

Plaidoyer pour une décolonisation des savoirs

*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 particuliers*
- Aimé Césaire

En s'imposant comme le paradigme dominant au cours des derniers siècles, la modernité a historiquement structuré et façonné les sociétés occidentales. Souvent considérée comme un phénomène exclusivement européen, la modernité est plutôt un phénomène indissociable de la colonisation, de l'expansion et des conquêtes européennes (Dussel, 1993). Les principes directeurs ayant émergé de la modernité, tels que l'universalisme, la rationalité ou encore l'objectivité, ne sont donc ni neutres ni ahistoriques : ils sont porteurs d'un rapport colonial et eurocentré au monde et aux savoirs. Dès lors, la décolonisation des savoirs, terrain de la critique décoloniale, consiste à réévaluer dans une perspective historique critique comment notre rapport aux savoirs demeure empreint de rapports de pouvoir colonial (Grosfoguel, 2010). Tout en reconnaissant les apports des études postcoloniales, la critique décoloniale s'en distingue en s'efforçant « de défendre un projet de décolonisation épistémique radicale » prenant au sérieux la pensée critique issue des traditions intellectuelles non occidentales (Mignolo, 2000, cité par Grosfoguel, 2010, p. 119). Sans rejeter les pensées critiques européennes, il s'agit de valoriser une diversité épistémique pour remettre en question l'hégémonie blanche¹ et la domination de la pensée eurocentrée (Grosfoguel, 2010). Ainsi, en considérant la critique décoloniale pour étudier les enjeux de race et de genre, je souhaite ici

¹ L'hégémonie blanche, aussi appelée la blanchité (*Whiteness*), qualifie le caractère structurel et idéologique de la domination blanche. Cette qualification vise à penser le blanc comme une norme ou un standard construit dans des relations historiques de pouvoir, et à interroger les ramifications complexes qui participent à maintenir sa domination.

questionner comment des formes et des techniques de savoir héritées de la modernité participent à maintenir des inégalités de pouvoir. Pour cela, j'introduirai le processus historique de colonisation des savoirs en soulignant comment celui-ci est indissociable de la « modernité » et du colonialisme. Je poursuivrai en montrant comment la colonisation des savoirs est reproduite dans des discours et des pratiques contemporaines. Enfin, j'interrogerai le concept d'intersectionnalité à travers sa capacité à contribuer à une décolonisation des savoirs et des connaissances, et illustrerai cela en jetant un regard sur le caractère intersectionnel du mouvement social *Black Lives Matter*.

La colonisation des savoirs

Les implications de la « modernité » dans l'articulation des rapports de pouvoir contemporains sont au cœur des préoccupations de la critique décoloniale. Selon cette dernière, la modernité est un projet sociohistorique d'organisation et de classification du monde reposant sur un rapport spécifique au savoir et à la connaissance (Mignolo et Tlostanova, 2006). Ce rapport spécifique est marqué, dès le XV^e siècle en Europe, par l'amorce d'un projet d'expansion coloniale tant territorial qu'épistémologique. D'un côté, l'invention des Amériques (et du capitalisme) est le produit historique de la domination impériale européenne de l'espace, tandis de l'autre, l'invention du Moyen Âge est le point de référence temporel de l'entrée dans la modernité à compter de la Renaissance (Mignolo et Tlostanova, 2006; Quijano et Wallerstein, 1992). Ces opérations, produites par une articulation complexe de conditions et de volontés politiques, économiques, culturelles et sociales, sont avant tout des opérations de pouvoir et de contrôle impérial sur les façons d'appréhender et d'organiser la production des connaissances (Grosfoguel, 2010). Cette organisation et classification du monde s'est donc accompagnée du développement d'un rapport particulier au savoir scientifique. Dans *La volonté de savoir*, Michel Foucault (1976) documente notamment comment ont émergé, dès le XVI^e siècle, des pratiques

