

TABLE DES MATIÈRES

Introduction aux perspectives féministes décoloniales. 2

1. Féminisme décolonial : retrouver les corps et quitter le faux universalisme du féminisme occidental 3

    1.1. Corps, race et genre : comprendre l'articulation et l'imbrication des systèmes d'oppression . . . 4

    1.2. Intersectionnalité vs décolonialité : voie de sortie pour identifier le corps en dehors des catégories 7

    1.3. Féminisme de la frontière : corps-frontière 8

2. Féminisme décolonial : une lutte pour l'émancipation de toutes et de tous 9

    2.1. Donner voix aux pratiques de résistance réduites au silence 9

    2.2. Exemple de pratique de résistance décoloniale : la redéfinition de soi 10

3. Conclusion 11

4. Bibliographie 12

Pour aller plus loin 14

INTRODUCTION AUX PERSPECTIVES FÉMINISTES DÉCOLONIALES

Sonia Alimi[1]

Penser le féminisme décolonial à travers les concepts philosophiques de l'éthique et du politique est une tautologie. En d'autres termes, une évidence. L'éthique et le politique au sein de la philosophie, malgré les nombreuses écoles de pensée et leurs diverses compréhensions, semblent être réunis autour d'une finalité commune visant à répondre aux questions suivantes : dans quel monde souhaitons-nous vivre? Comment souhaitons-nous entrer en relation avec autrui et entretenir ce lien? Quel rôle souhaitons-nous occuper au sein de cette société? Quelle est notre responsabilité individuelle et collective pour maintenir une société où le bonheur serait accessible à toutes et à tous? Une autre question, qui soulève aussi des enjeux liés aux notions phares de la philosophie politique telles que la justice, l'équité, la solidarité, le bonheur et la liberté, nous intéresse particulièrement ici : en quoi nos possibles expériences individuelles de bonheur et de liberté sont-elles liées aux autres et à leurs conditions de bonheur et de liberté?

Au sein de la pensée décoloniale, et particulièrement de la pensée féministe décoloniale, ces différentes notions ne peuvent être abordées sans la question de l'histoire. L'écrivain James Baldwin affirme un élément constitutif de cette pensée, à savoir que « l'histoire n'est pas le passé, c'est le présent. Nous portons notre histoire avec nous. Nous sommes notre histoire. Si nous prétendons le contraire, nous sommes littéralement des criminels » (Peck, 2016). Mais, dans un souci de vérité de cette histoire, la pensée féministe décoloniale nous permet d'identifier que notre perception est tenue par ce que l'on nous donne à voir et ce que nous voulons voir; il est exigé ainsi un effort, enfin celui de nous détourner des faux-semblants pour atteindre l'éclatante vérité. Pour être plus claire, le féminisme décolonial remet en question le récit historique de l'Occident tel qu'il a été érigé et continue, pour reprendre les termes d'Aimé Césaire, à être « indéfendable ». Ainsi, le féminisme décolonial, pour comprendre les enjeux sociaux et politiques actuels, passe par la compréhension de leurs origines historiques.

Le féminisme décolonial affirme que les sociétés occidentales contemporaines reposent sur tout un schème de pensée, de science et de culture issu de la modernité ayant mis en place et diffusé une classification des êtres, des corps ainsi que des civilisations en vue de légitimer une batterie de dominations et d'exploitations

1 Sonia Alimi est doctorante à l'Université du Québec à Montréal et chargée de cours l'Institut de recherches et d'études féministes. Elle y a donné les cours intitulés *Mouvements sociaux et réseaux féministes* et *Féminismes et antiracismes*. Son projet de thèse porte sur les corps et les mémoires : pratiques de résistances féministes décoloniales des héritières et héritiers de l'immigration nord-africaine de France.

sur de nouveaux territoires conquis[2]. Ainsi, il s'est mis en place différents systèmes d'oppression reposant notamment sur la création de la race et du genre et visant à répondre aux objectifs de la colonisation. Le féminisme décolonial, contrairement au féminisme occidental, met en son centre cette histoire de la violence de l'Occident, mais aussi – et surtout – des pratiques de résistance des femmes issues de ces territoires colonisés contre la colonisation passée et contemporaine. Ce féminisme, comme l'indique l'afroféministe bell hooks, se définit « d'une manière qui attire l'attention sur la diversité de réalités sociales et politiques qui touchent les femmes, [ce qui] met les expériences de toutes les femmes au centre du mouvement, et en particulier celle des femmes dont les conditions sociales ont été moins étudiées, documentées ou influencées par les mouvements politiques » (bell hooks, 2017). En d'autres termes, le féminisme décolonial cherche non seulement à éradiquer les bases et les causes structurelles du sexisme, mais aussi celles des autres formes d'oppression sociale. En effet, ce que démontre le féminisme décolonial est que la question du genre est intrinsèquement liée à celle de la race et du rapport colonial. C'est ce que nous identifierons dans la première partie de l'analyse, où nous partirons de l'objet central de la pensée féministe décoloniale : le corps. Cela nous mènera à nous interroger sur le sujet du féminisme et sur la vision éthique et politique dont sont dotés le féminisme occidental et le féminisme décolonial. Cela nous conduira à entrevoir différents concepts clés tels que la colonialité du genre, l'intersectionnalité et la notion de corps-frontière. Finalement, nous reviendrons sur un des éléments essentiels de la pensée féministe décoloniale, celui de mettre de l'avant les pratiques de résistance des femmes se trouvant à la croisée des oppressions, particulièrement raciales et coloniales, en vue de comprendre comment peut se mouvoir une société juste et équitable à partir des personnes les plus ostracisées.

