiers Genre et développement* n°11, L'Harmattan.

[14] Mohanty C. T. (2010). « Sous les yeux de l'Occident. Recherches féministes et discours coloniaux ». Dans : *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*. *Cahiers genre et développement*. n°7. (Dir.) C. Verschuur. 171-202. Paris: L'Harmattan.

[15] *Ibid.*, Mohanty (2010).

[16] *Ibid.*, Verschuur (2019).



UN WOMEN (CC BY-NC-ND 2.0)

L'équipe d'ONU Femmes et les partenaires organisent une réunion communautaire pour les femmes dans le camp de réfugié-es de Gado-Badzere, au Cameroun.

Development Alternatives with Women for a New Era (Dawn), réunissant des ONG et des féministes issues des Suds ; 2) le concept de l'intersectionnalité, émanant en 1989 du *black feminism* états-unien¹⁷.

Ces deux théories ont été produites par des féministes des Suds dans un contexte de crise, où les politiques d'ajustements structurels imposées par le pouvoir financier international avaient abouti à l'échec et avaient renforcé la paupérisation dans le Sud global. Elles reflètent un savoir situé, c'est-à-dire ancré dans la réalité et les subjectivités vécues, où les populations – et particulièrement les femmes – sont exposées au croisement des oppressions systémiques. Ces théories ont en commun qu'au-delà du cadre des études féministes, elles ont été popularisées comme outils d'analyse et approches dans tout projet ou action qui a une finalité sociale, que ce soit dans les milieux universitaires des sciences humaines, dans les politiques et actions sociales communautaires locales ou à l'échelle de la CSI.

Les parties puissantes qui commandent la stratégie du « développement » se sont approprié ces deux concepts, au point qu'un programme de partenariat entre une OCI et une ONG ne peut accéder au financement s'il ne fait pas montre de les intégrer. Mais cette appropriation s'est faite d'une manière qui a castré les finalités des concepts d'intersectionnalité et d'empowerment, entravant de la sorte l'aboutissement des programmes de « développement » à des changements qualitatifs en termes de rapports de pouvoir et de rapports de genre.

[17] Crenshaw Kimberlé Williams; Oristelle Bonis (2005). « Cartographies des marges : Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », L'Harmattan | *Cahiers du Genre*. 2005/2 n°39 | pages 51 à 82.

Dans ce processus, la technique de captation des concepts consiste à exclure le long terme et se limiter au court terme, à exclure la finalité de transformer les rapports de pouvoir et se limiter à répondre aux besoins de survie, dans une logique de gestion de la pauvreté. L'intégration de ces concepts ainsi retailés dans les programmes de « développement » sert des visées économiques, sans questionnement politique. Ce sont ces visées qui sont objet de financement et d'évaluation par les bailleurs de fonds. Le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel¹⁸ qualifie d'« extractivisme idéologique ou épistémique » de telles pratiques de piratage des savoirs autochtones dans le Nord global. Il considère que le « vol épistémicide » fait partie de l'extractivisme mondial occidental.

Telle que mise en pratique dans les programmes de « développement », l'approche intersectionnelle subit un extractivisme épistémique qui la réduit à un usage pour la capacitation individuelle, pour la réalisation d'objectifs de court terme, négligeant la transformation stratégique des rapports de pouvoir-savoir coloniaux et de genre. On veillera par exemple à ce qu'une femme racisée ait une part égale aux hommes et aux femmes blanches dans les revenus générés par le programme et qu'elle participe sur une base d'égalité à la gestion des ressources de ce programme. Mais, au-delà de cette amélioration momentanée dans sa situation économique, rien n'est envisagé en vue de l'après programme, pour que cette femme exposée aux discriminations croisées (de classe, de genre, de « race ») puisse acquérir une conscience politique de sa situation et soit impliquée d'une manière ou d'une autre dans le mouvement socio-politique de lutte contre les systèmes d'oppression imbriqués.

C'est de cette même façon que l'*empowerment* est mis en pratique en CSI, dans une logique de gestion de la pauvreté et des inégalités pour permettre aux individus de développer et d'exercer leurs capacités individuelles et de prendre des décisions rationnelles dans un contexte d'économie de marché. L'*empowerment* est alors lié aux notions de choix, d'opportunité, de participation, de gouvernance, de propriété et de reddition de comptes¹⁹. Or, lors de sa généalogie, l'*empowerment* ne signifiait pas seulement l'autonomie économique des femmes, mais le renforcement de leur pouvoir par une transformation radicale des structures économiques, politiques, légales et sociales qui perpétuent la domination selon le sexe, l'origine ethnique et la classe²⁰.

C'est cette dimension individuelle economiciste caractérisée par une sous-estimation du caractère foncièrement conflictuel des rapports de pouvoir que mesurent des procédés tels que la gestion axée sur les résultats (GAR) ou la grille de Harvard, utilisée pour évaluer les rôles sociaux genrés dans les programmes d'*empower-*

[18] *Ibid.*, Grosfoguel (2006).

[19] Bacqué Marie-Hélène; Biewener Carole (2015). « L'empowerment, une pratique émancipatrice ? » La Découverte. <https://www.cairn.info/l-empowerment-une-pratique-emancipatrice--9782707186348.htm>

[20] Calvès Anne-Emmanuèle (2009) « « Empowerment » : Généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », Armand Colin | *Revue Tiers Monde*, 2009/4 n°200 | pages 735 à 749.

ment²¹. C'est en ce sens que William Easterly²², ex-chercheur à la Banque mondiale, constate que la majorité de l'aide internationale est basée sur des solutions fractionnées pour régler de grands problèmes et qu'elle annihile l'innovation locale et le développement autonome des populations du Sud.

Sous ces politiques, l'ODD5, objectif de développement durable de l'ONU qui vise l'égalité des sexes et l'*empowerment* de toutes les femmes et les filles dans l'horizon de 2030, est irréaliste et irréaliste.

Cette acception et cette pratique de l'intersectionnalité et de l'*empowerment* vont donc dans le même sens que la manière dont le concept de genre a été « récupéré » par les agences internationales de développement, en lui ôtant son pouvoir analytique foncièrement critique et sa capacité mobilisatrice pour transformer des rapports de pouvoir inégaux au sein de la société²³. C'est en ce sens que Donna F. Murdock²⁴ constate que les États néolibéraux s'appuient sur un discours de type « genre et développement » pour délégitimer et domestiquer la politique féministe radicale. Brenda R. Weber²⁵ note une orientation qui privilégie le succès entrepreneurial et l'idéologie de l'*agency* (capacité à agir) individuelle comme solutions aux maux sociaux, brisant activement les formes de solidarité politique qui sont le soubassement des luttes collectives pour l'égalité des genres et la justice sociale.

Ces manières de capter et de pratiquer le genre, l'intersectionnalité et l'*empowerment* sous la stratégie « genre et développement » en CSI sont favorisées par une gouvernance qui construit discursivement un domaine public dénué de rapports de pouvoir entre classes sociales et d'histoires d'oppression, où l'accent est mis sur les identités individuelles, au point de camoufler la responsabilité collective et où les rationalités du marché redéfinissent la démocratie²⁶.

La plupart des OCI et ONG, même quand ils adoptent une posture plus ou moins critique de cette stratégie dominante, s'y trouvent contraints car les financements en dépendent. De plus, la professionnalisation du travail de conseillère en genre favorise une « neutralité idéologique » qui éloigne du féminisme en tant que projet

[21] Chartier Sophie (2011). « Empoderamiento des femmes par l'économie solidaire : participation et visibilité des femmes en Bolivie » Dans : Guérin L, Hersent M. et Fraisse L. (dir.). *Femmes, économie et développement : de la résistance à la justice sociale*. IRD Éditions.

[22] Easterly William (2009), *Le fardeau de l'homme blanc. L'échec des politiques occidentales d'aide aux pays pauvres*, Genève, Markus Haller.

[23] *Ibid.*, Verschuur (2019).

[24] Murdock Donna F. (2003). « Neoliberalism, Gender, and Development: Institutionalizing Post-Feminism ». *Women's Studies Quarterly*. Vol. 31, n°3/4, Women and Development: Rethinking Policy and Reconceptualizing Practice (Fall - Winter, 2003), pp. 129-153. The Feminist Press <https://www.jstor.org/stable/40003324>

[25] Weber Brenda R. (2010). « Teaching Popular Culture through Gender Studies: Feminist Pedagogy in a Postfeminist and Neoliberal Academy? » *Feminist Teacher* 20(2), p. 124-38. DOI : 10.5406/femteacher.20.2.0124

[26] Giroux Henry A. (2005). « The Terror of Neoliberalism: Rethinking the Significance of Cultural Politics », *College Literature*. Vol. 32, n°1 (Winter, 2005), pp. 1-19. The Johns Hopkins University Press. <https://www.jstor.org/stable/25115243>

social²⁷. Ces évolutions signifient que la théorie de transformation des rapports sociaux et de genre risque de devenir un bien de consommation, un signe de prestige dans un paysage élitiste néolibéral, n'étant plus perçue et utilisée comme un savoir libérateur des oppressions systémiques²⁸.

Pour contrer une telle tendance, il est primordial de réhabiliter les savoirs sur le genre, l'intersectionnalité et l'*empowerment* en retournant à leurs définitions lors de leur généalogie. Plus généralement, la décolonisation des rapports pouvoir-savoir passe par la déconstruction de l'idéologie du « développement » qui est foncièrement raciste. Cela signifie d'ouvrir la réflexion sur la question de la justice sociale et de genre entre penseur-ses et militant-es aux Nords et aux Suds.

Mise en perspective d'une justice sociale de genre transformatrice

Sous le concept de justice sociale de genre transformatrice, je mets en perspective des changements de savoirs et de politiques en CSI, en me basant sur ma subjectivation de processus auxquels je participe au sein du Comité québécois femmes et développement (CQFD), entité de l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI).

J'amènerai d'abord deux points critiques, l'un concernant les critères de choix des ONG partenaires bénéficiant des financements, et l'autre relatif à la négligence des alliances avec la société civile dans le Sud global. Ensuite, je soulignerai l'importance de créer des ponts d'échanges des savoirs entre les OCI des Nords et les féministes des Suds, en m'appuyant sur un projet transformateur proposé par le CQFD.

Lors d'une table ronde virtuelle tenue le 8 mars 2022 sur le féminisme décolonial, organisée en partenariat par le CQFD et la Chaire Claire Bonenfant (CCB) de l'université Laval, quatre conférencières issues des Suds ont abordé l'importance de reconnaître que le secteur de la CSI a des rhétoriques et des pratiques coloniales, racistes et civilisationnelles, et que le féminisme blanc qui y est mis de l'avant est hégémonique²⁹. Il s'ensuit qu'un travail de déconstruction et de reconstruction des pratiques, des outils et des discours doit être amorcé. Dans cet esprit, la chercheuse camerounaise Rose Ndengue a invité à revoir les critères de choix des ONG partenaires et les processus de financement. Car, souligne-t-elle, ces processus, en plus d'être chronophages, s'inscrivent dans des régimes bureaucratiques qui les rendent inaccessibles aux petites ONG actives sur le terrain. Il est donc primordial

[27] *Ibid.*, Weber (2010).

[28] Mohanty Chandra Talpade (2015). « Traversés féministes transnationales : du néolibéralisme et de la critique radicale », *Les cahiers du CEDREF* <http://journals.openedition.org/cedref/835>

[29] CQFD-CCB (2022). Weerawardhana Chamindra; Auclair Isabelle; St-Georges Jade; Robitaille Katherine, Chadi Mounia; Narváez Guzman Nohely; Ndengue Rose; Zaragocin Sofia (2022). « *Les incontournables féminismes décoloniaux* », (Fiche synthèse) https://aqoci.qc.ca/wp-content/uploads/2022/08/Fiche_synthese_Feminisme-decolonial_sept-2022_Finale.pdf

de centrer l'accès aux fonds sur le véritable travail de terrain. De plus, il importe de se baser sur l'agenda des ONG locales, au lieu de leur demander de répondre à des appels d'offres avec un agenda, un langage et des critères préétablis par la bureaucratie des OCI au Nord.

Lors d'une seconde table ronde virtuelle sur le féminisme décolonial, organisée par les mêmes partenaires (CQFD-CCB) en octobre 2022³⁰, des participantes ont remarqué que la déconnexion dans le Sud global entre les ONG qui travaillent sur des programmes de « développement » et la société civile (organisations pour les droits humains, les droits des femmes et la justice sociale) ne favorise pas une perspective transformatrice des rapports de pouvoir. D'où l'importance que les OCI dans le Nord envisagent de s'appuyer sur ces organisations locales, comme alliées accompagnatrices des programmes envisagés, de façon que leur travail éducatif et conscientisant aux droits contribue à donner une portée politique de long terme aux partenariats autour des programmes.

L'intérêt de telles idées abordées dans les deux tables rondes susmentionnées est qu'elles émanent des discussions de participantes actives en CSI aux Nords et aux Suds.

Pour encourager davantage de tels échanges et leur donner un caractère plus structuré, le CQFD a pris l'initiative d'inviter des féministes actives en CSI aux Nords et aux Suds ainsi que des universitaires issues des Suds à fonder le 11 juin 2022 le comité « *Solidarités féministes avec les Suds* » (SFAS). Ainsi s'est constitué un premier noyau de réseau international d'échanges des savoirs et expertises entre féministes intersectionnelles pour une perspective transformatrice de la CSI.

La plateforme adoptée par les membres du SFAS établit le mandat de ce réseau comme suit : 1) être à l'écoute des savoirs et expériences des Suds en matière de féminisme intersectionnel, d'égalité des genres et de justice sociale ; 2) contribuer à la transformation des politiques et pratiques en CSI, sous des regards féministes intersectionnels et décoloniaux ; 3) renforcer les solidarités féministes à l'international.

La décolonisation du pouvoir et du savoir en CSI passe par la création de tels ponts d'échanges permettant un dialogue ouvert ayant pour finalité de réhabiliter le sens politique de la transformation des rapports de pouvoir et des rapports de genre au cœur des politiques et pratiques, à même de déconstruire l'idéologie raciste et coloniale du « développement » et de co-construire une stratégie de justice sociale de genre à l'international.

[30] <https://www.youtube.com/watch?v=bnXcSFVoRzs&list=PLmeBkVl9vfxYAGaWxzN8tH4bnLjMM9qa5&index=1&t=3692s>

Solidarité sélective : la stratégie contemporaine pour gérer les migrations dans le monde

DÁNAE RIVADENEYRA, DOCTORANTE CHERCHEUSE EN SOCIOLOGIE

La guerre russe en Ukraine et la solidarité inédite de l'Europe pour traiter ce mouvement migratoire montrent une réponse sélective qui utilise des dispositifs juridiques pour créer une hiérarchie entre nationalités, laissant ainsi entrevoir les traces d'un racisme qui imprègne la politique migratoire du bloc européen. Pourtant, ceci n'est pas une exclusivité de l'Europe : les États-Unis, ou dans le Sud, des pays comme le Pérou ou le Chili ont également créé des dispositifs juridiques pour appuyer la mise en place d'une solidarité sélective selon des critères qui renvoient aux principes de la colonisation, dont un parmi eux, l'altérité radicale incarnée dans la figure de « l'étranger ».

L'invasion russe en Ukraine a débuté le 24 février 2022 et dans la semaine qui a suivi, toute l'Europe s'organisait déjà pour accueillir les centaines de milliers d'exilé-es qui, depuis le début de la guerre, affluaient aux frontières européennes. Lors d'une déclaration sans précédent, la présidente de la Commission européenne Ursula von der Leyen affirmait que le bloc européen était « pleinement préparé » à accueillir ces réfugié-es et qu'ils et elles étaient les « bienvenu-es » en Europe. Pour la première fois, le bloc mettait en avant le discours de défense des droits humains, et non pas celui de protection des frontières et d'une logique sécuritaire.

Sur le plan concret, des dispositifs ont été mis en place pour les accueillir. La Pologne, auparavant très réticente à ouvrir ses portes aux migrant-es – notamment lors de



DÁNAE RIVADENEYRA

Une femme migrante installée dans la zone frontalière entre l'Équateur et le Pérou, attendant une réponse de l'un des deux pays.

la crise avec la Biélorussie qui avait provoqué la mort de plus d'une dizaine de migrant-es, en novembre 2011 –, trois jours après l'invasion russe, recevait 10 000 Ukrainien-nes, et se montrait très fière d'ouvrir de nouveaux centres pour les accueillir. Des mesures similaires ont été répliquées partout en Europe et même au niveau budgétaire, l'Union Européenne a débloqué des fonds à hauteur de plus de 10 milliards d'euros, afin d'apporter des aides d'urgence aux réfugié-es d'Ukraine.

Au plus fort de la guerre, la France, devenu alors le pays leader de cette solidarité sans précédent, a accueilli jusqu'à 100 000 Ukrainien-nes et a transformé pendant plusieurs mois son centre de foires et de salons le plus important, celui de Porte de Versailles, en centre d'accueil aux migrant-es ; alors qu'en temps normal, ces centres sont localisés dans des zones périphériques, loin des avenues principales et touristiques. C'était la première fois que le même endroit qui accueille le salon de l'Automobile ou le salon du Livre de Paris, des événements majeurs pour la capitale française, laissait le glamour de côté pour accueillir des réfugié-es. L'objectif était clair : l'image que la France voulait renvoyer à l'extérieur était celui de la solidarité internationale, une solidarité pourtant sélective car à Porte de Versailles, on n'admettait que des Ukrainien-nes. Les autres, celles et ceux compris-es dans cette large catégorie des migrant-es, ne bénéficiaient pas du même traitement.

Une des différences de traitement concerne le montant attribué aux réfugié-es ukrainien-nes et celui perçu par celles et ceux d'autres nationalités. Alors que les premiers ont reçu un montant de 14,20 euros quotidien même s'ils et elles étaient hébergé-es dans un centre d'accueil, les autres réfugié-es vivant des situations similaires, ont reçu un montant de 6,80 euros par jour, montant qui pouvait augmenter en fonction du nombre d'enfants.

Cette différence de traitement s'explique par l'utilisation d'un dispositif juridique créé en 2001 mais qui n'avait jusqu'alors jamais été utilisé. Ce dispositif, appelé de protection temporaire, a été créé par les membres de l'Union Européenne dans le contexte de la guerre des Balkans pour faire face à d'éventuels afflux massifs de personnes nécessitant de la protection internationale pour cause de « guerres, violences ou violations des droits humains » dans leurs pays d'origine. Pourtant, malgré les nombreuses opportunités de l'utiliser, l'UE ne s'est jamais mise d'accord pour le faire. Ce dispositif n'a pas été utilisé en 2011, lors du printemps arabe, quand près d'un million de personnes se sont échappées de Libye après une résolution de l'ONU autorisant le bombardement du pays par des avions de la coalition internationale. Il ne s'agissait pas que de Libyen-nes mais aussi de Soudanais-es, d'Erythréen-nes, de Somalien-nes, d'Ethiopien-nes, d'Iraqien-nes. Finalement, l'Europe n'a reçu que 300 réfugié-es provenant de ce pays, et ces 300 personnes ont été ensuite réparties dans sept pays européens ; le reste a été reçu par la Tunisie et par les pays les plus pauvres de la planète, tels que le Tchad ou le Niger.

En 2015, l'Europe a eu une deuxième opportunité d'utiliser ce dispositif, lors de ladite « crise des migrant-es », mais là non plus, les membres ne se sont pas mis d'accord pour le faire. Au contraire, ils ont décidé de signer un accord avec la Turquie pour que le pays arrête toutes les personnes cherchant à rejoindre la Grèce, porte d'entrée vers l'Europe. Une situation similaire s'est produite avec le conflit syrien, où près de 5 millions de personnes ont été forcées de quitter le pays, entre 2011 et 2015. Ce n'est que lors de la diffusion médiatique de deux naufrages dans la Méditerranée au cours desquels près de 1500 personnes sont décédées, que l'Europe est un peu sortie de son sommeil. Et c'est surtout lorsque le corps de l'enfant syrien Aylan Kurdi a fait la une des journaux que l'Union Européenne a finalement mis en place un plan pour accueillir près de 160 000 personnes, réparties entre ses 25 membres. En pratique, seulement 30 000 réfugié-es ont été accueilli-es en 4 ans. La France, qui s'était engagée initialement à recevoir 30 000 personnes, a en reçu moins de 10 000.

Cette différence de traitement de la part des autorités - au niveau administratif et juridique - s'est reflétée au niveau pratique. Il existe un lien profond entre le plan juridique et le plan sociologique puisque, comme l'affirme Ferrajoli (2001), « l'inégalité des droits crée l'image de l'autre comme inégal, c'est-à-dire inférieur sur le plan anthropologique, précisément parce qu'inférieur sur le plan juridique ». Encore une fois, cela a été évident lors de la guerre en Ukraine, où les mots généralement associés aux mouvements migratoires tels que sécurité, délinquance, ordre, travail, ont disparu, et un grand nombre de familles françaises se sont portées volontaires pour accueillir des Ukrainien-nes chez elles. Ce dispositif de protection temporaire, dont ils et elles bénéficient exclusivement, les mettait presque au même niveau sur le plan juridique que le reste des Européen-nes : ils et elles étaient donc considéré-es comme des personnes égales. D'ailleurs, le terme « migrant-e » n'a pas été utilisé pour nommer la nationalité ukrainienne.

Cette guerre a mis en évidence le fait que les pays membres de l'UE sont en mesure de recevoir des personnes ayant besoin de protection et cela de manière immédiate, mais que ces personnes devaient remplir certaines exigences pour être considérées comme des bon-nes migrant-es. En 2018, le ministre de l'Intérieur français de l'époque, Gérard Collomb, montrait à quel point le gouvernement avait une vision binaire entre ceux et celles considéré-es comme de bon-nes et des mauvais-es migrant-es. Lors d'une interview, il affirmait que : « La France doit accueillir les réfugiés, mais elle ne peut accueillir tous les migrants économiques ». Une différence s'imposait alors entre les « migrant-es économiques » et les « réfugié-es », les vrai-es réfugié-es. Les Ukrainien-nes, avec ce cadre binaire, ne représentent aucun danger puisque comme l'affirmait, en février de cette année, le président de la Commission des Affaires Étrangères à l'Assemblée Nationale, le député Jean-Louis Bourlanges, ils et elles représentent une « immigration de grande qualité dont on pourra tirer profit ». L'utilitarisme migratoire dans toute sa splendeur. S'ajoutaient à sa déclaration, des discours culturalistes qui présentaient les Ukrainien-nes comme des « intellectuels et pas seulement ». L'association n'était pas difficile à faire, tous-tes celles et ceux pas compris-es dans la catégorie « ukrainien-ne » qu'ils et elles viennent de la Géorgie, d'Albanie ou d'Afghanistan – la réponse de l'UE face à l'irruption de talibans au pouvoir en 2021, en est la preuve - ne sont pas exempt-es de soupçons et doivent prouver qu'ils et elles sont des vrai-es réfugié-es, des bon-nes migrant-es qui méritent d'être aidé-es.

Les Amériques, ses gouvernements et la solidarité sélective

Pourtant, faire des exceptions en fonction des nationalités n'est pas une caractéristique exclusive de l'Union Européenne. Lors de l'explosion de la pandémie de la Covid-19, en mars 2020, le président de l'époque Donald Trump annonçait la fermeture des frontières entre les États-Unis et l'Europe – avec pour seule exception l'Angleterre et l'Irlande, dans un premier temps - soulignant que le problème était la liberté de circulation entre les pays qui la composent. Parallèlement, un dispositif juridique connu sous le nom de « Titre 42 » fut créé. Grâce à cela, le Service des douanes et de protection de frontières (CBP) interdisait l'entrée de certaines personnes qui « représentent potentiellement un danger pour la santé ». Ainsi, d'après la CBP, les personnes concernées étaient expulsées immédiatement. Entre 2020 et avril 2022, 1,7 million de migrant-es ont été refoulé-es¹.

Pour sa part, au tout début de la pandémie, la Maison Blanche affichait sur son site internet des informations tendancieuses. Par exemple, l'une d'elles annonçait : « 150 000 immigrants de 72 pays avec le coronavirus arrêtés à la frontière ». Cette statistique sensationnaliste s'appuyait sur les refus d'entrée sur le territoire

[1] Le Titre 42 devait être suspendu la première minute du 21 de décembre dernier, pourtant l'opposition de 19 états qui considéraient que cela entraînerait un afflux massif des migrant-es, a bloqué cet arrêt. Le 29 décembre, le Tribunal Suprême a prolongé la vie du Titre 42 en annonçant une étude approfondie de la question aura lieu en 2023.

états-unien d'étranger-es en provenance d'un pays où des cas d'infection avaient été détectés. Cependant, au regard des nationalités arrêtées à la frontière, force est de reconnaître que l'objectif était bien de donner une légitimité à ces refus en faisant le lien entre certaines nationalités et la maladie : ainsi, cette publication de la Maison Blanche affirmait que les services d'immigration avaient refoulé 110 000 ressortissant-es du Mexique, où l'on comptait 7 cas de Covid-19, et 21 000 citoyen-nés du Honduras, où 2 cas avaient été rapportés. Selon les services états-unien-s, il semblerait bien qu'une personne devienne contagieuse du simple fait de résider dans un pays touché par la pandémie.

Il faut également prendre en compte qu'à ce moment-là, le Royaume-Uni, initialement épargné de la liste noire des États-Unis, comptait dix fois plus de cas que, par exemple, la Pologne et que le pays avait décidé de laisser la maladie se propager dans l'espoir d'atteindre l'immunité collective. Privilège de certaines nationalités sur d'autres, xénophobie d'État, solidarité sélective ou opportunisme politique : autant de noms pour une même réalité.

Un peu plus au Sud, on peut également trouver des cas similaires où, sous différents prétextes, des nationalités ont été accueillies et/ou refoulées en fonction du contexte et des intérêts politiques. Au Pérou, au cours de la première vague de migration vénézuélienne - environ 1,2 million de Venezuelien-nés y habitent aujourd'hui - le gouvernement avait mené une politique de portes ouvertes. En janvier 2017, un permis temporaire de séjour (PTP) est entré en vigueur : il s'agissait d'un document dont pouvaient bénéficier exclusivement les migrant-es vénézuélien-nés, et qui les autorisait à travailler de manière légale pour une période d'un an. La création de ce dispositif juridique s'est faite sous prétexte de vouloir aider ces ressortissant-es, alors qu'un accord international - l'Accord de Cartagena - existait déjà et permettait également d'accueillir des populations fuyant des situations de crise comme le Venezuela. Pourtant, l'utiliser ouvrait la porte à d'autres nationalités, comme les Colombien-nés, qui depuis plus d'une dizaine d'années fuient leur pays à cause la violence des groupes armés illégaux.

Le Pérou, tout comme d'autres pays de l'Amérique du Sud tels que le Chili ou la Colombie, ont ainsi préféré créer des instruments particuliers pour régulariser l'entrée et le séjour des migrant-es vénézuélien-nés : chaque territoire a donc adopté des règles spécifiques, évoluant à différentes vitesses et plaçant souvent les migrant-es face à un vide légal. Par exemple, au Pérou, la création du PTP n'accordait ni statut migratoire, ni droits d'accès à la santé : il s'agissait d'un dispositif ponctuel visant, dans le fond, la prise de position politique contre le régime dit « communiste » de Hugo Chávez, et non la protection des droits des étranger-es. On peut voir une forme d'opportunisme politique à la lumière des lignes suivantes.

Prenons le cas de la migration colombienne au Chili. L'une des causes les plus importantes de cette migration est liée à la situation de violence en Colombie,

plus spécifiquement dans les villes de Buenaventura et de Cali, dont la population est, majoritairement, afro-descendante. En 2013, la Defensoría del Pueblo² colombienne avait classé 35% des quartiers de Buenaventura comme de zones à risque. D'ailleurs, en 2016, d'après la Chancellerie colombienne, une personne était enregistrée comme disparue toutes les heures ; en 2018, 85 900 personnes enregistrées comme disparues. Du fait de cette violence omniprésente, la plupart des Colombien-nes qui ont quitté et qui quittent toujours leurs régions d'origine, reçoivent le statut juridique de « déplacé-e de force ». C'est-à-dire qu'à cause des menaces de mort ou des agressions physiques, ils et elles ont été obligé-es d'abandonner leurs maisons et leur pays.

Entre 2014 et 2018, j'ai mené des entretiens auprès de personnes colombiennes cherchant à s'installer au Chili, l'économie nationale la plus stable de la région. La plupart de ces personnes avait une histoire commune : des proches assassinés par la guérilla, des maisons confisquées par des gangs, des disparitions forcées, des conditions de vie difficiles, une précarité économique qui les asphyxiait sans que l'État colombien ne réagisse. Pour elles et eux, la seule alternative était de quitter la Colombie. Pourtant, en arrivant à la frontière chilienne, ils et elles ont dû faire face à une situation inattendue et se sont vu-es refoulé-es par la PDI (Police d'Investigation), du fait – toujours d'après les témoignages – d'être Colombien-nes et des préjugés associés à cette nationalité : tueurs à gage, « famille de Pablo Escobar », narcotrafiquants, délinquants, etc. Mais un autre facteur s'ajoute à ce stigmate lié à leur nationalité, celui de la couleur de la peau. Au Chili, d'après les entretiens menés, être Colombien-ne est synonyme d'être « noir-e » et d'être associé-e à la délinquance ou aux narco trafiquants.

Les stigmates associés à la nationalité colombienne se traduisent en « bombardements » de questions aux personnes colombiennes, y compris à celles ayant le statut de déplacées de force, car soupçonnées de mentir systématiquement par la PDI. On observe à nouveau une relation intime entre les discours globalisants, culturalisants et racialisants envers les personnes colombiennes et le traitement reçu à la frontière, entre le plan sociologique et le plan juridique et vice-versa.

La nationalité colombienne est la véritable cible de cette méfiance, puisqu'entre 2016 et 2017, la nationalité vénézuélienne bénéficiait d'un traitement complètement différent à la même frontière, un traitement bienveillant tant au niveau pratique qu'au niveau juridique. Alors que les Colombien-nes étaient de « la famille de Pablo Escobar », des « vautours noirs », les femmes « de la viande noire », les Vénézuélien-nes incarnaient dans les discours quotidiens les bon-nes travailleur-ses, les gens bien formés qui, à cause du régime de Hugo Chávez, avaient tout perdu, « et en plus ils sont beaux », pouvait-on aussi écouter à la frontière. À partir de l'année 2015 et d'après une classification de Paéz et Vivas (2017), une troisième phase de

[2] Organisme constitutionnel et autonome créé par la Constitution de la Colombie 1991, dans le chapitre II: Ministère Public, afin d'« assurer la promotion, l'exercice et la diffusion des droits de l'homme ».

la migration vénézuélienne a commencé, appelée la « migration du désespoir » qui comprenait les familles les plus pauvres du pays qui, n'ayant pas les moyens pour aller en Europe ou aux États-Unis, cherchaient à s'installer au Chili, comme première option. La plupart de ces personnes correspondaient phénotypiquement aux canons de beauté occidentaux : peau blanche, des cheveux et des yeux clairs.