discursives visant à appréhender et à interroger les sexualités. Ces pratiques discursives permettront le développement d'une « science » de la sexualité et la « mise en discours » du sexe sur lesquels s'exerceront des techniques de pouvoir obéissant à une volonté de savoir « scientifiquement ». De son côté, l'idée de race née en Amérique permettra initialement de distinguer les peuples « Indiens » des colonisateurs « castillans » (Quijano, 2007, p. 115). Elle deviendra également « mise en discours », notamment lors de la Controverse de Valladolid en 1550 dont l'enjeu sera de décider si les « Indiens » possèdent une âme afin d'évaluer si ceux-ci pouvaient être réduits en esclavage (Quijano, 2007). Les différences raciale et coloniale serviront par la suite, dans leur articulation à des stratégies politiques et à des techniques de pouvoir, d'instruments de distinction et de classification sociale. Des travaux « scientifiques », menés notamment par des chercheurs naturalistes et anthropologues du XVIII^e siècle, développeront des théories qui maintiendront et consolideront la domination impériale des Européens et leur contrôle sur la distribution des ressources et des activités économiques. Le comte de Buffon et Johann Friedrich Blumenbach rendront notamment compte de l'appétit sexuel démesuré des hommes noirs et de leurs relations sexuelles déviantes, réduisant ainsi la femme noire au rang d'icône de la déviance masculine noire (Gilman, 1985). Des études anthropométriques et craniométriques participeront à développer des connaissances sur le monde social, à façonner le regard et à construire des théories sociales sur la base d'éléments alors considérés « naturels » et « innés ». Les savoirs scientifiques de l'époque, conjointement à des discours philosophiques et cléricaux, construiront un Autre dans des processus de classification et de hiérarchisation sociales (Gilman, 1985). Les personnes noires occuperont une position antithétique à celles des personnes blanches européennes sur l'échelle de l'humanité, et deviendront l'objet d'expériences scientifiques qui créeront, dans des discours de pouvoir sur la race, sur le genre, et sur la sexualité, des différences et des distinctions entre des groupes d'individus socialement organisés (Gilman, 1985).

Le développement de ce système de classification sociale est toutefois précédé, au XVI^e siècle, des premiers discours parmi l'aristocratie chrétienne en Espagne visant à classer la population mondiale selon la pureté de leur sang (CastroGómez, 2005). Ces repères serviront d'étalons à l'organisation du « Nouveau Monde » en établissant des divisions en terme de race, mais également en terme de genre et de classe sociale, afin de maintenir la supériorité aristocratique selon l'ordre clérical en vigueur. Les différences raciale et coloniale deviendront constitutives d'un regard posé sur « le » monde, et s'articuleront plus tard aux notions de couleur et de pigmentation de la peau afin d'identifier les esclaves en provenance d'Afrique. En effet, selon Achille Mbembé (2013), ce n'est que depuis le XVIII^e siècle que le « Nègre » et la race ne font qu'un dans l'imaginaire des sociétés européennes. Toutefois, Mbembé (2013) souligne que l'unité entre l'idée de race et son application à un système de classification sociale a rendu possible le déploiement du projet moderne de connaissance et de gouvernement.

La modernité et le colonialisme

Le mouvement intellectuel des Lumières, en introduisant des divisions philosophiques s'articulant à des décennies d'impérialisme et de conquêtes, a contribué à la classification et à l'organisation des savoirs. Au XVII^e siècle, on observe avec René Descartes un glissement historique des attributs du « Dieu chrétien » vers un « sujet » conscient (« Je pense, donc je suis »). Ce sujet conscient devient chez Descartes le fondement de toute connaissance, transcendant toute spatialité ou temporalité particulières, et donc capable d'accéder à la vérité unique, *sui generis* (Grosfoguel, 2010). Selon Ramón Grosfoguel, « [ce] mythe de l'autoproduction de la vérité par le sujet isolé est un élément constitutif du mythe de la modernité » qui désengage et dissimule les conditions sociales du sujet énonciateur (2010, p. 122). En effet, puisque le caractère situé du sujet est occulté, « le sujet

épistémique n'a ni sexualité, ni genre, ni ethnicité, ni race, ni classe, ni spiritualité, ni langage, ni localisation dans les relations de pouvoir » (Grosfoguel, 2010). Un siècle plus tard, Immanuel Kant renouvellera et corrigera Descartes en pensant les catégories d'espace et de temps comme des catégories innées à l'esprit des « hommes ». La raison dite transcendantale étant le propre des « hommes », lui seul peut produire des connaissances sur le monde empirique. Kant participera aux discours sur la race, et reproduira la supériorité et la domination européenne (et masculine) en établissant une taxonomie de quatre races reconnaissables par la couleur de leur peau, chacune disposant de caractéristiques héréditaires et de différences morales naturelles et innées (CastroGómez, 2005). Dès lors, la race et la couleur de peau deviendront des indicateurs de la capacité ou de l'incapacité morale des individus et des groupes d'individus, donc de leur capacité à être des sujets producteurs de connaissances. Kant écrira : « L'humanité existe, dans sa pure perfection, dans la race blanche » (Kant, 1968, cité par CastroGómez, 2005, p. 41, ma traduction).

