

Lexique colonial, domination herméneutique et ignorance blanche

Marie-Anne Perreault*

Résumé

L'intention de cet article est de mettre en lumière certains effets de l'utilisation erronée du lexique colonial, précisément l'identification d'un groupe dominant par rapport à un groupe opprimé. Le cas analysé dans cet article est celui des Québécois·e·s blanc·he·s d'ascendance canadienne-française s'identifiant comme victimes d'oppression coloniale de la part de puissances anglophones. À cet effet, j'avance que l'utilisation inadéquate du lexique colonial engendre des injustices herméneutiques, dans la mesure où ce détournement de sens est à l'avantage du groupe dominant. L'usage fautif de ce langage pour décrire des situations qui ne sont pas stricto sensu du colonialisme n'est pas un acte politiquement neutre, puisqu'il cause non seulement un détournement du sens commun de ce que signifie être colonisé·e, mais aussi une domination herméneutique. Finalement, je soutiens que cette identification fallacieuse est une manifestation de l'ignorance blanche telle qu'elle est définie par Mills.

* L'autrice est étudiante à la maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal. Cet article est le fruit d'une communication présentée lors du colloque des cycles supérieurs organisé en 2021 par l'Association des étudiantes et étudiants en philosophie de l'Université de Montréal.

Introduction

En 1957, Albert Memmi rédige son célèbre opus *Portrait du colonisateur, Portrait du colonisé*, qui met en lumière la psychologie de la domination au cœur des entreprises coloniales. Cet ouvrage est devenu un incontournable de la littérature critique du colonialisme et suscite un intérêt certain au Québec lors de sa publication : pendant la Révolution tranquille, l'ouvrage est épluché par les partisan·e·s indépendantistes, au point où une édition québécoise paraît en 1972 avec, en postface, un entretien de Memmi sur la situation coloniale au Québec. Le propos est encore très actuel, alors qu'Alain Deneault publie en 2020 un essai intitulé *Bande de colons* dans lequel il reprend le diptyque de Memmi pour analyser la situation du Québec dans le prisme colonial.

La thèse de Deneault est que le diptyque habituel colonisateur·trice/colonisé·e est inadéquat dans le cas du Québec. En effet, il propose d'ajouter à ces deux notions la figure intermédiaire du «colon», étant donné que les Québécois·e·s ne correspondraient, à proprement parler, à aucune de ces deux postures habituelles. Deneault identifie comme victimes de la colonisation les Premiers Peuples (ce qui ne saurait être controversé), alors que les colons québécois seraient quant à eux soumis, depuis la Conquête britannique, à la Couronne, ainsi qu'aux puissances financières et politiques qui concentrent la majorité des richesses et des leviers politiques au pays. Selon lui, les colons ne possèdent pas les moyens économiques et politiques du colonisateur, étant eux-mêmes soumis à l'autorité de ce dernier. Son ouvrage montre ainsi que le diptyque de Memmi, lequel est appliqué à l'origine au cas de la Tunisie française, ne s'applique pas à toutes les colonies de peuplement, puisqu'il simplifie, dans le cas du Québec, les relations coloniales à une dialectique qui n'inclut que deux postures fondamentales qu'il est impossible pour une même entité d'assumer simultanément. Or la posture de la nation québécoise en est une à la fois d'oppressure et d'opprimée lorsqu'on considère, d'un côté, ses rapports de pouvoir et ses relations avec les premiers peuples et, de l'autre côté, ses relations avec les groupes anglophones et les rapports de pouvoir avec le reste du Canada.

Donc, en ne disposant pas d'un concept comme celui de « colon » auquel se rattacher, les Québécois·es blanc·he·s¹ se méprennent en colonisé·e·s face au reste du Canada, à l'impérialisme anglais et à la force américaine et anglophone : « Les intellectuels de l'émancipation au Québec ont certes beaucoup insisté dans les années 1960 sur une dialectique forcée entre le *Canadian* colonisateur et le Canadien français colonisé, mais c'était là négliger complètement la figure centrale du récit² », nous dit-il : le colon.

Le colon, fondamentalement, est caractérisé par une « solidarité absolue avec la classe des colonisateurs, pourtant distincte de la sienne³ ». La principale lacune du texte de Memmi est qu'il tend à confondre la classe des colonisateurs·rices, laquelle définit les modalités d'opération de la colonie, avec celle des colons qui s'imaginent en faire partie, mais qui ne détiennent ni une capacité d'autodétermination ni une liberté entière⁴. En somme, les colons sont des agents qui assurent l'opération des moyens d'exploitation de la colonie au profit des colonisateurs·trices.