Entre le statut de déplacé-e de force des populations afro-descendantes et le permis temporaire de séjour de la population vénézuélienne, ce dernier bénéficiait de plus de privilèges, car plus mobilisé dans le discours public des autorités. Des privilèges qui se traduisaient par l'attitude bienveillante de la population d'accueil qui, à ce moment-là, autant Chili qu'au Pérou, les recevait à bras ouverts. Un an plus tard, lorsque le manque des structures pour recevoir un afflux migratoire de cette ampleur est devenu évident, le PTP a été supprimé et les préjugés bienveillants ont cédé la place à d'autres représentations, associant la nationalité vénézuélienne aux trafiquants de drogue, à la délinquance, à la prostitution, et aux préjugés classiques associés aux personnes migrantes.

On retrouve ici les principes qui ont eu cours durant la colonisation, avec notamment le rejet de l'altérité : cela vaut pour le cas des Colombien-nes, des Vénézuélien-nes et les cas de tous-tes celles et ceux qui se situent en dehors de la catégorie « Ukrainien-nes », les exemples ici cités. On voit aujourd'hui un alignement concernant la gestion des flux migratoires dans le monde, avec plus ou moins de restrictions en fonction du budget assigné aux entités en charge du contrôle des frontières, que ce soit l'Europe ou les Amériques. Une logique sécuritaire s'est imposée, dont le principal ennemi de l'intérieur est celle ou celui qu'on nomme migrant-e. L'étranger-e incarne ainsi une figure dangereuse, surtout en période de crise, mais dans le même temps, il ou elle crée l'illusion que tous les maux qui rongent la société viennent de l'extérieur. Les politiques publiques pour gérer les flux migratoires varient constamment, comme nous l'avons constaté : soit en fonction de la conjoncture politique, des stratégies géopolitiques, des intérêts nationaux, mais quelque chose semble invariable, c'est la représentation de la figure de l'étranger-e par les sociétés d'accueil.

On peut voir dans le déploiement de cette solidarité sélective la marque d'un racisme sous-jacent qui imprègne la gestion des flux migratoires en France comme ailleurs. Pourtant, la guerre en Ukraine ou les mouvements migratoires sans précédents en Amérique du Sud, ainsi que les réponses opportunes quand il y a eu de la volonté politique, montrent que les gouvernements au pouvoir peuvent s'ils le veulent, gérer la mobilité humaine avec une approche fondée sur le respect des droits humains.

La féminité hégémonique ou la « culture (genrée) de la suprémacie¹ »

HANANE KARIMI², UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

De manière régulière, les femmes musulmanes qui portent un foulard sont les cibles de mesures prohibitives qui les somment de se conformer à un apparaître « normal » qui postule que les manifestations du religieux relèvent de l'espace privé. À travers les politiques de la nouvelle laïcité, des mesures administratives et législatives, produisent des règles disciplinaires qui ont pour fonction d'encadrer et de réglementer le port du voile qui perturbe les règles d'une esthétique normative et dominante dans l'environnement esthétique national, communément appelé espace public. Pour ce faire, le principe de laïcité qui régit la neutralité de l'État en matière de religion est progressivement converti en exigence de neutralité individuelle dans un espace public de plus en plus diffus. Il devient l'instrument qui justifie la disqualification du voile et l'illégitimité des femmes qui le porte.

Si la figure de la « femme musulmane » ou de la « femme voilée » est l'objet de luttes de pouvoir pour définir ce qu'est la conformité à une culture et à un ordre hégémonique, la bonne conduite, les bonnes manières de mener leurs vies, qui répond à des enjeux de pouvoir situés culturellement, notamment entre l'Orient et l'Occident, ou encore localement, sur le maintien d'un ordre social sexué ; il est nécessaire de dépasser cette désignation des femmes de confession musulmane afin de révéler au nom de quoi elles sont identifiées comme une catégorie particulière de la population et plus précisément comme catégorie distincte des femmes. On

[1] Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, La Découverte, 2003.

[2] Ce texte est un aperçu du propos que je développe plus amplement dans le livre *Les femmes musulmanes ne sont-elles pas des femmes ?*, Hors d'atteinte, 2023.

peut au préalable souligner la grande circulation et la banalité de cette idée que l'on retrouve également chez les femmes concernées, car elle est naturalisée et normalisée. Pourtant, dire « la femme musulmane » ne dit pas tout : « La « femme musulmane » occupe un espace intermédiaire, qui transcende l'opposition binaire entre soi et l'autre ou entre « l'esclave et le maître ». » (Zayzafoon, 2005). La production des discours, politiques et médiatiques, qui construisent la catégorie « femme musulmane » ou « femme voilée » nécessite d'être déconstruite.

Je propose d'interroger l'essentialisation des femmes à l'œuvre dans la catégorie des « femmes musulmanes » qui sert d'écran au processus d'altérisation raciale et genrée à l'œuvre. D'une part, cette catégorisation réduit l'identité des femmes de confession musulmane à leur religion ou à leur « voile », ce qui relève de procédés de différenciation (elles sont des femmes différentes), et de marginalisation (la stigmatisation des femmes musulmanes les marginalise) et d'altérisation : elles sont les Autres.

Dans le cas de la France, il faut remonter au moins à la politique impériale et à la colonisation pour comprendre la construction et l'assignation des femmes indigènes à la figure de la femme musulmane. Cette assignation a eu pour effet d'altérer de manière radicale et héréditaire la féminité des femmes d'ascendance migratoire et musulmane d'Occident. C'est ce que propose de déconstruire Zayzafoon (2005), une chercheuse tunisienne qui s'est intéressée à l'invention de la catégorie de femme musulmane en se basant sur les discours orientalistes occidentaux, dans la psychanalyse occidentale, dans les discours nationalistes arabes et dans le féminisme islamique nord-africain en contexte colonial et postcolonial. Elle montre que « la femme musulmane » n'existe pas en dehors des discours et des idéologies basés sur des mécanismes de pouvoir qui opèrent à l'intersection de la race, la nation, le genre, la classe et la religion. Comme le rappelle Bruno Nassim Aboudrar dans *Comment le voile est devenu musulman* : « Le long épisode colonial – 1830-1962 dans sa plus grande extension algérienne – a joué un rôle déterminant dans ce processus de transformation du voile traditionnel en symbole féminin de l'islam. Ce sont les Occidentaux, en effet, qui, les premiers, regardent le voile, c'est-à-dire appliquent à cet objet qui soustrait à leur vue le corps et le visage des femmes, l'ordre visuel qui est le leur, intolérant à la dissimulation³ ». La figure fixe et réductrice de la « femme voilée » est une construction, un sujet d'énonciation coloniale⁴ des femmes colonisées et musulmanes. C'est également ce qui permet de comprendre les mises en scène organisées, durant l'histoire de la bataille d'Alger, en 1957, par les femmes des généraux Salan et Massu avec le bureau d'action psychologique de l'armée, des cérémonies de dévoilement où celui-ci était célébré comme une allégeance à l'ordre colonial⁵.

[3] *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion, 2021, p.69.

[4] Homi K.Bhabha, *The location of culture*, London: Routledge, 1994, p.72.

[5] Todd Sheppard, « "La bataille du voile" pendant la guerre d'Algérie », in Charlotte Nordmann (éd.), *Le Foulard islamique en question*, Amsterdam, 2004 ; Stella Magliani-Belkacem, Félix Boggio Éwanjé-Épée, *Les Féministes blanches et l'Empire*, la Fabrique, 2012.

Alors qui est « la femme voilée » ? Une femme pas comme les autres ? Une aliénée qu'il faut émanciper de force ? Une réfractaire à l'émancipation féminine ? Une ennemie de l'intérieur ou encore un danger pour les femmes, la nation et la démocratie ? Le terrorisme est le danger, l'islamisme est l'ennemi, alors celles qui affichent leur adhésion à l'islam sont désignées comme l'incarnation évidente de ce danger. Au-delà des effets de la désignation elle-même, il me semble important d'en comprendre les enjeux et les ressorts. Pour cela, il faut interroger l'ordre qui assignent les femmes de confession musulmane à une place subalterne. Si leur islamité assumée est perçue comme un problème, c'est qu'elle est aux antipodes d'un ordre hégémonique, elle indique même une résistance à cet ordre.

Intéressons-nous donc à la perception dominante, celle qui permet les politiques de la nouvelle laïcité à partir de l'approche philosophique que propose Hourya Bentouhami sur le voile. Elle analyse la manière dont la dimension esthétique du voile est investie par le politique, qui permet alors de s'intéresser à l'apparaître d'un « corps qui est au monde et non seulement dans le monde ». Pour la philosophe, à l'instar de tout un courant de la philosophie sociale et politique, la perception visible est une construction sociale et politique. La philosophe rend alors compte des catégories d'individus qui sont légitimes ou non à apparaître et à circuler (Bentouhami, 2017). Les restrictions que vivent des femmes musulmanes qui portent un foulard dans le marché de l'emploi, dans la participation aux activités scolaires, dans les compétitions sportives ou encore dans l'accès au service public en sont des réalités concrètes. La construction des « femmes voilées » comme « une catégorie monstrueuse du visible » qui heurte et indigné, permet que l'apparaître de jeunes filles et femmes qui portent un foulard soit rendu insupportable, ce qui rend acceptable de le réglementer.

La monstruosité elle-même, conséquente à un processus de déshumanisation, révèle l'ordre normatif, basé sur la similitude comme condition de légitimité sociale, et une hiérarchisation des apparences dans laquelle le corps de celles qui portent le voile occupent une place subalterne. Pour Hourya Bentouhami, le voile est soumis à une catégorisation raciale qui opère au niveau de cet apparaître. L'exigence de changer d'apparence est motivée par la nécessité de maintenir un ordre racial des apparences pour lequel « ce n'est pas tant les manifestations du religieux que de l'islam qui sont considérées comme répugnantes ». « La femme voilée » qui se soustrait à cet ordre est exclue du féminin validé par l'ordre sexué national. Le voile agit alors comme un élément phobogène – qui provoque la phobie, la peur – selon la philosophe, et perturbe « le champ de vision ordinaire de la nation ». La non-conformité à l'homogénéité culturelle et esthétique caractéristique de l'ordre hégémonique et plus spécifiquement à la féminité hégémonique implique que les musulmanes qui portent le voile sont renvoyées à une féminité dissidente qui est hérétique, une hérésie à l'ordre séculier au même titre que la cause qu'elles

défendent en déclarant le droit de porter le voile⁶. En cela, cette catégorisation implique la constitution « de la 'féminité' comme ressource politique » (Dorlin, 2005) et c'est à ce titre qu'elle est identifiée comme active dans l'illégitimité de la féminité incarnée par les femmes musulmanes. « La femme musulmane » révèle ainsi un ordre hégémonique qui se donne à voir en négatif à travers la catégorie de « femmes voilées » qui est une hérésie à cet ordre séculier.

Les politiques de la nouvelle laïcité, qui sont le socle de l'entreprise politique de disciplinarisation des femmes musulmanes, sont alors le lieu de production des règles d'un ordre genré et racial. Si les femmes musulmanes qui portent le foulard sont des femmes, leur non-conformité aux règles de l'ordre hégémonique du genre est claire parce qu'elles n'endossent pas « la bonne » féminité, c'est-à-dire qu'elles ne se conforment pas à son aspect genré : la féminité hégémonique. Ces femmes qui subissent l'islamophobie genrée (Zine, 2006) sont illégitimes, comme leur reconnaissance à une commune féminité selon la hiérarchie des genres. L'ennemie musulmane n'est pas reconnue comme une femme digne ni des luttes ni de la cause des femmes. Elles sont exclues des droits que l'on défend pour les femmes, les « bonnes » femmes, celles qui sont dignes d'être défendues. Pourtant, les musulmanes ne sont-elles pas des femmes ? (Karimi, 2023 ; Truth, 2021 ; hooks, 2015) Si elles le sont, leur disqualification indique que le genre est fracturé par un ordre de distinction raciale qui fait le jeu du fémonationalisme (Farris, 2022), c'est-à-dire « la mobilisation contemporaine du féminisme par les partis nationalistes et les gouvernements néolibéraux, en particulier (mais pas exclusivement) contre les populations musulmanes » (Farris, 2015).

Ce faisant, on oppose aux femmes qui décident de porter le foulard en France, celles qui souffrent ailleurs : en Iran, en Arabie Saoudite, en Afghanistan où elles sont obligées de le porter. L'instrumentalisation des luttes de ces femmes permet de nier la violence qu'on impose aux femmes musulmanes qui portent le foulard en France et en Europe. Leur capacité d'agir est considérablement réduite et stéréotypée, elle est même niée sous couvert d'aliénation et de fausse conscience. Le féminisme, dans son acception universaliste, a participé à la stigmatisation des musulmanes. En effet, la grande majorité des féministes françaises ont défendu la prohibition du voile lors des débats précédents le vote de la loi du 15 mars 2004 qui interdit le port de signes et de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les établissements scolaires publics. Comme en France, en Belgique et ailleurs en Europe, les féministes universalistes ont choisi le camp de l'État contre des femmes notamment parce que ces dites femmes n'étaient pas vu comme telles, qu'elles n'étaient pas dignes de leur solidarité féministe. Aujourd'hui encore, la plupart des projets de loi et des lois restreignant la visibilité religieuse à l'école ou au travail sont défendues à partir du

[6] J'emprunte à Claire de Galember la notion d'hérétique qu'elle attribue aux défenseurs de la cause du voile dans « Le droit à porter le voile : cause perdue ou naissance d'une *politics of rights* ? », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Vol. 75, no 2, 2015, p. 91-114. Elle l'emprunte elle-même à Johanna Siméant, *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Science-Po, 1998.

principe d'égalité hommes-femmes. Le registre féministe mobilisé par le pouvoir agit contre des femmes dont l'islamité est désignée comme hérétique au regard de la tradition séculière. L'approche fémonationaliste y est donc centrale (Farris, 2017). Les discours laïques au Québec et en France analysés par la sociologue Leïla Benhadjoudja relèvent ce qu'elle nomme le sécularo-nationalisme : une « narration normative sur le processus de sécularisation perçue comme un caractère national, source de l'égalité de genre et de sexualités, et qui opère à une dichotomisation entre 'bonne' et 'mauvaise' sécularisation à partir de postulats homonationalistes⁷ (Puar, 2012) et fémonationalistes. C'est ce qui permet de donner au *hijab* une forte charge symbolique et politique et de présenter les femmes voilées comme une menace pour la sécularisation nationale (et les valeurs d'égalité) » (Benhadjoudja, 2017). L'enjeu de la régulation de la visibilité des femmes qui portent le *hijab* est révélateur de ce qui se joue en termes de frontières nationales et raciales, dans le sens où l'islam connaît un processus de racialisation et d'altérisation de ceux et celles qui sont perçus-es comme musulman-es. Benhadjoudja renforce cette critique, elle analyse la *nième* réplique de la prohibition du *hijab* dans les institutions publiques au Québec en 2014. Le débat autour de la « Charte des valeurs » accentue le regard assignant et essentialisant porté sur les femmes musulmanes qui portent le *hijab*. Elle souligne que « ce qui se jouait sur le fond était une renégociation des frontières nationales et leur racialisation ». Les populations musulmanes, essentialisées en une communauté unique et homogène, sont assignées à une altérité radicale dont l'un des effets est la montée de l'islamophobie. La majorité de ses victimes sont des femmes qui portent le *hijab*. Dans ces contextes spécifiques, elle rappelle que la racialisation ne relève pas seulement d'une perception des corps, « elle paramètre nos cadres perceptifs, cognitifs et imaginaires. Plus encore, la racialisation trace les voies de division politiques, économiques, spatiales, temporelles et sociales des corps par le colonialisme et la suprématie blanche, de façon à les exploiter et les dominer » (Al-Saji, 2017 :54 ; Benhadjoudja, 2018). Elle propose d'appréhender l'islam dans ces contextes à partir d'une approche intersectionnelle : de la race, de la religion et du genre, dans le but « de multiplier les historiographies et les généalogies » autrement dit d'éviter les épistémicides⁸ et l'hégémonie à l'œuvre dans la production des savoirs sur les femmes musulmanes, et « de rendre compte de la pluralité des expériences historiques des femmes » (Benhadjoudja, 2018). La marginalisation des pratiques et expériences des femmes, conséquente à une telle homogénéisation, comme s'il n'y avait qu'une voie possible d'émancipation, reconduit « la marginalisation engendrée par les violences historiques que sont

[7] Jasbir Puar affirme « que les formes contemporaines d'acceptation de l'homosexualité participent de la formation d'une homonormativité nationale – un « homonationalisme » faisant apparaître les États-Unis comme une terre de progrès éclairant de son « exceptionnalisme sexuel » l'obscurité de territoires « retardés », en particulier les pays du Moyen-Orient et de l'Afrique subsaharienne. » in Cervulle, Maxime, et Nelly Quemener. « Queer », Juliette Rennes éd., *Encyclopédie critique du genre*. La Découverte, 2021, pp. 632-642.

[8] L'épistémicide est une hiérarchisation des savoirs occidentaux sur d'autres savoirs et connaissances qui conduit à l'éradication des connaissances non occidentales (du Sud global), tout au long de la modernité capitaliste, et de l'imposition hégémonique de connaissances et de langue impériale du Nord vers le Sud. Voir Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2014.

l'esclavage et le colonialisme ». Benhadjoudja pointe l'omission de la dimension raciale de l'articulation entre féminisme, islam et engagement politique des femmes.

Dès lors, les femmes musulmanes, qui portent le *hijab*, accusées de résister à la féminité hégémonique perdent le bénéfice de la cause des femmes, elles endossent une féminité paradoxale : elles incarnent à la fois une féminité hérétique, vis-à-vis des partisan-es de la nouvelle laïcité et une féminité hégémonique vis-à-vis des tenant-es d'une lecture orthodoxe de l'islam. Cette condition ne peut se comprendre que dans une perspective post-coloniale. En effet, elle est l'expression de la « colonialité du pouvoir⁹ » que le sociologue péruvien Aníbal Quijano, définit comme une matrice coloniale du pouvoir qui « se fonde à ses origines sur quatre piliers : l'exploitation de la force de travail, la domination ethnoraciale, le patriarcat et le contrôle des formes de subjectivité (ou imposition d'une orientation culturelle eurocentriste).

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Saji, Alia. « Hésiter et interrompre la vision racialisante. Bergson, Merleau-Ponty, Fanon », *Tumultes*, Vol. 48, 2017.
- Benhadjoudja, Leïla. Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité, in *Sciences Religieuses*, Vol.46, no 2, 2017, p.272-291.
- Benhadjoudja, Leïla. « Territoires de libération. Perspectives féministes musulmanes », in *Tumultes*, Vol.50, 2018, p.111-130.
- Dorlin, Elsa. « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, Vol. 39, no 2, 2005, p. 83-105.
- Bentouhami, Hourya. « Phénoménologie du voile », *Philosophiques*, Vol. 44, no 2, Automne 2017, p. 271-284.
- Bessis, Sophie. *L'Occident et les autres*, La Découverte, 2003.
- Bhabha, Homi K. *The location of culture*, London: Routledge, 1994
- Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2014.
- Delphy, Christine. *Classer, Dominer*, La Fabrique éditions, 2008.
- De Galembert, Claire. « Le droit à porter le voile : cause perdue ou naissance d'une politics of rights ? », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Vol. 75, no 2, 2015, p. 91-114.
- Dorlin, Elsa. « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, Vol. 39, no 2, 2005, p. 83-105.
- Farris, Sara R. « Féministes de tous les pays, qui lave vos chaussettes ? », *Comment S'en Sortir ?* [En ligne], n°1 | 2015.

[9] Aníbal Quijano, « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 51, no. 3, 2007, pp. 111-118.

- Farris, Sara R. *Au nom des femmes, « Fémonationalisme » : les instrumentalisations racistes du féminisme*, Éditions Syllepsis, 2022. Traduction de *In the Name of Women's Rights, The Rise of Femonationalism*, Duke University Press, 2017.
- bell hooks, bell. *Ne suis-je pas une femme ?* Édition Cambourakis, Collection Sorcières, 2015.
- Karimi, Hanane. *Les femmes musulmanes ne sont-elles pas des femmes ?*, Hors d'atteinte, 2023.
- Magliani-Belkacem, Stella & Félix Boggio Éwanjé-Épée, *Les Féministes blanches et l'Empire*, la Fabrique, 2012.
- Nassim Aboudrar, Nassim. *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion, 2021
- Nordmann, Charlotte (éd.), *Le Foulard islamique en question*, Amsterdam, 2004
- Puar, Jasbir K. *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 Septembre*, Paris, Éditions Amsterdam, (2012 [2007]).
- Scott, Joan W. *La politique du voile*, Paris, Amsterdam, 2017, p. 44.
- Quijano, Aníbal. « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, Vol. 51, no. 3, 2007, pp. 111-118.
- Truth, Sojourner. *Et ne suis-je pas une femme*, Hors Collection Payot, 2021
- Zayzafoon, Lamia Ben Youssef. *The production of Muslim woman. Negotiating text, history and ideology*, Maryland, 2005.
- ZINE, Jasmin. « Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School », *Equity & Excellence in Education*, 2006, Vol.39, no 3, p. 239-252.

Polices : le temps des colonies n'est pas fini

MATHIEU LOPES, SURVIE

Lorsque Georges Floyd a été tué au printemps 2020, les mobilisations ont dépassé le seul cadre des États-Unis et forcé les politicien·nes ou intellectuel·les français·es à se positionner. La condamnation du racisme de cette police, de notre côté de l'Atlantique, a été plutôt large. Les manifestations de solidarité et de colère se sont vite orientées vers la dénonciation des crimes et du racisme de la police française¹. En réponse, nuances et différenciations se sont déversées pour affirmer que les États-Unis n'étaient pas la France². La différence résiderait dans le fait que le racisme qui structure la société et la police états-uniennes s'est fondé dans l'esclavage des Noir·es et dans la répression qui l'accompagnait. La France a pourtant pratiqué elle aussi l'esclavage et a organisé elle-aussi la traque des esclaves, jusqu'à créer une « Police des Noirs » au XVIII^e siècle³. Par ailleurs, la colonisation structure profondément l'État et la police française, ancrant le racisme dans les pratiques et l'idéologie.

Le printemps 2020 a démontré la puissance des résistances à la violence raciste de la police aux États-Unis, dans les anciennes métropoles coloniales et en France en particulier. Au-delà de la police, les mobilisations ont mis explicitement sur la table la généalogie coloniale de ces sociétés, dans les prises de paroles, sur les pancartes mais aussi par plusieurs actions contre des représentations esclavagistes et coloniales dans l'espace public : le général Lee aux États-Unis, Edward Colton

[1] À l'image, par exemple, du slogan : « Toulouse, Minneapolis, Beaumont, même police, même racisme » cf. <https://iaata.info/TOULOUSE-MINNEAPOLIS-BEAUMONT-Meme-police-meme-racisme-4278.html>

[2] « Bien que tentante, la comparaison avec l'affaire Adama Traoré est injuste » pour Caroline Fourest (*Marianne*, 06/06/2020), « Racisme et violences policières : la France n'est pas l'Amérique » pour Dominique Moïsi (*Les Échos*, 26/06/2020).

[3] Florian Bobin, notamment, cite la « Déclaration du roi pour la Police des Noirs » (août 1777), dans « Les forces du désordre, de la répression coloniale aux violences policières », Contretemps.eu, 30/11/2020.

en Angleterre, Jean-Baptiste Colbert, Joseph Gallieni, Louis Faidherbe en France (et au Sénégal pour ce dernier), etc⁴.

Ce texte propose un regard sur les polices dans les colonies et leur évolution, vers la métropole française et au sein des pays devenus parfois indépendants, sur la base de quelques lectures de travaux de recherche et depuis les luttes antiracistes et anticoloniales.

La police aux temps des colonies : une violence immodérée et raciste

Le colonialisme s'est construit par une violence extrême, racialisée, contre les peuples qu'il a dominé. Ce sont d'abord des armées, sous la forme des compagnies coloniales ou de corps issus des armées régulières, qui envahirent les pays. Les polices furent créées plus tard, lorsque furent formalisées les administrations coloniales. Entre autres travaux, le livre *Maintenir l'ordre colonial, Afrique et Madagascar, XIX^e-XX^e siècles*⁵ étudie l'histoire de ces polices dans plusieurs pays, en l'illustrant par plusieurs portraits de policiers coloniaux. Sa lecture indique les grandes caractéristiques des systèmes policiers, riches d'enseignements pour penser le présent.

La police coloniale est d'abord marquée par une grande porosité avec la sphère militaire. Les forces de police, peu nombreuses, interviennent souvent avec les militaires. L'introduction rédigée par Emmanuel Blanchard et Joël Glasman⁶ permet d'appréhender le niveau de violence qui en découle, dans les colonies, mais aussi en France contre les colonisés : « *là où les colonisés étaient en situation de s'organiser et de défier les forces de l'ordre, le massacre était une option du répertoire policier. [...] On observe ainsi un véritable répertoire d'action policier, qui, de décembre 1952 à Casablanca à octobre 1961 à Paris, unit le centre et la périphérie de l'empire* ». Le corps qui illustre le mieux cette hybridation militaro-policrière est la gendarmerie, capable de basculer de missions civiles à de véritables opérations militaires, par exemple en Algérie ou en Indochine lors des guerres de libération.

Les auteurs du livre soulignent aussi que la police se fond aussi parfois avec des milices de colons, lesquels avaient d'ailleurs de facto des pouvoirs policiers. « *Dans les colonies de peuplement, tout au long des XIX^e et XX^e siècles, les « Européens » étaient dans les faits tous dotés de pouvoirs de police, en particulier celui de se « faire justice » eux-mêmes à l'encontre de leurs personnels indigènes*⁷. » La police des colonies doit aussi se penser avec le système pénal spécifique, qui applique

[4] Respectivement et notamment : commandant de l'armée sudiste esclavagiste, trafiquant d'esclaves, organisateur de l'exploitation coloniale et esclavagiste sous Louis XIV, gouverneur de Madagascar, gouverneur du Sénégal.

[5] Livre collectif du Groupe d'études sur les mondes policiers en Afrique (GEMPA), co-dirigé par Jean-Pierre Bat et Nicolas Courtin, aux Presses universitaires de Rennes, 2012.

[6] Blanchard, Emmanuel et Glasman, Joël. « *Introduction générale. Le maintien de l'ordre dans l'empire français : une historiographie émergente* ».

[7] Blanchard et Glasman, *op. cit.*



SERVICE DE SÉCURITÉ DIPLOMATIQUE DES ÉTATS-UNIS (DOMAINE PUBLIC)

Le 30 octobre 2021, l'ambassade états-unienne a organisé à Nairobi (Kenya) un Exercice Conjoint de Préparation, incluant l'entraînement de différentes unités partenaires et leur équipement par le Programme d'Assistance Antiterroriste.

« travail forcé, privation de libertés publiques, internement administratif, amendes collectives, etc. »⁸.

L'ensemble de l'appareil policier et judiciaire se déploie de manière racialisée : la police a avant tout comme fonction de maintenir l'ordre colonial en appliquant un contrôle des colonisé-es dans une violence extrême, mais les « Blanch-es » ne font évidemment pas l'objet du même traitement, même dans le cas où ils sont responsables de « désordres ». Le fait que, à l'image des troupes coloniales, les polices comprennent un grand nombre d'indigènes dans leurs rangs renforcent encore cette discrimination : il est impensable que des policiers non-blancs puissent s'en prendre à des Européens, face auxquels ils étaient *de facto* « sans prérogatives ».

Ces traitements discriminatoires étaient à la fois écrits, par l'ensemble de textes qu'on a nommé le « code de l'indigénat », mais surtout tacites, définis par les pratiques racistes de l'administration coloniale⁹.

L'empreinte coloniale en France

À la suite des indépendances, de nombreux travaux ont montré comment l'administration violente et raciste des colonisé-es a été réutilisée dans la police métro-

[8] *Idem.*

[9] A ce sujet, le livre pointe qu'il est parfois difficile aux historiens de s'appuyer sur les seules sources écrites, qui désignent souvent par euphémisme la violence du traitement infligé aux indigènes.

politaine¹⁰. Elle s'est d'abord faite par le biais de l'idéologie, portée par des anciens administrateurs coloniaux à qui l'État a confié des positions d'organisation de l'espace et de répression des ancien-nes colonisé-es dans les quartiers populaires.

L'itinéraire de Pierre Bolotte¹¹ en est édifiante : après avoir sévi en Indochine, en Algérie puis en Guadeloupe lors du massacre de mai 1967, il devient le premier préfet de la Seine-Saint-Denis nouvellement créée. Il y fera développer notamment la première expérience de Brigade anti-criminalité (BAC), en 1971. De la même manière, Maurice Papon, préfet de police de Paris lors du massacre du 17 octobre 1961, avait été dépêché après la Seconde Guerre mondiale au Maroc et en Algérie, comme préfet régional à Constantine lors de la guerre de libération. Lors de cette affectation, il a notamment déployé les unités spécialisées dans les interrogatoires et la torture. Bien d'autres haut-fonctionnaires ont eu des trajectoires similaires¹². Ils adaptent au contexte civil français la doctrine de « guerre révolutionnaire » développée en Indochine et Algérie, qui consiste à désigner et combattre un « ennemi intérieur » (les arabes musulmans et les communistes) tapi au sein de la population, à laquelle il convient d'appliquer des méthodes de contrôle et de coercition physique et psychologique, notamment par la terreur.

La France recycle bon nombre de cadres policiers ou militaires ayant servi en Algérie pour diriger les services de police de la métropole¹³. Mais ce sont aussi des personnels « de base » qui sont réutilisés dans la police ou plus largement dans les structures de contrôle des ancien-nes colonisé-es dans l'hexagone : on retrouve ainsi de nombreux anciens de l'Algérie comme gardiens des nouveaux foyers Sonacotra¹⁴.

Au-delà de la seule circulation des personnes, une idéologie et une culture raciste s'est co-construite à la fois en métropole (par le développement d'argumentaires racistes justifiant la colonisation¹⁵) et dans les colonies. On conçoit mal par quel artifice magique le racisme aurait pu disparaître du cœur de l'État et de la police française puisque la reconnaissance de la barbarie coloniale est toujours anecdotique, euphémisée et faite du bout des lèvres et qu'aucune majorité politique française n'a jamais porté une quelconque volonté de combattre sérieusement le racisme dans les rangs. En la matière, le déni du racisme structurel de la police, à l'instar des propos tenus par Emmanuel Macron ou Christophe Castaner en 2020,

[10] En particulier, le travail de Mathieu Rigouste, *L'ennemi intérieur* (La Découverte, 2009) ou *La domination policière* (La Fabrique, 2012).

[11] « Des massacres oubliés de mai 1967 en Guadeloupe aux prémices de l'ordre sécuritaire moderne dans les quartiers », Mathieu Rigouste, *basta.media*, 29/05/2017.

[12] Le livre, *États d'urgence, une histoire spatiale du continuum colonial* de Leopold Lambert (PMN éditions, 2021) fournit un grand nombre d'exemples.

[13] Blanchard, Emmanuel. *La police parisienne et les Algériens (1944-1962)*, éd. Nouveau monde, 2011.

[14] Hmed, Choukri. « Tenir ses hommes ». La gestion des étrangers « isolés » dans les foyers Sonacotra après la guerre d'Algérie », *Politix*, vol. 76, no. 4, 2006, pp. 11-30.