1. Féminisme décolonial : retrouver les corps et quitter le faux universalisme du féminisme occidental

La modernité influant les champs théoriques passés et contemporains repose sur une vision binaire du monde, c'est-à-dire où la raison s'appuie primordialement sur la séparation du corps et de l'esprit, nous amenant ainsi à concevoir les individus comme étant « coupé[s] du cosmos, coupé[s] des autres et coupé[s] d'eux-même[s] » (Le Breton, 2018, p. 35). C'est à contrario de cette pensée occidentale rigide que la pensée féministe décoloniale va émerger et où le corps en mouvement est envisagé comme une pensée réellement libre, car il échappe à la rigidité des catégories que les cadres traditionnels de la pensée imposent en œuvrant plutôt à l'épanouissement d'une réflexion qui ne souhaite pas se figer, mais plutôt mener à des questionnements perpétuels.

2 Tel que vu dans le module « Perspectives décoloniales » du *Projet Atopos*.

Même si les féministes occidentales ont contribué à mettre le corps au centre du politique et des savoirs en vue d'identifier les conséquences de l'oppression genrée patriarcale, les théoriciennes féministes antiracistes et décoloniales ont enrichi, nuancé et complexifié ces analyses en démontrant que les questions relatives aux corps sont étroitement liées à l'imbrication du genre, de la race et du rapport colonial, entre autres. Elles démontrent ainsi que ces corps, en se trouvant à la croisée de différents systèmes d'oppression, témoignent d'expériences plurielles de domination et de résistance (Anzalduà, 1988; Federici, 2020; Hill Collins, 2016; bell hooks, 2015; Mohanty, 2003).

> Il n'existe pas une histoire du corps, mais une pluralité d'histoires, qui renvoient à des modalités spécifiques de mécanisation du corps, car les hiérarchies raciales, sexuelles et générationnelles construites par le capitalisme dès sa naissance invalident tout point de vue universel.
> (Federici, 2020, p. 29)

Nous intéresser aux corps à partir d'une analyse critique de la race et de la colonisation nous amène à interroger le récit général et dominant du féminisme en Occident, dans lequel il est entendu que les corps dudit sujet « femmes » sont homogènes et uniformes (des explications suivront). Cela a fait en sorte d'invisibiliser de nombreux groupes sociaux se trouvant à la croisée des oppressions (racisme, hétérosexisme, etc.). Le féminisme décolonial s'insère donc théoriquement dans le renversement/décentrement de ce récit afin de recentrer l'histoire du féminisme et de ses revendications politiques sur les usages et pratiques des femmes les plus marginalisées.

1.1. Corps, race et genre : comprendre l'articulation et l'imbrication des systèmes d'oppression

Le corps est le lieu privilégié de la domination. Effectivement, dans les années 70, la théoricienne féministe matérialiste Colette Guillaumin a développé une réflexion majeure pour comprendre l'ancrage des différences dans les corps par le système patriarcal et raciste. En envisageant cette notion de différence dans une optique anatomophysiologique, elle a posé les fondements d'une réflexion visant à comprendre pourquoi et comment certains corps sont historiquement classés comme étant différents : « La différence se pense a) dans un rapport, b) mais dans un rapport d'un type particulier où il y a un point fixe, un centre qui ordonne autour de lui et auquel les choses se mesurent, en un mot un RÉFÉRENT qui est bien la réalité cachée de la différence » (Guillaumin, 1979). Elle théorise ainsi l'idéologie de la différence dans laquelle se mesure et se classe la distance qui existe entre un RÉFÉRENT (la norme) et les AUTRES (les « hors-normes »). Selon elle, cette idéologie va créer pour les corps des « règles, des normes. Bref un absolu qui serait la mesure, le point stable du rapport » (Guillaumin, 1979). Ce rapport social visant la domination et l'exploitation de groupes d'individus par d'autres est donc à l'origine de la création de différences entre les corps, où les corps sociaux autoconstitués comme RÉFÉRENTS légitiment et justifient les violences sociales à l'encontre

des corps qui ont été édifiés comme AUTRES. En parallèle de ce processus social de racialisation, nous comprenons que les personnes s'écartant de ces caractéristiques physiques raciales et de sexe sont alors infériorisées et déshumanisées à des fins d'exploitation.