Dans le cadre de cet article, je traiterai principalement de l'utilisation erronée des termes coloniaux et défendrai ainsi – dans le sillon de Deneault – l'idée selon laquelle le fait de s'approprier un tel langage pour parler de la situation politique actuelle entre le Québec et d'autres entités politiques est inapproprié. Plus encore, je

¹ L'expression « Québécois·es blanc·he·s d'ascendance canadienne-française », dans le cadre de cet article, cherche à désigner principalement une identité au cœur d'une mouvance politique réactionnaire exclusiviste, qui se caractérise par une posture de colonisé·e. L'expression ne vise pas sous-entendre que des personnes racisées, issues de l'immigration, anglophones, allophones, ou autres ne peuvent appartenir à la catégorie « québécoise ». Ce choix terminologique tente en fait de les exclure de la posture d'opresseur·e·s. Il faut aussi noter que chez Deneault, le triptyque colonisateur-colon-colonisé est basé sur une distinction de classes économique et politique. L'ajout de dimensions linguistiques et ethniques est un ajout conceptuel visant à analyser des dynamiques sociopolitiques précises, inspiré par le travail de Deneault.

² Alain Deneault, *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe* (Montréal : Lux, 2020), 12.

³ *Ibid.*, 19.

⁴ *Ibid.*, 23-24.

soutiendrait que cette utilisation constitue une injustice épistémique à l'égard des groupes autochtones, par détournement de sens. Il sera pertinent de rappeler les définitions de l'oppression et de la colonisation, afin d'établir que les deux sont également inadéquats pour parler de la situation actuelle du groupe social dominant québécois blanc. La thèse de Deneault nous paraît pertinente notamment parce qu'elle montre que l'attachement québécois à la figure de colonisé, tel que nous pouvons l'observer avec le succès de l'ouvrage de Memmi dans les années 70, est problématique en ce qu'elle n'est pas conceptuellement rigoureuse. Ce que Deneault nomme une « mauvaise conscience de classe » serait une dissonance qui contribuerait à la continuité de l'oppression coloniale en détournant les ressources conceptuelles dominantes de leur sens propre. Nous expliquerons ensuite cette mauvaise identification par l'ignorance blanche telle qu'elle est définie par Charles Mills.

1. Mauvaise identification à un groupe social et injustices épistémiques

Sans verser dans l'analyse historique, qui n'est pas l'objet de ce texte, il faut toutefois mentionner l'existence d'une domination anglo-canadienne sur les communautés francophones du Canada, et ce, dès les politiques d'assimilation instaurées après la Conquête. Sans négliger ces événements historiques, cette dynamique s'est doublée d'une domination anglo-canadienne et franco-canadienne sur les Premières Nations, sur les Inuits et sur les Métis, domination dont la lourdeur se fait toujours ressentir aujourd'hui. Récemment, le cas des pensionnats autochtones, en activité de 1820 jusqu'à 1996, a porté à l'attention des médias la mort massive d'enfants à travers le pays. Ces pensionnats avaient notamment la mission de « naturaliser » les jeunes autochtones en les forçant à abandonner les pratiques traditionnelles de leurs communautés au profit de la langue, de la religion et des mœurs occidentales. Cette « découverte » macabre s'ajoute à l'enquête publique, menée en 2015, sur les femmes autochtones assassinées et disparues, qui fait le point sur la crise des droits de la personne en cours au Canada à partir du constat qu'il y a un nombre disproportionné de violences, meurtres et disparitions vécues par les

femmes et minorités de genre autochtones⁵. Finalement, sur le plan juridique, la *Loi sur les Indiens* de 1876, qui est toujours en vigueur, minorise les populations autochtones « enregistrées » auprès du gouvernement fédéral, en les confinant dans des réserves, ce qui est une condition de résidence pour avoir le statut d'« Indien ». Jusqu'en 1960, les résidents autochtones ne pouvaient voter aux élections fédérales qu'à condition de renoncer à leur statut. Cet aperçu historique témoigne de l'oppression néocoloniale exercée par le Canada, oppression à laquelle a pris part le Québec, mais qui, des deux côtés, s'est inscrite dans une tradition séculaire qui l'a oblitérée et ignorée.

Depuis l'arrivée des Européens en Amérique, les rapports de domination entre l'État canadien, d'une part, et les Premières Nations, les Inuits et les Métis, d'autre part, traduisent un rapport inégal de richesse, d'éducation et de privilège. À cet effet, l'emploi du vocable « colonial » pour désigner la situation des Québécois·es blanc·he·s francophones réduit presque à néant la portée herméneutique des torts causés aux occupant·es issu·es des Premières Nations, en mettant côte à côte les luttes québécoise et autochtone, qui sont fondamentalement différentes, bien qu'elles ne seraient pas *nécessairement* incompatibles dans une optique de convergence des luttes.

Dans son ouvrage *Portrait du colonisateur et portrait du colonisé*, Memmi tâche de relever les principales caractéristiques inhérentes aux relations de domination coloniales. Empreint d'empathie, l'auteur déclare, dans l'entretien qui figure en postface à l'édition de 1972, que « l'extrême gravité d'une domination ne légitime pas de plus légères⁶ », faisant référence par là à la domination vécue par les communautés autochtones et par les Canadien·ne·s français·e·s. Selon lui, la domination subie par les « véritables colonisés », soit celle des Premiers Peuples, n'enlève rien au fait que les Québécois·e·s soient minorisé·e·s sur certains plans. En se basant sur cet entretien, on

⁵ Enquête nationale, *Réclamer notre pouvoir et notre place* (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, 2019) <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>.

