

Falquet, Jules, 2012, Habilitation à diriger des recherches, *Les mouvements sociaux dans la mondialisation néolibérale : imbrication des rapports sociaux et classe des femmes (Amérique latine-Caraïbes-France)*, Anne-Marie Devreux (garante).

## Chapitre 7

### Réflexions épistémologiques et politiques sur la construction d'une science des opprimé-e-s

Dans le chapitre précédent, j'ai établi la centralité de la classe des femmes, « néolibérale » et « structurelle », et la pertinence des analyses féministes matérialistes de la mondialisation néolibérale. J'ai également proposé un ensemble d'éléments pour penser la dynamique des rapports sociaux imbriqués et leur transformation réciproque dans la mondialisation. Nous pouvons à présent en tirer les conséquences théoriques et pratiques.

Le présent chapitre propose un ensemble de réflexions épistémologiques et politiques, à partir des théories du point de vue situé, sur ce que pourrait être une « science des opprimé-e-s » — proposition que je reprends des féministes matérialistes francophones — basée sur des alliances contre-hégémoniques, dans un sens partiellement gramscien. Dans la mesure où il s'agit aussi de théoriser des formes d'organisation potentielles, cette réflexion se situe à la limite du champ de l'exercice académique. J'ai cependant choisi de l'inclure dans cette note de synthèse car elle fait partie intégrante de mes recherches et surtout de la logique de mon travail, qui tente de lier la théorisation sociologique à la pratique des mouvements sociaux. De plus, elle apporte à l'ensemble de ce travail l'éclairage qui sous-tend les interrogations pratiques et théoriques des militant-e-s dont je me suis fait ici l'écho et l'analyste.

Je présenterai en trois temps ces réflexions autour de l'épistémologie, de la construction d'un mouvement social alternatif et d'une science des opprimé-e-s — c'est-à-dire d'un bloc contre-hégémonique visant à interrompre le cours de la mondialisation néolibérale et à réorienter le devenir social.

D'abord, au-delà de la mondialisation néolibérale proprement dite, pour l'épistémologie en général, qu'est-ce qu'une « bonne science », tant sur le plan descriptif que normatif ? Je présenterai à grands traits les théories féministes du Standpoint, puis les effets de l'imbrication des rapports sociaux sur les épistémologies du point de vue situé. Ensuite, j'aborderai la question de la construction collective des savoirs : comment, avec et pour quels groupes sociaux faire de la science et produire des connaissances ? Enfin, dans la perspective de la construction d'une science contre-hégémonique, je m'interrogerai sur les conditions de création d'alliances en vue de développer une science des opprimé-e-s susceptible d'éclairer le chemin d'une sortie du néolibéralisme, avec comme horizon l'abolition des rapports sociaux de pouvoir de sexe, de « race » et de classe.

## 1. Epistémologies du point de vue

Je n'entrerai pas ici dans l'histoire des conflits épistémologiques qui ont émaillé le développement des sciences et plus particulièrement des sciences sociales et restent à ce jour ouverts. Je considère acquise la démonstration de la nécessité d'aller au-delà du positivisme, de la prétention à une neutralité surplombante et à une science objective et apolitique. Je propose ici de pointer quelques éléments généraux pour baliser la discussion sur les alternatives qui ont été proposées, par diverses théoricien-ne-s et/ou activistes minoritaires, autour des théories du point de vue.

Les théories du point de vue ont une généalogie multiple. La plupart se rattachent cependant à l'affirmation de Marx selon laquelle la science reflète l'idéologie de la classe dominante, elle-même liée à des intérêts matériels dépendant principalement de l'organisation de la production. Très tôt, dans le cadre de la remise en cause de l'esclavage et de la colonisation, souvent en lien avec la création artistique, des intellectuel-le-s Noirs ont fait entendre leur voix en théorisant sur leur point de vue particulier. WEB Du Bois (2007 [1903]) a ainsi développé le concept de « double conscience » repris plus tard par Paul Gilroy (2003 [1993]). Aimé Césaire (1955) et Léopold Sédar Senghor ont avancé le projet de la négritude, avant que Cheik Anta Diop (1960) puis Molefi Kete Asante (1980) ne défendent l'afrocentrisme puis l'afrocentricité. Dans un autre ordre d'idées, Frantz Fanon (1952) a souligné la violence et le caractère producteur de schizophrénie de la colonisation, pour la conscience des colonisés. Suivant une autre ligne, dans une perspective de classe très affirmée, Antonio Gramsci a ouvert la voie à la réflexion sur la construction de contre-hégémonie comme projet politique indispensable à la révolution (1975 [1916-1935]). Ses théories ont conforté la figure de l'intellectuel-le engagé-e et les débats sur la nécessité ou non, de faire partie du prolétariat pour en défendre les intérêts. A partir des années 1960, la force collective et l'audace générées par la nouvelle vague du mouvement des femmes, ont à leur tour fait émerger une nouvelle ligne de remise en cause des sciences et des savoirs constitués, une nouvelle rupture et une nouvelle avancée épistémologique, particulièrement profonde : celle de l'épistémologie féministe.

### A. Le *feminist standpoint*

Au tout début des années 1980, deux articles en français, particulièrement pédagogiques, résument les enjeux épistémologiques des vigoureuses critiques féministes aux savoirs dominants. Celui de Colette Guillaumin (1981), qui porte sur « Les effets théoriques de la colère des opprimés », souligne la continuité dans les démarches de Marx, Césaire et Beauvoir. Que ce soit d'un point de vue de classe de « race » ou de sexe, chaque nouveau mouvement, chaque nouvel-le théoricien-ne est d'abord décrié-e comme politique et non scientifique, avant que leurs résultats ne soient finalement incorporés comme des références qui transforment radicalement la manière de se poser les questions. Celui de Danièle Juteau (1981), de son côté, défend fermement ce qu'elle qualifie de point de vue partiel et partial, qui s'oppose tout particulièrement au point de vue qui se veut universel et neutre. On peut également résumer les débats selon deux grandes pistes : corriger la « science mal faite » et légitimer d'autres points de vue.