C'est précisément à la fin du XVII^{e} siècle, aux prémisses des régimes impérialiste, colonialiste et esclavagiste, que sera élaborée une hiérarchie raciale entre les humains qui repose sur des critères physiques, entraînant de nombreuses pratiques gouvernementales d'exploitation et d'imposition de normes (religieuses, sociales, etc.) auprès des populations minorisées et/ou colonisées.

Ces racisme et sexisme biologique constitutifs des États-nations occidentaux vont évoluer historiquement en empruntant différentes formes telles que le racisme culturel et donc perdurer au sein des sociétés contemporaines. Le théoricien décolonial Anibal Quijano conceptualise ainsi ce qu'il nomme la « colonialité du pouvoir » :

> La race a été imposée comme critère fondamental de classification sociale universelle de la population mondiale, c'est autour d'elle qu'ont été distribuées les principales identités sociales et géoculturelles du monde à l'époque. D'une part, « indien », « noir », « asiatique » (autrefois les « jaunes » et les « couleurs d'olive »), « blanc » et « métis ». De l'autre, « Amérique », « Europe », « Afrique », « Asie » et « Océanie ». Sur la notion de race s'est fondée l'euro-centrage du pouvoir mondial capitaliste et la distribution mondiale du travail et des échanges qui en découlent. Sur elle aussi se sont tracées les différences et distances spécifiques dans la configuration spécifique du pouvoir, avec ses implications cruciales pour le processus de démocratisation des sociétés et des États et pour les processus de formation des États-nations modernes. (Quijano, 2007, p. 111)

L'auteur affirme que le racisme – symptomatique du capitalisme moderne – continue de racialiser et de déshumaniser les corps des personnes issues des populations historiquement infériorisées.

Colette Guillaumin ajoute à son analyse que les personnes construites comme femmes seraient soumises à un système de marquage (où des caractéristiques physiques sont édifiées par le groupe dominant comme preuves biologiques d'une différence naturelle entre divers groupes sociaux) identique à celui de la race. Elle parle alors de « sexage ». Nous menant ainsi aux limites de sa réflexion en mettant sur un même plan le marquage des corps des personnes racisées comme noires esclavagisées avec ceux des personnes genrées femmes, Guillaumin passe sous silence la « spécificité du racisme et du sexisme exercés sur les femmes non blanches » (Bentouhami-Molino et Guénif-Souilamas, 2017, p. 206). C'est pour cette raison que la théoricienne décoloniale Françoise Vergès rappelle que « toutes les féministes ne sont pas blanches » (Vergès, 2017) et qu'elle remet en question l'universalisme du sujet « femme » tel qu'il a été énoncé jusqu'alors dans les récits historiques portant sur l'émergence du féminisme en Occident. Par universalisme, il est entendu que, à l'intérieur de ces récits, il est habituellement affirmé que les mouvements de femmes se réunissent historiquement autour d'une seule oppression, soit le sexisme qui serait commun à toutes les sociétés, les amenant à lutter uniquement contre ce système d'oppression. Cette élaboration de l'organisation de

la lutte et des théories féministes occidentales a ainsi participé à créer un sujet « femme » uniforme selon lequel toutes les femmes vivraient de la même manière l'oppression patriarcale.

Cependant, en raison des différentes positions sociales des femmes en Occident et également entre les Nords et les Suds, ce sujet « femme » s'est principalement conçu autour de groupes de femmes privilégiées dans les systèmes d'oppression occidentaux. Leurs statuts sociaux avantageux leur ont permis de mettre leurs expériences et leurs expertises au centre des revendications et des analyses des mouvements sociaux de femmes. En d'autres termes, le sujet « femme » du féminisme occidental visibilise et représente uniquement les expériences et les conditions d'existence de femmes racisées blanches, d'une classe sociale élevée et vivant dans un contexte occidental. Ainsi, ces groupes de femmes se sont autoconstitués comme la norme définissant ce qu'était le sujet, soit le corps des « femmes », et, en définitive, ce qu'étaient les objets du féminisme. Ce féminisme a supposé que la question du sexisme et de l'exploitation des femmes serait identique pour toutes les femmes et que la construction occidentale du genre serait un modèle applicable à toutes les sociétés (Mohanty, 1988). Cette perspective a contribué d'une part à écarter des analyses et du récit féministes la pluralité des expériences vécues par des femmes diverses et, d'autre part, à effacer les rapports de domination historiques et contemporains (nationaux et internationaux).

Cela nous permet ainsi de comprendre que la catégorie « femme blanche » et les corps à laquelle elle est supposée référer sont eux aussi des constructions sociales. Françoise Vergès écrit, en effet, que « la femme blanche a littéralement été une production de la colonie » (Vergès, 2017). En affirmant que le genre et la race sont deux notions imbriquées, elle démontre que le patriarcat est racisé, car « si les formes que prend la domination masculine peuvent être étudiée[s] dans toutes les cultures, [l']esclavagisme et [le] colonialisme ont racisé le patriarcat[. C]ette position de pouvoir a été renforcée par les lois et les normes culturelles qui ont donné à l'homme blanc le rôle du bon patriarche, de l'homme libéral et moderne, prêt à partager ses privilèges avec "la" femme blanche » (2017, paragr. 7).