⁶ Albert Memmi, *Portrait du colonisateur. Portrait du colonisé. Suivi de Les Canadiens français sont-ils des colonisés ?* (Montréal : L'Étincelle, 1972), 7-8.

pourrait croire que Memmi entérine l'utilisation de ces concepts (la dialectique colonisateur/colonisé) pour aborder la situation canadienne-française. Néanmoins, dans le corps de son ouvrage, de nombreuses caractéristiques propres aux colonisé·e·s ne correspondent pas aux « Canadien·ne·s français·e·s ». L'exemple le plus flagrant tiré de l'ouvrage est que, dans les relations coloniales, « nous en revenons toujours au racisme, qui est bien une substantification, au profit de l'accusateur, d'un trait réel ou imaginaire de l'accusé⁷ ». Cette caractérisation ne correspond pas à la structure politique et à la réalité sociale des Québécois·es blanc·he·s d'ascendance canadienne-française dès que l'on admet l'impossibilité d'un racisme anti-blanc – premier indice d'une incompatibilité entre la terminologie coloniale et la situation québécoise.

Memmi considère aussi, comme caractéristique fondamentale du colonialisme, qu'il « dénie au colonisé le droit le plus précieux reconnu à la majorité des hommes [*sic*] : la liberté⁸ ». Cette liberté est entre autres celle de modifier sa propre situation, et celle de jouir d'un pouvoir et d'une autorité à la fois politique et citoyenne : « Que peut-il rester au colonisé, au terme de cet effort obstiné de dénaturation ? Il n'est sûrement plus un *alter ego* du colonisateur. C'est à peine encore un être humain⁹ ». Cette impuissance qui caractérise les colonisé·e·s a des conséquences épistémiques graves : une telle dénaturation entraîne chez les colonisé·e·s, qui sont dépourvu·e·s de ressources adéquates pour saisir leur propre agentivité, une intégration de cette relation de domination. En effet, Memmi affirme que « ce portrait mythique et dégradant finit, dans une certaine mesure, par être accepté et vécu par le colonisé. Il gagne ainsi une certaine réalité et contribue au portrait réel du colonisé¹⁰ ».

Cet effet d'assimilation est l'une des conséquences possibles aux injustices épistémiques identifiées par Miranda Fricker dans son ouvrage *Power and the Ethics of Knowing* : le manque de ressources conceptuelles peut mener un individu à intérioriser une conception inadéquate du

⁷ Albert Memmi, *Portrait du colonisateur, Portrait du colonisé* (Paris : Folio, 2020), 101.

⁸ Memmi, 105.

⁹ Memmi, 87.

¹⁰ Memmi, 107.

monde. Cet ouvrage développe les concepts d'injustice épistémique, injustice qui survient lorsque l'agentivité épistémique – c'est-à-dire la capacité à recevoir, à produire ou à transmettre de la connaissance – est l'objet d'un préjudice indu et significatif. Un type particulier d'injustice épistémique, tel que conceptualisé par Fricker, est l'*injustice herméneutique* : elle survient lorsqu'un·e agent·e subit un déficit qui l'empêche de donner un sens à sa propre expérience, d'en avoir une compréhension appropriée, intelligible. L'injustice est alors liée au manque de ressources conceptuelles des groupes dominés ou au fait que les ressources conceptuelles qui leur sont propres ne sont pas prises en compte par les groupes dominants. L'exemple fourni par Fricker pour illustrer le concept d'injustice herméneutique est celui de Carmita Wood, qui fut victime de harcèlement sexuel sur son lieu de travail, avant même que la notion pour désigner ce genre de situation et que les procédures administratives correspondantes ne soient établies. Wood demande alors à son employeur de régler la situation, mais la cause qu'elle invoque, à savoir des « motifs personnels », n'est pas acceptée. Elle se voit alors obligée de quitter son emploi pour mettre fin à la situation de harcèlement. L'inexistence du concept lui cause ainsi du tort dans sa capacité à communiquer son vécu, dans sa capacité à rendre compte de son expérience. Autrement dit, les injustices épistémiques de type *herméneutique* sont associées aux ressources disponibles pour les dominé·e·s ou à celles prises en compte par le discours dominant dans une entreprise de compréhension.

Dans le cas de l'injustice herméneutique, Fricker souligne que le manque de ressources conceptuelles peut potentiellement engendrer une intériorisation de la relation de pouvoir à même le processus de subjectivation. Fricker théorise ainsi ce que Memmi décrivait à sa manière, dans la situation coloniale, comme une intériorisation des relations de domination. L'injustice herméneutique engendre alors en quelque sorte un préjudice en termes de construction de l'individualité :

The primary harm of hermeneutical injustice, then, is to be understood not only in terms of the subject's being unfairly disadvantaged by some collective hermeneutical lacuna, but also in terms of the very construction (constitutive and/or

causal) of selfhood. In certain social contexts, hermeneutical injustice can mean that someone is socially constituted as, and perhaps even caused to be, something they are not, and which it is against their interests to be seen to be. Thus, as we put the point previously in our discussion of the wrong of testimonial justice, they may be prevented from becoming who they are¹¹.