La première ligne de remise en cause, parfois qualifiée d'empirisme féministe, s'organise autour de la critique de « la science mal faite » et du biais androcentrique (ou *male bias* dans le monde anglophone). A cet égard, le travail de Nicole-Claude Mathieu (1985 c)

sur les transformation de l'anthropologie établi à la demande de l'UNESCO est particulièrement complet. Mathieu y montre comment les anthropologues, très souvent des hommes, ont échoué à faire véritablement science, car ils ont négligé des pans entiers de la réalité sociale en omettant ou en accordant une attention inadéquate aux femmes et à tout ce qui se rapporte à leur existence. Que ce soit au moment de définir l'objet d'étude, la problématique, les instruments de recherche ou les concepts, au moment de recueillir les données puis de les interpréter, ou encore de monter en généralité pour théoriser : toutes ces étapes ont été affectées, à des degrés divers, par le biais androcentrique. De surcroît, les femmes étant définies de manière relationnelle, dialectique (par rapport aux hommes, dans le cadre des rapports sociaux de sexe), une analyse erronée à propos de ce qui les concerne signifie l'impossibilité de comprendre pleinement ce qui concerne les hommes et d'ailleurs la société dans son ensemble : telle est l'autre affirmation capitale que pose Mathieu dans son tout premier article, déjà mentionné, « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe » (1971). Par ailleurs, l'androcentrisme se manifeste rarement seul, comme elle le souligne :

*« Mathieu a proposé dans plusieurs articles des réflexions aigües non seulement sur l'ethnocentrisme et ses liens étroits avec l'androcentrisme, mais aussi sur ce qu'ensemble, ils masquent dans les sociétés étudiées et surtout dans les sociétés occidentales<sup>1</sup> (1985, 1987, 1993, 1995). [Elle écrit] : "Dissocier la notion de minoritaire de la notion de "femme" dans les cultures autres permet (par l'accusation d'ethnocentrisme) de nier un problème dont les ethnologues sont partie prenante dans leur propre société : l'androcentrisme dû aux rapports de pouvoir entre les sexes. [...] Bref, parler d'ingérence dans les "affaires intérieures" des autres sociétés consiste en fait, concernant les sexes, d'une part à refuser de penser à nos affaires intérieures; d'autre part et corrélativement à continuer de dissimuler une réalité fondamentale des sociétés étudiées." ("Femmes du Soi, femmes de l'Autre", p. 607). » (Falquet, 2011 c).*

La deuxième ligne de questionnement, soulevée plus particulièrement par des auteures états-uniennes, s'organise autour de la double affirmation de la nécessité de reconnaître l'existence d'un *standpoint* qui doit être analysé, et de la validité d'un *standpoint* féministe pour faire une « meilleure science ». Faisons un détour par les questions que soulève la traduction —et la définition— de ce concept. Le *standpoint*, littéralement, est le point où l'on se tient, généralement pour observer mais aussi pour réfléchir. Cependant, il ne s'agit pas d'une simple *perspective*. Certes, installé-e au sommet d'un arbre ou d'une chaire, on ne voit pas la même chose que depuis son pied et on ne réfléchit pas exactement de la même manière. Etre une femme noire anthropologue comme Zora Neale Hurston, une femme blanche anthropologue comme Margaret Mead, ou encore un homme blanc anthropologue comme Bronislaw Malinowski, à la même époque, permet ou interdit de fréquenter tel ou tel lieu, d'entendre tel ou tel type d'information : le point de vue est indéniablement différent et l'on imagine facilement que les travaux de ces auteur-e-s diffèrent considérablement.

Cependant, le *standpoint* se réfère aussi et surtout, bien plus profondément, à la *position sociale* à partir de laquelle la/le sujet observe et produit de la connaissance. Or, cette position sociale à son tour possède plusieurs dimensions. Il ne s'agit pas tant de la position objective, objectivable : elle est essentielle bien sûr, mais ramène un peu mécaniquement au type de perspectives auxquelles la/le sujet aura plus ou moins aisément accès. En analysant

---

<sup>1</sup> « Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique » (1985), « Femmes du soi, femmes de l'autre » (1987), « Questions à l'éco-féminisme » (1993), « Relativisme culturel, excision et violences contre les femmes » (1995).

les différences considérables entre anthropologie classique, anthropologie des femmes et anthropologie féministe, Mathieu (1985 c) montre bien que la rupture épistémologique la plus profonde passe par l'élaboration d'un point de vue politique (féministe) et non pas identitaire (de femme). Le *standpoint* renvoie davantage à la *conscience sa position sociale* que la/le sujet développe : il implique notamment l'analyse de la trajectoire qui a mené la/le sujet à cette position. Elle implique donc de posséder une grille d'interprétation de l'organisation de la société et des rapports de force qui la traversent. Or cette grille d'interprétation est elle-même tributaire d'une conscience collective, ou de plusieurs consciences collectives concurrente ou liées, historiquement construites par différentes groupes sociaux qui se sont dotés de diverses organisations à cette fin (syndicats, partis, églises, associations d'entraide etc).