[15] La défense de l'expansion de l'Empire colonial français par Jules Ferry s'est notamment faite en invoquant que « les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures » le 28 juillet 1885 à l'Assemblée nationale.

est la règle. Fondamentalement, avec d'autres structures d'État, la police remplit la fonction de maintenir l'ordre capitaliste, raciste et patriarcal de la société, la possibilité que les bénéficiaires de cet ordre sabotent volontairement cet outil relève de la science-fiction¹⁶.

Pour les descendant-es de colonisé-es en France, nul besoin de longues thèses d'histoire ou de sociologie pour savoir à quoi s'en tenir. De cette militante toulousaine du quartier des Izards qui a perdu son grand-père dans le massacre d'Octobre 1961 à cette famille endeuillée dont un ancêtre est tombé sous les balles d'une mitrailleuse à Thiaroye au Sénégal et qui organise aujourd'hui le combat pour la « vérité et la justice » pour l'un des siens tué en région parisienne¹⁷, tou-tes savent que ces hommes en arme qui contrôlent, insultent et parfois tuent dans les quartiers populaires d'aujourd'hui sont, au fond, les mêmes que ceux qui ont envahi et massacré dans les colonies.

Essaimage et séquelles dans les colonies

L'impact de la violence coloniale n'est pas seulement d'avoir imprégné la société et la police française. D'une part, la France a su exporter son « savoir-faire » au-delà de son seul empire, et, surtout, les pays colonisés ont gardé la marque de cette histoire.

Après la guerre d'Algérie, la doctrine de « guerre révolutionnaire » (DGR) devient presque un produit d'exportation français. D'une part, plusieurs officiers praticiens de la DGR sont envoyés aux États-Unis et en Amérique du Sud pour dispenser des formations à destination de l'U.S. Army ou des régimes autoritaires de la région (Argentine, Brésil, etc.). Le savoir-faire français est apprécié dans la sanglante lutte anti-communiste qui est menée¹⁸. La doctrine développée par la France dans ses guerres coloniales est aujourd'hui encore mobilisée par les armées occidentales, de l'Irak au Sahel en passant par l'Afghanistan.

Au moment des guerres d'indépendances, la France, de concert avec des élites locales qui lui sont favorables, a écrasé les mouvements indépendantistes dans ses colonies africaines. Elle a assuré la continuité de ses intérêts par l'appui ou la mise en place de régimes autoritaires « amis » qui lui assurent, jusqu'à aujourd'hui (avec bien évidemment des évolutions), soutien diplomatique et accès aux ressources : la Françafrique, décrite par les travaux de François-Xavier Verschave et l'association Survie. Constitutions, monnaie, économie : dans tous les domaines, il y a une grande continuité entre l'administration coloniale et les pays devenus ainsi indépendants. C'est notamment le cas pour les systèmes policiers.

[16] Sur ces considérations, lire *La domination policière*, de Mathieu Rigouste.

[17] Ces trajectoires sont bien réelles mais je préfère ne pas nommer les personnes dont il s'agit.

[18] Sur cette diffusion, voir *Escadrons de la mort, l'école française* de Marie-Monique Robin, soit en film soit en livre à La Découverte.

La France laisse en place du personnel d'encadrement policier et surtout militaire. Cette politique des « coopérants » menée par la France se retrouve dans bien des domaines des États africains, où la position centrale de ces personnels va permettre à l'ancien colonisateur de modeler à sa guise les systèmes, usages, doctrines, normes. La prédominance de ces « conseillers » et « coopérants » entretient durablement le lien de subordination entre les armées et polices françaises d'une part, et africaines de l'autre. Un service *ad hoc* de la police française est créé en 1961, le Service de coopération technique internationale de police (SCTIP), dirigé par l'ancien directeur, français, de la police de Haute-Volta (devenu depuis Burkina Faso). L'historien Romain Tiquet écrit à son sujet que « *le SCTIP, tant par ses missions que par le personnel employé, a orienté les pratiques des futurs policiers selon des schémas professionnels et procéduriers propres à la police française, et proches des anciens choix du pouvoir colonial [...] permettant à l'ancienne métropole de conserver son influence dans son « pré carré » africain* »¹⁹.

En 2011, une vidéo filmée par un journaliste togolais illustre à la fois l'ascendant de ces français sur leurs homologues africains et le pouvoir dont ils ont l'habitude de disposer dans les rues²⁰. Le rapport *Coopération militaire et policière en Afrique, de l'héritage colonial au partenariat public-privé*, rédigé en 2018 par Survie, fournit un aperçu de l'actualité de cette coopération et l'esprit « d'influence » dans lequel elle est menée par la France.

Si la relation de subordination des polices africaines a ainsi été travaillée par la France, celles-ci sont aussi marquées intérieurement par la colonisation et certaines grandes caractéristiques de la police coloniale se retrouvent dans leur pratique actuelle. Cela s'explique notamment par le fait que bon nombre des policiers coloniaux « de la base » sont des colonisés, formés par le colonisateur, qui restent en place au moment des indépendances. C'est aussi le cas, dans une moindre mesure, pour les cadres locaux, tardivement mis en place par la France²¹.

On retrouve donc encore aujourd'hui une grande porosité entre les sphères policières et militaires. L'usage de l'expression des « corps habillés » en Afrique francophone pour désigner indifféremment policiers, gendarmes (corps prédominant dans bien des pays d'Afrique francophone), militaires ou douaniers, indique bien la confusion qu'il existe entre leurs pouvoirs. Comme à l'époque coloniale, le recours à la force pour la répression de mouvements civils est fréquent, avec un niveau de violence important. Les pouvoirs tchadiens, gabonais, congolais ou togolais se sont particulièrement illustrés par leur cruauté et des répressions sanglantes. Ainsi, la FIDH a dénoncé au Togo en 2004 la « *torture systématique dans les commissariats en toute impunité, justice aux ordres du pouvoir, prisons surpeuplées, opposants et*

[19] Tiquet, Romain. « Un policier français dans l'Empire. Pierre Lefuel, dernier directeur de la Sûreté voltaïque (1959-1960) et pionnier du Service de coopération technique internationale de police (SCTIP) », *Histoire, économie & société*, 2013.

[20] « Un coopérant militaire français menace un journaliste togolais », (https://youtu.be/wcVvyhgu_2M).

[21] Jean-Pierre Bat et Nicolas Courtin, *op. cit.*



ASOKERETOPE (CC BY 4.0)

Au Nigeria, les manifestant-es exigent le démantèlement du SARS (Special Anti-Robbery Squad), forces de police qui se sont rendues coupables de nombreuses violences et assassinats policiers.

presse sous étroite surveillance », concluant que « la violence omniprésente au Togo, était érigée en véritable système de gouvernement²² ». En 2005, le fils du général Eyadéma reprend illégalement le pouvoir de son père décédé. La répression de la protestation, menée en bonne partie par la gendarmerie, fait selon la Ligue togolaise des Droits de l'Homme « 811 morts et à 4508 blessés »²³. En 2012 encore, la FIDH dénonçait la torture pratiquée par les forces togolaises. Là où la police coloniale intervenait en fusion avec des milices de colons, les polices nationales sont main dans la main avec celles des partis politiques des différents régimes. Pour ces peuples colonisés, il n'y a pas eu de véritable rupture dans le niveau de violence infligé par les systèmes policiers de la colonisation au moment des indépendances.

Autre héritage colonial : l'aspect racialisé du traitement policier et politique en général dans plusieurs pays. Les colonisateurs ont défini des races et figé des frontières ethniques, qu'ils ont utilisées pour régner, en confiant souvent à certains groupes « ethniques » ou « raciaux » des positions de pouvoir supérieur. Ils ont ainsi installé une racialisation de la vie politique et policière dans les pays colonisés, qui se retrouve encore aujourd'hui dans les sociétés indépendantes. Ainsi, les Alaouites, en Syrie, ont été favorisé-es pendant l'occupation française et sont la base du pouvoir de Bachar el-Assad, occupant la plupart des postes actuels des forces de sécurité. Au Tchad (et au Soudan colonial), les administrations anglaises et françaises se sont appuyées sur les Zaghawa, qui dominent aujourd'hui encore la vie politico-militaire du Tchad : des forces armées à la présidence. Les exemples

[22] Rapport « L'arbitraire comme norme et 37 ans de dictature »

[23] *Le Monde*, 14/05/2005.

sont nombreux et ont parfois mené au pire : la racialisation extrême de la vie politique rwandaise, mise en place par les colons belges et allemands (qui ont figé en « races » ou « ethnies » des groupes qui étaient plutôt des statuts sociaux), a mené au génocide des Tutsis en 1994.

À l'image de la période coloniale, ces polices africaines traitent avec bien plus d'égards les « Blanc-hes », dont ils savent qu'ils peuvent bénéficier de la protection de leur puissante diplomatie. Une délégation de militant-es de Survie présente au Forum social africain à Dakar en 2014 a ainsi assisté à une anecdote révélatrice de cette différence de traitement : à l'aéroport, un « Blanc » a ainsi pu s'emporter contre un des gendarmes de la sécurité de l'aéroport qui lui avait confisqué des cartouches de gaz lors du contrôle à l'embarquement, jusqu'à aller physiquement au contact du militaire et à le pousser. Le gendarme garda son calme tout au long de l'interaction, le visage tendu, conscient qu'il ne pouvait pas se permettre de porter des coups. Il est certain qu'une telle scène en France, de la part d'une personne noire, aurait mené à une réaction violente du fonctionnaire. Le racisme continue d'imprégner les sociétés et les polices africaines, avec une hiérarchie où les « Blanc-hes » sont globalement bénéficiaires.

La police dans les actuelles colonies

Il faut enfin mentionner que toutes les colonies de l'Empire français n'ont pas réussi à accéder à l'indépendance et composent aujourd'hui les « Outre-mer ». Comme d'autres champs étatiques, l'appareil policier qui s'y déploie a gardé des spécificités coloniales. La France y a recours de manière massive aux forces de gendarmerie, ce qui permet de basculer en cas de besoin de missions habituelles de maintien de l'ordre à des opérations militaires.

Deux épisodes de recours au registre de violence coloniale « immodérée » marquent encore les esprits aux Antilles. Ainsi, en février 1974 en Martinique, les gendarmes ouvrent le feu sur des ouvriers agricoles en grève, faisant deux morts²⁴. En mai 1967, en Guadeloupe, ce sont plusieurs dizaines de manifestants qui sont abattus par les gendarmes²⁵.

Plus récemment encore, dans les années 80 en Kanaky-Nouvelle Calédonie, la gendarmerie prit en main, aux côtés des milices de colons, la répression de l'insurrection Kanak pour l'indépendance. Des militant-es ont décrit la campagne de terreur : *« Adèle Jorédié, témoigne ainsi d'une descente d'une trentaine de militaires qui ont ouvert le feu sur le village, brûlé des maisons, puis attaché ses enfants à des arbres près d'une fourmière pour leur faire avouer où se trouvait leur mère. Un Famas a*

[24] « Basse-Pointe. La grève des ouvriers de la banane de 1974 », *l'Humanité*, 19/08/2013.

[25] Le secrétaire d'État à l'outremer, Maurice Lemoine, a reconnu le chiffre de 87 morts. Le préfet de l'époque était Pierre Bolotte, mentionné plus haut.

ensuite été braqué sur sa tête »²⁶. Entre autres crimes, il convient de citer l'exécution par des snipers du GIGN de leaders du FLNKS en 1985 : Eloi Machoro et Marcel Nonnaro. Sur l'île d'Ouvéa, c'est directement à des unités des forces spéciales de l'armée, et pas uniquement à la gendarmerie, que la France confia les opérations, menant au tristement célèbre massacre de la grotte d'Ouvéa.

Ce niveau de violence, pas si lointain, reste une option vu la prédominance de la gendarmerie « outremer ». Dans ces pays, les blindés de la gendarmerie, vus en France sur la ZAD de Notre-dame des Landes ou lors du mouvement des Gilets Jaunes, sont régulièrement sortis en répression des manifestations. L'État français considère d'ailleurs que ce corps hybride militaro-policier est la principale composante des « forces de souveraineté », verbiage contemporain qui a remplacé celui de « troupes coloniales », la domination française sur ces pays étant toujours susceptible d'être remise en cause par des mouvements indépendantistes²⁷.

La culture raciste a ses spécificités dans les forces de l'ordre outre-mer, dans des pays où la majorité de la population est non-blanche. Un chef d'escadron de gendarmerie s'était permis de comparer la population guyanaise à des « *singes hurleurs* » ou aux « *paresseux* », autre animal amazonien, « *dont la réactivité et l'envie de travailler n'ont d'égal que les résultats qu'ils obtiennent* ». S'il ne s'agit là que d'un cas qui a connu un certain retentissement médiatique²⁸, il illustre la coloration locale d'un racisme plus général au sein des forces de l'ordre françaises, qui a des conséquences plus structurelles. Signe évocateur de la discrimination raciale par le système judiciaire et policier dans les « Outre-mer », Christiane Taubira, alors ministre de la Justice, chiffrait la part des Kanaks dans les prisons de l'archipel à 93 % en 2012 (alors qu'ils représentaient environ 40 % de la population). De la même manière, là-bas aussi, la couleur de peau est surdéterminante dans le risque d'être tué par la police ou la gendarmerie. Et du cas de William Décoiré en Kanaky-Nouvelle Calédonie à celui de Claude Jean-Pierre en Guadeloupe, l'impunité reste la règle.

La construction de la police (au sens large) ne se résume pas à son ascendance coloniale, que ce soit en France ou dans les colonies d'hier et d'aujourd'hui. En plus du racisme, elle est un des rouages importants du capitalisme et du patriarcat, comme d'autres structures médiatiques, d'aménagement de la ville, d'éducation, etc. Mais la violence qu'elle exerce, dans le quotidien de certaines personnes ou lors de grands mouvements sociaux, est un puissant révélateur des lignes qui structurent l'ensemble de nos sociétés et qui peuvent faire intrusion directement dans nos vécus. Il s'agit donc un objet de lutte qui peut permettre, en partant par exemple des crimes policiers, d'ouvrir à bien d'autres champs.

[26] Dans le film de Mehdi Lallaoui, *Jean-Marie Tjiabou, le Kanak qui rêvait d'indépendance*, décrit dans l'article « Ouvéa, terre d'État », Mathieu Lopes, *Billets d'Afrique* n°277, mai 2018.

[27] Voir par exemple le rapport de la commission des finances du Sénat qui s'intitule « La présence militaire dans les outre-mer : un enjeu de souveraineté et de protection des populations », octobre 2022.

[28] *Le Monde* et *LCI*, 21/04/2018.

03

DES LUTTES MULTIPLES
POUR CONTINUER
À DÉCOLONISER

Décoloniser le système fiscal

NONHLANHLA MAKUYANA ET GUPPI KAUR BOLA,
DECOLONISING ECONOMICS¹

Chiffrer la richesse qui a été prélevée des nations et des peuples colonisés et investie dans les institutions anglaises et ses organes publics est une affaire cruciale pour comprendre les liens entre fiscalité et racisme, en Grande-Bretagne et dans le monde.

Chercher des solutions aux inégalités raciales de richesse sans prendre en compte les racines coloniales du système financier, c'est courir le risque de continuer à s'appuyer sans esprit critique sur les mêmes institutions et instruments qui sont à l'origine de l'extraction raciale de richesses. En somme, il est nécessaire d'analyser le rôle persistant de l'extraction dans le Sud global et dans les communautés marginalisées (communautés racisées, travailleur-ses, communauté trans, femmes et personnes handicapées) par la bourse de la City de Londres.

Ceux qui ont historiquement façonné le système fiscal à leur avantage – des hommes privilégiés, propriétaires terriens, également impliqués dans la mise en esclavage des descendant-es d'Africain-es – doivent faire l'objet d'enquêtes et de poursuites, si l'on veut pouvoir réformer les privilèges qu'ils se sont construits à l'intérieur du système. Les paradis fiscaux doivent être la cible principale des militant-es pour l'égalité économique et raciale : en effet, ces paradis fiscaux, héritage de l'Empire britannique, continuent de jouer un rôle majeur dans la persistance de ces inégalités de revenus au niveau mondial.

Au moment de la chute de l'Empire britannique, le Royaume-Uni a progressivement structuré son économie non pas autour des industries et des secteurs productifs,

[1] Cet article est adapté d'un rapport produit par Decolosing Economics et Tax Justice Network: «Tax as a Tool for Racial Justice» [Les impôts, outil pour la justice raciale], septembre 2022.

mais bien autour du monde de la finance. Les banques de la City de Londres ont financé l'Empire auquel les colonies ont versé des intérêts. L'indépendance juridique de la City a également facilité et impulsé le rôle de Londres en tant que locomotive de la compétition coloniale, motivée par l'exploitation racialisée.

« Afin de créer ces espaces, ils ont mis à profit l'expertise développée sous l'Empire et dans les territoires résiduels de l'Empire – par exemple les territoires britanniques dépendants –, l'expertise financière, les réseaux développés sous l'Empire ainsi que le savoir-faire spécifique pour mettre en place, gérer et tirer profit d'un système financier international » Tax Justice Network.

Rien de surprenant donc à ce que le Royaume-Uni ait systématiquement défendu ses propres paradis fiscaux face aux efforts internationaux pour aborder la question de leur rôle dans l'évasion fiscale, la violation des droits humains et la corruption. Et cela, malgré la pression croissante au sein même du Royaume-Uni, par exemple de la part du groupe parlementaire de Margaret Hodge sur la fiscalité et la corruption.

Ainsi, la déconstruction du réseau mondial de paradis fiscaux, ainsi que d'autres activités d'abus fiscal, est probablement l'un des centres névralgiques de la lutte contre les inégalités raciales et économiques dans le monde. Cependant, les actions menées contre les paradis et autres abus fiscaux ont toujours une dimension raciale, puisque les États-Unis et les nations européennes se concentrent sur les paradis fiscaux situés dans des régions majoritairement habitée-es par des Noir-es, sans aucune réflexion critique sur leur propre rôle dans la création et l'existence de paradis fiscaux dans les territoires européens ou états-uniens ; c'est le cas, par exemple, de la façon dont les paradis fiscaux au Liberia sont pris pour cible.

Une transformation de l'économie

La Transition Juste est un terme dont les racines et traditions proviennent des mouvements environnementaux dirigés par les travailleur-ses dans les Amériques. Ce terme décrit un faisceau de principes, de processus et de pratiques qui visent à construire une puissance économique et politique à même de passer d'une économie extractive à une économie régénérative. La transition en soi doit être juste et équitable ; il s'agit de remédier aux dommages causés dans le passé et de construire de nouveaux rapports de pouvoir pour le futur, par le biais de réparations.

Decolonising Economics utilise le terme Transition Juste dans la perspective d'ancrer la vision d'un changement systémique qui aborde les inégalités raciales et d'autres formes d'injustices sociales. Avant de commencer à aborder des éléments racialisés du système fiscal ou de formuler des stratégies pour construire un système fiscal ancré dans des principes de justice raciale, il est crucial de construire un cadre d'analyse clair de ce que serait la décolonisation du système économique. La Stratégie pour un Cadre de Transition Juste construit par le Mouvement Généra-

tion² est un point de départ important. En effet, il offre des repères pour penser le changement systémique, en reconnaissant le but et le mode de fonctionnement de l'économie actuelle (une économie financiarisée et extractive), et le but et le mode de fonctionnement d'une économie ancrée dans la justice sociale (une économie du soin, pour le respect de la vie).

Ce cadre d'analyse propose une définition d'une économie extractive comme étant : « une économie basée sur le retrait de richesse d'une communauté par l'appauvrissement et la dégradation de ses ressources naturelles, l'exploitation du travail humain (une ressource naturelle particulièrement précieuse) et l'accumulation de richesse par des intérêts extérieurs à la communauté (par exemple, les grandes banques, les grandes industries pétrolières, les magasins de grande surface). Le but de l'économie extractive est l'accumulation de richesse et de pouvoir entre quelques mains, rendue possible par la privatisation violente de la terre, de la force de travail et du capital. La violence de cette privatisation ne peut que provoquer l'érosion de la diversité biologique et culturelle ».

Les conditions qui permettent à l'économie extractive de se perpétuer sans heurt sont, entre autres, le développement et la diffusion d'une « mentalité coloniale » – une vision du monde qui s'est imposée au cours de l'époque coloniale à travers la construction de la « race » – c'est-à-dire l'idée que différents groupes humains ont une valeur différente, en fonction de leur appartenance ethnique et de leur distance par rapport à la blancheur. La construction sociale de la race prend racine à l'époque coloniale, car elle fait partie de la construction de l'altérité, de « l'Autre », qui assigne quiconque dévie de la « blancheur » dominante à la « marginalité ».

Ce sont ces mises en récit dominantes autour de groupes largement marginalisés qui ont été instrumentalisées pour expliquer les inégalités, qualifiant même les personnes queer et trans d'immorales, les personnes handicapées d'inutiles, les travailleur·ses de paresseux·ses et les personnes racisées de « sauvages ». Selon Nim Ralph : cette idée de l'altérité a été utilisée pour justifier toute forme de violence contre les peuples africains, autochtones, d'ascendance latino-américaine et asiatique, dans la quête de profit.

La Stratégie pour un Cadre de Transition Juste, développée par le Mouvement Génération, est notre cadre de compréhension du changement systémique, à même de s'attaquer aux racines coloniales du système économique. Ce cadre considère que toute réforme de l'économie actuelle n'aura aucun effet sur la justice raciale, à moins de reconnaître le rôle et la fonction de la suprématie blanche dans l'impact ininterrompu des inégalités raciales et économiques dans le monde. Que ce soit par l'adaptation du système actuel, la construction de nouveaux systèmes ou la facilitation de la transition, tout le monde a un rôle à jouer dans ce cadre.

[2] <https://movementgeneration.org/justtransition/>

Remettre en cause le système fiscal par la critique de la mentalité coloniale aura pour effet de mettre en lumière l'histoire de l'extraction de richesse des populations racisées. En effet, il est crucial de reconnaître l'influence qu'a exercée cette mentalité sur la façon dont nous concevons des solutions au problème de l'inégalité économique et raciale. La mentalité et l'histoire coloniales ont été occultées par tant d'organisations traditionnelles qui luttent pour la justice sociale et fiscale par le passé – une erreur fatale dans leur travail pour la justice raciale.

Dettes coloniales et réparations

Entretien avec Saïd Bouamama

Interview de Saïd Bouamama pour le numéro daté du premier trimestre 2019 de la revue Les autres voix de la planète ayant pour titre « Dettes coloniales et réparations ». Les questions étaient formulées par Robin Delobel, Jérôme Duval et Milan Rivié pour le CADTM.

Plusieurs pays africains (Côte d'Ivoire, RDC, Guinée, etc.) ont récemment demandé la restitution de leurs biens culturels pillés durant l'époque coloniale. La Belgique et la France, deux des acteurs majeurs de la colonisation, sont particulièrement concernés au travers notamment de la réouverture du musée de Tervuren et du récent « rapport Savoy-Sarr ». En quoi cela constitue aujourd'hui une question essentielle ?

Répondre à cette question suppose de prendre la mesure de ce qu'est la colonisation dans son essence. Elle est, selon nous, un processus de spoliation totale c'est-à-dire touchant l'ensemble des sphères de la vie d'un peuple. Si la spoliation terrienne et plus largement la mainmise sur la sphère économique (agricole et minière) en est l'objectif premier, celui-ci ne peut être atteint qu'en produisant une aliénation du colonisé dont une des dimensions est la dépossession de son histoire, de son patrimoine et en définitive de son identité. Amilcar Cabral soulignait à juste titre que la colonisation était l'interruption de l'histoire des colonisés et la libération nationale sa remise en marche. Ce redémarrage historique suppose logiquement une réappropriation identitaire et une désaliénation dont une des dimensions incontournables est la réappropriation culturelle et identitaire. Bien entendu cette réappropriation ne se limite pas, ni ne nécessite absolument le retour des œuvres spoliées. Ce retour est cependant un facilitateur et un symbole de la désaliénation dans la mesure où il est un des marqueurs d'une histoire autonome redémarrée ou d'une rupture avec la séquence de dépossession coloniale.



HORACE WALLER. THE LAST JOURNALS OF DAVID LIVINGSTONE IN CENTRAL AFRICA, FROM 1865 TO HIS DEATH, LONDON, 1874. (DOMAINE PUBLIC)

Gravure représentant un groupe d'esclaves est mené à travers l'Afrique Centrale vers la côte atlantique.

La fréquence de la revendication de restitution est, à elle seule, un analyseur de l'enjeu sous-jacent : de la Grèce exigeant la restitution des frises du Parthénon, à l'Égypte réclamant celle de la pierre de Rosette ou le buste de Nefertiti en passant par le Pérou revendiquant celle des œuvres Incas volées dans la citadelle du Machu Picchu. Les revendications africaines qui se multiplient ces dernières années s'inscrivent ainsi dans un mouvement plus ample reliant restitution et réappropriation culturelle. Car tel est en effet, selon nous l'enjeu central. Si l'esclavage et la colonisation nécessitent pour s'installer dans la durée une « honte de soi », l'émancipation suppose une réappropriation de soi et une fierté de soi. La restitution des œuvres culturelles spoliées est un des outils de ce processus de réappropriation de soi.

La réappropriation de soi (dont les œuvres culturelles sont une des dimensions) comme phase nécessaire de l'émancipation est l'objet d'une longue littérature produite par les penseur-ses et les acteur-rices du combat contre l'esclavage, la colonisation et le racisme et par les pratiques culturelles populaires des dominés-es d'autre part. Sur le plan des pratiques, on peut citer pêle-mêle les esclaves révoltés-es d'Haïti réinvestissant le culte Vaudou, la pratique clandestine des cultes indigènes dans l'Amérique colonisée par les espagnols ou la sauvegarde et la cache des manuscrits musulmans de Tombouctou à Alger pour les soustraire au colonisateur. Sur le plan de la pensée, on pense bien sûr à Césaire et à la négritude, à Fanon et aux « masques blancs », à Malcolm X et sa redécouverte de l'histoire et des civilisations africaines, à Cabral et à la « culture comme noyau de résistance », etc. La restitution des œuvres culturelles spoliées est une des dimensions de cette résistance et réappropriation culturelle.

Que l'on ne se trompe pas. Ce dont il s'agit ici n'est pas une affaire du passé mais bien une exigence du présent et de l'avenir. Il n'est pas question ici seulement d'une récupération nostalgique de traces d'un passé révolu. Nous sommes en présence d'un moment de la lutte pour une culture vivante sans laquelle l'indépendance nationale est un leurre ou une imitation du modèle jadis imposé par la force militaire coloniale. Cette culture ne peut fleurir qu'en se ré-enracinant dans le terreau nié et/ou détruit et/ou dévalorisé et/ou folklorisé par le colonialisme puis par le néocolonialisme, non pas pour tenter de reproduire nostalgiquement cet héritage mais pour ouvrir et créer de nouveaux possibles. Loin de se réduire au retour à une origine, cette culture signe surtout la possibilité d'un nouveau commencement ou d'une reprise de l'histoire propre. La restitution des œuvres culturelles spoliées apparaît dès lors comme une des phases de la lutte de libération nationale qu'il faut entendre comme un long processus dont l'indépendance politique n'est qu'une des premières étapes en appelant d'autres : combat pour l'indépendance économique, lutte pour la désaliénation culturelle et identitaire.

Dans un récent article¹ du politologue camerounais Achille Mbembé paru dans AOC, celui-ci considère que la restitution des biens culturels africains doit aller de paire avec une reconnaissance des pays colonialistes de l'ensemble de leurs méfaits à cette époque. Que penses-tu de cette position ?

Je partage entièrement cette position pour deux raisons au moins. La première est que la « mission civilisatrice » de la colonisation est en fait un projet de dé-civilisation. Elle suppose une chosification de l'autre soulignera Césaire, une déshumanisation intégrale précisera Cabral. En détruisant les modes d'être au monde de peuples entiers, elle les plonge dans la désintégration, l'incohérence et le non-sens. En imposant la propriété privée de la terre et les rapports sociaux capitalistes, elle sape l'ensemble des repères moraux et sociaux. En dévalorisant comme « sauvages » tous les héritages issus des histoires pluriséculaires, elle confisque le passé et rend indisponibles les liens de cohérence entre passé et présent. La violence physique de masse accompagne, on le voit, une violence encore plus ample, plus profonde, plus destructrice et aux effets plus durables. Le dépassement d'un tel crime contre l'humanité est-il possible sans sa reconnaissance ? J'ai tendance à penser qu'une page scandaleuse de l'histoire ne peut se dépasser qu'en se lisant jusqu'au bout à haute voix.

La seconde raison est la prise en compte des conséquences sur la longue durée d'une telle violence à la fois systémique et atmosphérique étalée sur plus d'un siècle et se surajoutant pour de nombreux territoires à plusieurs siècles d'esclavage. Une telle intrusion marquée du sceau de la violence ne peut pas ne pas avoir de conséquences « traumatiques » sur les victimes, qui sont ici des peuples entiers. Il se trouve que nous savons désormais que la disparition totale des conséquences

[1] <https://aoc.media/analyse/2018/10/05/a-propos-de-restitution-artefacts-africains-conserves-musees-occident/>

d'un trauma suppose et nécessite qu'il soit nommé et reconnu dans son intégralité. Se débarrasser de ces conséquences suppose la reconnaissance des victimes qui nécessite elle-même au minimum la fin de la négation du crime. La restitution des œuvres culturelles spoliées est ainsi un des moyens de ce dépassement mais pas le seul. Sans être exhaustif, d'autres moyens peuvent être cités : la reconnaissance de la réalité pour ce qu'elle a été réellement mais aussi des réparations collectives pour les destructions matérielles et humaines.

La querelle sémantique qui secoue les organismes internationaux est significative du lien nécessaire entre restitution des œuvres culturelles spoliées et reconnaissance du crime colonial. Les anciennes puissances coloniales n'aiment pas le concept de « restitution » et lui préfère celui de « retour ». La France en particulier mais aussi l'Allemagne sont montées au créneau lors de la conférence de Venise de 1976 sur cette question. L'enjeu était la dénomination du comité en charge de la question de la restitution. Sur la pression de ces actuelles puissances néocoloniales, le comité s'appelle désormais « comité intergouvernemental pour la promotion du retour des biens culturels à leurs pays d'origine ou leur restitution en cas d'appropriation illégale ». Ce qui est refusé dans le terme restitution, c'est son implicite d'illégalité c'est-à-dire la caractérisation de vol pour désigner la présence de ces œuvres dans les grands musées occidentaux. L'utilisation du concept de « restitution » n'est acceptée qu'en l'accolant à l'expression réductrice « en cas d'appropriation illégale ». Les querelles de mots dans les instances internationales ne sont jamais anodines. Ce qui est refusé dans le terme « restitution », c'est une caractérisation de la période coloniale. Ce qui est apprécié dans le terme « retour », c'est sa neutralité c'est-à-dire son silence sur la caractérisation.



Statue du mémorial de l'esclavage en Tanzanie.

LINDA DE VOLNER (CC BY-NC-ND 2.0)

Soulignons au passage l'hypocrisie de celles et ceux qui au sein des anciennes puissances coloniales s'opposent à une telle reconnaissance de la colonisation comme crime contre l'humanité. Celle-ci nous dit-on relèverait de la « repentance », ouvrirait à un processus de « honte de soi », voire de « haine de soi », c'est-à-dire exactement ce qu'ont produit l'esclavage et la colonisation. La négation du statut de responsables et de coupables pour les États colonisateurs signifie dans le même temps la négation du statut de victimes pour les peuples colonisés.