Le parallèle entre Memmi et Fricker est clair : l'injustice que subissent les colonisé·e·s est entre autres une intériorisation de leur condition politique, une intériorisation des relations de domination, qui affecte la conscience de soi. L'idée d'une telle aliénation est présente au moins depuis la publication de *The Souls of Black Folk* de W. E. B. Du Bois, en 1903, où le concept de double conscience est développé, décrivant en somme l'expérience suivante :

[Living in] a world which yields [a Black person] no true self-consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others¹².

Si toutefois la relation d'oppression engendre une aliénation des sujets, Du Bois souligne que la conscience de soi et l'agentivité ne doivent pas être nullifiées. En effet, l'occultation politique de celles-ci ne signifie pas qu'elles soient ontologiquement supprimées, et la conscience de soi demeure un outil vers l'affirmation et la résurgence¹³.

Concernant l'appropriation des récits d'oppression coloniale par des groupes allochtones et l'invisibilisation des récits autochtones à ce sujet, les écrits de Fricker nous permettent de voir que l'identification de personnes blanches comme colonisées pourrait constituer une

¹¹ Miranda Fricker, *Epistemic Injustice : Power & the Ethics of Knowing* (New York : Oxford University Press, 2007), 168.

¹² William Edward Burghardt Du Bois, *The Souls of Black Folk* (New York : Oxford University Press, 2009), 8.

¹³ Je remercie le/la réviseur·e anonyme pour ses commentaires éclairants à ce sujet.

sorte d'injustice épistémique, ce qui s'esquissait déjà à travers le phénomène d'intériorisation de l'infériorité et de l'aliénation que décrivent Memmi et Du Bois. En s'entêtant à réclamer ces concepts, la population blanche dérobe une compréhension collective adéquate de ce qu'est le colonialisme aux personnes qui en souffrent profondément et contribue ainsi aux torts commis à l'égard des membres des groupes minorisés dans leur agentivité épistémique, puisque les lacunes herméneutiques engendrent un désavantage asymétrique¹⁴ entre les deux parties, dans la mesure où l'une en bénéficie et l'autre en souffre. L'utilisation d'un lexique colonial pour parler d'une situation de domination est donc inappropriée en ce qu'elle a des effets sournois sur la compréhension sociale des relations coloniales. Ainsi, l'emploi d'un lexique colonial pour parler de la situation politique des Québécois·e·s blanc·he·s n'est pas politiquement neutre : il engendre une injustice pour un groupe marginalisé en utilisant pour son propre bénéfice un terme dont le sens en vient à être modifié.

Or, l'identification des groupes allochtones à la classe des « colonisé·e·s » ne doit pas pour autant être simplement substituée par des termes comme « oppression ». La justesse des termes employés est aussi un acte politiquement engagé et, à cet effet, il est primordial de clarifier les usages des termes « *oppression* » et « *injustice* ». Les nuances qui existent entre ces termes nous permettront de voir s'il est épistémiquement envisageable de les utiliser dans notre traitement collectif des réalités politiques actuelles au Québec.

2. Oppression et injustice

Les relations entre groupes sociaux ont été largement traitées dans les courants de philosophie décoloniale et de philosophie féministe. À cet effet, j'emprunterai, dans le cadre de mon analyse, une définition proposée par Marilyn Frye. Bien que destiné, à l'origine, à un traitement genré de l'oppression patriarcale, son concept d'oppression peut très bien se prêter à une analyse de l'oppression coloniale. Je mobiliserai ensuite la caractérisation de l'oppression d'Iris Marion Young. Ayant établi que la figure de colonisé·e ne convient pas aux

¹⁴ Du Bois, *The Souls of Black Folk*, 151.

descriptions des relations politiques entre Québécois·e·s et autres entités politiques, il s'agit donc à présent de déterminer s'il convient plutôt de parler d'oppression, de domination ou de souffrance.

En ce qui concerne l'oppression, une définition éloquente de ses rouages est fournie dans l'ouvrage *The Politics of Reality* de Marilyn Frye. L'autrice y définit l'oppression comme un phénomène de contrainte qui impose des balises structurelles minant l'expérience sociale d'un groupe :

The experience of oppressed people is that the living of one's life is confined and shaped by forces and barriers which are not accidental or occasional and hence avoidable, but are systematically related to each other in such a way as to catch one between and among them and restrict or penalize motion in any direction. [...] It is only when you step back, stop looking at the wires one by one, microscopically, and take a macroscopic view of the whole cage, that you can see why the bird does not go anywhere; and then you will see it in a moment. It will require no great subtlety of mental power. It is perfectly obvious that the bird is surrounded by a network of systematically related barriers, no one of which would be the least hindrance to its flight, but which, by their relations to each other, are as confining as the solid walls of a dungeon¹⁵.