Ainsi, le *standpoint*, tout en possédant une importante dimension individuelle et personnelle, correspondant aux choix et à la réflexivité des sujets, est également et éminemment le fruit de luttes collectives et des rapports de force politiques. Il n'est jamais acquis d'avance ni déterminé mécaniquement par des propriétés sociales individuelles et objectivables, quoique celles-ci ne puissent lui être étrangères.

Le *standpoint* féministe, pour sa part, a fait l'objet de plusieurs tentatives d'élaboration et analyses successives. En étant la première à écrire sur la question du point de vue particulier des femmes scientifiques, Dorothy Smith (1974) fait figure de préceuse. Sociologue et femme à la fois, elle souligne l'obligation pour les femmes (à la différence des hommes) de s'occuper sans cesse des tâches de la vie quotidienne et des activités pratiques, manuelles, même lorsqu'elles sont des intellectuelles, sociologues ou théoriciennes. Elle affirme que cette obligation produit en elles un sentiment d'aliénation particulier qu'elle nomme bifurcation de la conscience et qui les amène à produire, différemment de leurs collègues masculins, un autre type de théorie.

En psychologie et en psychanalyse, d'autres théoriciennes mettent ensuite en évidence un point de vue « féminin ». Ainsi, Nancy Chodorow (1978) a été la première à développer le concept de « maternal thinking », affirmant depuis la psychanalyse que la maternité constituait l'expérience unifiant et caractérisant le vécu des femmes. Dans une perspective voisine issue de la psychologie cognitive, appliquée à la philosophie de la justice, se situent les travaux de Carol Gilligan (1982). D'après elle, il existerait une éthique « féminine », qui serait davantage liée à une réflexion contextuelle, empathique et au souci des autres. Il faut noter que si ses travaux connaissent aujourd'hui une grande vogue, ils avaient été fortement critiqués à l'époque pour leurs échos naturalistes. Je reviendrai dans la dernière partie de ce chapitre sur les liens entre le succès actuel d'une partie des théories du *care*, aux fortes connotations naturalistes, et la légitimation du recours croissant à une main d'œuvre féminine et migrante pour réaliser le travail de reproduction sociale.

Rompant pour sa part avec tout naturalisme, la philosophe Nancy Hartsock (1983) est la première à avoir formulé précisément la théorie du *feminist standpoint* (1983). Son point de départ est résolument marxiste : chaque classe possède un point de vue lié à sa position sociale et les groupes dominés sont les mieux placés pour développer une analyse critique. Plus précisément, le prolétariat étant le seul groupe à ne pas posséder de moyens de production, c'est le seul qui n'a aucun intérêt à défendre l'ordre existant. Pour Hartsock, le travail domestique constitue l'activité commune aux femmes autour de laquelle s'organise leur conscience en tant que femmes, tout comme le travail industriel cimente celle du prolétariat.

Au même moment, Sandra Harding et Merrill Hintikka rassemblent un ensemble de perspectives féministes critiques sur les sciences (1983). Harding poursuit ensuite la réflexion de manière systématique, s'interrogeant d'abord sur la manière dont le féminisme aborde la science (1986), puis sur qui produit des connaissances et de la science, pour qui (1991). Elle estime que c'est à partir de la vie quotidienne des femmes qu'un renouveau épistémologique peut avoir lieu. Surtout, elle affirme, dans la lignée marxiste, que la perspective féministe en sciences est la « meilleure », la plus à même de décrire et de saisir les mécanismes sociaux à l'œuvre, dans la mesure où les femmes constituent le groupe social le plus opprimé.

Parmi les contributions que l'on peut ranger dans le champ post-moderne, on remarque tout particulièrement le travail de Donna Haraway (1988), qui affirme le caractère situé des connaissances et celui d'Evelyn Fox Keller (1985), qui comme beaucoup s'est emparée de la réflexion sur les sciences « dures », en particulier la biologie, pour montrer, grâce à la psychologie objectale, le caractère typiquement masculin du besoin de « séparation » d'avec l'objet, alors même qu'une méthode inverse, de « fusion », a valu à Barbara McClintok un prix Nobel de biologie.

Pour résumer, ces théories du *feminist standpoint* produites par un ensemble d'auteures blanches affirment (1) que sociologiquement, les femmes n'ont pas le même point de vue que les hommes, (2) que ce point de vue est lié à leur place dans l'organisation du travail, à leur vie quotidienne et à leur expérience propre, (3) que leur point de vue est scientifiquement, éthiquement et politiquement « meilleur » parce qu'il s'enracine du côté des dominées et non des dominants.

## **B. Imbrication des rapports sociaux et critique radicale du savoir dominant**

Les féministes faisant l'objet du racisme, que je nommerai ici « de couleur » selon l'usage états-unien, ont très tôt souligné pour leur part l'importance simultanée de la position dans les rapports de sexe mais aussi de « race » et donc de classe. Que se passe-t-il lorsque l'on prend en compte les positions de classe et de « race » en même temps que celles de sexe, dans leur complexité et leur imbrication, en accordant à chacune la même importance ?

Le recueil coordonné et publié en 1981 par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, *This Bridge Called My Back, Writings by Radical Women of Color* a joué un rôle fondamental dans la discussion (Bacchetta, Falquet et Alarcón, 2011). Dans un texte fondamental sur le(s) sujet(s) du féminisme, Norma Alarcón a expliqué le sens de la contribution de cet ouvrage au débat (2011 [1990]). Alors même que *This Bridge* a fait l'objet d'une réception plutôt favorable de la part des féministes dominantes (anglos, de classe moyenne et supérieure), Alarcón souligne que ces dernières sont passées à côté de l'un de ses messages centraux : la critique de l'idée de l'unité du sujet de la conscience. Alarcón souligne que posséder une conscience unifiée, unitaire et sûre d'elle-même, est un privilège que se sont réservés les hommes blancs des classes supérieures et que réclament dorénavant les femmes blanches de ces mêmes classes. Elle soutient également que l'apport majeur des auteures de *This Bridge* est d'avoir mis en avant, au contraire, le *standpoint* de sujets fragmentés, non pas extérieurement divers, mais *intérieurement* multiples. Ses propos font bien évidemment écho au travail de Gloria Anzaldúa (1987) sur la conscience de la *Mestiza*, mais aussi plus largement à l'expérience des féministes métissées, migrantes ou subalternisées à divers titres.