La philosophe féministe Elsa Dorlin, dans son ouvrage *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* datant de 2006, illustre que les savoirs racialistes se sont spécifiquement appuyés sur les différences des sexes construites en Occident pour produire le concept de race dans les Amériques. Elle affirme ainsi que les constructions sociales du genre et de la race s'imbriquent. Les analyses de Maria Lugones, théoricienne féministe décoloniale, vont dans le même sens; elle élargit le concept de colonialité du pouvoir de Quijano (voir plus haut) à celui de la colonialité du genre pour notamment démontrer que la racialisation du genre et la genrisation de la race ont construit historiquement les corps des femmes racisées comme figure ultime de l'autre qui, en les délogeant de la catégorie « femme » (de la norme racisée comme blanche), légitime leur déshumanisation.

> Seules les femmes bourgeoises blanches ont vraiment compté comme femmes, au sens Occidental. Les femelles exclues de cette description n'étaient pas simplement leurs subordonnées. Elles étaient également considérées comme des animaux, dans un sens allant au-delà de l'identification des femmes blanches à la nature, aux nourrissons et aux petits animaux. Elles ont été comprises comme des animaux au sens profond de « sans genre » sexuellement marquées en tant que femelles, mais sans les caractéristiques de la féminité. (Lugones, 2019, paragr. 41)

Les différentes auteures féministes décoloniales démontrent ainsi que la catégorie « femme » au sein des sciences sociales est à repenser puisque, historiquement, elle a écarté les femmes non blanches de cette terminologie, phénomène qui perdure par ailleurs dans nos sociétés contemporaines, comme l'affirme bell hooks : « les femmes d'autres races sont toujours perçues comme Autre, comme des êtres déshumanisés, qui ne rentrent pas dans la catégorie ''femme'' » (bell hooks, 2017).

1.2. Intersectionnalité vs décolonialité : voie de sortie pour identifier le corps en dehors des catégories

À cette analyse du corps, toujours en vue de comprendre l'articulation et l'imbrication des systèmes d'oppression, le concept pratique et théorique de l'intersectionnalité a été développé principalement par des féministes afro-américaines.

L'intersectionnalité comme pratique politique est la digne héritière de luttes menées pendant des siècles par la population noire américaine, particulièrement de ses femmes. Identiquement à ce que nous avons identifié précédemment, de la lutte contre l'esclavage à celle en faveur des droits civiques, ces femmes afrodescendantes démontrent que leurs expériences de vie ne peuvent et ne doivent pas être comprises de façon sectorielle; en revendiquant leurs expériences d'oppression, elles démontrent que ces dernières doivent être saisies à la fois au travers de leurs identités de femmes et de femmes noires afrodescendantes. Elles réfutent donc l'injonction de ne s'organiser politiquement qu'autour de leur genre, excluant les rapports sociaux de race (qui se développent également au sein de la lutte féministe) ou exclusivement autour de leur race sociale, éliminant les rapports de genre (qui se déploient aussi au sein de la lutte antiraciste). (Collins 1990; Combahee River Collective, 2006; bell hooks, 2017; Lorde, 1980; Truth, 1851)

Le Combahee River Collective, initié par Barbara Smith et Demita Frazier en 1974 et réunissant des féministes s'identifiant comme noires majoritairement lesbiennes, va faire figure de proue dans le développement de pratiques féministes s'organisant autour d'une réflexion critique de l'articulation et de l'imbrication des systèmes d'oppression, où l'oppression est comprise, nous indique l'afroféministe Patricia Hill Collins, comme « une situation injuste dans laquelle, systématiquement et durant une longue période, un groupe dénie à l'autre l'accès aux ressources sociales » (Hill Collins, 2016, p. 39) et se décline en trois dimensions : la première, économique, réside dans l'exploitation du travail des femmes noires; la seconde, politique, réfère aux refus de l'application de leurs droits et libertés; la dernière, idéologique, diffuse un imaginaire

social visant à dénigrer leurs corporalités d'être en véhiculant des stéréotypes négatifs. Ce collectif nous informe donc que les trajectoires des femmes sont déterminées par l'entrecroisement de diverses structures d'oppression. Les événements et les conditions de la vie sociale, politique et individuelle ne peuvent être compris comme étant façonnés par un seul système de domination tel que le sexisme. Au contraire, comme nous l'avons vu précédemment, ils sont produits par plusieurs systèmes qui s'influencent mutuellement. C'est pourquoi les membres de ce collectif indiquent, à juste titre, qu'elles n'essaient pas « seulement de combattre l'oppression sur un front ni même sur deux, mais au contraire qu'[elles doivent s']attaquer à un ensemble d'oppressions » (Combahee River Collective, 2006, paragr. 17). Elles s'éloignent donc d'une approche additive et d'un modèle fondamental (unique) des systèmes d'oppression.