Il est question ici d'une séparation nette entre souffrance et oppression : « Human beings can be miserable without being oppressed, and it is perfectly consistent to deny that a person or group is oppressed without denying that they have feelings or that they suffer¹⁶. » La souffrance est un état vécu mais ne se manifeste pas dans une structure sociale, puisqu'elle renvoie en premier à un phénomène individuel, alors que l'oppression renvoie à un phénomène systémique. Il serait ainsi possible de considérer par exemple les francophones comme sujet·te·s à certaines injustices sur le plan linguistique et de reconnaître une souffrance vécue par certains individus à ce propos. Suivant Young, l'oppression est une

¹⁵ Marilyn Frye, *The Politics of Reality* (New York : Crossing Press, 1983), 43.

¹⁶ Frye, 42.

incapacité d'émancipation, alors que la domination est quant à elle un déficit d'autodétermination¹⁷. On peut ainsi vivre des formes de domination sans qu'il n'y ait d'oppression¹⁸, mais l'inverse n'est pas vrai : l'oppression implique toujours la domination. Young propose ensuite que l'utilisation du terme « oppression » accompagne un mode d'analyse de nos structures sociales, et une récurrence systémique de certaines injustices :

Many people [...] would not choose the term 'oppression' to name injustice in our society. For contemporary emancipatory social movements, on the other hand, – socialists, radical feminists, American Indian activists, Black activists, gay and lesbian activists – oppression is a central category of political discourse. Entering the political discourse in which oppression is a central category involves adopting a general mode of analyzing and evaluating social structures and practices¹⁹.

Elle continue en précisant que l'oppression est issue de pratiques quotidiennes, et non de la volonté ou des actions consciemment mal intentionnées des agent·e·s :

Oppression in this sense is structural [...]. Its causes are imbedded in unquestioned norms, habits and symbols, in the assumptions underlying institutional rules and collective consequences of following these rules²⁰.

Les conséquences de ces configurations sociales se manifestent sur certains groupes qui sont spécifiquement touchés par une telle normativité sociale. Young identifie cinq types sous lesquels peut se manifester l'oppression, que ces formes se manifestent seules ou de façon combinée : l'exploitation, la marginalisation, l'impérialisme

¹⁷ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton : Princeton University Press, 1990).

¹⁸ Par exemple, une relation de domination peut exister entre deux personnes reliées hiérarchiquement : entre un·e professeur·e à un·e étudiant·e peut exister une domination, mais nous ne saurions parler ici d'un sujet opprimé puisqu'il ne relève pas d'un phénomène systémique.

¹⁹ Young, *Justice*, 39.

²⁰ Young, 41.

culturel, l'impuissance (*powerlessness*) et la violence. En soumettant l'identité québécoise blanche francophone à ces catégories, le constat est qu'il n'y a de toute évidence ni exploitation, ni violence quotidienne. Les trois autres catégories méritent toutefois une analyse plus poussée en lien avec les définitions de Young.

Selon Young, la marginalisation touche toute personne mise à l'écart du système de travail (*labor system*), soit parce que ce système ne peut pas ou ne veut pas les inclure²¹. Cela entraîne une exclusion de certains individus des activités « utiles » à la société et, corollairement, en un dépouillement d'un pouvoir économique issu du travail. La marginalisation s'appliquerait par exemple aux communautés vivant dans des réserves, pour qui il est plus difficile de trouver un emploi : cette exclusion a pour conséquence de perpétuer une pauvreté par des moyens systémiques et d'empêcher ces individus de prendre part à la société par le travail. L'oppression peut également se manifester sous la forme de l'impuissance, qui est similaire à la marginalisation : l'impuissance renvoie au manque d'agentivité politique, d'autorité et de pouvoir²² – caractéristique qui correspond davantage aux groupes colonisés et marginalisés, notamment par la faible proportion de personnes issues de ces groupes dans les instances et dans les postes de pouvoir. Quant à elle, l'impuissance n'est pas une caractéristique qui s'applique aux Québécois·e·s blanc·he·s en tant que groupe social, étant donné que ce groupe est doté d'une structure démocratique, d'une présence politique et d'une autorité lui permettant de servir ses propres intérêts. Finalement, l'impérialisme culturel renvoie à un phénomène d'universalisation de l'expérience et de la culture d'un groupe dominant, et son établissement comme norme²³. Les effets possibles d'un tel impérialisme sont une réification de certains traits stéréotypés des groupes dominés et l'invisibilisation de leur identité culturelle. Dans le cas de l'identité québécoise blanche francophone, elle regroupe des traits culturels variés qui sont distincts de ceux du reste du pays, mais qui ne sont somme toute pas éclipsés par une universalisation de traits culturels de cet autre groupe. La force de l'identité culturelle québécoise n'est pas, de toute évidence, assujettie à un impérialisme culturel. Finalement, en examinant chacun des

²¹ Young, 36.