Bien que la colonisation est – officiellement – révolue, certains pays comme la France gardent sous leur contrôle de nombreux territoires dit « d'Outre-mer » (Nouvelle-Calédonie, Guyane « française », La Réunion, Mayotte, etc.). Pour toi, les questions de la restitution des biens culturels africains et d'une éventuelle indépendance de ces territoires sont-elles liées ?

Commençons par souligner l'importance de la dimension culturelle et identitaire dans la lutte des organisations indépendantistes des colonies françaises pudiquement appelées « Outre-mer » en nous appuyant sur l'exemple Kanak. C'est ainsi un festival culturel en 1975 (« Mélanésia 2000 ») qui marque l'affirmation et les progrès du mouvement nationaliste contemporain en Kanaky. Réaffirmation culturelle et nationalisme politique sont ainsi étroitement liés dans l'histoire politique de la colonie. Rappelons également l'attachement des militant-es et organisations Kanak à la « coutume », nom par lequel ils désignent la « tradition », c'est-à-dire leur culture. Toutes les initiatives et mobilisations politiques Kanak débutent par l'acte de « faire la coutume ». Comme en Afrique, la dépossession culturelle a rimé avec la domination et la lutte pour l'émancipation nationale avec la réaffirmation culturelle et identitaire. En témoigne l'insistance des indépendantistes pour que la reconnaissance de l'identité Kanak figure explicitement dans les accords de Nouméa en 1998. Ces mêmes accords prévoient d'ailleurs le « retour d'objets culturels Kanak » se trouvant dans des musées métropolitains. En Kanaky, comme dans les autres colonies, la spoliation des biens culturels a été massive. La spoliation s'est même étendue aux traces de l'histoire Kanak, comme en témoigne le maintien dans un musée de la métropole du crâne du chef des insurgés de la révolte de 1878 Ataï, ainsi que celui de son sorcier. Il faudra attendre 2014 pour ces crânes soient enfin rapatriés.

Cette mutation des positions de l'État français est à la fois le résultat de la lutte Kanak et une stratégie de sa part visant à susciter un abandon de la revendication indépendantiste en échange d'une reconnaissance culturelle. Plus largement, cette stratégie consiste à affirmer la volonté et la possibilité d'une décolonisation sans indépendance nationale. Outre les concessions que constituent la reconnaissance de l'identité Kanak et le « retour » de certains biens culturels, cette stratégie prend aussi la forme du soutien à certaines ONG revendiquant non plus l'indépendance mais le respect des droits des peuples autochtones. Alors que les indépendantistes saisissent le « comité spécial des Nations Unies sur la décolonisation », ces ONG

s'adressent-elles à « l'Instance permanente des Nations unies sur les questions autochtones ». Si la restitution des biens culturels est un élément de l'émancipation nationale, elle peut aussi être mise en avant pour freiner ou détourner le combat pour l'indépendance vers une impasse. Nous parlons d'impasse car la restitution de ces biens n'est émancipatoire que si elle s'inscrit dans une logique de réappropriation d'une souveraineté économique, politique et culturelle. Sans cette dimension, elle tend à se réduire à une reconnaissance dans la domination, à un respect dans la soumission, à une réduction à un folklore non vivant.

En revanche la restitution des biens culturels pour les pays africains corsetés dans les rapports néocoloniaux prend un sens plus large. Elle s'inscrit dans la logique d'un combat pour une indépendance réelle et prend de ce fait plus facilement et plus fréquemment le sens d'une remise en cause du néocolonialisme. Elle ne peut qu'encourager d'autres combats allant dans le même sens : contre la dette, contre le franc CFA, contre les accords de coopération, etc. Autrement dit le lien entre la restitution et l'indépendance réelle est posé logiquement dans le cas des pays néo-colonisés. Une dynamique de lutte africaine imposant la restitution aidera à reposer celle-ci dans son véritable cadre, celui du combat contre la dépendance, le néocolonialisme et les indépendances et souverainetés en carton. Un tel recadrage ne peut qu'être positif face aux stratégies étatiques françaises dans ses dernières colonies visant à faire des concessions pour garder l'essentiel en promouvant une illusoire décolonisation sans indépendance.

L'écho des actions de ces différents mouvements dépasse largement les frontières du continent africain. Comment les différentes diasporas africaines, personnes et organisations présentes en Europe dénonçant les mécanismes néocoloniaux peuvent-ils leur apporter un soutien ? Quelles actions préconiserais-tu ?

Elles peuvent jouer un rôle important en reliant la revendication de la restitution à la revendication plus large d'abolition du néocolonialisme. Pour le comprendre, il convient de ne pas oublier que le colonialisme n'a pas eu qu'un impact sur les pays colonisés et sur leurs peuples. Il a également travaillé en profondeur et impacté les pays colonisateurs et leurs peuples. Pour que l'esclavage et la colonisation soient possibles, il faut que ces crimes apparaissent comme justifiés, légitimes et en conséquence souhaitables. Le racisme en tant qu'idéologie de hiérarchisation de l'humanité connaît son âge d'or dans la même ère historique où se déploient l'esclavage et la colonisation. L'esclavage et la colonisation ne sont pas possible sans racisme et inversement, le racisme nécessite une base économique (l'esclavage et le colonialisme hier, le néocolonialisme aujourd'hui). Une société qui en domine d'autres ne peut être que raciste.

L'héritage colonial et le présent néocolonial sont banalisés dans la quotidienneté des sociétés européennes. On en trouve des traces dans les biens culturels



MIKI JOURDAN (CC BY-NC-ND 2.0)

Une manifestante brandit une pancarte exigeant des réparations immédiates pour les descendant·es d'esclaves.

entreposés dans les musées mais aussi dans le nom des rues, avenues et places, dans les images et représentations de nos concitoyens noirs, arabo-berbères ou musulmans des médias, illustrations publicitaires, bandes dessinées, chansons ou blagues, etc. C'est donc une véritable décolonisation de l'imaginaire qu'il convient de mettre en action pour assécher le fertilisant idéologique du néocolonialisme que sont ces préjugés issus de notre histoire coloniale. C'est ce que nous avons proposé d'appeler la lutte contre « l'espace mental colonial » sans laquelle le racisme ne reculera pas et le néocolonialisme gardera ici une de ses assises idéologiques essentielles.

Quant à la question du souhaitable en terme de mobilisation, nous devons le définir en gardant à l'esprit le lien entre domination et invisibilité ou entre visibilité et émancipation. Il s'agit en conséquence d'inventer des actions publiques rendant visible l'invisible. Des ballades anticoloniales permettant de visibiliser les traces de la colonisation dans nos villes, aux opérations de débaptisation des noms de rue, place ou avenue rendant hommage à des esclavagistes et assassins coloniaux, aux campagnes exigeant que les statues symbolisant la colonisation par la mise à l'honneur de ses acteurs soient démontées et exposées dans des musées (avec, si le rapport de forces est réuni, l'exigence d'un texte de légende condamnant la colonisation), en passant par des sit-in devant les musées en soutien aux revendications de restitution des biens culturels, etc., le point commun est de visibiliser

l'invisible. Si le combat essentiel se mène dans les pays africains, ces mobilisations ici peuvent les renforcer considérablement.

Terminons en soulignant que ce combat n'est pas seulement un soutien au combat des peuples africains. Il est aussi une lutte pour le type de société dans laquelle nous voulons vivre ici. À moins de se résoudre à vivre dans une société raciste, nous avons à soutenir de manière beaucoup plus offensive qu'aujourd'hui les combats contre le néocolonialisme des peuples africains d'une part et à mener un combat radical pour décoloniser nos sociétés d'autre part.

Ce texte est une version réduite de l'article du même nom, initialement paru dans la revue Les Autres Voix de la Planète (AVP n°76), édité par le CADTM. Pour lire l'entretien complet : <https://entreleslignesentrelesmots.wordpress.com/2019/05/10/dettes-coloniales-et-reparations-entretien-pour-la-revue-du-cadtm-les-autres-voix-de-la-planete/>

Une histoire générale de l'Afrique : une lutte contre l'amnésie historique

Au cours des années 1960, et alors que le continent Afrique conquiert son indépendance formelle, l'UNESCO se lance dans un défi de taille : celui de rédiger une *Histoire Générale de l'Afrique*, qui sera publiée entre 1980 et 1999 – la plus ancienne et la plus aboutie de la collection des *Histoires générales et régionales* de l'UNESCO. Un travail titanesque, qui a rassemblé environ 350 historien·nes pour huit volumes publiés et environ 10 000 pages ; et cela dans l'objectif de rectifier l'eurocentrisme qui a jusque-là caractérisé les récits historiques mondiaux (par exemple, seul 1,5 % de *l'Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, rédigée par l'UNESCO à partir de 1947, est consacré au continent africain).

Mais au-delà de dédier ces volumes à l'histoire de ce continent, décentrer le regard vers l'Afrique a surtout impliqué la « décolonisation ou la désoccidentalisation d'une série de notions et de concepts, comme Blanc et Noir, Afrique noire et Afrique blanche, précolonial, colonial et postcolonial, etc. »¹. En effet, les concepts par lesquels on pense le monde sont le reflet des contextes sociaux qui les ont produits : car dans le fond, qu'est-ce qu'un Africain ?, se demande E. M'Bokolo, historien congolais et président du Comité scientifique chargé de promouvoir l'utilisation pédagogique de *l'Histoire générale de l'Afrique*. Avant de pointer par exemple l'importance de réintégrer, dans cette Histoire de l'Afrique, celle des diasporas africaines issues de la mise en esclavage, notamment en Amérique latine et dans les Caraïbes.

Cette décolonisation de l'Histoire a également signifié un défi méthodologique majeur : celui de recourir aux traditions orales en tant que source historiographique, et donc aux interprétations locales de leur propre passé. En termes de contenu, il s'est agi de mettre en lumière la participation des Africain·es aux grands événements de l'Histoire : l'ère des révolutions, la vague socialiste du XXe siècle, les indépendances nationales, etc. Mais également de mettre en lumière les enjeux et conséquences de l'esclavage dans le monde, jusqu'à aujourd'hui. Dans un contexte où l'Europe met régulièrement en doute le caractère de crime contre l'humanité qu'a impliqué la traite négrière et la colonisation, la récupération de l'histoire par celles et ceux qui l'ont subie est nécessaire.

[1] « UNESCO against historical amnesia: Elikia M'Bokolo addresses the issue on General History of Africa », <https://en.unesco.org/news/unesco-against-historical-amnesia-elikia-m-bokolo-addresses-issue-general-history-africa>

L'enjeu de la production de cette *Histoire Générale de l'Afrique* est également d'ordre pédagogique. En effet, la façon dont les écoles enseignent l'histoire construit les imaginaires collectifs : l'histoire nationale racontée depuis le point de vue du colonisateur a un effet fondamentalement aliénant pour le peuple colonisé. Dans un contexte où de nombreux dirigeants européens répètent à l'envi que « l'Homme africain n'est pas rentré dans l'Histoire », revendiquer l'historicité des peuples africains est donc porteur d'une position politique forte. Pour reprendre les mots de Patrice Lumumba, « l'histoire dira un jour son mot, mais ce ne sera pas l'histoire qu'on enseignera à Bruxelles, Washington, Paris ou aux Nations Unies, mais celle qu'on enseignera dans les pays affranchis du colonialisme et de ses fantoches. L'Afrique écrira sa propre histoire et elle sera au nord et au sud du Sahara une histoire de gloire et de dignité ».

Mana tawnayuyq qillqa / l'écriture quechua sans béquilles : dix ans après le coup de bluff

PABLO LANDEO MUÑOZ, ÉCRIVAIN ET TRADUCTEUR

Dans la littérature écrite quechua, il demeure courant d'écrire et de publier un texte accompagné de sa traduction (son autotraduction) en espagnol. Cette pratique fut instaurée peu après la création de la vice-royauté du Pérou (1543), à l'occasion de la publication de recueils de sermons bilingues destinés à évangéliser les autochtones. Pourtant, en 1650, Juan de Espinosa Medrano publia *El robo de Proserpina y sueño de Endimión* (Le rapt de Proserpine et le rêve d'Endymion), première grande œuvre dramatique en langue quechua, dont la traduction en espagnol ne verrait le jour que tardivement. Le III^e Concile de Lima, qui se tint en 1582, déboucha sur la publication, deux ans plus tard, de la *Doctrina Cristiana y Catecismo para la instrucción de los indios* (Doctrine chrétienne et catéchisme pour l'instruction des Indiens) en espagnol, en quechua et en aymara, ce qui marqua un tournant dans la rhétorique de l'évangélisation. Depuis lors, les éditions de ces textes, élaborées par les différents diocèses péruviens, sont bilingues (quechua-espagnol, aymara-espagnol, etc.) et suivent peu ou prou les mêmes critères coloniaux. On observe néanmoins, depuis le début du siècle dernier, une rupture thématique et une volonté de compiler et de publier les littératures orales, née d'un souci de préservation de la mémoire orale des peuples quechuas, et notamment leurs contes et chansons. La seconde moitié du XX^e siècle a été féconde et a vu la rédaction et la publication de poésies écrites en quechua, pour la plupart autotraduites en espagnol, tandis que la fin du siècle a été marquée par l'émergence d'un art du conte moderne reprenant les mêmes canons d'édition.

Dans les publications susmentionnées, les textes en quechua ne jouaient (et ne jouent) qu'un rôle décoratif, dans le sens où ils donnaient aux lecteur-rices une impression d'exotisme et d'étrangeté. Ils étaient certes imprimés sur le papier et



SARA SHUMAN (CC BY-NC 2.0)

Fresque murale représentant José Maria Arguedas, anthropologue bilingue espagnol-quechua et promoteur de la culture quechua.

faisaient partie de l'ouvrage, mais étaient réduits au silence, comme pour ne pas détourner l'attention des lecteur-rices qui lisaient le texte en espagnol. Muet et relégué à une condition subalterne, le quechua était associé au passé, synonyme de « retard » et d'« ignorance » pour les classes dominantes et leur culture ; il en est, malheureusement, toujours ainsi, y compris au sein des populations andines qui parlent encore cette langue. Ainsi, seul un petit nombre de locuteur-rices du quechua instruit-es était en mesure de lire les publications dans cette langue. Cette anomalie linguistique qui est apparue avec l'école – où les élèves de langue maternelle quechua reçoivent une éducation pensée selon les canons occidentaux, dans une langue qui n'est pas la leur, et sont par ailleurs confronté-es à un cadre socioculturel colonisant et raciste – explique en partie pourquoi le quechua et ses locuteur-rices occupent désormais une place subalterne, à la marge, et pourquoi cette langue est en voie d'extinction, quoi qu'en dise l'Unesco.

C'est de ce constat qu'est née notre proposition d'une littérature en quechua qui se passerait d'autotraduction (de traduction) : une « écriture sans béquilles » ou *mana tawnayuy qillqa*, que nous défendons dans notre *Qayakuy*, notre « manifeste ». Dans cet article, j'apporterai quelques précisions au manifeste et m'arrêterai sur certaines critiques visant les publications monolingues ; à cet égard, il est utile d'avoir à l'esprit les propositions théoriques découlant des concepts andins (Landeo, 2014), des épistémologies du Sud (Rivera, 2018) et de celles du Nord relevant d'une perspective décolonisante (Krögel, 2021), etc.

Haro sur le *mana tawnayuy qillqa* / « l'écriture sans béquilles »

Le manifeste est né d'un acte de réactivation de la mémoire, de mon auto-reconnaissance en tant qu'Andin et *qichwaruna* [NdT : personne quechua], après 40 années de vie à Lima.

Le manifeste *Runasimipi qillqaqmasiykuna* (« À mes frères et sœurs qui parlent et écrivent en *runasimi*¹ [quechua] ») lance un triple défi aux jeunes écrivain-es : penser des projets esthético-narratifs capables de dialoguer avec d'autres littératures du monde, déterritorialiser la langue et opérer un renouvellement thématique. Toutefois, le « *mana tawnayuq qillqa* » ne cherche pas seulement à revendiquer une littérature moderne en langue quechua : il considère l'acte de création qu'est la littérature comme une stratégie pour consolider la vitalité du quechua (en publiant et en diffusant, notamment dans l'espace andin). En écartant les versions classiques en espagnol, ce mouvement encourage ainsi les locuteur-rices quechuas bilingues sensibilisé-es à lire les textes dans leur propre langue. En outre, le *qayakuy* s'adresse aux érudit-es qui, sans être des locuteur-rices du quechua, ont fait de la littérature produite dans cette langue leur objet d'étude. Plus qu'un défi, il s'agit d'une invitation à apprendre la langue (comme le ferait un-e étudiant-e en littérature anglaise, française, etc.), et à étudier cette littérature à travers le prisme de sa langue de production en lieu et place des traductions parfois douteuses, instrumentalisées ou écrites avec trop de libertés.

Dix ans après la publication de ce manifeste indépendant, je l'aborde pour la première fois à travers l'analyse des arguments *iskay* « deux » et *tawa* « quatre » sur les huit qui composent ce projet esthético-littéraire :

Iskay

Iquyaq runahinam siminchikqa kastillasimiwan tawnachakusqalla ichirin. Chaynalla kawsakuynin kanqa hinaptinqa, manam wiñaypaq sayariyta atinqachu, aswanmi pisi pisillamanta qullurunqa. Chayna kaptinqa llakillapaq kumuykachastinmi purisunchik runasimipi qillqasqanchikta kastillasimimanraq tikraykuspanchik paqarichiqkunaqa. « Édition bilingue » liwrukunapi ñawinchaykunchikchu runasimipi qillqasqa rakita ? Manam riki! Kastillasimiman tikrasqallatam liyiykunchik. Runasimipi liyiykuyta qallariptinchikqa qillakuyllam atiparuwanchik, qallunchkipas lliwmi watarikurqun hinaptinmi maskaykunchik kastillasimichaman tikrasqata. Runasiminchikqa chayna ñawinchaytapas qillqaytapas yachakaruptinchikmi mana chaninchasqañachu; wañusqa simihinañam. Kunanqa tapunakusunchik: haykapikamataq kaynalla kanqa?

Deux

Notre langue, le quechua, avance tant bien que mal, telle une personne souffrant d'une maladie incurable, s'appuyant sur l'espagnol qui lui tient lieu de béquille. Si cette situation perdure, jamais notre langue ne pourra devenir autonome : pire, elle finira par s'éteindre à petit feu, et alors nous errerons sans but, tête basse, déshonoré-es à jamais. Lisons-nous vraiment les textes écrits en quechua dans les « éditions bilingues » ? Non ; nous n'en lisons que la traduction en espagnol. Et même si l'on essaye, à peine avons-nous commencé que la

[1] Littéralement, *runasimi* veut dire « la langue des personnes » ou « la langue des humain-es ».

paresse l'emporte car notre langue stagne ; et l'on se rabat sur la traduction. Voilà pourquoi le quechua a perdu de son importance. Combien de temps cette situation va-t-elle durer ?

Le quechua, nous dit-on, est une langue atteinte d'une maladie chronique, le mal de la dépendance linguistique et culturelle, puisqu'il s'agit d'une langue incapable de s'exprimer de son propre chef ; autrement dit, le quechua est une langue dépourvue d'autonomie. Pour être compris, tout texte écrit en quechua doit demander l'aide de l'espagnol : c'est cette langue qui donne corps à l'existence du quechua. En ce sens, l'image de la béquille (*tawna, tanwa*), qui renvoie au handicap, se veut une dénonciation de la condition subalterne, marginalisée et culturellement estropiée du quechua et de ses locuteur-rices.

Il faut souligner à quel point une langue est un élément essentiel de l'identité car elle est associée à un territoire, à une histoire, à une société de locuteur-rices et à des pratiques culturelles spécifiques. Voir sa langue maternelle agoniser et s'éteindre (ou être méprisée et marginalisée) provoque chez nous un déchirement viscéral, pareil à ce que l'on ressent en voyant nos parents agoniser sur leur lit de mort : nous avons le sentiment qu'une partie de notre être souffre, agonise, et se meurt. Voilà pourquoi l'écriture sans béquilles est cruciale pour celles et ceux d'entre nous qui avons bu le quechua au sein maternel, pour paraphraser l'Inca Garcilaso.

D'aucun-es contestent mon point de vue, mon opposition à la traduction et à l'auto-traduction, et exigent les traductions ; d'autres voient dans la résistance à traduire un texte un acte « égoïste » qui signifierait que nous refusons de partager nos créations, que nous nous « enfermons dans une bulle », etc. Mais il ne s'agit pas uniquement de répondre aux exigences des universitaires et des lecteur-rices qui n'ont pas encore pris le temps de réfléchir à tout cela. Ces remises en question trahissent également le manque d'intérêt des lecteur-rices non andin-es (à de rares exceptions) pour l'apprentissage du quechua ou d'autres langues autochtones qui sont par ailleurs des outils de travail universitaire ; ils et elles n'auraient pas les mêmes réticences à apprendre l'anglais ou le français si les circonstances l'exigeaient.

Tawa

Ñuqallay runasimipi qillqaspaqa manañam kunanmanta kastillasimiman tikrasaqñachu: "Icha kayta qawaykuspanku runasimipi qillqaq wawqi-panillaykunaqa ñuqahina ruwallanman" nispa. "Hamutasqayqa, imallamantapas runasimipi qillqasqayqa ichiriykuchunyá tawnachanta wikutiykuspa, tampi-tampillapas, wichiyykustin hataristinpas", nispaypas.

Quatre

Dorénavant, lorsque j'écrirai en quechua, je ne traduirai pas : « Peut-être servirai-je d'exemple et qu'ainsi d'autres m'emboîteront le pas », me disais-je, pensant que les actions sont tout aussi décisives que les mots. De même, je

pensais de mon écriture en quechua : « Qu'elle jette sa béquille. Qu'elle avance d'une démarche incertaine s'il le faut, mais qu'elle le fasse seule ».

Ainsi, l'écriture *mana tawnayuq* devient un acte de subversion et de libération, grâce auquel le quechua met fin à sa dépendance à l'espagnol et entame le combat pour son autonomie. La condition du quechua, confrontée à ce nouveau défi, et celle de mon écriture naissante, peut aussi être comparée à l'image d'un bébé qui, petit à petit, découvre l'aventure et le plaisir de marcher, ainsi que les risques que cela implique. J'insiste :

yachasqanchikmanhinam wawapas llucasqallanmanta ichiytaña munan, chaypaqmi hatarispán pirqamanpas imamanpas hapipakun hinaspa pisipisillamanta ichiyta qallarín, wichiykustin hataristin, takakustinpas, waqastinpas; chaynayá ichirichun kay qillqaypas sapallanmanta puriy yachanankama. Chaynallam wawakunapas. Ichiyta yacharuspanqa wawapas sapallanmantañam maymanpas siqakuykunku, kusiqaqallalla asikustin, qaparistin, chaynatam qawana runasiminchiktapas

Nous le savons, les bébés, s'ils se déplacent d'abord à quatre pattes pendant une longue période, éprouvent l'envie naturelle de se dresser et de marcher, et s'aident pour cela des murs ou de tout autre support et, ce faisant, retombent parfois au sol, se font mal et pleurent, mais ils se relèvent et reprennent de plus belle. Je souhaite que mes écrits en fassent de même et se déplacent jusqu'à pouvoir marcher de leur propre chef, et avec assurance. Après avoir appris à marcher librement, un bébé part dans tous les sens, heureux, en riant, en criant ; c'est ainsi que je m'imagine le quechua, dans un avenir pas si lointain.

Ce que je convoque, c'est cette image heureuse du bébé qui ne savait que se déplacer à quatre pattes, mais qui apprend, moyennant de grands efforts, à marcher d'un pas assuré sur ses deux jambes, et donc de façon autonome. Une image qui, par extension, fait ressortir l'état de dépendance, l'infirmité du quechua qui, pourtant, grâce au travail conjoint de locuteur-rices du quechua et d'autres passionné-es de cette langue, saura conquérir son autonomie. Je ferais aussi le rapprochement avec une personne qui, souffrant d'une maladie tenace, sans l'assistance des proches qui l'entourent, aurait épuisé toutes les possibilités de se remettre sur pied.

Approches critiques de l'écriture sans béquilles

En réalité, la critique officielle n'a rien dit. Inopérante de par son ignorance ou sa piètre connaissance de la langue, elle n'a pas su lire ni interpréter le *qayakuy*, ce qui témoigne de la suprématie de l'espagnol en tant que langue savante dans un contexte linguistique et culturel hétérogène. Sans les autotraductions classiques, c'est-à-dire les publications en deux langues, il n'y aurait ni commentaire, ni critique, ni étude. Dix ans après la parution du « manifeste », on constate un essor des publications

monolingues en quechua, ce que l'on peut en partie associer à la proposition *mana tawnayuq qillqa*, à Lima comme dans les départements où le quechua reste la langue parlée au quotidien. L'« écriture sans béquilles » a accentué la crise qui frappe l'étude des littératures péruviennes et pose un constat : l'hétérogénéité littéraire au Pérou est et demeurera un problème sans solution tant que les langues autochtones n'auront pas été reconnues à leur juste valeur. Cette situation semble par ailleurs annoncer, pour ce qui nous intéresse, la nécessité d'une critique en quechua comme conséquence naturelle, laquelle doit émaner du substrat même des écrivain-es quechuas.

Cela étant, je m'arrêterai brièvement sur quelques voix critiques du *mana tawnayuq qillqa*. Pour commencer, je profiterai d'un commentaire qu'a laissé Niel Palomino Gonzales sur une publication que j'ai postée le 12 octobre 2022 sur mon mur Facebook, au sujet de Sayri de Genaro Cahuana, un recueil de poèmes paru il y a peu, dont j'ai signé l'introduction en quechua :

Niel Palomino Gonzales :

Ce beau recueil de poèmes n'en est que meilleur grâce au prologue que tu as écrit intégralement en quechua. De toute évidence, tu as inauguré la critique littéraire en runasimi, cher Pablo.

Pablo Landeo :

Niel Palomino Gonzales Añay, wawqiy Niel. Kuyakusqay librukunallapaqmi kapka-kapka yaykuchiq [simikuna]llatapas qillqaykuni, T'aniwipaqhina. Mayraqya tukuy yachananchikqa suyawachkanchik, qillqananchikpas. Qampas qaillqanaykim wawqillay. Qqillqananchikmi [qillqananchikmi]. Construisons la critique littéraire avec notre propre langue, c'est un autre des défis qu'il nous faut relever. Kuyakuyinywan (Consulté le 12/10/22 à 10h07).

Bien que je sois reconnaissant envers Niel Palomino pour la générosité de ses remarques, je me dois de préciser qu'il existe déjà quelques études critiques en quechua qui sont antérieures aux miennes. L'écriture sans béquilles peut ainsi s'appuyer sur la revue *Atuqpa Chupan Riwista*, un formidable support pour la diffusion des productions critico-littéraires en quechua. J'ai participé à sa création en 2011 et j'en assure la direction depuis cette date. Depuis, sept publications physiques ont vu le jour, qui contiennent une pluralité d'articles et de critiques littéraires en provenance du Pérou bien sûr, mais aussi de pays frères où le quechua est parlé : Bolivie, Argentine et Équateur. Soulignons que l'arrivée quelque peu tardive mais cruciale d'Olivia Reginaldo (à partir du 4^e numéro) a permis de dépasser les clivages naturels qui émaillaient la revue. Avec sept numéros, *Atuqpa Chupan* est la revue universitaire la plus ancienne et jouit d'un prestige international.

Voilà bientôt 10 ans que j'ai publié mon manifeste « *Runasimipi Qillqaqmasiykunata Qayakuy* ». Sur Facebook, le poète, narrateur et professeur universitaire Niel Palomino Gonzales a écrit, depuis Cusco :



KELLY WRITERS HOUSE (CC BY 2.0)

Portrait de Pablo Landeo et Irma Alvarez-Ccosco à l'Université de Pennsylvanie, octobre 2019.

POUR UNE ÉCRITURE QUECHUA INSUBORDONNÉE À L'ESPAGNOL

Ce manifeste, ou cet appel, je l'ai lu en 2013 quand je suis tombé dessus à la bibliothèque de Ciro Palomino, à la Faculté des lettres de l'université de San Marcos. Ses 8 points firent l'effet de 8 coups de hache sur ma rationalité émotionnelle. C'est pourquoi je n'ai écrit mon T'aniwi qu'en quechua. C'est un droit qui nous appartient, il n'y a rien d'anti-interculturel là-dedans, car personne n'irait dire à un-e écrivain-e russe qu'il ou elle doit traduire son œuvre en quechua au prétexte de l'interculturalité, ni à Mario Vargas Llosa d'en faire autant. Mais si, au nom de l'interculturalité, vous souhaitez traduire quelque chose en espagnol ou en quechua, allez-y. Jamais nous ne nous y sommes opposés-es ! En revanche, nous obliger à traduire en castillan pour que l'on s'intéresse à nous relève du colonialisme, cela revient à maintenir le quechua dans une position de subordination à l'espagnol. La traduction encourage uniquement la lecture en espagnol, car les lecteur-rices préféreront lire en espagnol plutôt qu'en quechua.

Le 1^{er} septembre 2022, la poétesse Olivia Reginaldo commentait, depuis Strasbourg :

Cela fait 10 ans que Pablo Landeo a lancé son appel en faveur d'une écriture quechua sans traduction, et 9 ans que nous nous connaissons. Un soir, à la Casa de la literatura, suite à une réunion d'Atuqpa Chupan, il m'a offert son livre Wankawillka. Je l'ai lu d'une traite cette nuit-là, d'abord en quechua, bien entendu, puis en espagnol. J'en profitais aussi pour lire son appel, un texte lucide et, contrairement à ce que d'aucun-es pensent, conciliateur. Je me souviens lui avoir écrit, le lendemain : « Ichayá allinta yuyarispa, ñuqapas

runasimipi qillqaykuyman wichiykustin hataristinpas ». Je me suis alors mise à écrire en quechua, et ce fut le début d'une grande amitié.

Le qayakuy est une invitation à revendiquer un droit si fondamental que l'expliquer en est absurde : écrire dans sa langue maternelle, voilà tout. Sans avoir à se justifier. La traduction est un complément qui, s'il doit arriver, arrivera en temps et en heure, et dont nous devons faire en sorte qu'il soit fidèle à l'original.

Le qayakuy est un appel à la persévérance, car les locuteur-rices du quechua n'ont pas été alphabétisé-es en quechua, et le premier contact avec un texte en quechua peut rebuter. Toutefois, comme le dit Pablo : « Hikutaykuchkaptillanchikmi qallunchikpas sumaqchallata paskarikunqa, qunqasqa simikunapas yuyayninchikman chayamunqa (Nunanchikpaq / animunchikpaq musuqmanta kawsariymi kanqa) ».

Depuis sa publication, plusieurs écrivain-es ont adhéré au qayakuy, ouvertement ou non. De nombreux-ses lecteur-rices ont également relevé le défi. Nous verrons comment les choses évoluent dans les 10 années à venir. Merci pour tout, Pablo.