A la même période, dans l'élan donné notamment par le Combahee River Collective,

les féministes Noires ont également contribué très fortement à la discussion. Après un premier ouvrage où elle dénonce frontalement le racisme du mouvement féministe états-unien (1981), bell hooks propose de mettre « les marges » au centre du raisonnement et de l'action (1984), c'est-à-dire en particulier le point de vue des femmes Noires. Elle développe ensuite le concept d'« outsider within » (1989), dont l'un des exemples frappant est celui des femmes de ménage Noires. En effet, dès le début des années 80, dans « Femmes, race et classe », Angela Davis (1983) avait rappelé que de l'esclavage jusqu'à la période contemporaine, de très nombreuses femmes Noires travaillent dans le service domestique. Cette activité professionnelle qui les place souvent au cœur de la vie quotidienne de familles blanches et de classe supérieure, leur confère une position intérieure-extérieure qui les rend particulièrement à même de voir la réalité sociale sous plusieurs angles fort différents, voire opposés. Cet angle de vue particulier constitue ce que hooks qualifie d'avantage ou de privilège épistémique — un bénéfice inattendu, en quelque sorte, de la double conscience théorisée par WEB DuBois.

A la fin des années 1980, la juriste Kimberlé Crenshaw propose pour sa part un concept appelé à un grand succès et à de nombreux développements : l'intersectionnalité. Crenshaw s'est penchée sur les « failles » causées par la multiplicité et la simultanéité des rapports sociaux dans des situations concrètes et pratiques : des actions en justice dans le domaine du travail (1989), des politiques publiques contre les violences faites aux femmes (1991), ou encore la retentissante affaire de harcèlement sexuel dénoncée par Anita Hill (1992). Son travail consiste plus précisément à rendre visibles, moins les rapports eux-mêmes que les personnes placées dans ces rapports et à questionner le fait qu'ignorer leur situation particulière crée un vide juridique et pratique devant elles<sup>2</sup>. Typiquement, ces personnes sont les femmes Noires, telles qu'on les voit disparaître puis réapparaître dans le titre de l'ouvrage de Hull, Scott et Smith sur lequel elle s'appuie — *All the Women are White, all the Blacks are Men, But Some of Us are Brave* (1983). La première image qu'elle utilise pour évoquer le concept d'intersection est celle d'une intersection routière (1989). A cette intersection routière, les discriminations, comme des voitures, viennent de tous les côtés. Une femme noire y est heurtée. Les blessures étant simultanées, il est difficile de savoir quel véhicule a causé le tort.

Dans son premier article, Crenshaw se base sur trois exemples de *class actions* portées par des femmes, Noires. Elle montre que (1) la justice ne souhaite guère, en reconnaissant un nouveau groupe discriminé, « ouvrir la boîte de Pandore » (2) qu'une femme Noire n'est pas reconnue comme pouvant représenter, ni les Noir-e-s dans leur ensemble, ni les Femmes dans leur généralité, et (3) qu'il convient de mettre au centre de l'attention les personnes ou les groupes discriminé-e-s, afin d'éviter la compartimentation de l'expérience qui empêche toute action collective. Cette troisième proposition s'appuie sur la vieille discussion des militant-e-s Noir-e-s à propos du « droit d'entrer ». A la fin du XIX, Anna Julia Cooper (1969 [1892]) critiquait déjà l'affirmation hâtive de l'abolitionniste Martin Delaney qui crut pouvoir

---

<sup>2</sup> Sa perspective, qui « oppose » en quelque sorte les rapports sociaux, principalement deux à deux et en analysant tout particulièrement le sexe et la « race », se rapproche de celle que j'adopte à la même époque pour analyser l'attitude des femmes Indiennes devant l'école. L'exemple personnel avec lequel elle illustre son premier article (1989), montre qu'elle pose elle aussi la question en termes d'opposition paralysante d'intérêts : c'est en tant que femme qu'elle se voit refuser l'entrée à un club universitaire où elle invitée exceptionnellement par un ami, qui se trouve être le premier homme Noir à y être admis. Le conflit qu'elle ressent comme femme Noire la paralyse : comment dénoncer cette discrimination sans faire un scandale qui mettrait en péril la toute récente acceptation d'un Noir ? Cependant, alors que mon travail s'oriente ensuite vers le type de revendications que parviennent à formuler des personnes placées dans des rapports sociaux apparemment contradictoires, à travers des mouvements sociaux, celui de Crenshaw vise à rendre visibles ces personnes et à combler le vide juridique dans lequel elles se trouvent.

soutenir que « *when and where I enter, the whole race enters with me*<sup>3</sup> ». Cependant, ce qui guide Crenshaw est un peu différent, c'est l'idée que « *when they enter, we all enter*<sup>4</sup> ». L'important pour elle, c'est que *quand les multiples discriminé-e-s entrent* (par exemple, dans la production de savoirs) que tout le monde entre.