Par ailleurs, au-delà d'une simple reconnaissance de la multiplicité des systèmes d'oppression, les féministes de ce collectif mettaient déjà en évidence qu'il fallait non seulement reconnaître les différentes combinaisons de systèmes d'oppression, mais aussi que ces systèmes varient dans le temps et l'espace. C'est ce qu'a théorisé quelques décennies plus tard Patricia Hill Collins avec son concept de « matrice des oppressions » (Hill Collins, 2000), qui passe indubitablement pour elle par un contrôle des corps. Ce contrôle continue d'être sous le joug des catégories raciales, sexistes, classistes et autres, qui sont elles-mêmes « mobiles » (Mestiri, 2020, p. 69), en d'autres termes en perpétuel changement. Ainsi, les femmes ne forment pas un groupe homogène, les identités et les corps qui le composent étant multiples et changeants. C'est pour cela que la théoricienne féministe décoloniale Maria Lugones précise que « les oppressions encastrées ne peuvent pas être pensées de façon convaincante comme fragmentant les sujets, que ce soient des individus ou des collectivités » (Lugones, 1994, p. 459). Le féminisme décolonial évite donc le fixisme des catégories (Mestiri, 2020, p. 79). Même si les catégories qui structurent nos conceptions des identités et des corps changent, selon le féminisme décolonial, il importe d'identifier les déclinaisons de ces catégories pour comprendre comment s'opèrent la construction de l'altérité et ses conséquences sur les conditions d'existence des femmes désavantagées par l'héritage colonial.

1.3. Féminisme de la frontière : corps-frontière

> Pour les besoins de notre cause, je veux bien utiliser le concept de « féminisme décolonial ». Bien qu'il ne me satisfasse pas complétement, il est un compromis entre une certaine résistance au féminisme chez nous et dans le tiers-monde et la réalité massive et inquiétante des violences multidimensionnelles qui nous sont faites, violences produites par les États et le néolibéralisme. […] C'est un gros chantier. Commençons par déblayer le chemin. (Bouteldja, 2016, p. 85)

Cette citation d'Houria Bouteldja, fondatrice d'un des premiers collectifs féministes décoloniaux par et pour des Françaises héritières de l'immigration postcoloniale[3], est intéressante pour l'énonciation implicite

3 Ce collectif, soit *Les Blédardes*, n'existe plus.

qu'elle suppose. L'expression « déblayer le chemin » démontre effectivement une position de l'entre-deux. D'une part, entre un féminisme qu'elle rejette, car il a historiquement opprimé leurs groupes d'appartenance, mais qu'elle considère comme une voie de lutte qu'elle doit emprunter contre les violences genrées et racistes qu'elles peuvent vivre. D'autre part, elle se positionne ainsi en tant que féministe décoloniale en vue de dénoncer une société qui les opprime en tant que femmes racisées tout en affirmant leur loyauté avec leur communauté.

Cela témoigne des similarités qui existent entre ce féminisme décolonial et celui théorisé par les féministes chicanas, particulièrement autour de la notion de féminisme de la frontière. Gloria Anzalduà, originaire de ce qu'elle conçoit comme la frontière entre les États-Unis et le Mexique, définit ce féminisme autour de corps se situant entre deux mondes géographiques, culturels et symboliques, où se meuvent des expériences d'oppression et de résistance qui font donc de ces corps des ponts. Ce féminisme de la frontière assume cette position instable alors érigée comme une force de subversion du pouvoir (Mestiri, 2020); contrairement à un féminisme sans frontière qui vise la traversée pour atteindre l'universalité (Mohanty, 2003), le féminisme de la frontière prend le parti pris de cet entre-deux qui le rend insaisissable tout en permettant dans ce jeu de va-et-vient la concrétisation d'un dialogue entre des mondes sociaux différents. De ce fait, les féministes de la frontière, en assumant et en conceptualisant la nécessaire instabilité de leur position, s'opposent au « diktat de l'homogénéité » (Mestiri, 2020, p. 19). Un cadre féministe de la frontière se penche donc sur la singularité des expériences du corps et de ses expressions. Ce corps-frontière incarne l'héritage des oppressions tout comme l'endroit où se meuvent des mémoires de résistance et, avec elles, des espaces créatifs de subversion du rapport de pouvoir.

2. Féminisme décolonial : une lutte pour l'émancipation de toutes et de tous

2.1. Donner voix aux pratiques de résistance réduites au silence

Au regard des éléments vus précédemment, nous comprenons qu'un des enjeux éthiques et politiques importants pour le féminisme décolonial est également de proposer des récits alternatifs de l'émergence du féminisme. Il amène effectivement à déplacer les espaces temporels et géographiques où auraient pu émerger pour la première fois des luttes dites féministes qui se seraient majoritairement concentrées en Occident et particulièrement autour de la lutte pour le droit de vote. La pensée féministe décoloniale démontre, au contraire, que des luttes et des résistances de femmes se sont également développées en lien avec ces moments historiques et géographiques ou indépendamment d'eux. Pour le comprendre, cela demande un effort de déplacement en vue d'offrir une compréhension globale et plus juste de la dimension politique et éthique des sociétés qui composent ce monde.