La posture scientifique d'héritage cartésien ou kantien constitue ce que Santiago CastroGómez (2005) nomme le « point zéro » d'observation. Selon CastroGómez, la philosophie du « point zéro » s'est développée indissociablement du projet colonial/moderne comme un lieu de production de subjectivités et de connaissances à prétentions universelles, objectives et scientifiques. En cherchant à s'affranchir des déficiences des particuliers, le langage universel de la science prétend constituer une plateforme neutre d'observation à partir de laquelle il est possible de saisir et de décrire le monde dans son essentialité (Castro-Gómez). Dès lors, pour comprendre les implications et les ramifications de la philosophie du « point zéro » dans la reproduction des rapports de domination contemporains, il devient pertinent de remettre en question la relation coconstitutive entre la pensée moderne et le colonialisme. Aníbal Quijano (1994) nomme « la colonialité du pouvoir » la catégorie d'analyse qui fait référence à la structure spécifique des formes de dominations produites par la pensée « moderne ».

Selon lui, la colonialité du pouvoir se fonde sur « l'exploitation de la force de travail, la domination ethnoraciale, le patriarcat et le contrôle des formes de subjectivités » (Quijano, 2007, p. 111). Portée par les missions évangélisatrices et civilisatrices durant des siècles, la colonialité du pouvoir a historiquement détruit tout mode alternatif de production du savoir et des connaissances, de production de perspectives et de modes de signification (Quijano, 1992, dans cité par CastroGómez, 2005). En s'articulant à des rapports de pouvoir historiques, la philosophie du « point zéro » a contribué à l'organisation et à l'arrangement d'environnements sociaux qui persistent à protéger et à maintenir différentes formes de dominations aujourd'hui. Par exemple, l'aveuglement des sociétés libérales à la notion de race (*colorblindness*), en rendant invisibles les oppressions raciales qui les organisent, reproduit le mythe que les sociétés occidentales sont aujourd'hui des sociétés postraciales. Toutefois, même si l'idée de race s'est développée de manière fallacieuse autour de la structure biologique du genre humain, elle a accompagné et structuré l'idéologie coloniale/moderne sur laquelle se sont développées et organisées les sociétés occidentales (Quijano, 2000). Dès lors, l'absence de considération et de compréhension des différences raciales constitutives de l'organisation sociale de ces sociétés participe à la reproduction de la norme blanche et des inégalités raciales systémiques (Ian Lopez, 2006, dans Leonardo, 2009). La remise en question des logiques organisatrices de ces environnements sociaux tend à entraîner des réactions défensives, réticentes et résistantes, percevant la remise en question comme une menace, voire comme du « racisme antiblanc » (DiAngelo, 2011). Par exemple, Robin DiAngelo montre qu'une personne racialisée² adoptant ouvertement une perspective discursive selon son point de vue de racialisée, ou refusant de protéger les sentiments d'une personne blanche lors d'une discussion sur les enjeux de race, heurtera les structures cognitives, les codes raciaux normatifs, et l'équilibre et le confort de l'environnement social que ces structures et ces codes

² Terme désignant une personne dont l'identité sociale est définie dans un processus social et historique de distinction raciale asymétrique vis-à-vis de la norme blanche racialisante.

organisent (DiAngelo, 2011). Une telle remise en question de l'imbrication historique entre le pouvoir et le savoir, privilégiant et assurant la domination blanche, bouleverse l'organisation normative de l'environnement social.

Les « découvertes », la neutralité et l'universel

En interrogeant quelque peu le mythe fondateur de la modernité, soit « l'idée d'un état originaire de nature dans l'histoire de l'espèce et d'une échelle de développement historique qui va du "primitif" jusqu'au "civilisé" » (Quijano, 2007, p. 116), on s'aperçoit que les stratégies historiques de différenciations sociales sont inscrites dans des relations de pouvoir multiples. Dans ces relations de pouvoir, la race est une construction idéologique qui a historiquement constitué un « instrument moderne de domination sociale » (Quijano, 2007, p. 113). En rejetant la valeur de toute autre perspective sur le monde social, la modernité réduit à l'altérité toute tentative d'outrepasser l'impérialisme épistémologique. Enrique Dussel (1993) souligne que la modernité est un phénomène européen constitué d'une relation dialectique avec une altérité non européenne à explorer. On voit que les savoirs et les discours modernes formulés sur « l'homme » (et sur l'« humanisme » et l'« humanité ») ont été simultanés à des discours sur la race (et sur le genre), et ont constitué, depuis le début du XVIII^e siècle, le sous-sol inavoué et souvent nié « à partir duquel le projet moderne de connaissance s'est déployé » (Mbembe, 2013, p. 10).