Ainsi, le travail des féministes Chicanas, Latinas ou Noires états-uniennes affirme (1) que l'imbrication des rapports sociaux produit des formes de conscience spécifiques bien au-delà d'une seule conscience « de femme », (2) que lorsqu'on est du côté non-privilegié de plusieurs d'entre eux, on se trouve en situation d'avantage épistémique, (3) cumuler les oppressions ne produit pas nécessairement un « meilleur » point de vue, mais en tout cas, un point de vue particulier qui a de fortes chances d'être important et (4) que quand ce point de vue « entre », tous les points de vue « entrent ». Une des questions qui apparaît alors, consiste à savoir comment combiner l'ensemble des points de vue, diversement dominants et dominés. On peut se demander s'il ne faut combiner que des positions dominées (le point de vue des femmes Indiennes paysannes avec celui des femmes Noires des *favelas*), ou bien des positions dominées et d'autres dominantes (le point de vue des hommes indiens paysans ou celui des femmes blanches prolétaires), ou inclure des points de vue purement dominants (celui des hommes bourgeois blancs de gauche et celui des hommes bourgeois blancs de droite) — j'y reviendrai dans la troisième partie.

Parmi bien d'autres, je souhaite encore présenter trois approches qui interrogent également à sa racine, quoique sous un autre angle, l'édifice du savoir dominant : la question des grilles d'intelligibilité issue des études subalternes, celle des outils du maître posée par Audre Lorde, et enfin la perspective décoloniale issue spécifiquement du continent latino-américain.

A partir de son fameux essai « Les subalternes peuvent-elles parler ? », Spivak (1988) a conceptualisé tout particulièrement les *grilles d'intelligibilité* qui permettent, ou non, d'entendre les discours. Comme elle le montre, il ne suffit pas de s'intéresser aux subalternes, de parvenir jusqu'à ces subalternes et de réussir à recueillir leurs propos — ce qui n'est déjà pas à la portée de n'importe qui. Encore faut-il posséder la grille culturelle, politique, intellectuelle et affective, qui permettra non seulement d'entendre, mais de comprendre ce que disent ces subalternes. Sans les grilles d'intelligibilité adéquates, les propos des subalternes constituent, pour les dominant-e-s, un bruit à peine audible et dépourvu de sens. On peut rapprocher son analyse, même si les choses ne sont pas symétriques, des propos de Guillaumin (1981) lorsqu'elle affirme que pour les dominé-e-s, la théorie des dominant-e-s n'est qu'un bruit confus, un galimatias rébarbatif et in-intéressant. Des deux côtés quoiqu'inégalement, le malentendu guette et la surdité ou la mal-entendance ne sont pas qu'un problème d'acoustique. Elles sont liées à l'ignorance (délibérée ou forcée) tout comme au dédain (protecteur ou méprisant), bref : aux rapports de force qui traversent les formations sociales.

Ensuite, comme l'a souligné Audre Lorde (2002 [1984]) dans une phrase restée célèbre, « on ne détruira jamais la maison du maître avec les outils du maître ». Lorde pose ainsi, dans des termes qui soulignent simultanément les rapports sociaux de sexe, de « race » et de classe, la question de l'utilité d'outils élaborés dans la logique dominante. Ses propos sont rejoints, au Chili, par la féministe autonome Margarita Pisano (2001), fervente

---

<sup>3</sup> [quand j'entre, là où j'entre, toute la race entre avec moi]

<sup>4</sup> [quand elles-ils entrent, nous entrons toutes et tous]

défenderesse d'une désertion totale de ce qu'elle nomme le système. Le groupe qu'elle a créé s'est donné pour nom le Mouvement des femmes du dehors (Momufa : Movimiento de mujeres del afuera). Il s'agit pour elle, pour paraphraser Kafka, de « faire un bond hors du rang des assassins », c'est-à-dire de se désolidariser complètement de ce qu'elle conceptualise comme « le triomphe de la masculinité ». Cela implique de renoncer à être la « fille à papa du patriarcat » (*la regalona del patriarcado*) (1996), comme aurait pu le dire Valérie Solanas (1971 [1967]), auteure du très fameux *Scum Manifesto*, qui aurait certainement applaudi des deux mains aux propos de Margarita Pisano. Très concrètement, Pisano est de celles qui estime qu'un « bon » savoir (utile pour les femmes) ne saurait être élaboré dans des institutions patriarcales comme l'Université.

Enfin, le courant décolonial, parti d'Amérique Latine, constitue l'une des tendances récente et particulièrement intéressante du débat. Pour beaucoup, c'est le travail du sociologue péruvien Anibal Quijano (2000) sur la colonialité du pouvoir, puis du réseau d'universitaires et d'activistes formé autour du projet « Modernité, colonialité, décolonialité », qui est à l'origine de cette perspective. Certaines auteures soulignent cependant que ses racines plongent avant tout dans les luttes des mouvements sociaux latino-américains, des femmes Indiennes, Noires et populaires (Curiel, 2007 ; Cusicanqui et Barragán, 1997). Toujours est-il que la conjonction entre le démantèlement du socialisme réellement existant et la commémoration des 500 ans de la colonisation du continent ont conduit, au début des années 1990, à une réflexion qui pose la colonisation de l'Amérique latine et des Caraïbes comme la base à la fois de la modernité et du capitalisme. C'est pourquoi le récit selon lequel la modernité, venue d'Europe, aurait progressivement gagné d'autres terres, est remplacé par l'affirmation d'une asymétrie de pouvoir originelle (de la modernité), dans laquelle les peuples dominés ont été d'emblée et structurellement subalternisés, à travers deux grands mécanismes : le contrôle du travail et celui de l'intersubjectivité. L'eurocentrisme ou l'occidentalisme apparaissent alors comme une forme spécifique de production de connaissances et de subjectivités, caractéristiques de la modernité. Contrairement à ce que peuvent laisser croire les concepts de néo ou de post-colonialisme, la colonialité du pouvoir n'a rien d'un phénomène historiquement révolu : au contraire, elle demeure au cœur de la globalisation actuelle. Et pour le dire dans les termes qui sont les miens, elle est intrinsèquement liée aux rapports sociaux de « race ».