À ces considérations critiques vient s'ajouter la première étude consacrée à notre projet, le texte « *Mana tawnayuq: La postura hacia una literatura en runasimi, escrita sin muletas* » (*Mana tawnayuq* : en marche vers une littérature en runasimi, une écriture sans béquilles », *Capítulo 2*, de l'ouvrage *Musuq Illa. Poética del Harawi en Runasimi (2000-2020)*, de la professeure Alison Krögel de l'université de Denver, États-Unis (2021). Dans cet essai, point de départ de l'étude de la littérature quechua actuelle, cité par des publications monolingues en Équateur, en Bolivie et au Pérou, Alison Krögel (qui parle quechua) s'essaye avec acuité et poésie à de nouvelles façons d'aborder cette littérature « en empruntant des chemins critiques à la fois des concepts philosophiques et esthétiques andins et des théories critiques émanant d'autres traditions ». Mme Krögel crée en effet deux termes, deux facettes lyriques, « *ukun qucha* » et « *ch'uya qucha* », qu'elle associe à la nouvelle poésie quechua et les étudie à travers le prisme de concepts quechuas comme le pachacuti, le (*mana*) *tinkuy* et le *tinkuy-tikray*. De la même façon, ses méthodes d'analyse et d'interprétation de texte jonglent avec les propositions théoriques de Silvia Rivera Cusicanqui, Boaventura de Sousa Santos, Derrida, Spivak, Linda Tuhiwai et autres auteur-rices post- ou décoloniaux-ales reconnu-es dans la sphère des sciences sociales.

Sur notre proposition d'écriture quechua sans béquilles, Krögel déclare :

Plutôt qu'un discours anti-traductionniste (ama kastillasimiman tikrayñachu), il s'agit d'une posture anti-béquille (mana tawnayuq) ; la « béquille » étant ici une canne linguistique qui, selon bon nombre d'intellectuel-les runas est

devenue un fardeau plus qu'un appui (voir Landeo Muñoz 2013 : 1, 17-18). Les projets esthétiques mis au point (*mana tawnayuyq*) sont des exemples de ce que le philosophe Boaventura de Sousa Santos décrit comme le passage d'une « épistémologie de la cécité à une épistémologie de la vision », dont le but est d'ébranler les cadres hégémoniques de la représentation (Santos 2009 : 60-74). Cette stratégie cherche à rendre visible l'invisible, pensable l'impensable, présent l'absent (Krögel, 2021 : 74).

Quand je repense aux mois qui ont suivi la publication de mon roman en quechua *Aqupampa*, premier fruit du projet *mana tawnayuyq qillqa*, il me vient à l'esprit la première interview que j'ai donnée à ce sujet, dans laquelle j'avais évoqué l'écriture en quechua sans béquilles. En effet, je ne m'attendais pas du tout à recevoir un courrier des États-Unis, de la journaliste colombienne Vanessa Londoño, qui travaillait à l'époque pour la revue *Americas Quarterly*. Cet entretien, nous l'avions fait en espagnol, puis la journaliste l'avait traduit en anglais et publié dans ladite revue. Le projet n'a cessé de revenir dans les interviews et les commentaires, par exemple dans la revue *Pueblos indígenas y Educación* (Landeo, 2017). Le premier commentaire critique de ce roman est toutefois à mettre au compte du professeur César Itier, qui a produit, depuis Paris et bien qu'il s'en défende, une critique qui fait office de « guide » pour celles et ceux qui souhaiteraient découvrir le roman et en connaître les qualités narratives. Au Pérou, ce mérite revient à Niel Palominos Gonzales, auteur de *T'aniwi* ([2019] 2022).

Comme nous l'avons vu, il est important de souligner que les prémices de ce que nous pourrions qualifier de future critique littéraire en quechua sont déjà là et qu'elles circulent dans des revues papier et numériques. Espérons que ces prémices donneront lieu à de beaux fruits mûrs, à une critique intelligente, objective et critique.

***Mana tawnayuyq qillqapa rurun* / les fruits de l'écriture sans béquilles**

L'adhésion au manifeste est un acte presque militant, mesurable grâce au nombre de publications monolingues qui va croissant. Un acte qui impose non seulement de renverser les canons littéraires construits à partir de la langue dominante, l'espagnol, mais aussi de développer une conscience littéraire (une responsabilité, pourrait-on dire) qui incite à s'adonner à l'écriture en tenant compte des exigences propres à toute littérature digne de ce nom.

Actuellement, écrire aussi bien de la poésie que de la prose en quechua et la publier sans traduction est une tendance appelée à se renforcer si l'on regarde dans le détail des publications telles que la revue *Atuqpa Chupan Riwista*, fondée en 2011, ou encore *Kallpa*, *Ñawray*, *Unaypacha* ou *Urkutanpu*. De même, des revues papier et numériques, Facebook, YouTube et consorts participent à la diffusion des poèmes d'Irma Alvarez Ccoscco, d'Olivia Reginaldo, ou d'un petit échantillon de poésie

fémnine (Bellido, Wendy ; Castro, Luz Castro ; Mamani, Carmen ; et. al, 2018, blog d'*Atuqpa Chupan*). Enfin, comment ne pas mentionner le Premier concours international de prose quechua, qui s'est tenu sous les auspices des éditeur-rices d'*Atuqpa Chupan*, dont les textes lauréats ont été publiés dans un dossier du n° 7 de la revue, 2021-2022.

Conclusion

Le *runasimi* est ma langue maternelle. Mes premiers balbutiements, l'apprentissage des mots, je les ai faits dans cette langue. Rappelons que dans toutes les sociétés humaines, la langue fait partie intégrante de l'identité, elle est propre à un territoire et un contexte socioculturel donnés, associée à la mémoire historique de ses locuteur-rices, à leurs récits fondateurs, leurs mythes, légendes et héros-ines nationaux-ales, leurs divinités, leurs dynasties familiales, leurs grands-parents et parents, leur enfance ; autant d'éléments qu'ils et elles sentent couler dans leurs veines. Comme elles et eux, quand l'adversité se présente sous l'aspect de forces colonisatrices, la langue agonise et souffre, pâtit, succombe devant la férocité de la langue de l'envahisseur. Une fois le territoire colonisé et la langue asservie, celle-ci accuse un lent mais grave déclin du nombre de ses locuteur-rices, jusqu'à disparaître, tandis que la langue officielle, dominante, se renforce avec l'aide du nouvel appareil colonial et de ses institutions tutélaires.

Dans une telle situation, que faire quand sa langue maternelle agonise ? Rester les bras croisés ? L'abandonner à son sort ? J'ai fait ce que mes moyens et mes ressources me permettaient : rédiger le *qayakuy* dans l'espoir qu'il trouve son public, tout en participant à la consolidation de la langue à travers sa littérature ; plus précisément, en lui donnant le genre qui lui faisait défaut, c'est-à-dire la prose et, notamment, le roman, avec la publication d'*Aqupampa*. À présent, c'est aux locuteur-rices de cette langue d'en entreprendre la diffusion et l'examen critique, en même temps que le lectorat s'élargira. De plus, ces œuvres constitueront un réel défi pour les locuteur-rices du quechua les plus éduqués, qui ont trop pris l'habitude de lire en espagnol.

Le manifeste est une invitation, et non une injonction, mais il marque néanmoins une rupture avec les façons traditionnelles d'appréhender la littérature péruvienne malgré la proposition du concept d'hétérogénéité et la nécessité de les étudier sous l'angle des littératures péruviennes, en ne s'arrêtant pas à la langue dans laquelle elles sont écrites. Cette démarche a du mal à passer auprès de la critique nationale, désemparée face à l'émergence de littératures dans les langues autochtones. Peinant à s'en sortir sans les habituelles autotraductions, elle exprime son mal-être à la vue des textes monolingues en quechua au lieu de se plonger dans l'apprentissage de cette langue.

Andahuaylas, ayamarqay killa, 2022

Pourquoi on déboulonne les statues coloniales en Amérique

Une destruction symbolique de l'oppression, de l'esclavage et du colonialisme

SABRINA VELANDIA, JOURNALISTE

En septembre 2020, des membres de l'ethnie indigène Piurek, du département du Cauca en Colombie¹, ont déboulonné² la statue du colonisateur espagnol Sebastián de Belalcázar – fondateur des villes de Cali et Popayán. Cette statue se trouvait au sommet de la pyramide du Morro de Tulcán, sur un cimetière sacré datant de l'époque précolombienne. Selon un communiqué officiel du Mouvement des autorités indigènes du Sud-Ouest, la décision a été prise après le déroulement d'un procès symbolique, dans lequel Belalcázar a été déclaré coupable³ pour les crimes et les massacres commis sur les peuples indigènes, ainsi que pour les dépossessions et appropriations de leurs terres et héritages.

Un mois après, sur l'avenue de la Réforme à Mexico, une statue de Christophe Colomb a été retirée⁴ par les autorités locales, prétendument pour des travaux d'entretien. Cependant, le fait que ce retrait survienne seulement deux jours avant la commémoration de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique nous laisse plutôt croire⁵ que la décision était motivée par la peur de voir cette statue subir des dommages. Surtout quand l'on sait que quelques mois auparavant, un appel avait été lancé sur internet pour que le Gouvernement de la capitale mexicaine retire les statues qui rendent "hommage au colonialisme"⁶.

Deux jours plus tard, cette fois à La Paz (Bolivie), un groupe d'activistes de l'organisation Mujeres Creando⁷ (en français : littéralement « Femmes qui créent ») ont pris la Place d'Isabel de Castille, et l'ont rebaptisée⁸ la *Plaza de la Chola globalizada*. Durant l'évènement, la statue d'Isabelle la Catholique, la reine qui avait financé

[1] [https://fr.wikipedia.org/wiki/Cauca_\(département\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Cauca_(département))

[2] <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/indigenas-tumban-la-estatua-de-sebastian-de-belalcazar-en-popayan/>

[3] <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/tras-derribo-de-estatua-indigenas-del-cauca-exigen-que-se-erija-imagen-de-cacique-538466>

[4] <https://cnnespanol.cnn.com/video/estatua-cristobal-colon-retirada-ciudad-de-mexico-restauracion-papa-carta-lopez-obrador-mirador-mundial-rafael-romo-cnnee/>

[5] <https://elpais.com/mexico/2020-10-10/el-gobierno-de-ciudad-de-mexico-retira-la-estatua-de-colon-a-dos-dias-de-la-conmemoracion-de-su-arribo-a-america.html>

[6] <https://elpais.com/mexico/2020-10-10/el-gobierno-de-ciudad-de-mexico-retira-la-estatua-de-colon-a-dos-dias-de-la-conmemoracion-de-su-arribo-a-america.html>

[7] <http://mujerescreando.org/>

[8] https://verne.elpais.com/verne/2020/10/13/mexico/1602547344_629889.html?utm_source=Facebook&ssm=FB_CM#Echobox=1602595097

l'expédition de Colomb en 1492, a été habillée d'une *pollera*⁹ – jupe traditionnelle portée par les femmes indigènes ou « Cholas » du pays – d'un chapeau bolivien typique et d'un *aguayo* – une couverture colorée, de laine traditionnelle, utilisée pour porter leurs bébés sur le dos.

Les trois femmes à la tête des activistes « ont commencé comme femmes au foyer, aujourd'hui l'une étudie la Sociologie, une autre le Droit, et la troisième est la première cheffe indigène diplômée de l'école hôtelière de La Paz ».

María Galindo, la fondatrice de l'organisation, affirme avoir reçu de nombreuses critiques pour cette action. Vêtir la statue du costume traditionnel indigène a été perçu par beaucoup comme une insulte au monument. Pour Galindo, ces critiques reflètent le racisme présent dans la société bolivienne envers la population indigène.

Dans une interview accordée au journal *El País*¹⁰, l'activiste explique que leurs actions ont pour but de mettre en évidence les conséquences du colonialisme et de contester les idéaux de beauté et de vertu qui dénigrent la femme indigène.

“Le colonialisme espagnol a amené l'idée de la femme blanche comme la reine, la patronne et la maîtresse du monde (...) un modèle de femme, de beauté et de vertu, un sujet de féminité très spécifique qui fonctionne encore aujourd'hui dans les sociétés latino-américaines”. Selon elle, c'est cette idée qui a forgé la perception de la femme indigène comme “la moche, la non désirée, celle qui est destinée au travail dur et précaire”.

Dans d'autres régions du monde, la dégradation et la démolition des statues et des monuments sont loin d'être un phénomène récent¹¹. Si en Amérique latine, moins de cas ont été recensés par le passé, on note ces dernières années une montée de l'activisme autour des statues publiques. En 2019, en parallèle des manifestations de Santiago du Chili¹², des membres de la communauté mapuche – la plus importante communauté indigène du Chili – ont abattu plusieurs statues de colonisateurs espagnols¹³, comme celle de Pedro de Valdivia et de Diego Portales. Avant cela, en 2004, la statue de *Colón en el Golfo Triste* à Caracas, au Venezuela, a été démolie¹⁴ pour être remplacée par des statues de personnes indigènes. Cependant,



Déjà en 1992, la statue dédiée au conquistador Diego de Mazariegos est démolie au sud du Mexique.

ROGER MAZARIEGOS (CC BY-SA 3.0)

[9] https://es.wikipedia.org/wiki/Chola_boliviana#Vestimenta

[10] https://verne.elpais.com/verne/2020/10/13/mexico/1602547344_629889.html?utm_source=Facebook&ssm=FB_CM#Echobox=1602595097

[11] [en] https://en.wikipedia.org/wiki/Removal_of_Confederate_monuments_and_memorials

[12] https://es.wikipedia.org/wiki/Estallido_social

[13] https://www.eldiario.es/desalambre/protestas-chile-ahora-estatuas-conquistadores_1_1271892.html

[14] <https://www.elnacional.com/papel-literario/historia-estatuas-e-historiografia/>



BLOG PERSPECTIVES DÉCOLONIALES D'ABYA YALA, DE LISSELL QUIROZ

Une femme amazonienne pose le poing levé à côté des statues des colonisateurs.

l'acte avait été remis en question¹⁵, car il semblait nourrir les intérêts politiques de l'époque et ne venait pas de l'initiative de groupes indigènes.

Aux États-Unis, pays où ces types d'action ont été plus fréquents, certaines des statues déboulonnées étaient celles de personnalités liées à la colonisation hispanique. À Los Angeles, en juin 2020, un groupe de manifestants contre le racisme, dont des personnes indigènes d'origine latino-américaine, ont abattu¹⁶ la statue de Fray Junípero Serra – le fondateur des premières missions chrétiennes de Californie. Jessa Calderón, artiste et activiste indigène, a déclaré : « ceci n'est que le début de la cicatrisation des blessures de notre peuple. ». Elle a également souligné le fait que l'imposition historique de la religion est un évènement associé à « l'horreur, la violence et l'oppression ». Calderón affirme que, pour les indigènes, tolérer la présence de ce type de monuments serait comme obliger un-e juif-ve à « passer devant une statue d'Hitler tous les jours ».

Dans une interview publiée par le journal *El País*¹⁷, les professeur-es et activistes spécialistes de ce sujet disent « comprendre la colère qui habite ceux qui déboulonnent les statues, puisque le débat n'a jamais pu s'ouvrir sur un plan démocratique ». Roberto Ignacio Díaz, professeur de littérature hispanique à l'Université du sud de la Californie, considère « [qu']il y a une espèce de fureur collective (...). Non dans un sens négatif. C'est une rébellion dans un sens positif et épique ». Bien que le professeur reconnaisse que détruire des statues peut être considéré comme du vandalisme, il souligne également que cet acte peut devenir mémorable, et marquer l'histoire.

[15] http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_3738000/3738306.stm

[16] <https://www.voanoticias.com/estadosunidos/caen-estatuas-san-junipero-serra-al-cuestionarse-misiones-california>

[17] <https://elpais.com/cultura/2020-06-29/cuando-las-estatuas-caen-del-pedestal.html>

Sandra Borda, professeure de sciences politiques à l'Université de Los Andes, préfère au contraire ne pas qualifier ces actes de vandalisme, et propose d'analyser les raisons et messages sous-jacents. Díaz explique aussi que déboulonner des statues, « ce n'est pas effacer l'histoire. L'histoire s'écrit dans les livres. Le monument, lui, est en général érigé pour honorer les événements qui font la fierté d'un pays, et les événements sur lesquels il souhaite réfléchir. »

Selon Erika Pani, historienne au Colegio de México, l'histoire « doit toujours être réexaminée », de la même manière que la « médecine est actualisée ». À cet égard, la professeure d'Histoire Manisha Sinha, de l'Université du Connecticut, considère que ce procédé reviendrait à évaluer si les statues existantes depuis des décennies, voire des siècles, renvoient une image en accord avec les valeurs démocratiques promues par les pays dans lesquels on les trouve.

De son côté, l'activiste indigène mexicaine Yásnaya Aguilar Gil se concentre¹⁸ sur le symbolisme de la destruction des statues, qui « ne va pas toujours à l'encontre d'un personnage concret, mais plutôt contre la charge symbolique qu'il représente », que ce soit dans l'acte de l'ériger ou de l'abattre. Les personnes qui démolissent ces statues cherchent aussi à détruire symboliquement les idées d'oppression, d'esclavage, et de colonialisme.

Pour en revenir au déboulonnement de la statue de Belalcázar, celui-ci est survenu dans le cadre de diverses mobilisations sur le territoire colombien, contre la violence et les menaces historiques à l'encontre des peuples indigènes, mais aussi contre la récente vague d'assassinats¹⁹ de certains de leurs leaders. On peut également souligner une volonté de réécrire l'histoire pour se libérer des traces laissées par le colonialisme. Ainsi, les Piurek exigent d'abord de ne pas restaurer la statue de Belalcázar – comme l'a déclaré le maire de Popayán²⁰. Ils souhaitent par ailleurs que soit érigé un monument représentant une figure qui permette au peuple de « retrouver sa dignité ». Enfin, ils exigent²¹ de l'État colombien « une réparation historique en ces temps de racisme, de discrimination, de féminicides, de corruption et d'assassinats des leaders de mouvements sociaux ».

Cet article, initialement paru le 10 février 2021 sur le site de Global Voices (CC BY 3.0), a été traduit de l'espagnol vers le français par Chloé Bonvallet.

[18] <https://lanetaneta.com/cuando-las-estatuas-caen-del-pedestal/>

[19] <https://fr.globalvoices.org/2020/07/29/254183/>

[20] <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/indigenas-tumban-la-estatua-de-sebastian-de-belalcazar-en-popayan/>

[21] <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/misak-derribaron-monumento-de-belalcazar-por-delitos-contra-indigenas-538244>

La Fabrique de l'absence : féminisme décolonial et négrophobie

ENTRETIEN AVEC SELAMAWIT TERREFE PAR FANIA NOËL

« Parfois, la noirité [blackness] est un phénomène phobique défiguré et défigurant ; parfois, c'est un outil conscient que l'on déploie gaiement pour des raisons et selon un agenda qui ont très peu à voir avec la libération noire. [...] Un constat m'a sauté à la figure, à savoir qu'en plus d'être tenu, dès l'origine, à l'écart du dénouement de la rédemption historique et politique, les frontières de cette rédemption sont patrouillées à la fois par des blancs et des non-blancs, quand bien même ils s'entretient¹ ». Ce constat de Wilderson, à savoir comment le fait-Noir est utilisé pour servir les projets et théorisations politiques qui ne sont pas liés aux personnes, voire les exclut et crée leur absence, est une position que l'on retrouve dans l'article de Selamawit Terrefe sur le féminisme décolonial tel que théorisé par Maria Lugones². Si j'ai été frappée par son article, c'est que cette question parcourt mes deux livres³ mais aussi mon travail universitaire. En effet, ma thèse de doctorat portant sur les espaces de la politique noire en France, la question de la fabrique de notre absence par différents mouvements politiques est une problématique centrale. L'analyse méticuleuse de la théorie de Lugones par Terrefe nous permet de comprendre qu'il ne s'agit pas d'effacement et/ou de silenciation, mais de la création de l'absence, un procédé qui suit les lignes de la violence négrophobe. En effet, les théories venant dans la pensée radicale noire, et spécifiquement des féminismes noirs, sont nommées et mobilisées pour mieux être mises de côté en fabriquant leur absence.

[1] Wilderson III, Frank B. *Afropessimism*. Liveright Publishing, 2020, p.12

[2] Terrefe, Selamawit D. « The pornotrope of decolonial feminism ». *Critical Philosophy of Race* 8.1-2 (2020) : pp. 134-164

[3] Noël-Thomassaint, Fania, éd., *Afro-communautaire : appartenir à nous-mêmes*. Syllepse, 2020 ; Noël-Fania. *Et maintenant le pouvoir. Un horizon politique Afroféministe*. Cambourakis, 2022.



Manifestation pour le *Black Lives Matter* (« Les vies noires sont importantes ») à Washington D.C., novembre 2015.

Fania Noël : Les lecteur·rices français·es ne connaissent pas les travaux d'Hortense Spillers⁴. Du fait des évolutions récentes dans la pensée décoloniale en français, ils et elles sont plus susceptibles de connaître Maria Lugones⁵, étant donné que le féminisme décolonial est impulsé par de nombreuses féministes non-blanches, et notamment des féministes non-noires. Pourquoi invoquer précisément Hortense Spillers dans votre critique du féminisme décolonial de Maria Lugones, plutôt que Joy James et son concept de « *captive mater-nals* » par exemple ?

Selamawit Terrefe : Lorsque j'ai commencé à me pencher sur l'analyse du féminisme décolonial, et de la décolonialité en général, ma motivation était double. J'étais d'abord intéressée par l'effacement des Africain·es continentaux·ales, mais aussi par ce que je considère comme une corporatisation de la profession. J'entends par là que certains courants de pensée qui affirment corriger leur mise à l'écart fondatrice sont, en réalité, des discours révisionnistes (joliment présentés) qui prétendent à l'exactitude historique alors qu'ils sont erronés. Par exemple, l'idée selon laquelle la théorie post-coloniale⁶ n'est pas originaire d'Afrique n'est valable que si cette théorie est présentée comme un domaine ou une profession formalisée et délimitée. Quant à la théorie décoloniale, ce qu'elle prétend faire en tant que pratique en lieu et place de la théorie qu'elle propose est invoqué par ces mêmes masses qui sont exclues du discours professionnalisé.

Je constate un effacement à plusieurs niveaux. « Effacement » n'est pas vraiment le mot, car il n'est pas porteur des mêmes connotations violentes qu'un terme comme « amputation », qui ne peut s'appliquer qu'aux pensées, aux savoirs, aux pratiques ou au « néant » dans le cadre du « n'est pas » employé par David Marriott dans son dernier ouvrage, *Whither Fanon?* Pour ce qui est de l'effacement de l'Afrique, c'est à une analyse différente mais connexe qu'il faut procéder. L'amputation de l'indigénéité africaine et des apports fondamentaux de l'Afrique aux féminismes post-colonial et décolonial fait écho à l'omission violente de la théorie décoloniale des universitaires autochtones latino-américain·es, avec lesquelles le féminisme décolonial interagirait s'il souhaitait réellement proposer quelque chose de pratique.

Nous avons donc affaire à une forme de colonisation de la pensée et de construction de paradigmes historiques et théoriques qui parasite ou instrumentalise la souffrance des Noir·es pour brouiller et effacer, et c'est principalement pourquoi

[4] Hortense J. Spillers, universitaire et critique littéraire, est l'une des théoriciennes-clés des féminismes noirs aux États-Unis. Son article « Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book » fait figure de référence. Elle est professeure à Vanderbilt University.

[5] María Cristina Lugones (1944-2020) était une philosophe et militante féministe argentine. Elle enseignait la littérature comparée et les Women's Studies à Carleton College à Northfield (Minnesota) et Binghamton University dans l'État de New York. Elle est connue pour ses théories autour du féminisme décolonial, en particulier pour son article « La colonialité du genre » (<https://journals.openedition.org/cedref/1196>).

[6] Les théories post-coloniales sont souvent associées aux théoricien·nes d'Inde (Gayatri Chakravorty Spivak), et les théories décoloniales aux théoricien·nes d'Amérique latine (Aníbal Quijano).

j'ai opté pour une analyse féministe noire hémisphérique au lieu d'une analyse africaine continentale.

Enfin, j'ai constaté que l'utilisation et la critique du féminisme noir dans la pensée de Lugones étaient prévisibles dans leur anti-noirité et pernicieuses, car elles mobilisent une dimension érotique particulière que l'on retrouve constamment dans ces projections théoriques, historiques et sociales sur la relation entre les pensées, les pratiques noires et la souffrance noires d'un côté, et le projet politique colonial aux Amériques et la production discursive dans le milieu universitaire de l'autre.

On pourrait dire que ce pornotropisme (ou le terme en lui-même, que j'ai amené de façon heuristique) a été pensé pour (tenter de) scruter à la loupe les courants de l'anti-noirité qui étaient manifestes mais jamais discutés.

Dans votre question, vous mentionnez le concept de « Captive Maternal » de Joy James.⁷ Pour moi, ce n'est pas la même chose, car il s'agit d'un concept relativement nouveau de la part de James et qui constitue une pierre de touche sinon politique, du moins corrective pour les différents types de pensée et de production féministe noire aux Amériques, si l'on veut bien rejoindre James dans son interprétation du Combahee Collective⁸, de son projet et de sa définition des féminismes noirs, sur la base de ses précédents travaux publiés. Présenter George Jackson⁹ comme le *captive maternal* par essence, au lieu d'y reconnaître un sujet genré réducteur à travers le prisme de la politique identitaire (qui ne sert selon moi qu'une finalité contre-révolutionnaire), revient à étouffer la critique politique légitime au XXI^e siècle (a minima). Mais je me réjouis de l'ouvrage de James sur les *captive maternals* et de voir qu'il y a désormais un vrai débat public sur la façon dont le féminisme noir a été marchandisé et corporatisé, à l'instar du féminisme décolonial, quand bien même ce dernier repose sur des fondations libératoires plutôt que sur des fondations opportunistes et associées à l'exploitation. Je pense donc que si j'ai choisi de

[7] Conceptualisé par Joy James (professeure et théoricienne du Radical Black feminism) dans *The Womb of Western Theory: Trauma, Time Theft and the Captive Maternal* https://www.thecarceral.org/cn12/14_Womb_of_Western_Theory.pdf, *Carceral Notebooks*, Vol. 12, 2016, le terme de « Captive maternal » renvoie à une fonction : il s'agit de la captation par les systèmes de la capacité des individus (même si ce n'est pas une fonction genrée, ce sont majoritairement des femmes noires) à fournir des soins, du support matériel et émotionnel à leurs proches afin de leur permettre de continuer d'être exploités et violés. C'est une fonction qui stabilise le système. « Un-e *captive maternal* est une personne prisonnière de la violence de l'État par le biais de son agentivité non-transférable en ce qu'elle doit s'occuper de quelqu'un d'autre. »

[8] Fondé en 1974, le Combahee River Collective était une organisation socialiste lesbienne Black Feminist. Dans sa déclaration constitutive, l'organisation conceptualise le terme d'« identity politics ». Voir l'épisode 8 du podcast de Fania Noël « Isolation termique » à ce sujet : <https://podcasts.google.com/feed/aHR0cHM6Ly9hbmNob3luZm0vcy8zNjE1NTJiYy9wb2RjYXN0L3Jzcw/episode/ZjY3ZTk4ZTU0MzZmMmRkLWl5MzZmMjNiMzhiNzg2NzJl?hl=en&ved=2ahUKEwj-3ozMq5z7AhVejokEHem7Ag0QieUEegQICRAR&ep=6>

[9] George Lester Jackson (1941-1971) était un auteur, activiste et prisonnier étasunien. Alors incarcéré, il fonde depuis la prison la Black Guerrilla Family et devient une figure des Noir-es révolutionnaires. Il publie en 1970 *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson*, un livre autobiographique contenant des manifestes à destination de la communauté noire. Il est tué en 1971 lors d'une tentative d'évasion.

réaliser une analyse à partir d'une universitaire féministe noire hémisphérique, c'est parce que le cadre de Lugones prétend être une forme de théorisation universaliste alors qu'il est plus ou moins calqué sur l'Amérique hémisphérique.

FN : Vous soulignez l'utilisation du « nous » par Lugones, mais ce « nous » fait l'impasse sur la distinction ontologique entre femme noire, minorité de genre noire et non-Noir-e. Doit-on faire un rapprochement avec la panique morale qui s'est emparée des médias de la gauche marxiste radicale, comme le magazine *Jacobin* pour ne pas le citer ? La question est de savoir si le recentrage sur la noirité et l'anti-noirité empêche les personnes noires de s'investir dans des formes d'organisation de classe et, donc, de genre. Pour le dire autrement, on constate que certain-es redoutent un séparatisme noir, et craignent que si l'on sombre dans le séparatisme noir, et que si le féminisme et le radicalisme noirs sombrent dans le séparatisme, alors les personnes noires délaisseront les autres enjeux, effaçant ainsi leur mobilisation bien réelle sur ces autres enjeux.

ST : C'est une problématique cruciale. Je dirais d'abord qu'il est très généreux de considérer que *Jacobin*, par exemple, dans son souci de recentrage sur l'anti-noirité, dissuade les gens de s'organiser et se coaliser. Les ripostes intellectuelles de plus en plus basées sur l'affect et les émotions, dont les auteur·rices ne sont guère tenu·es de sourcer leurs affirmations, témoignent de la tendance des marxistes blanc·hes étasunien·nes et des organisations communistes à vouloir dicter les termes du débat. Si l'on se penche dans le détail sur l'histoire de la participation des Noir·es à ces organisations, et de leur départ de celles-ci, on aura bien du mal, du moins aux Amériques, à trouver une organisation communiste ou marxiste aux États-Unis qui ait activement appelé à une organisation noire révolutionnaire ou qui l'ait accompagnée.

FN : En France, nous avons la fameuse lettre d'Aimé Césaire au Parti communiste français.

ST : Exactement. Par exemple, le Communist Party of the United States of America¹⁰ a toujours été une organisation très anti-révolutionnaire, en fin de compte. Prenez le mouvement révolutionnaire et radical noir : il a été de toutes les luttes internationalistes, anti-impérialistes, et parfois même armées. Pourtant, à ma connaissance, aucune organisation, aucun mouvement non-noir ne défend le même genre de programme politique tout en laissant de la place pour les autres groupes, et notamment les groupes noirs... Seules les revendications politiques qui iraient dans l'intérêt du groupe concerné se voient accorder une place, alors que c'est l'inverse lorsque ce sont des Noir·es qui militent et s'organisent.

[10] Fondé en 1919.

Là encore, ce qui est particulièrement violent quand des Noir-es ou des formations politiques noires sont taxé-es de réactionnaires ou de séparatistes en réponse à leurs critiques légitimes des pratiques organisationnelles, c'est d'abord le révisionnisme des discours sur la politique radicale et révolutionnaire noire. Ensuite, la critique s'exprime dans la théorie et dans les faits à travers l'agression, une agressivité projetée sur les formations noires qui ont consenti les plus grands sacrifices corporels, en partageant des stratégies et des techniques pour la libération de toutes les communautés marginalisées. Quand je parle d'agressivité, j'inclus le besoin et le désir de déployer des lieux communs conservateurs et réactionnaires anti-noir-es (on en revient au séparatisme), j'irais même jusqu'à dire le plaisir et la jouissance qui en découlent, comme des appels du pied subliminaux, ceci afin de dire aux Noir-es de passer à autre chose ou de rester à leur place.