À travers une lunette impériale et coloniale, la pensée moderne a permis la « découverte » de territoires et de peuples lointains. Cette « découverte » d'éléments autres, extérieurs et étrangers auparavant invisibles et imperceptibles, s'est en effet articulée à un rapport au monde épistémologiquement et idéologiquement engagé (de Sousa Santos, 2007). Ainsi, le sujet énonciateur,

doté d'un esprit de raison et autoproducteur de connaissance, procéda à la découverte, à l'extraction, à l'appropriation et à la distribution de connaissances sur les « découvertes » réalisées (Smith, 1999). Ces réflexes coloniaux continuent à ce jour à structurer nos pratiques scolaires, académiques, artistiques et intellectuelles, ainsi que les pratiques journalistiques et politiques notamment. Ils peuvent être visibles, à travers le positionnement épistémologique des chercheur[e]s anthropologues et sociologues observateurs tels que Claude Lévi-Strauss ou Émile Durkheim étudiant le monde comme l'objet d'une observation, ou bien plus discrets et naturalisés comme lorsque sont invoquées « l'objectivité » d'un point de vue ou d'une recherche (indispensable dans de nombreuses disciplines scientifiques), ou alors la « rationalité » d'une décision. Ces dominations épistémologique et scientifique ont historiquement permis l'organisation et la systématisation de régimes de vérité, représentant les mondes indigènes comme des mondes étrangers à découvrir par l'entremise de recherches permettant de domestiquer les savoirs autochtones, de les classer, de les contrôler et de les archiver (Smith, 1999). Ces pratiques de représentation et de formulation de régimes de vérité sur un Autre ont été documentées par Edward Saïd (1978), lorsqu'il a montré que « l'Orient » est un concept créé dans le discours colonial occidental, à travers des pratiques littéraires et artistiques notamment. En tenant un discours sur l'Orient, l'Occident a donc créé une représentation d'un monde étranger, devenue constitutive des imaginaires qui organisent les façons de savoir dans des relations de pouvoir. Le sujet énonciateur isolé s'est donc défini, projeté et imaginé par contraste à un Autre produit dans des pratiques culturelles et idéologiques de représentation (Saïd, 1978).

La neutralité axiologique et l'objectivité empirique du sujet producteur de la connaissance scientifique sont donc inscrites dans des rapports de pouvoir inégalitaires (Grosfoguel, 2010). Dès lors, les prétentions universelles des connaissances formulées par le sujet eurocentré, ainsi que leur application juridique, économique ou politique, relèvent d'un universel politique et particulier

s'érigeant en projet universel global et impérial (Grosfoguel, 2010). Il devient donc nécessaire de problématiser et de reconceptualiser la pluriversalité du monde et des épistémologies pour comprendre la violence et les exclusions produites par la pensée dite « universaliste » issue de la modernité. D'une certaine manière, la critique aujourd'hui adressée au « féminisme blanc », et à la façon dont celui-ci garde à distance, voire exclu, les conditions des femmes marginalisées à l'intersection de la race, de la classe, et du genre, en est une adressée au féminisme universaliste (Lugones, 2010). Selon María Lugones (2007), le genre fusionne avec la race dans les opérations du pouvoir colonial, soit dans des opérations historiques et contemporaines violentes visant à détruire différentes subjectivités et communautés au nom d'un Occident dit « civilisé ». Ainsi, l'approche féministe universelle reposerait sur une logique de catégorisation et d'organisation genrée issue de la modernité, classant les sujets du pouvoir dans des catégories homogènes et étanches, essentielles et isolables les unes des autres (Lugones, 2010). Elle reproduirait des façons de classifier et de contrôler les subjectivités, et donc les identités des femmes, selon une logique de domination coloniale, soit une organisation tant genrée que racialisée du pouvoir colonial (Lugones, 2007). En effet, le féminisme universaliste adopterait le cadre d'interprétation dichotomique et hiérarchique d'un système de genre colonial/moderne au cœur duquel la figure blanche, bourgeoise, hétérosexuelle et eurocentrée s'attribuerait la mission de libérer les femmes prisonnières dans des épistémologies subalternes. Reprenant Quijano, María Lugones nomme ce phénomène « la colonialité du genre », soit le processus de relégation des savoirs dits « nonmodernes », de réduction, d'infériorisation et de déshumanisation des personnes racialisées dans des rapports de domination patriarcale sur la production du savoir et sur l'autorité collective (Lugones, 2007, 2010). Isabelle Gunning (1991) illustre ce phénomène en montrant comment la lutte contre les mutilations génitales entreprise dans une perspective propre au féminisme blanc reproduit la domination d'un système de genre colonial/moderne sur les femmes. Selon l'auteure, la prétendue