En résumé, tous ces travaux ont permis de très nombreuses avancées vers une « meilleure science ». L'ouvrage récent de Sandra Harding (2008) illustre bien la manière dont les différents courants déconstructivistes des années 1980 puis 1990, au sein desquels les analyses post-modernes se démarquaient fortement des autres, se sont depuis lors rejoints et mêlés, par des emprunts réciproques et avec un objectif commun : introduire plus de complexité et s'éloigner des « grands récits » monolithiques, linéaires et évolutionnistes. Activistes et théoricien-ne-s ont décrédibilisé l'arrogance du regard surplombant et l'injonction à la neutralité et à l'objectivité issus du positivisme européen du XIX<sup>ème</sup> siècle. Simultanément, elles-ils ont souligné la nécessité de reconnaître le caractère situé des savoirs et de soumettre à l'examen critique et réflexif le point de vue (*standpoint*) des personnes, des collectifs et des institutions produisant ces savoirs. Certains points de vue apparaissent alors comme plus privilégiés que d'autres pour produire de « meilleures » connaissances et analyses, en particulier les points de vue liés à des positions dominées dans les différents rapports sociaux de pouvoir. La mise en pratique de la théorie du point de vue situé n'a cependant rien de mécanique ou d'automatique : ce point de vue situé est en effet le fruit d'une prise de conscience et d'une réflexivité qui ne sauraient être seulement individuelles. L'épistémologie du point de vue situé implique la (re)connaissance des effets des structures



sociales. L'individualisme épistémologique moderne et son modèle prétendument neutre-universel, en réalité androcentrique, ethnocentrique et bourgeois de sujet de la connaissance, a vécu. Venons-en à la question de la construction collective des savoirs.

## 2. La construction collective des savoirs

La réflexivité à propos des sujets de la connaissance ne conduit nullement à renoncer à faire science ou à construire des savoirs. Il s'agit par contre de le faire autrement. Je présenterai ici d'abord la recherche féministe d'une objectivité forte, formulée notamment par Sandra Harding (1993), puis les questions des communautés épistémiques, d'autorité et de légitimation des savoirs, discutées par Thomas Samuel Kuhn (1970) et Patricia Hill Collins (1989, 1990). J'aborderai ensuite la perspective gramscienne de la construction du bloc contre-hégémonique, pour la comparer à la proposition de certaines féministes de couleur états-uniennes de tendre des ponts par-dessus les frontières ou de voyager d'un monde à d'autres.

### A. Objectivité forte, communautés et légitimation

Dans le cadre des débats ouverts par les théories féministes du *standpoint*, mais aussi par les propositions post-modernes conduisant généralement au relativisme épistémologique le plus complet, et pour répondre aux critiques des théories féministes du point de vue, Sandra Harding a rapidement proposé de chercher les moyens de ce qu'elle a appelé une « objectivité forte » (1993). Dans les termes de la philosophe Maria Puig de la Bellacasa :

*« Harding affirme ainsi avec humour que la vision moderne de l'objectivité n'est pas assez contraignante. Elle lui oppose une objectivité « forte » qui ne voit pas de contradiction a priori entre le caractère intéressé et le caractère objectif du savoir : une science maximale objective est au contraire intéressée dans l'exploration de ses liens avec les mondes politiques et sociaux [...]. Dans cette vision, ce n'est donc pas seulement l'élimination des préjugés misogynes qui est en jeu mais [...] une attention constante aux façons dont on place « hors savoir » des propositions « hors norme ». Il n'est pas difficile de penser cette idée de l'objectivité comme une prolongation de la politisation des expériences : [il s'agit d'] une vision de l'engagement (notamment féministe), y compris dans le domaine scientifique, comme nourrissant la prise en compte des visions/positions qui surgissent dans l'expérience de celles et ceux que l'on fait habituellement taire. » (2003).*

L'objectivité forte pointe dans une double direction : d'une part, celle des moyens méthodologiques à mettre en œuvre pour observer et décrire au mieux les phénomènes, une question qui suscite constamment de nouvelles réponses et que je ne développerai donc pas, d'autre part, celle des méthodes de la validation des connaissances. Sur ce deuxième point, comme le souligne encore Maria Puig de la Bellacasa, il faut travailler sur un autre type de fiabilité des savoirs, liée à des objectifs clairement explicités, au coup par coup :

*« Il s'agit aussi d'évaluer les théories et de les examiner à la lumière des points de vue et des intérêts affirmés dans la production de positions politiques. [...] La politisation des pratiques est un fil qui relie les études féministes à une série de nouvelles approches des sciences (historiques, sociologiques, philosophiques, anthropologiques...). [...] En affirmant leur détermination de travailler pour un « autre genre » de fiabilité scientifique sans jeter,*

*pourrait-on dire, le bébé des pratiques scientifiques avec l'eau du bain scientifique, les politisations féministes des sciences permettent paradoxalement de concevoir autrement cette politisation : dans le sens d'une multiplication de positions, d'une alliance de divergences solidaires autour de problèmes que l'on choisit de penser ensemble. » (idem)*

La multiplicité des connaissances issues de différentes positions est au cœur de notre réflexion. Comment les articuler ? Revenons brièvement sur deux grandes propositions théoriques importantes pour comprendre les processus de production et de validation-légitimation des savoirs.