²² Young, 56.

²³ Young, 59.

visages de l'oppression fournis par Young, aucun ne s'applique au groupe social des Québécois·e·s blanc·he·s d'ascendance canadienne-française, ce qui implique que dans les termes considérés, l'existence d'une structure d'oppression envers ce groupe est inexistante et que l'utilisation du terme «oppression» est inappropriée.

De plus, le fait que le groupe en question soit globalement dominant dans sa position sociale pose un problème dans le cas du Québec pour parler d'oppression. Memmi s'accorde d'ailleurs avec cette analyse, puisque son portrait dépeint le colonisateur comme appartenant à un groupe social dominant sur le plan politique, disposant de moyens économiques et de liberté culturelle – choses qui correspondent avec la situation socio-économique au Québec. Il nuance toutefois :

Il est hors de doute que l'on trouve chez les Québécois des traits économiques, politiques et culturels de gens dominés. Nul doute aussi que des différences considérables se trouvent entre le Québec et la colonie classique, ne serait-ce que pour le niveau de vie²⁴.

Ainsi, les Québécois·e·s blanc·he·s francophones disposent de certaines caractéristiques des colonisateur·ices et certains traits des colonisé·e·s, ce qui n'est, cela dit, pas suffisant pour justifier l'identification à la figure de colonisé·e. On pourrait se demander à quel égard l'appartenance à un groupe dominant empêche de vivre une oppression sur un plan donné : par exemple, une femme blanche est privilégiée sur le plan de la race, mais subit du sexisme en raison de la structure patriarcale de la société. Irait-on jusqu'à dire qu'elle ne vit pas d'oppression en raison du fait qu'elle appartient à un groupe dominant? Bien sûr que non : les femmes blanches vivent du sexisme au même titre que les femmes racisées, mais dans des manifestations différentes. Il faut certes faire preuve de responsabilité dans l'engagement féministe : il existe hors de tout doute la possibilité pour les femmes blanches d'occulter des vécus plus marginalisés. Il y aurait dans ce cas là une injustice épistémique à l'égard des femmes racisées, qui sont minorisées sur le plan de la race et sur le plan du genre ; c'est

²⁴ Memmi, *Portrait du colonisateur, Portrait du colonisé*, 138-139.

ce que Crenshaw dénonce et tente de figer dans le terme d'intersectionnalité. Or, la différence entre l'oppression patriarcale et le cas de l'« oppression » linguistique et politique des Québécois·e·s blanc·he·s francophones est qu'il est bel et bien question d'*oppression* dans le cas du système patriarcal, alors que, comme nous l'avons montré, ce n'est pas le cas du groupe social des Québécois·es. Le danger de parler d'oppression dans le cas de leur situation est qu'il s'agit fondamentalement d'injustices plutôt que d'oppression. Plusieurs situations d'injustices sont fort probablement vécues par la population francophone en Amérique du Nord, mais ces situations doivent être traitées avec nuances : l'injustice et l'oppression ne sont pas des termes interchangeables, et ce deuxième terme est tout aussi inadéquat pour décrire la situation des Québécois·es, selon les définitions de Frye et de Young, que le terme de « colonisé·e·s ».

3. Ignorance blanche

Nous avons établi, d'une part, que l'état sociopolitique des Québécois·e·s blanc·he·s francophones ne correspond pas aux concepts de *colonisé·e* et d'*opprimé·e*, puisqu'il ne s'agit ni d'oppression, ni de colonisation, et, d'autre part, que le détournement d'un lexique colonial risque de causer une injustice épistémique à l'égard des groupes marginalisés dans le contexte colonial passé et actuel du Canada. Mais comment expliquer cette mauvaise identification sociale? Au premier regard, l'utilisation de tels termes peut sembler être le résultat d'une ignorance quant à l'histoire coloniale canadienne. Cette ignorance assure certainement la continuité du vocabulaire courant, mais, à son tour, l'utilisation erronée des termes coloniaux et l'identification à un groupe opprimé perpétue une mauvaise compréhension des enjeux sociaux et politiques liés à l'oppression (et donc, perpétue cette ignorance). Les travaux récents en épistémologie sociale, qui questionnent entre autres les relations entre épistémologie, oppression, colonialisme et racisme, nous permettent de mieux comprendre le problème ici soulevé par le traitement de l'ignorance comme donnée épistémologique.

La lutte des francophones, en tant que population bénéficiant d'une position épistémique dominante, contre le « colonialisme » anglophone et canadien illustre bien ce qui est décrit par les

épistémologies de l'ignorance : par un manque de compréhension adéquate de certains termes, les personnes épistémiquement dominantes sont incapables de comprendre le monde à travers le discours de vérité qu'elles ont elles-mêmes érigé à même le monde qu'elles ont créé. Dans les termes de Mills, l'épistémologie de l'ignorance est définie ainsi :

[A] particular pattern of localized and global cognitive dysfunctions (which are psychologically and socially functional), producing the ironic outcome that whites will in general be unable to understand the world they themselves have made²⁵.