C'est la même chose avec le « nous » et l'aplanissement des positionnalités en termes de différences ontologiques, dans le féminisme décolonial. Le terme de « panique morale » ne m'était jamais venu à l'esprit, mais il me plaît bien. Il exprime combien il est irrationnel de craindre la noirité, d'y voir une menace pour la sécurité ou le bien-être des personnes, cela reviendrait à avancer une analyse dépourvue de toute structure. La noirité, la pensée noire et la politique noire comme injonctions contre le passé, le présent et le futur. C'est le fantasme de la temporalité et de la spatialité qui fait de la souffrance noire le pivot des mythes, donne des airs de métaphysique, narrativise sa violence comme une loi positive, lisible à travers toutes sortes d'investissements libidinaux, d'agressivités et d'anxiétés, de sorte que la noirité recèle le potentiel de renverser ce qui jusqu'ici était voilé dans ces catégories d'articulation.



Black Power

Poing levé, symbole du *Black Power* (pouvoir noir).

MANGOYELIME (CC BY-SA 4.0)

FN : Pour rester sur la question du milieu universitaire, le féminisme décolonial tel que Lugones l'a conceptualisé fait office de passerelle entre ce milieu et les militant-es, en étant porteur de l'intention ou d'une injonction d'unifier (le féminisme). Selon vous, quel public est visé par cet appel à l'unité ?

ST : Ce n'est jamais la noirité qui est visée, sauf s'il s'agit d'un public captif à invisibiliser. C'est le message qui est constamment envoyé à la noirité en réponse à la moindre tentative noire de renverser quoi que ce soit. Je dirais donc qu'en effet, on observe une injonction globale à inventer des idées, mais tout en effaçant l'énergie et l'imagerie du féminisme révolutionnaire noir au sein d'une coalition. C'est une injonction d'universitaire et de militant-e, ou d'« universitaire militant-e » comme on l'entend de plus en plus dans le milieu universitaire. Si le terme apparaît dans une offre d'emploi publiée par une entité publique ou privée qui, hier ou aujourd'hui, était ou est financée par des marchés aux esclaves, par les revenus des plantations, par les complexes carcéro-industriels et militaro-industriels, par un apartheid ou par l'exploitation de terres volées ou occupées, le poste en question n'a rien de

radical, pas plus que les travaux de l'universitaire qui en arborera fièrement le titre. Cela s'inscrit dans le droit fil de la prise de contrôle de certaines institutions voilà plusieurs décennies, chargées de la production et de l'obfuscation discursive par des groupes qui se sont dressés contre la suprématie blanche et les idéologies impérialistes. Par exemple les Black studies ou les départements d'études ethniques.

À un moment, on a assisté à une prise de contrôle de ces institutions dans le but d'affronter les idéologies en vigueur et de défier l'État. Au départ, cette proximité avec la jeunesse blanche a suscité une certaine panique, il y a eu une remise en question de l'État et une forme de radicalité. Mais je dirais que le rôle de l'universitaire et du/de la militant-e, ou de l'universitaire-militant-e, a bien changé ces dernières décennies. Il/elle ne menace plus le statu quo, au contraire. Il n'y a plus aucun domaine d'études académique qui, à travers la cooptation d'autres groupes, représente une menace ou une injonction. À la place, une bourgeoisie ou une petite bourgeoisie s'est créée, constituée d'universitaires féministes noires dont les intérêts politiques, professionnels et personnels sont calqués sur ceux de l'État plutôt que sur ceux d'un groupe ou d'une idéologie politique appelant au démantèlement de l'État ou à la révolution. Donc quand on dit qu'il existe un public de féministes noires ou de personnes noires, il s'agit en fait d'une petite bourgeoisie noire qui fait le jeu de la gauche blanche ou non-noire en étouffant la moindre étincelle féministe noire révolutionnaire.

Le fait est qu'il existe plusieurs courants féministes noirs, et qu'il y a une marchandisation du féminisme noir à travers le féminisme abolitionniste, disons libéral. Concrètement, qu'ont apporté les universitaires-militant-es aux masses ? La question se pose aussi pour le féminisme décolonial. Regardez le fléau des féminicides en Amérique centrale. J'attends de voir ce que peut bien faire le féminisme décolonial pour lutter contre la violence concrète des féminicides. Je n'ai pas le sentiment que le milieu universitaire cherche à remédier à une quelconque forme de violence. J'ai plutôt l'impression qu'il cherche à instrumentaliser la souffrance des masses au bénéfice des intérêts professionnels de certains domaines d'étude ou de certain-es chercheur-ses, qu'il s'agisse des féministes noires appelant à voter ou du DNC (Democratic National Committee)¹¹.

C'est l'antithèse même de ce qu'a pu faire un groupe féministe noir comme Combahee dans les années 1970. Combahee a été pensé comme un collectif œuvrant à la libération de tou-tes. C'est un postulat féministe noir. Et puis quelques années après sa création, Boston a été frappée par une série de meurtres visant des femmes noires. C'était en 1979 je crois. Le Combahee River Collective a écrit au sujet de ces meurtres. Il me semble qu'il y en a eu 15 au total. Mais au bout du cinquième ou du sixième assassinat, le collectif a publié une déclaration avec une série de conseils pour se protéger contre les tueurs en série, et a distribué des pamphlets dans toute

[11] L'instance démocratique interne du Parti démocrate aux États-Unis.

la ville. Ces femmes noires ont été étranglées, poignardées et battues à mort. Cinq femmes noires ont été étranglées à mort et une autre poignardée à mort, chez elle, et c'est à ce moment que Combahee a publié « Six Black Women: Why Did They Die? » (« Six femmes noires : pourquoi sont-elles mortes ? ») dans *Radical America*.¹² Ce faisant, le collectif a véritablement créé un lien avec les masses, un lien avec le monde extérieur au milieu universitaire. Les membres de ce collectif avaient rejoint ce milieu pour enseigner la théorie féministe noire comme une praxis. Il n'y a pas d'équivalent au XXI^e siècle, si ce n'est à des fins politiques libérales.

FN : Vous pensez donc que très peu de domaines ou disciplines universitaires sont effectivement à même de déstabiliser le milieu universitaire ?

ST : Un domaine d'études, non, mais peut-être ce que Wilderson qualifierait de structure de sentiment ou de positionnalité¹³. Je parlerais tout simplement de noirité, de pensée noire. C'est la seule chose qui soit capable de déstabiliser quoi que ce soit. Voilà pourquoi les garde-fous du milieu universitaire, qu'ils et elles soient noir-es ou non, cherchent à préserver l'espèce d'hégémonie, d'emprise qu'ils et elles ont sur la théorisation noire, et donc sur ce qu'ils et elles qualifieraient de pratique politique noire. Le XXI^e siècle n'a rien produit de révolutionnaire. Lugones ne parle jamais de révolution dans *Toward a Decolonial Feminism* ni dans *La colonialité du genre*. Les termes « révolution » et « révolutionnaire » n'apparaissent jamais dans ses travaux. L'accent est toujours mis sur les luttes de libération. Quelles sont ces luttes ? À part le vote, quelle lutte concrète ce mouvement a-t-il défendu à l'égard du féminisme noir ? Il est incapable d'en mentionner ne serait-ce qu'une, car il sait que la seule forme de lutte qui permettrait effectivement de renverser le système, c'est la lutte violente, or il ne veut pas parler de violence, n'est-ce pas ?

FN : Pensez-vous que le féminisme décolonial propose une vision satisfaisante pour notre statut paradigmatique potentiel (en tant que femmes noires) dans le cadre d'une vraie révolution féministe décoloniale ?

ST : À mon sens, pas du tout. Comme je l'ai dit, il n'est jamais question de révolution. J'en parle dans mon article¹⁴, où j'évoque une tentative de déformation ou de discréditation du féminisme noir ; ça ne va pas aussi loin, mais les féminismes des femmes de couleur et du tiers monde ainsi que la *critical race theory* sont visés. Une théorie féministe, décoloniale, noire, tiers-mondiste, abolitionniste dans la pratique ne peut être associée à quoi que ce soit de révolutionnaire, dans la théorie ou la pratique, si elle met l'accent sur les différences en termes de catégories d'identité, tout en considérant de façon réductrice la violence comme quelque

[12] Combahee River Collective, « Six Black Women: Why Did They Die? », *Radical America* 13, no 6, November–December 1979.

[13] La positionnalité est une façon d'approcher la recherche et d'être dans l'institution, comment est déployée son éthique et sa politique d'identité.

[14] Terrefe, Selamawit D. « The pornotrope of decolonial feminism ». *Critical Philosophy of Race* 8.1-2 (2020) : 134-164.

chose d'unidirectionnel ou en l'examinant à travers le seul prisme de la morale. Je crois que c'est de là que découle la distorsion, la cooptation, la marchandisation, la dépolitisation des féminismes non-noirs, le tout avec l'aval des chercheur-ses non blanc-hes. Ce n'est donc pas forcément apolitique dans le sens de neutre. C'est ouvertement anti-révolutionnaire, et tacitement contre-révolutionnaire, justement de par le refus de faire quoi que ce soit qui changerait concrètement les choses, ce qui passerait peut-être par une nécessaire violence pour mettre fin à la violence.

Ces paradigmes continuent de profiter aux populations non-noires et non-blanches qui pâttissent de la suprématie blanche, mais qui obtiennent souvent une légitimité en rejoignant les rangs de la blancheur à travers la pratique de l'anti-noirité.

Pour répondre plus directement, je ne crois pas que le féminisme décolonial ni que toute autre théorie politique contemporaine, féministe ou non, propose une interprétation satisfaisante du statut paradigmatique des Noir-es dans le monde, hormis l'analyse afropessimiste. Comment parler de révolution ou d'idéologie révolutionnaire en tant que produit d'une théorie quand cette même théorie ne considère toujours pas la révolution comme une pratique ou un objectif politique viable ? À ma connaissance, aucun domaine d'études, aucune théorisation ne comprend ou ne réfléchit véritablement, sérieusement à la violence révolutionnaire, à l'exception de l'afropessimisme.

Prenons Lugones : elle dit porter un point de vue libérateur sur la noirité et l'indigénité en invoquant la multiplicité, et s'empresse de les unir au sein d'une même coalition idéalisée sans analyser en détail en quoi ces catégories de différence ont recours à la violence ou en font l'expérience différemment, en fonction de divers corps au sens cartographique ou corporel. Les coalitions ne sortent pas de nulle part, elles ont des antécédents. La décolonialité et le féminisme décolonial insistent sur cette idéalisation, qui serait peut-être plus crédible si elle renvoyait aux alliances concrètes du passé dans les histoires continentales et insulaires de l'Occident, de l'hémisphère occidental.

C'est là l'une des plus grandes énigmes et l'une des plus grandes hypocrisies : il y a un groupe qui lutte contre la suprématie blanche, l'impérialisme, le nationalisme et le fascisme, tout en luttant pour l'abolition, la décolonisation, les droits humains et civiques. Un groupe qui a réclamé et obtenu des avancées qui ont profité à tou-tes, voire ont été libératoires pour tout le monde, pas juste pour les membres de ce groupe, mais qui se sont également faites au détriment des membres de l'avant-garde noire qui se bat pour de telles avancées. C'est ce même groupe qui est fustigé, raillé au motif qu'il serait régressif ou tribaliste ou refuserait de former des coalitions.

Décolonialité depuis les arts : stratégies, initiatives, propositions

MARCELLE BRUCE, UNAM – UNIVERSITÉ DE LILLE

L'Art, tel que nous le concevons aujourd'hui, est un concept né dans le long processus de constitution du système-monde moderne/colonial dont l'une des caractéristiques est la rationalisation et la différenciation des structures sociales en différentes sphères de valeurs. En effet, jusqu'à la Renaissance, le mot « art » (*technê* en grec ou *ars* en latin) désignait un savoir-faire, une habileté ou une capacité à faire quelque chose. Ainsi, ces vocables pouvaient identifier toute sorte d'activité qui nécessitait une habileté technique : les sciences, les métiers manuels, la peinture, la danse, etc. En outre, ces habiletés techniques devaient respecter des règles du métier ; c'est-à-dire qu'elles n'étaient pas de l'ordre de l'inspiration mais du savoir-faire et qu'elles devaient pouvoir être transmises, c'est-à-dire, enseignées.

Les premiers pas vers l'autonomisation de la sphère de l'art des autres sphères d'activités, notamment la sphère spirituelle ou religieuse, débutent vers la fin du XV^e siècle, dans l'Italie de la Renaissance, quand des groupes de peintres commencent à exiger la reclassification de leur métier, jusque-là qualifié d'art mécanique, en art libéral. Ce processus est naturellement accompagné par l'émancipation des artistes des corporations d'artisans. À la fin du XV^e siècle, à Florence, l'artiste apparaît pour la première fois comme sujet créateur. Ce passage de l'artisan faisant partie des corporations, à l'artiste travaillant tout seul dans son atelier, est inhérent au passage à un mode de production capitaliste et à la constitution d'une nouvelle subjectivité qui met en avant la raison, la liberté et l'individualité. En 1563, les arts visuels sont séparés officiellement des arts mécaniques pour la première fois en Italie

par la création de l'*Accademia del Disegno* à Florence. Cette innovation précoce devra attendre presque un siècle pour se formaliser en France et presque deux pour arriver en Espagne, et marque la tendance d'autonomisation d'une nouvelle sphère de l'activité humaine : l'Art.

L'autonomisation de l'Art arrive à son plus haut point au XVIII^e siècle avec la naissance de l'esthétique comme branche de la philosophie. Les changements dans le statut de l'art, l'institutionnalisation de sa pratique par les académies et les salons, le développement d'un marché de l'art, l'apparition d'une littérature de critique d'art et la diversification des publics posent la question de pourquoi trouvons-nous des choses belles ou laides, au centre de la réflexion philosophique de l'époque. Il fallait, alors, repérer la faculté humaine qui nous permet d'expérimenter la beauté. C'est Immanuel Kant qui mène la nouvelle discipline à son aboutissement à partir de la définition de cette faculté, qu'il nomme le goût, comme une espèce de sixième sens qui permet de juger un objet ou une représentation par une satisfaction dégagée de tout intérêt. Le goût, malgré son caractère subjectif, est pour Kant un élément suffisamment invariable pour qu'il soit universel à la nature humaine.

De cette façon, l'Art est conçu comme une activité autonome dont l'objectif est désintéressé : les œuvres d'art sont faites pour être contemplées et non pas avec une fin utilitaire et les artistes sont des sujets créateurs avec un don exceptionnel. Au moment où l'Europe devient, grâce à la colonisation de l'Amérique, pour la première fois de l'histoire le centre du système-monde, le particularisme de la subjectivité européenne s'impose comme le modèle universel à suivre pour l'ensemble de la planète. Cette conception produit une séparation géo-esthétique entre l'Art et toutes les autres expressions sensibles et de sens qui seront reléguées à un statut inférieur : l'artisanat, la magie, l'art primitif, etc.

C'est dans ce sens que le sémiologue argentin Walter Dignolo explique que l'esthétique, comme science du beau, « a colonisé » l'*aisthesis*, comme faculté de perception sensible. En effet, le mot grec *aisthesis*, dont le mot *esthétique* dérive, fait référence à la faculté de percevoir et de sentir. Ainsi, tout être vivant possède la capacité de l'*aisthesis*. Or, lors de la constitution de l'esthétique comme théorie du beau et du sensible, elle a rendu universelle une manière de percevoir la beauté tout en niant toute autre forme. Dans une opération fondée sur ce que le philosophe argentin-mexicain Enrique Dussel appelle le « mythe de la Modernité », les origines de l'histoire de l'esthétique (et de l'Art comme pratique) ont été retracées à la Grèce classique et un récit linéaire entre la Grèce classique et l'Europe occidentale a été formé tout en excluant les histoires et les créations des autres populations. À partir de ce constat, Dignolo propose la notion d'*aisthesis décoloniale* comme une invitation à *provincialiser* l'esthétique, comme une discipline normative de la perception qui émane de l'expérience de l'Europe moderne, et à dévoiler l'*aisthesis* dans toute son ampleur pour revaloriser d'autres façons de percevoir, de sentir et de faire l'expérience du monde.

Dans cet ordre d'idées, l'Art a fonctionné dans la structure coloniale du pouvoir comme un moyen de façonner et de contrôler la sensibilité, la subjectivité et les modes de relation au monde, c'est-à-dire la façon dont nous faisons l'expérience du monde. Or des multiples formes de résistance, à l'intérieur et à l'extérieur du champ artistique, ont toujours été en tension avec les formes et les discours hégémoniques. L'art, en ce sens, a toujours été porteur de sa propre résistance. Cependant, la plupart de ces résistances sont restées dans le cadre épistémique de la modernité.

La spécificité de l'option décoloniale est qu'elle part d'une prise de conscience que l'art est une activité inhérente à la Modernité/Colonialité et que, par conséquent, il a été un élément de hiérarchisation, d'exclusion et d'infériorisation des autres manières de percevoir, d'exprimer et de donner sens au monde. La tâche décoloniale est ainsi de dévoiler la façon d'opérer de la structure coloniale du pouvoir. Deux stratégies coexistent et se complètent dans ce but. La première consiste à reconnaître ces «autres» formes sensibles et de sens comme des formes légitimes, différentes mais non inférieures, aux formes artistiques. Ces pratiques *aesthétiques* (car nous ne pouvons pas les qualifier d'artistiques ou d'esthétiques), présentées comme exotiques, folkloriques ou alternatives, stérilisées et vidées de leur sens pour être consommées dans un marché avide d'altérité et d'originalité, sont des formes vivantes de résistance et d'existence de différentes communautés et coexistent, depuis les marges, avec les pratiques reconnues comme artistiques qui se développent au sein des sociétés contemporaines depuis le début de la colonisation et jusqu'à nos jours. Ce sont des chants et des danses exécutés en collectif, lors de cérémonies ou de festivités, pour se mettre en relation avec la Nature, pour remercier ou demander des faveurs à des entités non humaines ou aux différentes déités, dans une réciprocité ; des objets quotidiens ou des offrandes faites pour la reproduction de la vie même et non pas avec des fins de contemplation ; des vêtements qui symbolisent des cosmovisions, etc. Il ne s'agit pas de les incorporer au champ de l'Art et les exposer dans des musées (comme ce fut le cas de la célèbre exposition *Les Magiciens de la Terre* de Jean-Hubert Martin en 1989) car cela équivaldrait à les sortir de leur contexte et les cannibaliser. Il s'agit humblement de prendre conscience que différentes populations de la planète ont des façons différentes de faire l'expérience du monde et que l'Art n'est qu'une façon parmi d'autres.

La deuxième stratégie concernant la décolonialité de l'art émerge au sein même du champ de l'art à partir des pratiques des artistes, des conservateurs, des chercheurs et des critiques d'art qui, à travers des pratiques et des discours situés, utilisent les outils de leurs propres disciplines pour dévoiler les façons dont l'esthétique, l'art et ses institutions ont été complices de la reproduction de la structure coloniale du pouvoir. En effet, avec l'expansion du système-monde moderne, notamment par les colonisations, l'Art s'est répandu comme activité autonome jusqu'à être adopté par la grande majorité des sociétés de la planète qui ont fondé à leur tour

des académies, des écoles, des musées, etc. La circulation des marchandises, des idées et des personnes dans le nouveau système-monde s'est reflétée dans la production artistique des différents pays et communautés qui ont adapté les normes esthétiques occidentales à leurs expériences et réalités locales. Ces expressions artistiques ont pourtant été subalternisées par le circuit institutionnel de l'Art qui les a traitées d'art dérivatif ou exotique en le présentant toujours accompagné d'un adjectif : art latino-américain, art asiatique, art indigène, etc. Cette adjectivisation, en plus de souligner la différence géo-esthétique entre l'Art tout-court (réservé à l'art occidental) et les autres expressions artistiques, envoyait une image homogène des sociétés : l'Amérique latine, l'Asie ou l'Afrique devenaient des régions culturellement uniformes qui se caractérisaient par leurs différences culturelles avec l'Occident.

Dans cette même logique, pendant longtemps la reproduction de la colonialité dans les pays dits « périphériques » a réservé l'art à des expressions de la culture nationale hégémonique et a conduit la grande majorité des artistes à chercher à imiter les courants artistiques euro-étatsuniens et à obtenir la reconnaissance des institutions hégémoniques du circuit de l'art. Or, depuis quelques décennies, des narratives alternatives percent à travers les interstices de l'art institutionnel pour dévoiler les façons dont l'esthétique, l'art et ses institutions ont reproduit la colonialité et se servent des stratégies, des langages et des institutions de l'art pour inverser l'opération et se positionner depuis des lieux d'énonciation de *frontière*, c'est-à-dire, des subjectivités construites à cheval entre la modernité et la colonialité.

C'est le cas de l'artiste guatémaltèque maya tz'utujil Benvenuto Chavajay Ixtetela qui a quitté l'école picturale traditionnelle de son natal San Pedro La Laguna, caractérisée par la représentation réaliste des scènes de la vie quotidienne des communautés mayas autour du lac Atitlán, pour construire un style artistique propre, en dialogue avec le monde contemporain et ses enjeux, mais depuis une vision locale. Chavajay récusé le concept d'art pour nommer sa pratique car il explique qu'en tz'utujil, sa langue maternelle, ce concept n'existe pas. Or, formé à l'École Nationale d'Arts Plastiques de Guatemala, il utilise le langage de l'art pour faire un *retour* à ses origines et soigner la *blessure coloniale*. En employant la performance ainsi que des matériaux liés à la cosmovision des peuples mayas, tels l'argile ou le maïs, Chavajay crée des œuvres conceptuelles dans lesquelles il invite à « dé-couvrir » des formes de concevoir et de se mettre en relation avec le monde qui ont été passées sous silence et « couvertes » par la colonialité.

En 2019, par exemple, Chavajay profite de son séjour à Paris, invité par le Centre Pompidou et la plateforme *Cosmopolis*, pour faire une performance dans laquelle il s'est couvert d'une pâte de maïs et a marché jusqu'au cimetière du Père-Lachaise où se trouve la tombe de l'écrivain guatémaltèque Miguel Ángel Asturias, prix Nobel de littérature en 1967 et dont le roman *Hommes de maïs* est considéré comme son chef-d'œuvre. En effet, Asturias, qui a étudié l'anthropologie à Paris dans les



DÉPÔT PHOTOGRAPHIQUE INDÉFINI DU RITUEL-PERFORMANCE COMPOSÉ DE 24 PHOTOS. MUSÉE NATIONAL DU CENTRE D'ART DE LA REINE SOFÍA. IDON DE JULIA BORJA

Photographie de l'œuvre *Hombre de maíz* de Benvenuto Chavajay (2019).

années 1920, contraste dans son roman les traditions des peuples autochtones guatémaltèques – les Hommes de maïs, d’après le *Popol Vuh*, le livre sacré des Mayas – avec la société métisse/blanche en pleines transformation et modernisation. L’écrivain montre une vision mélancolique et idéalisée du monde autochtone et conclut que la modernisation et l’occidentalisation ont eu raison de ce monde *magique* qui est resté dans le passé. Avec sa performance, Chavajay dit vouloir montrer que le véritable Homme de maïs, le Maya, est vivant et existe avant et après l’œuvre d’Asturias.

L’œuvre de Chavajay est une opération d’interculturalité dans laquelle l’art est utilisé comme moyen pour mettre en relation des subjectivités dans un espace-temps partagé. La cosmovision tz’utujil s’exprime dans des œuvres d’art contemporain ce qui renverse le déni de co-temporalité que les sciences modernes ont imposé aux sociétés non-occidentales. Dans une région comme l’Amérique centrale où être autochtone est synonyme d’exclusion et de discrimination, Chavajay réussit à décentrer le discours de l’art à partir d’une énonciation située dans sa réalité de maya tz’utujil contemporain.

Le déni de co-temporalité ainsi que la colonialité du savoir et de l’être sont interrogés également par l’artiste mexicain Eduardo Abaroa qui, en 2012, entame son projet *Destruction totale du musée d’anthropologie* où il conçoit un plan détaillé pour détruire le musée le plus visité du Mexique, symbole patrimonial du Mexique moderne. Avec ce projet, Abaroa met en évidence comment l’État national mexicain sauvegarde et reproduit un récit idéalisé de son héritage culturel autochtone – réifié et appartenant au passé – tout en mettant en œuvre des politiques de discrimination et de marginalisation des populations autochtones vivantes. Cette politique est fondée sur le récit de la « nation » moderne qui dissout les différences dans une prétendue homogénéité qui fonctionne comme ciment de la nation et qui, dans le cas du Mexique, ainsi que de la plupart des pays de l’Amérique latine, a trouvé dans le « métissage » le moyen d’exclure les populations autochtones et afro-descendantes de l’histoire officielle. En outre, le musée national d’anthropologie, comme tout musée de ce genre, est un dispositif colonial d’extractivisme matériel et culturel, et c’est en ce sens que l’artiste propose sa destruction totale.

Et si le musée est effectivement un produit de la modernité qui, depuis des siècles, reproduit la colonialité par la représentation, l’exposition et l’appropriation de *l’autre*, tout en réaffirmant le *même* normatif – moderne/occidental – qui cache son énonciation dans l’universalité de l’art, la théorie décoloniale ne cherche pas la destruction réelle des musées mais la contextualisation de leurs origines, la prise de conscience de leur rôle dans la structure coloniale du pouvoir et la transparence dans des lieux d’énonciation depuis lesquels leurs collections et leurs récits sont conçus. Plusieurs musées entament depuis quelques années ce travail de réflexion. Une autre étape de ce processus consiste à ouvrir des espaces pour les voix qui ont été historiquement réduites au silence. Cette étape est délicate car le risque est

de tomber dans la logique de la représentation du subalterne, ce qui impliquerait la reproduction des rapports de pouvoir où il y aurait un sujet capable d'analyser et d'énoncer – à partir de ses propres grilles d'analyse – et un autre sujet, objéctisé, qui n'aurait pas de voix. Comme nous le rappelle souvent le sociologue mexicain Rolando Vázquez, la méthode décoloniale est celle de l'écoute. En ce sens, il ne s'agit pas d'incorporer l'autre dans le regard du moi (ce qui a été fait à diverses reprises depuis les années 1980 dans le cadre des politiques multiculturalistes en matière d'art), mais de fournir des espaces d'égalité pour que les autres puissent s'énoncer dans un processus de construction pluriverselle de la transmodernité.

Un effort dans cette voie est celui du centre d'art contemporain le plus important de Rotterdam, auparavant appelé Witte de With d'après un officier naval qui a participé à l'expansion coloniale néerlandaise, et qui a changé de nom en 2021, après trois ans de processus de concertation, pour devenir le *Kunstinstituut Melly*, en référence à l'œuvre de l'artiste canadien d'origine chinoise Ken Lum « *Melly Shum déteste son travail* », affichée sur la façade du bâtiment du centre d'art contemporain depuis 1990. L'œuvre de Lum montre la photographie d'une femme d'origine asiatique qui sourit à côté de la phrase « *Melly Shum déteste son travail* » et fait référence à la réalité d'une grande partie des immigré-es qui se voient forcé-es d'accepter des travaux précaires. Selon la propre institution, le nom a été choisi pour sa capacité à montrer sa volonté d'être responsable, vulnérable, réactive et plus accueillante d'une société plurielle. Or, si la politique de (re)nommer est fondamentale dans le processus de prise de conscience de la modernité/colonialité, les changements de nom ne sont évidemment pas suffisants. Avec son nouveau nom, le *Kunstinstituut Melly* a lancé aussi une nouvelle philosophie et un nouveau programme institutionnel fondé sur les méthodologies d'apprentissage collectif et la réflexion sur les sociétés actuelles.

Décoloniser l'art et ses institutions n'implique donc pas seulement l'incorporation de la diversité sous la même structure de pouvoir (en incluant simplement des artistes racialisé-es aux collections ou aux expositions, par exemple), mais surtout de prendre conscience de la position que chaque individu et chaque institution occupe dans la structure coloniale de pouvoir et d'œuvrer à son démantèlement. Dans le monde global dans lequel nous vivons, il ne s'agit donc pas de détruire les institutions de la modernité ou de refuser leurs apports, mais de rendre visible les lieux d'énonciation pour construire des rapports d'égalité entre la pluralité de formes de faire l'expérience du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- Albán Achinte, A. (2009) 'Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia', in *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 83–112.

- Mignolo, W. (2010) 'Aiesthesis decolonial', *CALLE14: revista de investigación en el campo del arte*, 4(4), pp. 10–25.
- Mignolo, W. and Gómez Moreno, P.P. (eds) (2012) *Estéticas y opción decolonial*. 1. ed. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Creaciones).
- Mignolo, W.D. and Gómez Moreno, P.P. (2015) 'Estéticas decoloniales: sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca', in *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Primera edición. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes-ASAB (Colección Doctoral), pp. 99–121.
- Mignolo, W.D. and Vázquez, R. (2015) 'Aesthesis decolonial: heridas coloniales/sanaciones decoloniales', in *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Primera edición. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes-ASAB (Colección Doctoral), pp. 123–137.
- Palermo, Z. (2009) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Vázquez, R. (2018) 'El museo, decolonialidad y el fin de la contemporaneidad', *Otros Logos, Revista de estudios críticos*, (9), pp. 46–61.

Breny Mendoza : les théories décoloniales comparées

Rédigé par la coordination de ce numéro de la collection Passerelle, cet encadré est un résumé de l'article de Breny Mendoza (professeure en études de genre à l'Université de l'État de Californie) : « Decolonial Theories in Comparision », publié dans le *Journal of World Philosophies* à l'été 2020¹, et qui présente une analyse comparée des différentes théories sur la (dé)colonisation.

La récente prolifération de théories décoloniales a donné naissance à divers courants, comme les études postcoloniales indiennes et moyen-orientales, les études « colonialité/modernité » latino-américaines et les études du « colonialisme de peuplement » (*settler colonialism*) anglo-saxonnes – très à la mode depuis quelques années dans les universités. Bien que cette production intellectuelle reste concentrée – majoritairement – entre les mains d'hommes blancs universitaires, ce sont les mobilisations autochtones, de personnes migrantes et issues des migrations d'anciennes colonies faisant irruption sur les scènes politiques du monde entier qui ont mis le sujet à l'ordre du jour. Une des critiques portées envers ces études est l'invisibilisation des formes de colonisation qui n'ont pas été perpétrées par les Européen·nes (notamment les colonisations chinoises et japonaises en Asie) – une forme d'eurocentrisme dans le sujet même du décolonial. Une autre critique est que les courants théoriques se diviseraient par aire d'influence coloniale – la colonisation britannique d'un côté et la colonisation espagnole de l'autre – reflétant un certain « provincialisme » ainsi qu'une myopie historique dans leurs analyses qui ne permettent pas d'aborder les origines communes, les processus imbriqués et les juxtapositions des différentes expériences coloniales. Cet article propose donc une analyse comparative et relationnelle des théories décoloniales latino-américaines et anglo-saxonnes, afin de montrer que les conceptions divergentes de l'expérience coloniale impliquent des horizons politiques de décolonisation très différents également.