Pour ce faire, le féminisme décolonial nous demande de sortir de notre propre cadre et de notre culture individuelle et collective, particulièrement pour celles et ceux se situant en Occident. La théoricienne féministe décoloniale Gayatri Chakravorty Spivak, originaire de l'Inde (ancienne colonie anglaise), en posant la question « les subalternes[4] peuvent-elles parler? », questionne la mise sous silence des récits de luttes de femmes colonisées et propose des pistes méthodologiques pour y remédier. Selon l'auteure, cela requiert une dextérité, car il s'agit non seulement de partager cette parole et de visibiliser ces histoires, mais également de prendre en considération, surtout au regard d'éléments historiques, les contextes qui rendent possible la prise de parole de certains groupes faisant face à des systèmes d'oppression. Il s'agit de comprendre pourquoi et comment certaines personnes n'ont pas pu prendre la parole et d'identifier, en conséquence, si elles ont utilisé des moyens détournés pour faire entendre leurs oppositions aux pouvoirs coloniaux; la pensée féministe décoloniale rappelle que, en réponse à la violence coloniale et raciale, il y a toujours eu des pratiques de résistance de femmes. Elles ne résistent pas uniquement au sexisme, elles luttent pour l'émancipation de toute leur communauté. Pour Françoise Vergès, « les luttes de femmes esclaves et marronnes pour abattre l'esclavagisme et le racisme dont elles étaient la cible sont des luttes de femmes pour la liberté et l'égalité » (Vergès, 2017) et sont aussi des objectifs du féminisme.

2.2. Exemple de pratique de résistance décoloniale : la redéfinition de soi

Angela Davis, dans son cours intitulé *L'esclave et sa marche vers la liberté*, énonce que « la première phase de la libération, c'est la décision de refuser l'image de soi présentée par le maître » (Davis, 2016). Comme nous l'avons vu précédemment, le processus de classifications racistes et coloniales dépossède les populations dominées de leur être, de leur individualité, de leur culture et de leur identité, participant ainsi à leur aliénation. De ce fait, une des premières pratiques de résistance des femmes soumises à ces différents systèmes sera la réappropriation et la revalorisation de leur récit et de leur identité. C'est en ce sens que la première femme auteure innue An Antane Kapesh affirme écrire pour se « défendre et défendre la culture de [ses] enfants » (Antane Kapesh, 2019). Dans son récit, au sein duquel elle revient sur les conséquences passées et contemporaines de la colonisation sur sa communauté et sur son territoire, elle apostrophe le colon en se réappropriant justement, et avec fierté, le terme « sauvagesse ».

---

4 Le terme « subalterne » est emprunté par Spivak au communiste italien Antonio Gramsci, pour désigner les personnes qui sont non seulement marginalisées, mais dont la parole est ignorée. Ce terme est ensuite repris dans les années 1980 par Ranajit Guha, historien indien. Face à une importante quantité d'archives historiques établies par les anciennes colonies, le théoricien et ses collaborateurs souhaitent sortir d'un cadre d'analyse marqué du regard du colonisateur. Comme le souligne Spivak, « ils se sont donc mis à déchiffrer cette immense production administrative écrite par l'élite [par les colonisateurs et colonisatrices] dans le but d'en extraire la conscience du subalterne. C'est une approche très intéressante, car il s'agissait vraiment de lire entre les lignes pour en extraire ce qui y existait mais à l'état de ''non-dit''. C'était bien sûr une manière de donner enfin la parole à ces sous-classes oubliées tout en les faisant accéder à une existence historique » (Chauveau, 2011).

> Je suis une maudite Sauvagesse. Je suis très fière quand, aujourd'hui, je m'entends traiter de Sauvagesse. Quand j'entends le Blanc prononcer ce mot, je comprends qu'il me redit sans cesse que je suis une vraie Indienne et que c'est moi la première à avoir vécu dans la forêt. Or, toute chose qui vit dans la forêt correspond à la vie meilleure. Puisse le Blanc toujours me traiter de Sauvagesse. (Antane Kapesh, 2019)

Le film documentaire *Mère de tant d'enfants* (Obamsowin, 1977) de la réalisatrice autochtone Alanis Obamsowin brosse un portrait diversifié de femmes autochtones présentées comme les gardiennes ancestrales des cultures et des traditions, et c'est d'ailleurs pour ce rôle qu'elles ont été les cibles spécifiques de la domination coloniale passée et contemporaine. La réalisatrice, en offrant un panorama de leurs différentes résistances, met surtout en évidence leurs luttes pour transmettre et préserver leurs cultures. Le visionnement de ce film permet d'élargir notre champ de compréhension de luttes de femmes qui ne s'orientent pas uniquement vers un adversaire, même si elles contrent ses effets, mais passent également – et surtout – par une valorisation identitaire des actions menées à l'intérieur des communautés, car s'il existe « une des plus importantes formes de pouvoir que possèdent les faibles […] c'est le refus d'accepter la définition de soi imposée par les puissants » (bell hooks, 2017, p. 186).