neutralité, objectivité et universalité du féminisme blanc passe sous silence et dissimule les voix, les perspectives et les expériences des femmes concernées, en plus de réduire et d'inférioriser les cultures dans lesquelles ces pratiques ont lieu. Ce phénomène est également à l'œuvre au Québec dans des projets tels que la Charte des valeurs québécoise déposée en novembre 2013 à l'Assemblée nationale du Québec sous la forme d'un projet de loi. Ce projet ciblait prioritairement les femmes musulmanes portant le *hijab* – au nom d'une neutralité (ou « laïcité ») idéologique vis-à-vis de laquelle le *hijab* constitue en soi un symbole d'oppression et de domination masculine –, en confisquant toutefois la parole et en excluant les perspectives des femmes musulmanes concernées.

En remettant en question le concept abstrait d'universalisme, il convient de l'ouvrir pour en redéfinir les principes et les forces organisatrices à la lumière des expériences et des connaissances marginalisées, exclues et détruites par le projet autoritaire et impérial de la modernité (Grosfoguel, 2010). Afin de formuler une analyse critique de la persistance du pouvoir colonial et du racisme dans les sociétés occidentales, ainsi que du caractère géographiquement situé de la production du savoir des théories féministes, Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2010) suggère de s'intéresser à la perspective formulée par le féminisme queer décolonial selon une perspective intersectionnelle des rapports de pouvoir. S'appuyant sur les travaux d'afroféministes telles que Angela Davis (1981) ou Audre Lorde (1984), et de féministes chicanas comme Chela Sandoval (2000) et Gloria Anzaldúa (1987), Gutiérrez Rodríguez (2010) souligne les contributions effectuées de ces chercheuses intersectionnelles aux concepts clés de la théorie sociale tels que le changement social, l'agentivité, les inégalités sociales ou les processus de différenciation. De la sorte, elle remet en question la définition universelle et abstraite de la modernité eurocentrée qui dissimule les conditions historiques des oppressions sociales devenues systémiques.

L'intersectionnalité

Initialement, le concept d'intersectionnalité a été défini par Kimberlé Crenshaw (1991) pour désigner les différentes manières dont la race et le genre interagissent pour façonner des formes d'oppressions singulières. Une oppression produite à l'intersection de différentes catégories de marginalisation, tel que Crenshaw l'illustre à travers les expériences des femmes noires aux États-Unis, ne peut être comprise en isolant la dimension raciale de l'oppression d'un côté et la dimension genrée de l'oppression de l'autre. En d'autres termes, « l'expérience intersectionnelle est supérieure à la somme du racisme et du sexisme » (Crenshaw, 1989, p. 140, ma traduction). Rapidement, le potentiel analytique de l'intersectionnalité a été étendu à d'autres formes d'oppressions et de marginalisations : la classe, l'ethnicité, la citoyenneté, la religion, le handicap, etc. (Hill Collins et Bilge, 2016). Patricia Hill Collins définira l'intersectionnalité comme une « analyse affirmant que les systèmes de race, de classe sociale, de genre, de sexualité, d'ethnicité, de nation et d'âge constituent des traits de l'organisation sociale qui se construisent mutuellement, façonnent les expériences des femmes noires et sont en retour façonnés par celles-ci » (Tlostanova, 2015, p. 2). Dès lors, l'intersectionnalité permet « d'appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales » en rejetant « le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale » (Bilge, 2009, p. 70). Puisqu'il questionne directement les structures de pouvoir à l'œuvre dans les formes d'oppressions, le concept d'intersectionnalité permet la remise en question de la composition et de l'imbrication de rapports de pouvoir historiques entre eux, et de penser et de développer des stratégies militantes pour l'équité sociale (Hill Collins et Bilge, 2016).