Patrick Wolfe et Lorenzo Veracini définissent le « colonialisme de peuplement » (*settler colonialism*) comme un type de colonisation mené par les colons originaires d'outremer qui viennent sur un territoire qui ne leur appartient pas dans l'intention de s'y établir de manière permanente – ce qui implique le déplacement

[1] Mendoza, Breny. « Decolonial theories in comparision », *Journal of World Philosophies* 5 (Summer 2020): 43-60. e-ISSN: 2474-1795 • <http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp> • doi: 10.2979/jourworphil.5.1.03

et/ou l'extermination de la population qui y vit et l'installation d'un nouvel ordre politique. Ces auteurs l'opposent au colonialisme d'exploitation, caractérisé par l'exploitation et le contrôle de la population autochtone – celle de l'Amérique latine. Dans le premier cas, l'accès à la terre serait l'enjeu principal, dans le deuxième, le contrôle de la force de travail autochtone. Pour Mendoza, il s'agit d'une opposition binaire qu'il faudrait dépasser, car elle ne résisterait pas à une analyse plus fine des réalités historiques. Au contraire, la théorie de la colonialité du pouvoir d'Aníbal Quijano propose un cadre d'analyse planétaire, un régime de pouvoir global qui caractérise le monde depuis 1492 avec différentes nuances à des périodes et dans des régions diverses. Dans les deux cas, cependant, la colonialité est un processus actif, continu et structurel, et non pas les restes d'un passé lointain.

La conception de l'État-nation est un autre point de divergence important. Pour Quijano, c'est dans les formes d'exploitation du travail basée sur la race que se forge l'État-nation – l'occupation du territoire est assumée comme un fait accompli et évacuée des analyses. Mendoza se demande si la position sociale de Quijano, un métis blanc et lettré, n'influence pas cette conception que la dépossession territoriale et de la présence des métis-ses comme des faits accomplis ; conception qui conditionne fortement les projets de décolonisation. Au contraire, dans les études sur le colonialisme de peuplement, l'État-nation est fondamentalement illégitime car basé sur (et reproduit par) l'occupation ininterrompue et violente du territoire autochtone, et quiconque revendique des droits accordés par l'État usurpateur est également un usurpateur de souveraineté autochtone. Cela a des conséquences aiguës en terme de projets politiques. En Amérique latine, les mouvements autochtones réclament à la fois l'autonomie sur leurs territoires et l'accès aux droits garantis par l'État-nation (issu de la colonisation). En Bolivie, la refondation de l'État en État plurinational, l'incorporation de concepts dits autochtones comme le « Buen Vivir » et les droits de la nature dans la constitution sont des exemples de la réforme de l'État créole-métisse qui ne remettent pas en cause le caractère intrinsèquement colonial de l'État. Au contraire, la politique autochtone qui dérive des analyses des études du colonialisme de peuplement appelle au rejet total et non négociable de l'État colonial et usurpateur comme autorité légitime – une position politique assez utopiste selon Mendoza.

Par ailleurs, la conception de la race implique également des divergences importantes. Aux États-Unis, une goutte de sang blanc suffirait à rendre un autochtone blanc (afin de l'assimiler et de faire disparaître son groupe social) et une goutte de sang noir suffirait à rendre une personne noire (afin de la ségréguer et de l'exploiter). Mais l'idée de race n'émergerait qu'avec le siècle des Lumières et la formalisation de l'idéologie raciste. Dans l'Amérique latine coloniale, au contraire, l'idéologie du métissage a été très forte et très régulée par les normes sociales pour chaque groupe, dans un système de caste très élaboré qui a permis d'occulter le racisme comme mécanisme d'élimination des éléments indésirables. Le racisme était latent, ce que reconnaît le courant décolonial : le racisme précède le capitalisme mais en

deviendra un mécanisme central. La lutte contre le racisme implique donc des perspectives également différentes et plus ou moins structurelles.

Dans les deux courants, le genre (en tant que catégorie d'analyse) reste secondaire et il faut alors se tourner vers les féministes décoloniales. Du côté des Latino-américaines, Segato affirme que l'implosion du « village » sous le régime colonial et la reconfiguration patriarcale (d'un patriarcat autochtone de basse intensité à un patriarcat colonial de haute intensité) sont des clés pour comprendre la colonialité du pouvoir aujourd'hui. Lugones affirme plutôt que le genre n'existait pas dans les sociétés autochtones et qu'en tant que mode d'organisation de la société déshumanisant et violent, il est constitutif de la société coloniale. Selon les Anglo-saxonnes Tuck et Yang, mais aussi Smith, la violence sexuelle est un mécanisme intrinsèque et indispensable à la colonisation, autant que la race. La destruction de la matrilinearité, l'introduction de l'hétéropatriarcat, la politique de dégradation des femmes autochtones sont essentielles à la disparition des peuples autochtones et à l'expropriation de leurs terres : l'objectif reste donc la disparition de l'État usurpateur, ainsi que la récupération de l'autonomie féminine et de l'autorité politiques des femmes autochtones.

En terme de projet de décolonisation, les Latino-américain-es décoloniales se centrent davantage sur l'aspect épistémique de la décolonisation : le rôle de l'eurocentrisme dans les formes légitimes de savoir et de connaissances, dans la façon d'être au monde, détruisant les connaissances ancestrales des peuples autochtones par pur racisme. La décolonisation passerait donc par la désoccidentalisation et la ré-autochtonisation de la société. Pour Mendoza, cette logique répondrait au lieu d'énonciation des penseur-ses du décolonial, des métis-ses-blanc-hes de classe supérieure travaillant dans des universités états-uniennes. Au contraire, le colonialisme de peuplement a une vision bien plus nette des positions et lieux d'énonciations, ainsi qu'un projet politique plus pragmatique : « sans récupération des terres, de la souveraineté et de la communauté, la décolonisation n'est qu'une métaphore », nous dit Mendoza. Ce courant devrait néanmoins abandonner sa position « provincialiste » afin de proposer des projets de décolonisation plus larges : la décolonisation est trans, elle est globale et doit être totale.

La position que soutient Breny Mendoza a donc le mérite de tisser des liens entre position sociale des penseur-ses, niveau d'analyse, sujets d'intérêts prioritaires et horizons de décolonisations ; elle a aussi le mérite de proposer des complémentarités entre les différents courants critiques du colonialisme et de la colonialité, afin de parachever de façon efficace la décolonisation du monde.

Camp d'été décolonial : qui a peur de la non-mixité et de l'antiracisme politique ?

SIHAME ASSBAGUE ET FANIA NOËL, ORGANISATRICES DU CAMP DÉCOLONIAL

En 2016, une polémique enfla autour du projet de camp d'été décolonial porté par Sihame Assbague et Fania Noël. En cause, la non-mixité politique de l'événement, choisie et revendiquée par les militantes. Après avoir essuyé de nombreuses critiques et attaques diffamatoires, et pour répondre aux nombreuses interrogations des premier-es concerné-es, elles se sont lancées dans la rédaction d'un dialogue fictif avec elles-mêmes.

Pourquoi avoir choisi de créer ce camp d'été décolonial ?

L'idée de ce camp est née d'un échange sur la nécessité de multiplier les espaces de transmission, de rencontres et de formation politique. Il en existe déjà ; ils font écho à une longue tradition d'organisation autonome des immigrations et des quartiers populaires. Les anciens, comme notre génération d'ailleurs, n'ont jamais attendu qu'on vienne les sauver. Ils se sont engagés, ont milité et résisté sur tous les fronts. C'est important de rappeler ça car tout militant est l'héritier de luttes passées et même en cours. On connaît très mal cette Histoire, on en sait très peu sur ces luttes et leurs enjeux. Du coup, l'un des objectifs du camp d'été c'est justement de se réapproprier tout ça. Il s'agit également de poser des termes sur ce que nous vivons et de partager méthodes et savoirs, qu'ils soient théoriques ou pratiques. En tant que militantes autodidactes, nous savons à quel point certains concepts ou certaines techniques peuvent paraître abstraits, complexes, etc. et puis, de manière générale, on a toujours besoin de creuser ce que l'on croit savoir (nous les premières), de se confronter à d'autres pensées, d'autres prismes, d'autres réalités. C'est un peu le principe de l'éducation populaire.

Après, plus nous militons et plus nous nous rendons compte que le rouleau compresseur de l'antiracisme moral *aka Touche-pas-à-mon-pote* a fait des dégâts et a

très largement contribué à la dépolitisation de ces sujets. On se retrouve avec des campagnes similaires à #TousUnisContreLaHaine qui, en se focalisant uniquement sur le racisme interpersonnel et sur les sentiments haine/amour, occultent volontairement sa dimension structurelle, étatique et donc éminemment politique. Cette formation nous a semblé d'autant plus opportune que les racisé-es sont voué-es à rester le sujet de discussion favori de la classe politique et médiatique de ce pays. Il faut juste voir les polémiques autour du voile... Tout ça, on a besoin de l'analyser, de le comprendre afin de le déjouer.

Pourquoi avoir choisi de limiter l'accès uniquement « aux personnes subissant à titre personnel le racisme d'État » ?

La vraie question serait plutôt « *pourquoi une formation organisée par et pour des personnes subissant le racisme d'État pose autant de problèmes ?* ». Ce n'est pas un projet de vie, ce sont des universités d'été de trois jours réservées aux personnes directement concernées par le sujet... C'est d'ailleurs ce qui est indiqué sur tous nos supports. Contrairement à ce qu'ont relayé les deux/trois journalistes mal-intentionnés qui ont lancé la "polémique", nulle part nous n'écrivons que le camp d'été est interdit « *aux blancs de peau* ». Pour la simple et bonne raison que ça ne veut pas dire grand-chose. On ne fait pas de la peinture là, on s'intéresse aux effets de la production de races sociales¹ par le colonialisme européen... Généralement, quand on dit cela, on a le droit au fameux « *mais vous êtes racistes, les races n'existent pas !* »

C'est un peu l'objection que j'allais vous faire... pourquoi parlez-vous de « races » ?

Dans nos bouches à nous, militant-es de l'antiracisme politique, le concept de race ne renvoie pas du tout à une réalité biologique mais à une réalité sociale. Il ne s'agit pas de faire des classifications entre les ethnies mais de reconnaître que les mythes autour de la race, qui ont été produits par l'esclavage et la colonisation, ont eu des effets catastrophiques, destructeurs, dont on paie aujourd'hui encore le prix fort. Oui, il n'y a qu'une seule race, la race humaine, blabla mais là n'est pas la question. Comme l'a très bien résumé Colette Guillaumin : « *la race n'est certes pas ce qu'on dit qu'elle est, mais elle est néanmoins la plus tangible, réelle, brutale, des réalités.*² » En d'autres termes, la science a beau avoir prouvé qu'il n'y avait pas de différence biologique fondamentale entre les différents groupes humains, les catégorisations raciales et les valeurs (positives et négatives) qui leur sont attribuées n'ont pas disparu. Loin de là. D'un côté, une racialisation positive qui s'accompagne de bénéfices et de positions sociales et économiques avantageuses à l'échelle systémique ; de l'autre, une racialisation négative qui se manifeste par les effets inverses.

[1] Sur ce sujet, lire notamment le livre de Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France : de De Gaulle à Sarkozy*, éd. La Fabrique.

[2] Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, éd. Indigo & Côté femmes, 1992 - ouvrage notamment cité par Horia Kebabza dans l'article « *L'universel lave-t-il plus blanc ?* » : « *Race* », racisme et système de privilèges », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 14 | 2006.

Cela étant dit et les formes du racisme ayant évolué, la couleur de peau est loin de constituer le seul marqueur de racialisation. À cela s'ajoutent des marqueurs plus ou moins visibles tels que le patronyme ou des signes distinctifs, notamment d'appartenance à la religion musulmane, qui renvoient à une origine, une différence réelle ou supposée. Ainsi, on peut être arabe, avoir « la peau blanche » et être impacté-e par le racisme d'État, de même qu'une blanche convertie à



Banderole appelant à l'organisation antiraciste.

l'islam et ayant fait le choix de porter le voile sera renvoyée à une assignation raciale. On peut donc continuer à dépolitiser le sujet et à faire des comparaisons abjectes et anachroniques du type « *mon Dieu, ce camp d'été c'est comme la ségrégation raciale dans les bus aux USA* » ou on peut accepter que c'est bien plus complexe que cela. D'autant que la ségrégation raciale consistait à exclure socialement, politiquement et économique un groupe au profit d'un autre. Quel rapport avec le camp d'été ? Quelle exclusion sociale, politique, économique produira-t-il sur les personnes « *blanches de peau* » pour reprendre les termes des journalistes ?

Le camp d'été se fera donc en non-mixité ?

Oui, le camp d'été décolonial se fera en non-mixité avec celles et ceux qui, parmi les millions de citoyen-nés subissant le racisme structurel, souhaitent y participer. C'est un choix politique que nous assumons à 3 000% et qui nous semble indispensable à l'auto-émancipation et l'auto-organisation des concerné-es. Évidemment, dans un pays qui a érigé l'universalisme en valeur absolue et dans lequel beaucoup se sentent investi-es d'une mission de sauveur-ses de l'humanité, ça peut être difficile à avaler. Mais ces espaces sont importants et ils ne sont donc pas négociables.

Pourquoi sont-ils importants ? On a vu que c'était aussi le cas à Nuit Debout avec des réunions non-mixtes des féministes³. Est-ce que vous pensez, plus largement, que la non-mixité est une nécessité politique ?

Si le parallèle avec la non-mixité féministe semble évident, il n'est pas forcément juste dans la mesure où la non-mixité n'est qu'un prétexte pour s'attaquer au contenu politique. Cela étant dit, quels que soient les groupes sociaux dominés concernés, il nous semble que oui, la non-mixité est une nécessité politique. C'est d'ailleurs pour ça qu'elle a été pensée et utilisée par des milliers de militant-es, qu'ils soient féministes, antiracistes ou anticapitalistes, depuis des décennies. Comme nous, ils ont dû constater que les réunions mixtes sont certainement nécessaires pour faire avancer les luttes mais que comme tout le reste, elles ont leurs limites.

[3] http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/04/21/a-la-nuit-debout-les-reunions-non-mixtes-des-feministes-font-debat_4905848_3224.html



DOUBICHOUI4 (CC BY-NC-ND 2.0)

Des limites qui peuvent constituer une vraie perte de temps, d'énergie mais aussi de leadership. C'est le cas, par exemple, de ces rencontres où l'on va passer trois heures à redéfinir le mot « islamophobie » alors que les concerné-es préféreraient que l'on s'attaque au cœur du problème, à savoir la réalité de l'islamophobie ; idem quand tu te retrouves à expliquer que non, quand tu parles de « races », tu ne sous-entends pas qu'il y a des êtres supérieurs aux autres mais qu'il existe un système d'assignation hérité de l'Histoire esclavagiste et coloniale française... ce qu'il te faudra rapidement compléter en expliquant que non, évidemment tu ne vises pas les grands-parents de Marie-Pierre en disant cela et que tu sais très bien qu'elle n'est pas raciste mais que ce n'est pas la question, etc., etc. Ça peut paraître caricatural mais c'est précisément ce que nous vivons dans la majorité des réunions mixtes, du moins avec les gens qui ne sont pas au clair sur ces questions. Avec les autres, les allié-es, c'est plus pernicieux car leur compréhension des enjeux occulte la manière dont ils et elles servent – souvent à leurs dépens – la reproduction des mécanismes de domination. Ainsi, un-e antiraciste blanc-he jouira d'une double reconnaissance admirative, celle d'une partie de ses pairs (et de l'élite) qui trouveront ça « super engagé » et celle des racisé-es qui donneront davantage de poids à sa parole. Rien d'étonnant car les paroles blanches sont survalorisées, surinterprétées, surlégitimées comparées aux paroles et pensées non-blanches.

Et alors ? Peut-être que c'est tout simplement parce que ce qu'ils et elles disent est pertinent ?

Dans un monde absolument juste et égalitaire, on pourrait effectivement envisager cette hypothèse. Dans le monde réel, où les rapports de domination sont violents même quand ils sont invisibles, il faut se rappeler que les personnes qui ne vivent pas une oppression (qu'ils et elles aient conscience ou non de leur position) partent avec une longueur d'avance. D'autant que, comme l'a très bien montré Frantz Fanon^[4], la domination a été intériorisée. Aussi, leurs paroles, leurs avis et leur présence influent forcément sur l'orientation des réunions, des prises de décision et même

[4] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, éd. La Découverte.

de l'organisation... Évidemment que les paroles peuvent être pertinentes ! Mais ce n'est pas la question. Qui dit lutte contre une oppression dit *empowerment*, c'est-à-dire renforcement du pouvoir des opprimé-es. C'est une dimension qu'on oublie trop souvent alors que c'est très certainement l'un des enjeux les plus importants. On a besoin de reprendre confiance en nous, de croire en nos paroles, en nos actions, en notre organisation. On a besoin de faire les choses par nous-mêmes, pour nous-mêmes et avec nous-mêmes, c'est une forme de reconquête d'un pouvoir muselé. Et c'est l'un des atouts de la non-mixité. À cela s'ajoute aussi, et c'est lié, la libération de la parole. C'est plus simple de parler de son vécu, de ses doutes, de ses espoirs, de ses rancœurs, avec des personnes qui ont des expériences similaires et qui ne vont pas vous opposer des "et la lutte des classes ?!" ou des nuances à chaque bout de phrase. Après, il faut aussi remettre les choses dans leur contexte : la non-mixité est un outil circonscrit dans le temps et l'espace ; un outil comme il en existe bien d'autres, avec ses qualités et ses limites, servant à accompagner un objectif politique précis. Notre objectif, en l'occurrence, est l'auto-définition, l'auto-détermination et l'auto-émancipation des personnes subissant le racisme d'État... donc forcément, elles sont au cœur du processus. Contrairement à nos détracteur-rices, on ne se pose pas la question de la non-mixité à l'échelle de la société ou d'une temporalité indéfinie, ça n'a jamais été le sujet.

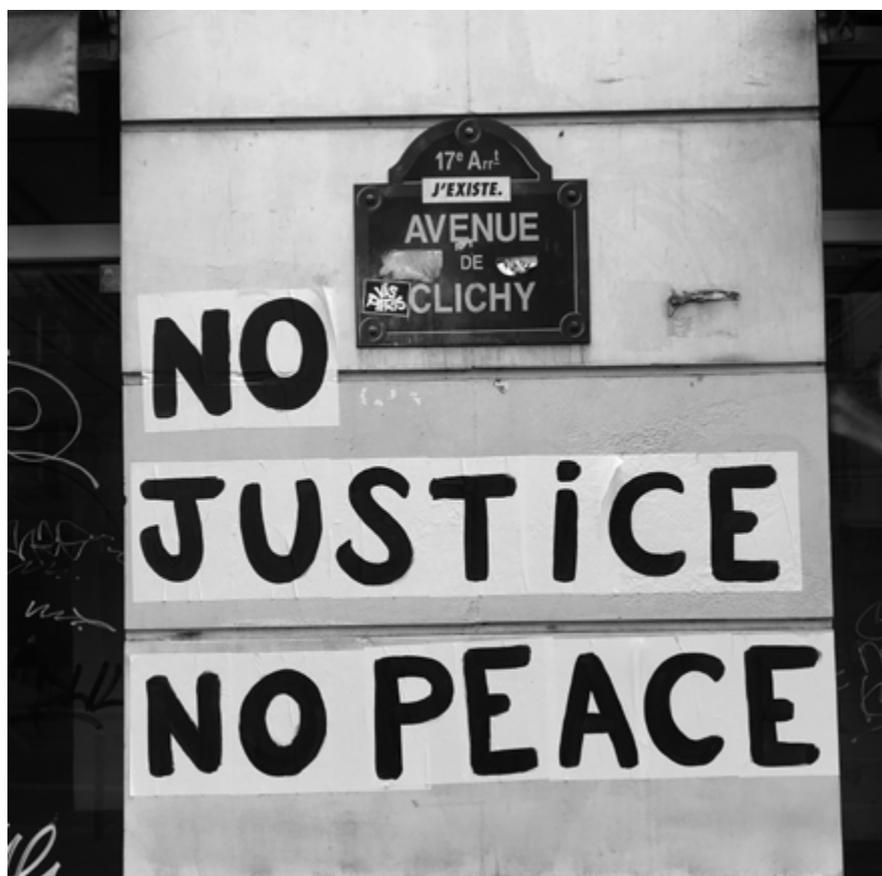
Est-ce que ça signifie que ce combat/sujet ne peut concerner que les personnes victimes de racisme ?

Par définition, le racisme concerne l'ensemble de la société. On le souligne rarement mais si certains sont désavantagés par les processus de racialisation négative, d'autres en tirent des avantages nets, directs ou indirects... C'est ce que l'on appelle les privilèges. Ainsi, et par exemple, le pendant de la discrimination raciste au logement c'est le bénéfice qu'en tirent les « *membres de la population majoritaire* », pour reprendre une expression en vogue. Si l'on devait résumer ça de manière cynique et grossière, on dirait qu'il y a les perdant-es et les gagnant-es du racisme structurel, comme il y a les perdant-es et les gagnant-es du patriarcat. Après, c'est évidemment plus complexe que cela dans la mesure où la blancheur ne préserve pas d'autres oppressions liées, par exemple, au genre, à la classe sociale, au handicap, etc.

Pour en revenir à la question, si tout le monde est concerné, nous n'occupons pas tou-ttes la même place dans les processus de racialisation et n'avons donc évidemment pas le même rôle à jouer. Encore une fois, le racisme est lié à la question du pouvoir... Il est donc primordial que l'incarnation, la définition de l'agenda, des modalités et des objectifs politiques reviennent aux personnes concernées. Les autres peuvent aider de mille et une manières à condition de ne pas entraver le travail d'auto-détermination et d'émancipation en cours. Est-ce si difficile à accepter ?

Est-ce que vous comprenez que cela puisse interpeller ?

Oui et non. On opère une distinction entre les interrogations sincères et légitimes de personnes découvrant ces sujets et outils et les accusations fallacieuses



LANGLADURE (CC BY-SA 4.0)

Dans le 17^e arrondissement de Paris, un collage proclame « Pas de Justice Pas de Paix ».

de défenseurs du pouvoir qui sentent leur petit monde se dérober progressivement sous leurs pieds. C'est pour les premier·es, en particulier celles et ceux qui subissent le racisme structurel, que nous prenons le temps de répondre à ces questions. C'est marrant – et surtout très hypocrite – que l'on fasse tant de bruit sur la non-mixité d'un événement militant somme toute assez confidentiel alors que tous les jours des réunions en non-mixité politiques ont lieu. On pourrait parler d'initiatives féministes, comme celle de la Maison des femmes de Montreuil ou de Paris, deux espaces non-mixtes recevant des aides de l'État, des départements et des municipalités sans que cela fasse sourciller personne. Alors que, à en croire l'argumentaire des détracteur·rices du camp d'été, ce genre d'initiatives conduit au « communautarisme » et « à la destruction du vivre-ensemble » ! On pourrait aussi parler de Cinéffable et de son *Festival International du Film Lesbien et Féministe*, exclusivement réservé aux femmes⁵. Là encore le festival est soutenu par la Mairie de Paris et n'a jamais suscité d'opposition si ce n'est de la part de quelques

[5] http://www.cineffable.fr/fr/c_asso1.htm

sites d'extrême-droite. De même, il ne viendrait à l'idée de personne d'imposer la présence du MEDEF ou d'actionnaires du CAC 40 dans des réunions syndicales de salarié-es souhaitant s'organiser.

C'est cette différence de traitement qui devrait interpeller. Ou bien la Mairie de Paris finance des groupuscules communautaristes, discriminatoires et dangereux pour la République ou bien il y a une non-mixité tolérée, comprise, encouragée et une autre profondément dérangeante. On sait très bien quelle option l'emporte.

Pour caricaturer, vous avez trois grands types d'opposition à cela : les protecteurs du pouvoir qui ne supportent pas qu'il soit remis en cause et qui voient d'un très mauvais oeil que les racisé-es s'organisent ; les adeptes de théories racistes pour qui l'organisation d'espaces non-mixtes est une nouvelle étape dans le processus du grand remplacement ; enfin, les super(wo)men de l'antiracisme qui sont vexé-es de ne pas pouvoir participer à la réunion alors même qu'ils et elles ont dédié leur vie à ce combat. En trame de fond se posent aussi deux réalités majeures : les blanc-hes ne savent pas qu'ils et elles sont blanc-hes et ne sont pas habitué-es à être remis-es à leur place.

Pourquoi les espaces non-mixtes de l'antiracisme politique provoquent-ils autant de remous ?

D'une certaine manière, la réponse est dans la question et dans tout ce qui vient d'être dit. L'antiracisme politique c'est quoi ? C'est un mouvement, une démarche, une vision rompant intégralement avec la tradition de centrer l'antiracisme autour de la question morale et interpersonnelle. Nous envisageons le racisme, non pas comme quelque chose de « mal » et d'individuel (même si ça peut l'être aussi hein) mais comme un système dont l'État est l'un des principaux actionnaires et bénéficiaires. On ne le dira jamais assez, le racisme est lié à la question du pouvoir : c'est un rapport de domination. L'antiracisme politique s'évertue donc à dénoncer et combattre les manières dont le pouvoir, qu'il soit médiatique, politique, économique, militaire, ou autre, se nourrit et renforce la racialisation négative d'une partie de la population. Cela sous-entend donc, par exemple et contrairement à ce que l'on nous martèle en continu, que le racisme n'est l'apanage d'aucun parti politique. La présidence de Hollande aura eu le mérite de démontrer cela aux derniers sceptiques. Porter ce discours, c'est évidemment moins « mignon » que de « lutter contre les clichés et le FN ». Mais ce ne sont ni les clichés ni le FN qui, depuis 40 ans au moins, ont des conséquences dramatiques sur nos vies, celles de nos aîné-es et celles de nos petits frères et sœurs. Ce sont des discours politiques, des discriminations de masse, des lois, des humiliations généralement produites par des agents de l'État, des politiques publiques, etc. C'est ce fond politique qui dérange.

Que répondez-vous à ceux qui vous disent « *Nique la race, vive la lutte des classes !* » ? N'avez-vous pas l'impression de vous tromper de combat ?

De manière un peu provoc', nous répondrions : « *nique-toi toi... qui fait le ménage à la fête de l'Huma ?* ». Nous avons effectivement l'habitude d'entendre ce genre de

slogans ou d'oppositions. Il faudrait « *rejeter le logiciel racial au profit du logiciel social* ». Nous on veut bien hein, mais aucune de ces affirmations péremptoires, aucune de ces œillères n'estompe les effets du racisme structurel. À un moment donné, il faut sortir de sa zone de confort et comprendre que ce n'est pas parce qu'on n'est pas touché-e par la question raciale qu'elle n'existe pas. Ce qu'oublie les daltoniens raciaux c'est qu'ils et elles ont le luxe de ne « *pas voir les couleurs* » comme ils et elles disent. Ces réalités, ces « *couleurs* », saisissent à la gorge les non-blanc-hes dès leur plus jeune âge. Souvent de manière violente d'ailleurs. Ce qu'ils et elles oublient surtout c'est que dans le cadre du capitalisme racialisé dans lequel nous sommes, la lutte des classes comprend nécessairement la question raciale ; cette dernière étant aussi à envisager en toute autonomie. Et puis, comme on a pu notamment le voir dans le traitement politique et médiatique de l'affaire Benzema, la classe n'efface pas la race. Tu peux être millionnaire et te voir constamment renvoyé sous les feux de la racialisation.

Le 27 avril 2016, le député Bernard Debré et la ministre de l'Éducation, Najat Vallaud-Belkacem, ont tous deux condamné le camp d'été décolonial en expliquant que ce type d'initiatives favorisait le « *communautarisme* », le « *désordre* », la « *mise en danger de la démocratie* », le « *racisme anti-blanc* » et le « *antisémitisme* » ? Que vous inspirent ces réactions ?

Il est intéressant de noter que ces deux responsables politiques mélangent tout. Ainsi, l'initiative « Paroles non-blanches », impulsée par des étudiant-es racisé-es de Paris 8, est mise dans le même sac que le camp d'été décolonial qui est, lui, mis dans la valise du Parti des Indigènes de la République⁶. Ces trois organisations qui, même si elles peuvent être en lien, sont indépendantes les unes des autres, leurs textes et initiatives sont ainsi confondus dans le plus grand calme. Comme d'habitude, quand ça parle d'arabes et de noir-es autonomes engagé-es contre le racisme d'État, le PIR est accusé d'être derrière⁷ et, comme d'habitude, tout est déformé... Prenons « Paroles non-blanches », par exemple ; les étudiant-es qui ont organisé ça devraient être respecté-es, admiré-es, encouragé-es. Mobilisé-es contre la loi travail, ils et elles se sont vite rendu-es compte que les prises de paroles au sein du mouvement (comme dans toutes les sphères de pouvoir) étaient très majoritairement blanches. Créatif-ves, organisé-es et force de proposition, ils et elles ont donc décidé de pallier ce communautarisme en blanc en donnant la parole à celles et ceux que l'on n'a pas l'habitude de voir et d'entendre. Contrairement à ce qui pu être dit, le cycle de conférences qui en est né était ouvert à tou-tes, seul-es les intervenant-es étaient en non-mixité. Les gens se plaignent de ça depuis des salles de rédaction ou des assemblées composées à 98% de blanc-hes. Les plateaux TV, conférences, réunions, syndicats, partis, associations, etc, composé-es exclusivement de blanc-hes.

[6] <http://indigenes-republique.fr/>

[7] Cela étant, pour être tout à fait honnête, si le PIR n'est pas lié à ces deux initiatives, l'apport considérable de leurs productions et de leurs pensées sur la question raciale et décoloniale a forcément été d'une grande inspiration.

Le fait que tout ceci agite dans les plus hautes sphères de l'État prouve bien que l'antiracisme politique est vu comme un problème, non pas à cause de la non-mixité mais à cause du contenu. Notre camarade, João Gabriell, l'a très bien explicité⁸ : *« C'est le contenu tourné vers la rupture avec la pensée dominante sur le racisme, ainsi que l'auto-organisation des victimes du racisme systémique, mais pas la non mixité en soi (...) qui les gêne. »* On nous accuse de promouvoir une vision « racisée et raciste de la société », comme si nous étions responsables des processus de racialisation à l'œuvre dans ce pays depuis des siècles. Doit-on rappeler à toutes ces personnes que ce sont elles qui sont au pouvoir d'une France qui a institutionnalisé l'islamophobie, légitimé les contrôles au faciès, évacué la question des réparations liées à l'esclavage et la colonisation, développé la chasse aux sans-papiers, poursuivi des enfants de huit ans en les accusant d'apologie du terrorisme, dépolitisé et étouffé les luttes de l'immigration et des quartiers populaires en finançant des associations inefficaces, enraciné le néo-colonialisme à travers des guerres impérialistes, des déstabilisations politiques et une domination économique et militaire ? Doit-on rappeler aux journalistes qui nous accusent de « racialiser » le débat qu'ils et elles travaillent pour des médias qui n'ont de cesse de stigmatiser une partie de la population, de relayer les pires stéréotypes racistes, de se servir de l'islamophobie comme moyen de subsistance, de servir de caisse de résonance à des politiques sécuritaires, liberticides et xénophobes sans leur opposer une contradiction solide, de dépolitiser les luttes sociales et antiracistes ? Vraiment, doit-on rappeler tout ça ? Si le racisme, le racialisme et les injustices les touchent tellement, qu'ils et elles aillent les combattre là où ils et elles sont : dans les alcôves de leurs petites vies de privilégié-es qui ont le luxe de pouvoir ignorer la question raciale.