3. Conclusion

Les bases fondamentales du féminisme décolonial font qu'il s'insère indubitablement dans des questions éthiques et politiques. En questionnant l'articulation et l'imbrication des rapports de domination historiques et contemporains, il amène à renverser les compréhensions du monde et des sociétés telles qu'elles ont été façonnées jusqu'à présent par l'Occident. Les principaux concepts philosophiques occidentaux de morale, de justice et de solidarité n'ont pas suffi à empêcher – pire encore, ont participé à légitimer – les entreprises coloniales et raciales. La pensée féministe décoloniale, portée par des auteures et des auteurs ayant vécu dans leur chair ou ayant dans leur corps la mémoire de ces violences, propose à juste titre de réfléchir le monde à partir de celles et de ceux qui ont été bannis et/ou les victimes de l'histoire occidentale. L'expérience des dominées et des dominés est donc au centre des réflexions dans le but politique et éthique de mettre en place une société qui répond aux besoins de toutes et de tous sans exception. Elle nous conduit à envisager la question du bonheur autour de la notion de solidarité, qui ne peut être effective que si la société n'est plus divisée en groupes dominants et dominés, où le mouvement de la pensée est central afin d'éviter la rigidité de la catégorie qui hiérarchise, pour être ainsi attentives et attentifs aux objets obstruant la voie du bien-vivre ensemble. Le féminisme décolonial, en comprenant que la révolution ne peut et ne doit pas être portée uniquement par une lutte contre le sexisme, mais aussi contre les oppressions liées au racisme et au colonialisme, démontre que le soi ne peut pas être libre et heureux sans un nous émancipé.

4. Bibliographie

1 - Anzaldúa, G. (2022). *Terres frontalières, la frontera : la nouvelle mestiza* (traduit par N. Dufour et A. Chacon, 5e éd.). Les Éditions Cambourakis. (Ouvrage original publié en 1988)

2 - bell hooks. (2015). *Ne suis-je pas une femme? : Femmes noires et féminisme*. Les Éditions Cambourakis.

3 - Bouteldja, H. (2016). *Les blancs, les Juifs et nous : vers une politique de l'amour révolutionnaire*. La Fabrique Éditions.

4 - Chauveau, J. (2011, 29 mars). On n'est pas subalterne parce qu'on le ressent!. *Philosophie Magazine*. [Entretien avec Gayatri Spivak]. https://www.philomag.com/articles/gayatri-spivak-nest-pas-subalterne-parce-quon-le-ressent

5 - Hill Collins, P. (2016). *La pensée féministe noire*. Les Éditions du remue-ménage.

6 - Hill Collins, P. (2000). Gender, Black Feminism, and Black Political Economy. *The Annals of American Academy Of Political and Social Science*, *568*(1), 41-53. https://doi.org/10.1177/000271620056800105

7 - Lorde, A. (1980). *The cancer journals*. Aunt Lute Books.

8 - Mestiri, S. (2020). *Élucider l'intersectionnalité. Les raisons du féminisme noir.* Les Éditions Vrin.

9 - Mohanty, C. T. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, *30*(1), 61-88. https://doi.org/10.1057/fr.1988.42

10 - Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without borders*. Duke University Press.

11 - Obomsawin, A. (1977). *Mère de tant d'enfants* [long métrage documentaire]. ONF-NFB. https://www.onf.ca/film/mere_de_tant_denfants/#:~:text=Dans%20son%20premier%20long%20m%C3%A9trage,m%C3%A8res%20dans%20les%20cultures%20am%C3%A9rindiennes

12 - Peck, R. (2016). *I Am Not Your Negro* [film]. Productions Artemis.

13 - Truth, S. (1851, 21 juin). Women's Rights Convention. Sojourner Truth. *Anti-Slavery Bugle*, 4.



POUR ALLER PLUS LOIN

1 - Antane Kapesh, A. (2019). *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu/Je suis une maudite Sauvagesse.* Mémoire d'encrier.

Auteure innue partant de sa propre expérience, elle revient sur les conséquences de la colonisation sur son peuple et son territoire. Son livre est un acte de résistance décoloniale.

2 - Anzaldúa, G. (2011). La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience. *Les cahiers du CEDREF*, 18, 75-96.

À travers une écriture corpo-organique et l'expression de la pluralité de son être, la théoricienne féministe étatsunienne-mexicaine propose un féminisme antiraciste et décolonial de la frontière.