Depuis la théorisation du concept, des organisations étudiantes ont commencé à rendre compte des différentes discriminations rencontrées par les étudiant[e]s dans leur hétérogénéité, et les femmes noires activistes syndicales ont mises de l'avant l'intersection des oppressions de classe, de race et de

genre qui les marginalise à la fois dans les organisations syndicales, antiracistes, et féministes (Hill Collins et Bilge, 2016). L'un des récents combats politiques s'organisant autour du principe d'intersectionnalité est le mouvement social *Black Lives Matter* (les vies noires comptent) (Taylor, 2016). Initié par trois femmes – Patrisse Cullors, Opal Tometi, et Alicia Garza –, le mouvement s'est développé aux États-Unis depuis 2013 autour d'organisations de terrains dites « *grassroots* » intersectionnelles, et est caractérisé par la centralité des femmes noires LGTBQ*³ dans son organisation (Hill Collins et Bilge, 2016). Bien que les femmes noires aient joué un rôle central dans les mouvements historiques de libération aux États-Unis, notamment dans le *Black Panthers Party* et dans le mouvement des droits civiques, la centralité des femmes noires et des personnes LGTBQ* dans le mouvement *Black Lives Matter* montre l'ancrage militant de l'intersectionnalité. L'hétérogénéité des femmes noires menant le mouvement participe à élargir la compréhension de l'impact de la violence policière dans les communautés noires, pour dénoncer un système global d'oppressions sociales qui les affecte différemment (Bilge, 2009; Taylor, 2016). Le slogan du mouvement, souvent repris pour spécifier « *all Black Lives Matter* » (toutes les vies noires comptent), rappelle que la libération des personnes noires passera par la prise en compte de la vulnérabilité de la vie des personnes noires situées à l'intersection de différentes catégories de marginalisation (Taylor, 2016).

L'organisation du mouvement *Black Lives Matter* autour du principe d'intersectionnalité permet, au-delà de la reconnaissance des oppressions multidimensionnelles, de développer de nouvelles formes de connaissances relativement à l'effectivité du pouvoir. En adressant la violence de l'épistémologie impériale et raciste, la lutte politique de *Black Lives Matter*, tout en étant une lutte hétérogène et décentralisée, se présente comme une intervention idéologique et politique destinée à mettre en valeur les contributions historiques des personnes noires (Garza, 2014). La centralisation des

³ Acronyme désignant les personnes lesbiennes, gays, bisexuelles, trans, queer, et reconnaissant l'ensemble des identités de genre ou orientations sexuelles possibles

expériences et des voix des femmes, des personnes LGBTQ*, handicapées, et sans papiers rend possible de nouvelles formes de critiques et d'émancipations intellectuelles et politiques. Elle permet l'expression de connaissances et de points de vue intersectionnels qui devraient transformer les discours et les études académiques sans devenir des objets du savoir. Plutôt, elles devraient compléter les études académiques en les informant des expériences et des réflexions situées des personnes affectées par la colonialité du pouvoir (Mignolo, 2012). En effet, en rendant compte des oppressions multidimensionnelles qui les affectent, les personnes activistes sont à même de remettre en question les savoirs organisant l'effectivité du pouvoir (Taylor, 2016). En travaillant à l'« *empowerment* » et à la libération de formes d'oppressions complexes, le mouvement remet en question les principes épistémologiques qui naturalisent et reproduisent la colonialité du pouvoir (Mignolo et Tlostanova, 2006). Cette stratégie décoloniale se déprend alors des définitions étroites de la subjectivité imposées par la modernité européenne, et constitue une réponse du sujet subalterne à la violence de l'épistémologie impériale (Grosfoguel, 2010; Mignolo et Tlostanova, 2006).

De cette brève discussion, on aperçoit la capacité du concept d'intersectionnalité à interroger de manière critique les conditions de production du savoir en relation aux inégalités sociales. L'intersectionnalité peut ainsi être considérée comme une praxis critique – soit comme activité individuelle ou collective visant à produire du changement social –, créatrice de savoirs intersectionnels et pluriversels dans des rapports de pouvoir systémiques (Hill Collins et Bilge, 2016). Cette praxis critique s'est constituée et développée autour d'une critique des relations de pouvoir et des inégalités sociales, pour devenir un principe organisateur coopératif : un outil critique pour activistes et un outil analytique pour la recherche académique critique (Hill Collins et Bilge, 2016). Cette coconstitution de l'intersectionnalité par le milieu activiste et le milieu académique, sans que ces deux milieux soient isolés l'un de l'autre, semble permettre la production de nouveaux savoirs et de nouvelles pratiques