L'ignorance doit être comprise ici comme touchant les deux pôles dans la relation de connaissance entre le sujet et l'objet. D'une part, elle concerne l'ignorance de l'objet de la connaissance, soit ce que le sujet croit savoir sur le monde, et d'autre part, elle concerne le fait que le sujet connaissant s'ignore lui-même, ignore sa propre position dans le monde. L'ignorance globale de la gravité de la situation (par exemple la conception selon laquelle le colonialisme européen serait chose du passé) est le fruit du récit historique que construisent les agent·e·s épistémiques dominant·e·s. Autrement dit, l'ignorance est le fruit d'« un effacement racial, d'un blanchiment rétrospectif de l'aspect racial de notre passé afin de construire un récit alternatif qui oblitère complètement ou partiellement la domination raciale²⁶ » – c'est l'ignorance blanche. Mills utilise ce concept pour désigner une ignorance qui est liée causalement à la blanchité²⁷. Somme toute, à partir de ces concepts, nous constatons d'une part qu'un discours alternatif à propos du monde, discours qui minimise le colonialisme à l'égard des Premières Nations, des Inuits et des Métis, s'est construit, et d'autre part que ce blanchiment de l'histoire est cause d'une ignorance collective, ce qui expliquerait l'emploi fautif et occasionnel

²⁵ Charles Mills, *The Racial Contract* (New York : Cornell University Press, 1997), 18.

²⁶ Charles Mills, « Global White Ignorance », dans *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, dir. Matthias Gross et Linsey McGoey., (New York : Routledge, 2015), 220.

²⁷ Mills, « Global White Ignorance », 217.

du terme « colonisé ». La notion de blanchité de Mills souligne ici un rapport de proximité au pouvoir historiquement constitué, qui ne se veut pas un portrait essentialiste ou éthique de la blanchité.

À ce point dans notre réflexion, il devient plus facile de voir en quoi une position d'ignorance peut entraîner une injustice. Les injustices épistémiques de type herméneutique sont caractérisées par un *déficit dans les ressources conceptuelles* mobilisées par les groupes dominants, ayant comme effet une marginalisation épistémique de certains groupes sociaux. Ce procédé a comme effet corollaire de permettre un *excès* de crédibilité et un monopole des ressources conceptuelles par les agent·e·s privilégié·e·s. Cette domination est assurée par des attitudes épistémiques fautives qui maintiennent les dominant·e·s dans une position de pouvoir et excluent certaines voix de la production de contenu épistémique. Ces positions « ne sont pas accidentelles ou transitoires, mais structurelles et systémiques : elles impliquent des attitudes profondément enracinées dans la personnalité et le fonctionnement cognitif d'une personne²⁸ ». Ainsi, l'ignorance et les vices épistémiques tels que la fermeture d'esprit et le manque de curiosité assurent passivement le maintien d'une domination herméneutique. Cette notion, développée par Amandine Catala, s'ajoute aux types d'injustices épistémiques proposées par Fricker, à l'intersection des types testimoniaux et herméneutiques :

- i. First, the majority wrongfully dismisses the minority's testimony: in this case, the minority's attempt to contribute to the collective hermeneutical resource by providing an alternative understanding or description of a given social practice or experience. Through this dismissal, the majority treats the minority as epistemically unequal and the minority's testimony or hermeneutical contribution as epistemically untrustworthy. [...]
- ii. As a result of this denial of equal epistemic status or credibility deficit, the minority is deprived of the opportunity to contribute to the collective hermeneutical resource or the pool of descriptive labels used to

²⁸ José Medina, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination* (New York : Oxford University Press, 2013), 30.

characterize or make sense of that social practice or experience. Its experience or description of the practice thereby remains collectively misunderstood. That is, the minority suffers an undue intelligibility deficit due to hermeneutical marginalization: this is hermeneutical injustice.

iii. Consequently, the minority is subjected to a public discourse on that social practice or experience that is shaped by putatively collective understandings that are in fact wholly formulated and imposed by the majority. That is, the minority suffers what I call 'hermeneutical domination', the result of the intersection of testimonial and hermeneutical injustice.²⁹

Il s'agit d'une définition qui correspond au détournement de sens du lexique colonial par un groupe dominant sur le plan épistémique, au détriment d'un groupe minorisé, et qui décrit particulièrement bien l'impuissance des Premiers Peuples dans le narratif colonial qui est créé pour parler de l'histoire du Canada. Ce comportement est bel et bien issu d'une ignorance, mais aussi d'attitudes épistémiques qui refusent d'écouter les groupes concernés, de s'ouvrir à l'autre et de faire preuve d'empathie. Selon José Medina, ces attitudes de fermeture comme vices épistémiques sont des tendances profondément ancrées dans la vie cognitive. Ces vices se présentent comme des attitudes envers soi-même ou les autres dans nos pratiques discursives et épistémiques, notamment face aux témoignages, aux preuves et à leur évaluation. Ces attitudes contribuent, en tant qu'ignorance, à perpétuer les schèmes de domination, puisqu'elles rendent difficile le mouvement de correction. En effet, « [c]es vices affectent aussi la capacité à apprendre des autres et des faits; ils inhibent la capacité d'autocorrection et l'ouverture à se faire corriger par les autres³⁰ ». Les vices épistémiques des agent·e·s qui prennent part au discours public contribuent ainsi à l'ignorance dominante en faisant prospérer une conception erronée de la réalité, malgré la polyphonie des ressources

²⁹ Amandine Catala, «Democracy, Trust and Epistemic Injustice», *The Monist* 98, n°4 (2015) : 427-428.