Les travaux de Thomas Samuel Kuhn (1970) ont mis en évidence l'importance des communautés épistémiques dans ce processus. Leur fonctionnement interne, les rapports interpersonnels et sociaux de pouvoir à l'intérieur de ces communautés épistémiques et entre elles, jouent un grand rôle dans la manière dont peuvent apparaître à un moment donné des transformations non seulement quantitatives, mais surtout qualitatives, des savoirs. Kuhn montre notamment comment les révolutions scientifiques résultent davantage de moments de rupture que d'une accumulation linéaire de savoirs. Les analyses bourdieusiennes des champs et de la lutte pour acquérir de (meilleures) places dans ces champs, recoupent partiellement la perspective de Kuhn, en se centrant davantage sur la compétition et les stratégies des sujets producteurs de savoirs que sur le contenu ou les formes mêmes des savoirs en compétition. Dans les deux cas, on voit surtout apparaître dans la communauté, les mécanismes de compétition et les stratégies individuelles.

Patricia Hill Collins (1989, 1990), dans sa théorisation du féminisme Noir, souligne d'abord le cadre dans lequel se développe le point de vue féministe Noir. Les communautés Noires auxquelles elle se réfère comme étant la source de ces connaissances, sont caractérisées par la combinaison d'un certain type d'activités rémunérées et non-rémunérées accessibles à, et exercées par, les femmes Noires, mais aussi par certaines formes de sociabilité —où les Églises et les familles développent une forte éthique d'entraide communautaire. Dans ces communautés, les connaissances tout comme la théorisation font l'objet d'une élaboration collective constante —la vérification et la légitimation des idées avancées étant souvent liées à l'estime et à la confiance qu'ont su gagner dans le groupe les personnes qui les émettent. En effet, Hill Collins souligne en particulier quatre critères de légitimation des connaissances : l'expérience vécue, le dialogue, l'éthique du *care* ou la présence des émotions, et enfin la reddition de comptes. Ces critères nous parlent des capacités d'éloquence des personnes, d'échange, de vie quotidienne, d'éthique et d'un ensemble de traits de personnalité souvent associés aux femmes, mais aussi aux classes populaires —et bien entendu aux groupes racisés. Plus que la compétition pour des places, on voit pointer une collaboration critique entre des femmes qui connaissent, dans tous les sens du terme, l'importance pour la vie et pour la survie, de partager des points de vue.

En tout état de cause, il apparaît clairement que différents groupes sociaux et diverses institutions possèdent des critères internes de validation du savoir. Une fois ces critères explicités, il s'agit d'établir en quoi ils sont plus ou moins valables, compatibles d'un groupe ou d'une institution à l'autre, dans quelle mesure certains sont plus adaptés à tel ou tel milieu et type de connaissance, et enfin éventuellement si certains sont meilleurs que les autres dans l'absolu et si d'autres doivent être radicalement disqualifiés. La question immédiatement suivante est celle des mécanismes par lesquels on peut faire communiquer les différents savoirs, qu'ils se reconnaissent mutuellement comme valables ou qu'ils s'opposent indirectement ou frontalement. Nous entrons alors dans les eaux agitées du conflit, dans les

complexes débats de l'éthique, de la persuasion et de la violence, des alliances et de la lutte pour l'hégémonie.

## **B. Livrer bataille ou tendre des ponts : du militarisme et de l'amour dans la lutte contre-hégémonique**

La pensée d'Antonio Gramsci 1975 [1916-1935] constitue le point de départ obligé de toute réflexion sur l'hégémonie. Je m'appuie ici sur la présentation très éclairante qu'en fait Jean-Marc Piotte (2010 [1970]), pour préciser les grandes lignes de son analyse. Pour Gramsci, les intellectuels<sup>5</sup> organiques (à la différence des intellectuels traditionnels) sont définis par leur place et leur fonction dans la structure sociale. Ils doivent organiser la fonction économique de la classe à laquelle ils se rattachent, et pour cela créer et mettre à disposition de leur classe une conception du monde homogène et autonome de celle des autres classes. Ils possèdent une double fonction, d'hégémonie et de coercition. Gramsci distingue quatre types d'intellectuels : les chercheurs, les éducateurs, les organisateurs d'hégémonie et les organisateurs de coercition. Pour Gramsci, les partis eux-mêmes sont les organisations d'intellectuels les plus organiquement reliées à chaque classe sociale, c'est pourquoi il les qualifie d'intellectuels collectifs par excellence. L'école (lire : l'université, le monde académique et de la recherche) fait partie des autres intellectuels, au même titre qu'un ensemble d'organismes culturels. Gramsci estime qu'un seul parti a une fonction historique : celui qui émane de la classe prolétaire, dans la mesure où celle-ci occupe une place-clé dans le processus de production. Pour pouvoir accomplir sa mission historique, le parti communiste doit être monolithique et réunir trois conditions : une structure adaptée, une homogénéité idéologique (autour du marxisme-léninisme) et une composition majoritairement prolétarienne (à sa tête tout au moins). Sa fonction hégémonique consiste à fomenteur une réforme morale et intellectuelle de la classe ouvrière et, partant, de l'ensemble de la société.

Il est intéressant de noter que Gramsci divise le parti en trois groupes, pour lesquels il instaure un vocabulaire et une hiérarchie explicitement militaire : les capitaines, les caporaux et les soldats (dont le parti attend explicitement discipline et fidélité). Cette dimension militariste est intimement liée à la conception gramscienne du processus historique débouchant sur la révolution. Ce processus est divisé en trois temps : un moment économique pendant lequel se forment les classes sociales, suivi d'un moment politique, où le prolétariat doit prendre conscience de lui-même et construire son autonomie et son hégémonie, et enfin un moment militaire, incluant explicitement une guerre civile qui doit déboucher sur la prise du pouvoir simultanée ou concomitante, matérielle mais aussi idéologique.