visant à comprendre, à adresser et à dénoncer la complexité des imbrications de différentes catégories de marginalisation (Hill Collins et Bilge, 2016). Selon Madina Tlostanova (2015), la colonialité du pouvoir ne peut pas être observée de l'extérieur, dans la mesure où l'absence de localité reproduit les rapports de pouvoirs et le contrôle de l'épistémologie dite « universelle » qui rejette tout rapport particulier au monde social. Ainsi, s'intéresser à l'intersectionnalité, c'est apprendre de tous les particuliers et de la coexistence et de l'interaction de nombreux mondes sociaux entre eux. L'enjeu demeure de ne pas tomber dans une intersectionnalité descriptive qui, vidée de sa logique contestataire et activiste, rendrait invisibles et non pertinentes les revendications politiques qui ont pourtant permis l'émergence et le développement du concept (May, 2015). En prenant l'exemple de l'Allemagne et de la France, Sirma Bilge (2015) montre que la pensée et l'action militantes intersectionnelles locales existent depuis des décennies. Toutefois, l'intersectionnalité comme « nouvel » objet de recherche dans ces pays, « nouveau parce que l'intérêt blanc est nouveau », tend à se construire en dialogue avec les perspectives anglophones tout en ignorant et en excluant les groupes locaux innovateurs et producteurs de nouvelles formes de savoir intersectionnels (Bilge, 2015, p. 22). Il ne s'agit donc pas de conceptualiser des identités intersectionnelles, ce qui reviendrait à exercer un nouveau contrôle, une classification et une domestication des expériences intersectionnelles dans des activités de recherche académiques normalisatrices, et donc à exercer un pouvoir d'assimilation des savoirs intersectionnels créés dans la lutte contre les oppressions (May, 2015). Ces activités de recherche reviendraient alors, dans le processus d'institutionnalisation de l'intersectionnalité, à « blanchir » l'intersectionnalité, phénomène souligné par Sirma Bilge comme l'effacement et la marginalisation des personnes racialisées comme productrices de savoirs intersectionnels, et « comme une façon de faire la science qui consolide l'hégémonie au lieu de la déstabiliser » (Bilge, 2015, p. 9). En effet, le blanchiment de l'intersectionnalité correspondrait à vider le concept d'intersectionnalité de ses revendications pour une

justice sociale, de désinvestir son caractère fondamentalement militant des milieux académiques, pour finalement consolider l'hégémonie blanche plutôt que de la remettre en question (Bilge, 2015).

Les éléments discutés dans cet article démontrent une inscription systémique des inégalités de pouvoir. En questionnant la production des savoirs issue de la modernité, ainsi que les relations de pouvoir ayant participé à leur organisation, on remarque que certaines pratiques contemporaines demeurent empreintes de réflexes coloniaux (Smith, 1999). Malgré la nonintentionnalité de leurs auteur[e][s], ces pratiques participent à la reproduction de certains principes idéologiquement chargés de la pensée moderne. Différents mouvements émergent peu à peu pour résister et dénoncer la violence épistémique et les ramifications systémiques de la colonialité du pouvoir (Quijano, 1994). Ces mouvements tendent à reproduire l'esprit de l'intersectionnalité à travers pratiques organisationnelles et leurs tentatives de forger une identité politique collective inclusive (Bilge, 2015). Mettant en valeur le lieu propre de l'énonciation du sujet épistémologiquement altérisé et marginalisé, ces mouvements utilisent l'intersectionnalité comme un outil contestant les principes organisateurs de la pensée moderne, tels que la raison transcendantale, l'universalisme ou le mythe du sujet conscient, socialement isolé et autoproducteur de connaissances (Grosfoguel, 2010; Tlostanova, 2015). *Black Lives Matter* semble s'inscrire dans la lignée de ces mouvements sociaux disposés à adresser et à rendre visibles les inégalités de pouvoir historiques et contemporaines, sans se limiter au combat pour les droits ou pour l'accès aux sphères institutionnelles du pouvoir étatique, mais en invitant à discuter des enjeux de race et de la colonialité du pouvoir en dénonçant la dimension systémique des oppressions (Davis, 2016). Les discussions ouvertes par ces mouvements invitent à reconceptualiser la notion de démocratie, en formulant « une redéfinition décoloniale critique de la démocratie sur la base des pratiques, cosmologies et épistémologies du sujet subalterne » (Grosfoguel, 2010, p. 134). Leurs contributions

participent à construire des histoires locales décoloniales et intersectionnelles qui, en incluant et centralisant des formes de subjectivités exclues de la pensée moderne, confrontent et négocient les postulats universels eurocentrés dans une quête d'émancipation (Mignolo, 2012). La pluriversalité des expériences et des histoires locales, et la diversité épistémique qu'elles manifestent et tendent à valoriser, permettent ainsi de déconstruire les principes modernes d'organisation du savoir, et de « réinstaurer la nature expérimentale de la connaissance et de l'origine de toute théorie de la vie humaine » (Tlostanova, 2015, p. 14).