3 - Baldwin J. et Peck, R. (2017). *I am not your N**.* Les Éditions Robert Laffont.**

Dans ce livre posthume, le réalisateur Raoul Peck s'appuie ici sur les derniers écrits de James Baldwin, qui propose une analyse critique de la condition d'existence des populations afroaméricaines et de leur émancipation, mais aussi – et surtout – de l'avenir social antiraciste auquel pourrait prétendre la société étatsunienne si elle s'en donnait les moyens.

4 - bell hooks. (2017). *De la marge au centre. Théorie féministe*. Les Éditions Cambourakis. (Version originale publiée en 1984)

Analyse accessible et importante pour comprendre les enjeux raciaux et coloniaux ayant impacté les mouvements féministes occidentaux et continuant de le faire. Elle revient également sur les luttes menées par ces mouvements et théorise leurs pratiques politiques tout en démontrant leur pertinence pour mettre en place une société juste et équitable pour toutes et tous.

5 - Bentouhami-Molino, H. et Guénif-Souilamas, N. (2017). Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie. *Cahiers du Genre*, *63*(2), 205-219.

La philosophe **Bentouhami-Molino** et la sociologue **Guénif-Souilamas** reviennent sur l'analyse de Colette Guillaumin pour démontrer ses limites au sujet de la construction de la race et du genre.

6 - Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine.

Un laïus anticolonialiste dans lequel le penseur décolonial met l'Occident face à ses multiples contradictions et à sa barbarie coloniale et raciale.

7 - Combahee River Collective. (2006). Déclaration du Combahee River Collective. *Les cahiers du CEDREF*, 14, 53-67.

Déclaration d'un collectif de femmes afroaméricaines se trouvant à la croisée des oppressions et posant les fondements des pratiques et des théories féministes intersectionnelles.

8 - Davis, A. (2016). *Sur la liberté : Petite anthologie de l'émancipation*. Éditions Aden.

Divers textes revenant sur les allocutions phares de la philosophe afroféministe Angela Davis.

9 - Dorlin, E. (2006). *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Les éditions La Découverte.

La philosophie, par le biais d'une recherche approfondie des archives françaises du XVII^{e} siècle, propose une généalogie de l'imbrication de la race et du genre.

10 - Federici, S. (2020). *Par-delà les frontières du corps. Repenser, refaire et revendiquer le corps dans le capitalisme tardif*. Les Éditions du remue-ménage.

La théoricienne féministe propose une analyse visant à identifier les multiples dominations raciales, genrées et de classes vécues par les corps. Elle propose également de mettre le corps au centre des luttes d'émancipation féministes.

11 - Guillaumin, C. (1979). Question de différence. *Questions Féministes, 6*, 3-21.

Dans cet article, la sociologue féministe propose une analogie du marquage de la différence des corps à travers la construction de la race d'un côté et du genre de l'autre.

12 - Le Breton, D. (2018). *La sociologie du corps*. Les Presses universitaires de France.

Le sociologue propose une cartographie de la place du corps au sein de la sociologie et démontre en quoi il est bel et bien un objet important pour comprendre les enjeux sociaux et politiques contemporains.

13 - Lugones, M. (2019). La colonialité du genre. *Les cahiers du CEDREF*, 23, 46-89.

La théoricienne féministe décoloniale théorise ici le « système de genre moderne colonial » et montre les imbrications historiques et contemporaines de la race, du genre, du colonialisme et de ses impacts sur les conditions d'existence des personnes qui en sont les héritières.

14 - Mestiri, S. (2016). *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*. Les Éditions Vrin.

La philosophe féministe décoloniale propose un cadre d'analyse intéressant montrant les solidarités entre les féminismes des Nords et des Suds et défend un « féminisme de la frontière ».

15 - Mohanty, C. T. (2010). Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux. Dans C. Verschuur (Éd.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*. Graduate Institute Publications.

Dans ce texte, la théoricienne féministe décoloniale déconstruit les catégories d'analyse féministes occidentales imposées aux femmes du Sud global.

16 - Quijano, A. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. *Mouvements, 51*(3), 111-118. https://doi.org/10.3917/mouv.051.0111

Dans cet article, le penseur décolonial met en évidence la manière dont les systèmes historiques de domination raciale et coloniale persistent dans nos sociétés contemporaines.

17 - Spivak, G. S. (2020). *Les subalternes peuvent-elles parler?* Éditions Amsterdam.

La théoricienne féministe décoloniale nous invite ici à décentrer les analyses occidentales en donnant la voix aux récits « silenciés » des personnes dominées.

18 - Vergès, F. (2017). Toutes les féministes ne sont pas blanches. *Le Portique*, 39-40. https://doi.org/10.4000/leportique.2998

Dans cet article, la théoricienne féministe décoloniale, en partant des luttes de femmes écartées du récit dominant féministe occidental, propose une autre temporalité et une autre géographie de l'émergence du féminisme. Elle propose un récit féministe antiraciste et décolonial.