Ce texte est une version réduite et légèrement remaniée d'un article paru le 1^{er} mai 2016 sur le site du magazine Contre-attaque. Il est disponible en ligne : <http://contre-attaques.org/magazine/article/camp-d-ete>

[8] <https://joaogabriell.com/2016/04/30/les-comparaisons-entre-la-non-mixite-femmes-et-la-non-mixite-racisee-sont-problematiques/>

Une semaine ancrée dans l'histoire de l'anticolonialisme

LA SEMAINE ANTICOLONIALE ET ANTIRACISTE

Le vote par l'Assemblée nationale, le 23 février 2005, de l'amendement sur « le bilan positif de la colonisation » fut le signe du retour en force de l'idéologie colonialiste et raciste au sein des institutions de la République en France. À cette date, une quinzaine de monuments à la gloire de fascistes de l'Organisation armée secrète (OAS) et d'officiers militaires qui avaient pris les armes contre la République étaient déjà érigés en France. Il y en a une centaine aujourd'hui.

En réaction salutaire, un collectif s'est créé contre cette dangereuse tentative de réhabilitation des crimes d'État que furent les guerres coloniales et la colonisation française, héritière de quatre siècles de traite négrière et d'esclavage. L'association Sortir du colonialisme organise, avec de nombreux groupes militants, associations, mouvements, une Semaine anticoloniale et antiraciste depuis plus de 15 ans. Y participent aussi des personnes à titre individuel qui se retrouvent dans ces valeurs. Au fil des ans, des manifestations du même type se sont construites dans d'autres villes, par exemple à Bordeaux, Valence, Montargis, Lille, Saint-Etienne, Toulouse...

Le racisme

Le racisme a servi de porte-drapeau à l'idéologie coloniale élaborée par les puissances impérialistes et de justification à leur domination sur les peuples d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine. Il a laissé des traces qui imprègnent toujours les populations et les institutions des pays colonisateurs. Comme l'a écrit récemment notre camarade Gus Massiah, « le racisme trouve ses sources dans l'histoire longue et on voit resurgir la question de l'esclavage et de la traite, dont les conséquences marquent encore profondément l'organisation du monde et l'imaginaire des sociétés ».

En France, comme dans d'autres pays d'Europe, le racisme redouble de violence à l'occasion de la crise économique et politique – nous en avons vu les effets lors des élections nationales françaises au printemps 2022. Un racisme décomplexé s'est installé : des propos nauséabonds de haine et des prophéties mystificatrices largement médiatisés s'infiltrèrent dans toute la population. S'y opposer activement est un impératif.

L'histoire de l'émancipation des peuples s'écrit aujourd'hui de la Palestine au Sahara occidental, du Kurdistan à la Kanaky, en passant par le territoire mapuche du Chili. Le droit à l'autodétermination des peuples colonisés a été proclamé depuis Bolivar et Ho Chi Minh par tou-ttes les penseur-ses et acteur-rices de la décolonisation et de la liberté, dont Fanon, Lumumba, Mandela, Sankara, les peuples autochtones de la Caraïbe et de

l'Amérique... qui se dressent contre les régimes corrompus soutenus politiquement et militairement par les puissances impérialistes et leurs multinationales qui pillent leurs richesses naturelles. La pérennisation de ces pouvoirs répressifs et la misère qu'ils génèrent poussent chaque année des milliers de personnes de tous âges à fuir leur pays en quête d'avenir meilleur, au péril de leur vie, pour franchir les murs de la forteresse Europe. Au sein même de l'Empire français, les peuples des Antilles, de la Guyane, de la Réunion ou de Mayotte sont soumis à l'émigration et au racisme qui l'accompagne.

Si de magnifiques élans de solidarité s'expriment à leur égard, ils ne suppriment pas les insultes et propos discriminatoires, la traque des sans-papiers, les délits de faciès, les expulsions de demandeurs d'asile... en un mot, le racisme institutionnel qui permet l'utilisation des ex-colonisé-es et de celles et ceux qui sont encore colonisé-es comme boucs émissaires des difficultés de tous ordres.

La Semaine anticoloniale et antiraciste s'inscrit dans le sillon de la Conférence de Bandung, qui a réuni en 1955 les pays non alignés, et dans celui de la Tricontinentale, portée en 1965 par Che Guevara, Ben Barka et Amilcar Cabral.

Le Salon anticolonial, qui ouvre la Semaine, est un forum politico-culturel à travers ses stands, ses débats, ses films et des liaisons internet avec des peuples en lutte sur divers continents. Il met ainsi en synergie les luttes qui ont la même origine prédatrice : la course aux profits de l'économie capitaliste mondialisée qui cherche à mettre en concurrence les peuples du monde. Et c'est leur rapprochement que la Semaine anticoloniale et antiraciste cherche au contraire à réaliser. Ces peuples qui sont seuls à préserver de la voracité productiviste une planète où le capitalisme conduit à la mise en cause du bien commun qu'est notre Planète Terre.

Anticolonialisme et lutte pour la défense des droits, ici et ailleurs

La finance internationale entend régenter les États au Nord comme elle l'a fait avec ceux du Sud.

Les mauvaises « recettes » qu'elle y a expérimentées pour affaiblir la souveraineté des pays et de leurs peuples sont aujourd'hui mises en œuvre dans les pays du Nord où les services publics, les droits économiques, sociaux et culturels sont remis en cause.

Plus que jamais, un travail d'éducation populaire est nécessaire pour faire connaître les réalités historiques et déconstruire le discours de l'idéologie dominante à l'heure où, en France, dix milliardaires possèdent quasiment toute la presse écrite, ainsi que des chaînes de télévision qui tournent en boucle dans nombre de foyers.

Nous devons poursuivre et amplifier l'esprit de Manouchian, l'esprit de fraternité entre les habitant-es de ce pays qui est devenu le ciment de La Semaine. Le combat anticolonial, héritier de toutes ces luttes, continue. Il est plus que jamais d'actualité.

LISTE DES AUTEUR·RICES

1. **Stéphane Dufoix** est professeur des universités à l'Université de Paris-Nanterre. Membre senior de l'Institut universitaire de France, il enseigne également à Sciences Po Paris et à l'Université Paris-Cité. Dernier ouvrage paru : *Décolonial*, Paris, Anamosa, janvier 2023.
2. **Capucine Boidin** est professeure d'anthropologie à l'IHEAL (Institut des Hautes Études d'Amérique latine), à la Sorbonne Nouvelle et enseigne le guarani à INALCO. Elle s'est intéressée aux théories postcoloniales sur l'hybridité (*Atlantique noir, une polyphonie de perspectives*) et a participé à introduire les théories décoloniales en France (dossier « Le tournant décolonial et la philosophie de la libération » dans la revue *Cahiers des Amériques latines*). Elle a dirigé l'IHEAL de 2019 à 2022 et coordonne actuellement la mention de master Sciences sociales, coopération et développement de l'Amérique latine.
3. **Sebastián León** est titulaire d'un master en philosophie de l'Université Catholique de Lima, où il enseigne désormais les cours d'Éthique et Sciences et de Philosophie. Il a également milité dans différents milieux de gauche. Il a publié des articles dans des revues spécialisées mais qui se dirigent également à un public plus militant et activiste.
4. **Eric Fassin**, sociologue, est professeur à l'université Paris-8 (Vincennes – Saint-Denis), département de science politique et département d'études de genre. Il est l'auteur, notamment, de *Liberté, égalité, sexualités : actualité politique des questions sexuelles*, avec Clarisse Fabre ; *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française* (avec et sous la direction de Didier Fassin) ; et *Une politique municipale de la race*, avec Carine Fouteau, Serge Guichard et Aurélie Windels.
5. **Sarra El Idrissi** est doctorante chercheuse en sociologie à l'Université de Haute-Alsace, et militante associative en France et au Maghreb. Elle a travaillé au cours des dix dernières années dans le milieu de la coopération internationale en Égypte et dans les pays du Maghreb.
6. **Rokhaya Diallo** est une journaliste française, militante féministe et antiraciste, éditorialiste et réalisatrice. Cofondatrice de l'association Les Indivisibles, elle est l'autrice de plusieurs livres et documentaires engagés.
7. **Fátima Hurtado López** est docteure en Philosophie à l'Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne et enseignante en Philosophie au Lycée Audibert à Antibes. Parmi ses publications: « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes*, n° 48 (2017), pp. 39-50; « Pensée critique latino-américaine: de la philosophie de la libération au tournant décolonial », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 (2009/3), pp. 23-36; et « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalités ? », *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques (RITA)*, n° 2 (Août 2009).
8. Militante, autrice et essayiste afroféministe, **Fania Noël** poursuit son PhD en sociologie à The New School for Social Research (New York). Elle est cofondatrice et directrice de publication de la revue *Assiégés*, et a été membre du collectif afroféministe Mwasi en charge notamment de l'idéologie politique et de la formation. Elle est l'autrice de deux livres : *Et maintenant le pouvoir. Un horizon politique afroféministe* Cambourakis, 2022; et *Afro-communautaire. Appartenir à nous-mêmes* Syllepse, 2019.
9. **Emmanuel Wathelet** est journaliste, chercheur et professeur en Belgique.
10. Outre sa fonction de coordinatrice de la revue *Passerelle pour ritimo*, **Caroline Weill** est doctorante en anthropologie sociale à l'EHESS et étudie les reconfigurations des rapports sociaux de sexe en contexte minier dans les Andes sud péruviennes. Ses travaux mobilisent le cadre d'analyse des féminismes décolonial et matérialiste.
11. **Antonio Zambrano Allende** est politologue, militant et membre du MOCICC (Mouvement Citoyen face au Changement Climatique), une organisation péruvienne qui articule les luttes pour les territoires impactés par le changement climatique.

12. **María Blanco Berglund** est éducatrice populaire et membre du comité éditorial du journal *Lucha Indígena* basé à Cusco (Pérou).
13. **Mounia Chadi** est PhD, sociologue et chargée de programmes en droits des femmes et égalité des genres à l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI). Elle est également coordonnatrice du Comité québécois femmes et développement (CQFD) de l'AQOCI.
14. **Dánae Rivadeneyra** est journaliste et doctorante en sociologie et anthropologie à l'Université Paris Cité.
15. **Hanane Karimi** est maîtresse de conférences en sociologie - Université de Strasbourg et Fellow à l'Institut Convergences Migrations. Elle est par ailleurs coordinatrice adjointe de l'ANR RIGORAL « *Religiosités intensives, rigorismes et radicalités* » et membre de l'ANR-ORA: ENCOUNTERS « *Muslim-Jewish encounter, diversity & distance in urban Europe: religion, culture and social model* ».
16. **Mathieu Lopes** est descendant de colonisé-es. Il est membre de l'association *Survie*, au sein du groupe de travail sur la Kanaky, et a été engagé dans les luttes en Guadeloupe et en France, dans différents collectifs antiracistes.
17. **Nonhlanhla Makuyana** et **Guppi Kaur Bola** impulsent le projet *Decolonising Economics*, un projet qui vise à développer les stratégies nécessaires pour rediriger le pouvoir et les ressources vers les acteur·rices d'une transition juste.
18. **Saïd Bouamama** est sociologue et chargé de recherche à l'IFAR (Lille). Militant associatif et politique, il est membre du Front Uni des Immigrations et des Quartiers Populaires. Il a publié de nombreux ouvrages portant sur les milieux populaires, les jeunesses et l'immigration, et notamment *La France, Autopsie d'un mythe national* (Larousse, 2008) et *Les Classes et Milieux populaires* (Éditions du Cygne).
19. Traducteur, écrivain et professeur de langue et de littérature quechua, **Pablo Landeo Muñoz** a gagné le Prix National de Littérature en Langue Autochtone du Pérou en 2018 avec son roman *Aqupampa*.
20. Interviewée par Fania Noël (voir plus haut), **Selamawit D. Terrefe** est professeure de littérature et de culture afro-américaines à Tulane Université. Son travail est spécialisé dans les *Global Black Studies*, le genre et la sexualité, la psychanalyse, la philosophie, la théorie critique et la politique radicale et révolutionnaire.
21. **Marcelle Bruce** a une formation en sciences politiques, spécialité relations internationales à l'UNAM au Mexique. Elle est arrivée en France grâce à une bourse de la Commission Européenne pour suivre un Master en relations interculturelles. Elle soutiendra en 2023 sa thèse sur le débat autour de la décolonialité des arts en l'Amérique Latine à l'Université de Lille où elle est aussi enseignante au département d'espagnol.
22. Co-auteurice avec Fania Noël (voir plus haut), **Sihame Assbague** est journaliste et militante antiraciste.
23. Sabrina Velandia est une avocate vénézuélienne spécialiste en Droit International et Droits fondamentaux, qui se trouve actuellement en Angleterre.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

Claudia Bourguignon Rougier (éd)
Un dictionnaire décolonial. Perspectives depuis Abya Yala Afro Latino America
<https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/>

Stéphane Dufoix, 2023
Décolonial
Anamosa – 96 p.

Jérémie Piolat, 2021
Portrait du colonialiste. L'effet boomerang de sa violence et de ses destructions
ÉditionsLibre, Collection Critique de la civilisation – 198 p.

Achille Mbembe, 2000
De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine
Paris : Karthala, 293 p.

Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, 2018
En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale
Éditions Albin Michel, Collection Itinéraires du savoir - 320 p.

HISTOIRE DU COLONIALISME

Franz Fanon, 2004
Les damnés de la Terre
La Découverte – 322 p.

Aimé Césaire
Discours sur le colonialisme
Présence Africaine – 92 p.

James Baldwin, Malcom X et Martin Luther King, 2008
Nous, les Nègres
Poche – 126 p.

Angela Davis, 2022
Femme, race et classe
Zulma – 304 p.

Pierre Singaravélou, Karim Miské, Marc Ball, 2020
Décolonisations
Editions Seuil

Olivier Marboeuf, 2022
Suites Décoloniales. S'enfuir de la plantation
Editions du commun

Sylvie Thénault, 2022
Les Ratonnades d'Alger, 1956. Une histoire de racisme colonial
Éditions Seuil – 336 p.

Fabrice Riceputi, 2021
Ici on noya les algériens
Éditions le passager clandestin – 288 p.

Léopold Lambert, 2020
États d'Urgence, Une histoire spatiale du continuum colonial français
Editions Premiers Matins de Novembre – 336 p.

Nicolas Kayser-Bril, 2021
Voracisme — Trois siècles de suprématie blanche dans l'assiette
Nouriturfu, Collection Le poing sur la table – 144 p.

FASTI, 2022
C'est quoi le colonialisme aujourd'hui ?
Syllepses, Collecion Coup pour coup – 84 p.

RACISMES

Sarah Mazouz
Race
Éditions Anamosa, Collection Le mot est faible – 96 p.

Olivier Le Cour Grandmaison et Omar Slaouti, 2020
Racismes de France
Editions La Découverte

Reni Eddo-Lodge, 2018
Le racisme est un problème de blanc
Autrement – 296 p.

Layla F. Saad, 2021
Moi et la suprématie blanche
Éditions Marabout – 256 p.

Robin DiAngelo, 2020

Fragilité blanche : Ce racisme que les Blancs ne voient pas
Editions Les arènes – 256 p.

Sylvie Laurent, 2020

Pauvre petit blanc. Le mythe de la dépossession raciale
Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris – 204 p.

Julien Suaudeau et Mame-Fatou Niang, 2022

Universalisme
Éditions Anamosa,
Collection Le mot est faible – 104 p.

Fatima Ouassak, 2020

La Puissance des mères : Pour un nouveau sujet révolutionnaire
La Découverte – 272 p.

DECOLONISER LES MOUVEMENTS SOCIAUX

Malcom Ferdinand, 2019

Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen.
Seuil – 464 p.

Arturo Escobar, 2018

Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident
Le Seuil, « Anthropocène » – 225 p.

Françoise Vergès, 2019

Un féminisme décolonial
La fabrique

Sabine Masson, 2016

Pour une critique féministe décoloniale
Antipodes

Djamila Ribeiro

Petit manuel antiraciste et féministe
Anacaona – 132 p.

**Lélia Gonzalez, Maria Lugones
et Sueli Carneiro, 2022**

Pensée féministe décoloniale
Anacaona – 320 p.

Collectif, 2018

Décolonisons les arts !
Editions L'Arche – 144 p.

REVUES

Revue Antipodes – deux numéros.

- *De la décolonisation : Prélude. Quelques idées pour analyser, décortiquer, décoloniser.*
N° 232, 06/2021, <http://www.iteco.be/revue-antipodes/de-la-decolonisation-prelude/>
- *De la décolonisation : suite. D'autres voix sur les questions décoloniales,* n° 233, 09/2021, <http://www.iteco.be/revue-antipodes/de-la-decolonisation-suite/>

Revue Billet d'Afrique. *Décoloniser la protection de la nature,* Survie, n° 309, 08/2021.

Revue Les Autres Voix de la Planète. *Dettes coloniales et réparations,* CADTM, n°76, 05/2019
https://www.cadtm.org/IMG/pdf/avp_colonialisme_web.pdf

Revue Tumultes, *Pluriversalisme décolonial,* Kime, n°48 05/2017

DOCUMENTATION

Enjeux internationaux et héritage colonial : cinq regards du CETRI
https://www.cetri.be/IMG/pdf/enjeux_internationaux_et_heritage_decolonial.pdf

Lexique de termes décoloniaux
<https://www.cncd.be/IMG/pdf/2020-12-lexique-termes-decoloniaux.pdf>

Guide décolonisé et pluriversel de formation à la recherche en sciences sociales et humaines
<https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/projetthese/>

SITOGRAPHIE

Histoire coloniale et postcoloniale

<https://histoirecoloniale.net/spip.php?page=sommaire>

Post-Colonialisms Today

<https://regionsrefocus.org/initiatives/post-colonialisms-today/>

Revue d'études décoloniales

<https://etudesdecoloniales.press/>

QG Décolonial

<https://qgdecolonial.fr/>

Perspectives décoloniales d'Abya Yala

<https://decolonial.hypotheses.org/>

PODCASTS

L'Histoire un podcast de Paradiso

Media <https://lnk.to/lhistoire>

Ce podcast nous immerge dans les pans méconnus de notre histoire collective : événements passés sous silence, faits insolites, figures invisibilisées, personnages interlopes, grands oubliés du roman national... Pour comprendre le présent, ses enjeux et ses structures, il faut éclairer le passé : nos récits grattent le vernis de l'histoire officielle et nous font découvrir ses parts d'ombre et de mystère.

Kiffe ta race un podcast de

Rokhaya Diallo et Grace Ly

<https://www.binge.audio/podcast/kiffetarace/>

Pourquoi le mot « race » est-il tabou ? Qu'en est-il quand on est, à la fois, victime de discriminations raciales et sexuelles ? Comment assumer son identité plurielle ? Un mardi sur deux, Rokhaya Diallo et Grace Ly reçoivent un-e invité-e pour explorer les questions raciales sur le mode de la conversation et du vécu.

Isolation thermique un podcast de la

C.A.A.N (Coordination Action Autonome Noire), produit par Kizû Studio, sur Spotify.

Chaque épisode d'Isolation Thermique vise à isoler un concept important pour notre engagement, mettre en lumière d'où il vient, ce qu'il veut dire et à quoi il sert : des mots-clés pour ouvrir les portes !

N'Autre Histoire un podcast de Lissell

Quiroz <https://podcasts.apple.com/fr/podcast/nautre-histoire/id1511417581>

N'Autre Histoire, le podcast qui parle de l'histoire autrement ! Une fois par mois, il aborde un sujet historique du point de vue des Subalternes, c'est-à-dire de celles et ceux invisibilisé-es par l'histoire dominante.

Les enfants du bruit et de l'odeur

un podcast de Prisca Ratovonasy et Ulriche Ale

<https://play.acast.com/s/les-enfants-du-bruit-et-de-lodeur/>

Ce podcast a pour but de parler de toutes les expériences, les ressentis, les problématiques des parents et des enfants racisés au sein de l'école. Nous avons nommé ce podcast les enfants du bruit et de l'odeur en réaction au discours prononcé par Jacques Chirac, le 19 juin 1991, à Orléans, dépeignant « l'immigré » comme étant un envahisseur « bruyant et odorant ». Force est de constater que depuis 1991, les problématiques sont inchangées : immigrés profitant du système, infantilisation des parents racisés, enfants racisés marginalisés.

Afrotopiques un podcast de

Marie-Yemta Moussanang

<https://soundcloud.com/afrotopiques>

Cultures, écologies, épistémologies, philosophies, économies, politique, technologies... Afrotopiques est un moment d'oralité et une invitation à poser notre attention sur les enjeux civilisationnels de notre époque, afin explorer les voies – et entendre les voix – en dissonance avec le discours dominant.

Chaînes YouTube :

- **Histoires Crépués**
- **Tant que je serai noire**

FILMOGRAPHIE

Décolonisations. Karim Miské et Marc Ball, 2019. Production : ARTE France, Program33, AT Production, RTBF, RTS Sénégal
Synthétiser cent cinquante ans d'une histoire planétaire dont les non-dits, comme les dénis, réactivent au présent fractures et polémiques : c'est ce que les auteurs ont choisi de tisser chronologiquement grande et petites histoires, continents et événements. En racontant l'histoire du point de vue des colonisés, ils prennent le contre-pied d'un récit historique qui reflète d'abord le regard de l'Europe colonisatrice, et ont préféré braquer le projecteur sur une série de destins et de combats emblématiques, certains célèbres, d'autres méconnus.

Décolonisons l'écologie. Reportage au cœur des luttes décoloniales et écologistes. Jérémy Boucain, Annabelle Aim, Cannelle Fourdrinier, 2021 – 100 min.
Les personnes racisées sont les premières concernées par la crise capitaliste, ses impacts environnementaux, sanitaires et sociaux, et pourtant, celles-ci sont invisibilisées au sein de la lutte écologique mainstream. C'est pourquoi, nous avons écouté et appris de celles et ceux qui, depuis la Caraïbe, et notamment en Martinique, sont les mieux placé(e)s pour apporter des solutions radicales à ce système colonial, capitaliste, écocidaire, génocidaire.

Pour quelques bananes de plus. Le scandale du chlordécone. Bernard Crutzen, 2019 – 53 min.
Aux Antilles, tout le monde le connaît. 9 personnes sur 10 l'ont dans le sang. C'est un perturbateur endocrinien qui fait de la Martinique la championne du monde des cancers de la prostate.

Nouvelle-Calédonie, histoire d'un décolonisation. Patrick Benquet, Anne Pitoiset, 2018 – 52 min.
Les habitants de la Nouvelle-Calédonie n'ont, pour la plupart, pas choisi de vivre ensemble. C'est la France du XIX^e siècle qui l'a décidé pour eux. Depuis, ils essayent tant bien que mal de partager un destin dont les contours restent flous. Le référendum d'autodétermination de 2018 invite les citoyens calédoniens à se projeter et définir l'avenir auquel ils aspirent.

Restituer ? L'Afrique en quête de ses chefs-d'œuvre. Nora Philippe, 2021 – 83 min
En retraçant l'histoire des pillages coloniaux, la réalisatrice revient sur la question de la restitution des objets d'art à leurs pays d'origine et fait ainsi entendre les voix qui luttent pour le retour de leurs œuvres exilées, de leurs objets sacrés, de leurs ancêtres.

Les Statues de la discorde. S'attaquer aux symboles du passé pour changer le présent. Émile Rabaté, 2020 – 52 min
En allant à la rencontre de militants et d'intellectuels qui défendent la lutte contre le racisme de la Martinique à La Réunion, et de Paris à Saint-Ouen, Les Statues de la discorde explore la dynamique à l'œuvre derrière le déboulonnement de statues, mouvement contemporain aux multiples facettes qui s'attaque aux symboles du passé pour changer le présent.

Sur les traces de Frantz Fanon. Mehdi Lallaoui, 2021 – 90 min
Qui était Frantz Fanon, l'auteur des « Damnés de la terre » et de « Peau noire, masques blancs », ce penseur et psychiatre panafricain engagé dans les luttes anti-colonialistes ? Soixante ans après sa disparition, ce documentaire télévisé part sur ses traces aux côtés de ceux qui l'ont côtoyé, pour redécouvrir cet homme d'exception.

I am not your negro. Raoul Peck, 2016 – 93 min.
Ce film retrace la lutte des Noirs américains pour les droits civiques à partir d'un texte inédit de James Baldwin (Remember this house), qui se déroule notamment pendant la période des meurtres de Medgar Evers, Malcolm X, et Martin Luther King.

Trop noire pour être française ? Isabelle Boni-Claverie, 2015 – 52 min.
Éclairé par les analyses d'Eric Fassin, Pap Ndiaye, Achille Mbembe, Patrick Simon et Sylvie Chalaye, ainsi que par les témoignages d'anonymes, ce documentaire propose une réflexion sur les inégalités et les discriminations raciales, tout en interrogeant le racisme ordinaire au sein de notre société.

—
La filmographie proposée a été réalisée par l'association Autour du 1^{er} mai : <http://autourdu1ermai.fr/> (n° 5 et 8)

LES DERNIERS NUMÉROS DE LA COLLECTION PASSERELLE

Tous les numéros sont disponibles en ligne et téléchargeables gratuitement sur :
www.ritimo.org et www.coredem.info

- N°23/2022** : *Finance et communs : pour une réappropriation collective de la finance (Co-édition par Remix the Commons)*
- N°22/2021** : *Démocraties sous pression. Autoritarisme, répression, luttes*
(Disponible en français et en anglais)
- N°21/2020** : *Low tech : face au tout-numérique, se réapproprier la technologie*
- N°20/2020** : *Villes contre Multinationales*
(Co-édition par ENCO, disponible en français, anglais et espagnol)
- N°19/2019** : *(Dé)passer la frontière*
(Disponible en français et en anglais)
- N°18/2018** : *Eau, Bien Commun. Climat, territoire, démocratie*
(Co-édition par l'Observatoire des Multinationales),
disponible en français et en anglais)
- N°17/2017** : *Féminismes ! Maillons forts du changement social*
(Disponible en français et en espagnol)
- N°16/2017** : *La vigilance sociétale en droit français*
(Co-édition par Sherpa, disponible en français)
- N°15/2016** : *De quoi le droit à la ville est-il le nom ?*
(Co-édition par HIC, disponible en français, anglais et espagnol)
- N°14/2016** : *Multinationales : les batailles de l'information*
(Co-édition par l'Observatoire des multinationales, disponible en français et en anglais)
- N°13/2015** : *Climat : choisir ou subir la transition ?*
(Disponible en français, anglais et espagnol)
- N°12/2015** : *La Prochaine Révolution en Afrique du Nord : la lutte pour la justice climatique*
(Co-édition par Platform London et Environmental Justice North Africa, disponible en français et en arabe, en version papier)
- N°11/2014** : *Pour une information et un Internet libres, Journaliste indépendants, médias associatifs et hacktivistes s'engagent*
(Disponible en français, anglais et espagnol)
- N°10/2014** : *La terre est à nous ! Pour la fonction sociale du foncier, Résistances et Alternatives*
(Co-édition par l'Aitec, disponible en français, anglais et espagnol)
- N°9/2013** : *Paysages de l'après-pétrole ?*
(Co-édition par La Compagnie du Paysage)

**Ritimo**

21 ter rue Voltaire, 75011 Paris

Tél : +33 (0)1 44 64 74 14

www.ritimo.org / www.coredem.info

Paris, mars 2023

Réalisation et coordination

Caroline Weill (ritimo)

Comité éditorial

Sihame Assbague (journaliste & militante anti-raciste), **Amzat Boukari** (historien du panafricanisme), **Amina Legrand-Mahamdou** (Bioforce – ritimo), **Danielle Moreau** (CDTM-Monde Solidaire La Flèche – ritimo), **Fania Noël** (militante, autrice et essayiste afroféministe), **Lissell Quiroz** (professeure d'Études Latino-américaines, université de Cergy), **Severine Renard** (ritimo), **Maboula Soumahoro** (maîtresse de conférences en civilisation américaine, Université de Tours) et **Caroline Weill** (ritimo).

Traductions

Adrien Gauthier

Relectures

Line Delestrée, Sophie Gergaud, Amina Legrand-Mahamdou, Myriam Merlant, Danielle Moreau, Nathalie Samuel

Conception graphique

Guillaume Seyral

Mise en page et création couverture

Clara Chambon – www.clara-chambon.fr

Impression

Corlet – 01 49 26 03 95

Droits de reproduction

La reproduction et/ou la traduction dans d'autres langues de cette publication sont non seulement autorisées mais encouragées, à la condition de mentionner l'édition originale et d'en informer ritimo. Tous les articles de la collection Passerelle sont en ligne sur le site de la Coredem sous licence Creative Commons : CC BY NC ND (www.creativecommons.org)

Illustrations

Sauf mention explicite du contraire, toutes les illustrations de cette publication sont des images sous licence Creative Commons issues du site flickr : www.flickr.com/creativecommons

Photo de couverture

Roger Mazariegos (CC BY-SA 3.0)

Soixante ans après la deuxième vague d'indépendances nationales, la question décoloniale est toujours (voire encore plus) d'actualité.

Depuis des dizaines d'années, militant·es et universitaires démontrent qu'en termes économiques et géopolitiques, les pratiques coloniales n'ont pas disparu : elles se sont recomposées et adaptées au contexte post-indépendance. Fruit de cette décolonisation incomplète du monde, dans sa dimension très concrète mais également symbolique, l'actualité de la question décoloniale au niveau politique reste brûlante.

La nouvelle parution de la collection Passerelle se propose de défricher les débats, les notions et les stratégies concrètes de lutte qui agitent la scène nationale et internationale lorsqu'on parle de « décoloniser » : on ne peut décrypter le présent, ses lignes de fractures et ses résistances, sans comprendre l'histoire qui lie les peuples et les différentes régions du monde.

Ce numéro revient d'abord sur des notions trop souvent peu ou mal comprises : colonialité, racisme d'État, personnes racisées, intersectionnalité... afin d'explicitier les concepts et les analyses, loin des excès des débats médiatiques et politiques. Puis, il fait un tour d'horizon des rapports coloniaux en France et dans le monde, en se penchant sur l'« actualité » du colonialisme : qu'a-t-il engendré dans les rapports sociaux, et comment continue-t-il de façonner les sociétés aujourd'hui ? Enfin, il propose des pistes de réflexions et d'action pour parachever la décolonisation du monde, dans tous ses aspects : revendications autour des réparations, organisation d'espaces en non-mixité choisie, autonomisation des langues autochtones, déboulonnement des statues coloniales dans l'espace public... Comment penser le fait décolonial pour lutter efficacement contre le racisme, l'eurocentrisme et le capitalisme ?

La collection Passerelle a pour but d'apporter des analyses et des réflexions issues du travail de terrain et de recherche afin d'alimenter la critique sociale, les échanges d'idées et la diffusion d'alternatives. L'ambition de ce numéro est donc également d'accompagner le regard critique sur soi-même, les collectifs et organisations d'appartenance, et la société dans laquelle ces acteurs se situent.

Ritimo

L'association **ritimo** anime la Coredem et est l'éditeur de la collection Passerelle. **ritimo** est un réseau d'information et de documentation pour la solidarité internationale et le développement durable. Dans 75 lieux en France, **ritimo** accueille le public, relaie des campagnes citoyennes, propose des animations et des formations. **ritimo** s'engage dans la production et la diffusion d'une information plurielle et critique sur le Web : www.ritimo.org.



La collection Passerelle
est réalisée avec l'appui de
la Fondation
Charles Léopold Mayer
pour le Progrès de l'Homme. 