³⁰ Medina, *Epistemology of Resistance*, 31.

herméneutiques de la société qui inclut des témoignages actuels de colonialisme et de racisme. Ainsi vient se compléter la relation qui unit l'injustice herméneutique et l'ignorance : elles s'informent et se renforcent mutuellement. L'ignorance blanche vient amplifier les lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes – et en retour, ce manque se perpétue sans être en mesure de rejoindre les agent·e·s épistémiques privilégié·e·s pour les informer des aspects lacunaires de leurs perspectives.

Conclusion

Force est d'admettre, en somme, que le phénomène est bien en acte :

Le vrai cœur de l'ignorance blanche aujourd'hui [...] est le refus de reconnaître comment l'héritage du passé, tout comme les pratiques qui sont en cours, continuent de nuire aux personnes de couleur désormais reconnues sur le plan de l'égalité juridique et sociale³¹.

L'échec de la compréhension de la situation d'autrui doit être appréhendé dans le contexte d'une injustice épistémique, en vue de trouver des pistes de conciliation possibles, de sorte que la reconnaissance des injustices vécues par les Premiers Peuples, les Inuits et les Métis tende vers une adéquation entre la conception collective et la réalité par une utilisation précise et adéquate du vocabulaire colonial. Du côté des Québécois·e·s blanc·he·s francophones, il est fallacieux d'utiliser ce lexique colonial pour se décrire, et il est même tout à fait discutable que ce groupe social vive une oppression : nous avons montré que selon les termes de Frye et les types d'oppression de Young, la situation sociale des Québécois·e·s se rapporte à des injustices plus qu'à une oppression.

Le but de cette argumentation est, somme toute, de soulever le caractère oppressif des attitudes dans certains discours actuels, de faire voir qu'une mauvaise identification à un groupe social risque sérieusement de causer une injustice épistémique, et qu'elle s'approprie et détourne la signification de ce qui est colonial au

³¹ Mills, « Global White Ignorance », 219.

détriment des personnes qui souffrent directement des structures néocoloniales. Somme toute, si elle s'identifie à la figure de colonisé·e, la population québécoise blanche d'ascendance canadienne-française peine à voir son statut de groupe dominant en considérant certaines injustices comme une oppression. Il est primordial de s'attarder aux définitions des termes que nous utilisons pour parler de situations politiquement chargées – ce que nous avons fait en examinant le sens de « colonisateur·ices/colonisé·e·s » et le concept d'oppression. Or, nous avons aussi établi que l'utilisation persistante de ces termes peut être attribuée à une ignorance. Cette dernière motive des comportements de vices épistémiques, mais ces dernières ne sont pas irréversibles : nous pouvons être portés à croire que les comportements décrits par Medina et Mills peuvent être corrigés par une attitude de vertu, d'empathie et de charité épistémique. À son tour, l'ignorance implique qu'une connaissance reste à acquérir ; à cet égard, l'éducation est une solution que nous ne saurions sous-estimer pour attaquer de front ce problème, ce qui doit être fait autant dans le travail conceptuel, dans le militantisme politique que dans l'usage quotidien du langage. Puisque le langage est intrinsèquement politique, il s'agirait ainsi de tendre vers une meilleure compréhension collective des réalités coloniales.

Bibliographie

- Catala, Amandine. « Democracy, Trust and Epistemic Injustice », *The Monist* 98, n° 4 (2015) : 424-440.
- Deneault, Alain. *Bande de colons : Une mauvaise conscience de classe*. Montréal : LUX, 2020.
- Du Bois, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York : Oxford University Press, 2009.
- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées. Réclamer notre pouvoir et notre place. Vol. 1a et 1b, Enquête nationale, 2019. <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*. New York : Oxford University Press, 2010.
- Frye, Marilyn. *The Politics of Reality*. New York : Crossing Press, 1983.
- Medina, José. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. New York : Oxford University Press, 2013.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur. Suivi de Les Canadiens français sont-ils des colonisés ?*. Montréal : L'Étincelle, 1972.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*. Paris : Folio, 2020.
- Mills, Charles. « Global White Ignorance ». Dans *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, sous la direction de Matthias Gross et Linsey McGoey, 217-227. New York : Routledge, 2015.
- Mills, Charles. *The Racial Contract*. New York : Cornell University Press, 1997.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton : Princeton University Press, 1990.