Bibliographie

- Anzaldúa, Gloria. (1987). *Bordelands/La frontera*. San Francisco, CA : Aunt Lute.
- Bilge, Sirma. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 1(225), 7088.
- Bilge, Sirma. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, 28(2), 9.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Popayán, Colombia : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Crenshaw, Kimberlé. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1), 139167.
- Crenshaw, Kimberlé. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 12411299.
- Davis, Angela Y. (1981). *Women, Race, and Class*. Vintage.
- Davis, Angela Y. (2016). *Freedom is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movement*. Chicago, IL : Haymarket Books.
- de Sousa Santos, Boaventura. (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review (Fernand Braudel Center)*, 4589.
- DiAngelo, Robin. (2011). White fragility. *The International Journal of Critical Pedagogy*, 3(3), 5470.
- Dussel, Enrique. (1993). Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *Boundary 2*, 20(3), 6576.
- Foucault, Michel (1976). *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Garza, Alicia (2014). Garza Herstory of the #BlackLivesMatter Movement. Repéré à http://collectiveliberation.org/wp-content/uploads/2015/01/Garza_Herstory_of_the_BlackLivesMatter_Movement.pdf
- Gilman, Sander L. (1985). Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature. *Critical Inquiry*, 12(1), 204242.
- Grosfoguel, Ramón. (2010). Vers une décolonisation des « uni-versalismes » occidentaux: le « pluri-versalisme décolonial », d'Aimé Césaire aux zapatistes. *Cahiers libres*, 119138.
- Gunning, Isabelle. R. (1991). Arrogant Perception, World-Travelling and Multicultural Feminism: The Case of Female Genital Surgeries. *Colum. Hum. Rts. L. Rev.*, 23, 189.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación. (2010). Decolonizing Postcolonial Rhetoric. *Decolonizing*

European Sociology. Transdisciplinary Approaches, Farnham: Ashgate, 4967.

- Hill Collins, Patricia et Bilge, Sirma. (2016). *Intersectionality*. Cambridge; Malden, MA : Polity Press.
- Leonardo, Zeus. (2009). *Race, Whiteness, and Education*. New York, NY : Routledge.
- Lorde, Audre. (1984). *Sister Outsider Essays and Speeches*. Berkeley, CA : Crossing Press.
- Lugones, María. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1), 186219.
- Lugones, María. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742759.
- May, Vivian M. (2015). *Pursuing Intersectionality, Unsettling Dominant Imaginaries*. London; New York, NY : Routledge.
- Mbembe, Achille. (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.
- McQuigge, Michelle. (2016). Toronto Pride Apologizes To Black Lives Matter For « History Of Racism ». *The Huffington Post*. Repéré à http://www.huffingtonpost.ca/2016/09/20/toronto-pride-black-lives_n_12107614.html
- Mignolo, Walter. (2012). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Mignolo, Walter. et Tlostanova, Madina V. (2006). Theorizing from the Borders Shifting to Geo-and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory*, 9(2), 205221.
- Quijano, Aníbal. (1994). Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine. Dans Jim Cohen, H. Hirata et L. Gómez (dir.), *Amérique Latine: démocratie et exclusion* (p. 93100). Paris : L'Harmattan.
- Quijano, Aníbal. (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215232.
- Quijano, Aníbal. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, (51), 111118.
- Quijano, Aníbal, & Wallerstein, Immanuel. (1992). Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World. *International Social Science Journal*, 44(4), 549557.
- Saïd, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York, NY : Pantheon Books.
- Sandoval, Chela. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, MN : University of Minnesota Press.
- Smith, Linda Tuhiwai. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres; New York, NY : Zed Books.

Taylor, Keeanga-Yamahtta. (2016). *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*. Chicago, IL : Haymarket Books.

Tlostanova, Madina V. (2015). Toutes les femmes sont russes, tous les Caucasiens sont des hommes ? Intersectionnalité, pluriversalité et les autres genré-e-s des frontières eurasiennes. *Les cahiers du CEDREF*. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes, (20).