C'est dans le droit fil des analyses de Gramsci que se place la discussion de Louis Althusser sur l'idéologie (1970). Cependant, au lieu de préconiser avant tout le renforcement du parti comme intellectuel collectif contre-hégémonique, il porte son attention sur d'autres lieux stratégiques, en l'occurrence ceux de l'hégémonie. Son concept d'appareil idéologique d'Etat met en lumière l'existence, à côté de l'appareil (répressif) de l'Etat, celle d'un ensemble d'institutions privées et publiques qui fonctionnent principalement à l'idéologie. Selon lui, « aucune classe ne peut durablement détenir le pouvoir d'Etat sans exercer en même temps son hégémonie sur et dans les Appareils idéologiques d'Etat » (p. 24). De ce fait, ceux-ci constituent non seulement l'enjeu, mais aussi le lieu de la lutte des classes. Althusser mentionne le système des différentes « Ecoles » comme l'un des principaux appareils

---

<sup>5</sup> Si je m'abstiens ici de féminiser, c'est que Gramsci ne semble pas avoir pris en compte les femmes dans son analyse.

idéologiques d'Etat et l'on peut facilement concevoir que l'université et les institutions de recherche en constituent une composante centrale : là se situe, pour lui, le champ de bataille.

Dans ces perspectives gramsciennes, la construction de savoirs est donc étroitement liée à un projet de construire une analyse complète et « la meilleure » de la réalité sociale, dont dépend étroitement le projet de transformation radicale de cette réalité. Ce projet est porté centralement par une seule classe (le prolétariat, parce qu'il occupe une position stratégique dans l'organisation de la production), dans une perspective d'affrontement total incluant nécessairement la confrontation physique. Cette perspective est à la fois proche et passablement éloignée des préoccupations et des stratégies issues du mouvement féministe, en particulier des féministes Noires et *of color*, dont j'ai déjà souligné l'intérêt pour les alliances. Proche dans la recherche stratégique de coalitions politiques entre groupes exploités, opprimés, en vue de constituer un front plus large. Eloignée dans la manière (pratique et éthique) d'établir ces alliances et dans le type de confrontation qui est ensuite envisagé.

J'ai largement décrit dans les chapitres 3 et 4, la volonté des féministes, en particulier racisées (Noires et Indiennes, Latino-américaines, Caribéennes ou Etatsuniennes) d'établir des alliances, tant dans leurs discours que dans leurs théories et dans leurs pratiques. Selon leur position dans les différents mouvements, elles s'intéressent plus particulièrement aux alliances dans le mouvement des femmes et féministes, avec les Blanches mais aussi et bien souvent d'abord, avec d'autres femmes et féministes faisant l'objet du racisme, tout autant qu'aux alliances dans le mouvement Noir ou Indien et dans les luttes de classe. J'ai également montré certaines des difficultés conjoncturelles et structurelles auxquelles elles se heurtaient.

Le recueil *This Bridge Called My Back* déjà évoqué pose les mêmes questions. Il a constitué la première tentative, particulièrement remarquée, de tisser des liens et de forger des alliances entre femmes *of color* au-delà des différentes positions auxquelles chacune est assignée : Noire, Chicana, Latina, Asiatique, Autochtone, Métisse, femme du Tiers-Monde... Le titre même du recueil et le poème auquel il fait référence, constituent à la fois une proposition et un constat de découragement (Bacchetta et Falquet, 2011 g ; Alarcón, 2011 [1990]). Proposition pleine d'espoir qui consiste à accepter d'offrir sa personne, son corps-même (« ce pont, mon dos ») pour tendre des ponts entre les différentes positions, entre les femmes et les féministes *of color* principalement. Des ponts pour échanger, apprendre à se connaître, construire une confiance et un projet commun. Grand lassitude aussi, comme l'annonce Kate Rushin dans *The Bridge Poem* lui-même : « *J'en ai assez [...] D'être le foutu pont pour tout le monde [...] Je dois être le pont vers nulle part / Sauf vers mon vrai moi* » (2011 [1981]). Le travail très dense de Chela Sandoval sur le « féminisme du Tiers-Monde états-unien » analyse, dix ans après, les stratégies et les apports de ce courant (2011 [1991]). Il s'agit d'une alliance très novatrice entre féministes de couleur construite non sans difficultés par-delà et sur la base de leurs différences :

« [L]e féminisme du tiers-monde états-unien représente l'alliance politique réalisée au cours des années 1960 et 1970 entre une génération de féministes de couleur qui étaient séparées par des identifications de culture, de race, de classe, de sexe ou de genre, mais qui sont devenues alliées à travers leur positionnement similaire par rapport aux subordinations liées à la race, au genre, au sexe et à la culture. Leur unité de fraîche date se réalisait à travers ces différences et d'autres. Ces différences néanmoins étaient douloureusement manifestes dans tous leurs rassemblements : marquées matériellement, physiologiquement ou dans le langage, inséparables d'un ensemble de valeurs sociales et traversées par le pouvoir.

[...] *Ces différences qui parlaient constamment devinrent le point nodal d'une autre unité, mutante.* » (Sandoval, p. 143)

Comme pour les féministes et les lesbiennes latino-américaines et caribéennes contemporaines, il s'agit d'une alliance construite sur des positions politiques et non sur des identités. Précisément, il leur a fallu se débarrasser de la vision de la société dominante qui sépare les groupes et crée des différences, mais aussi de la perspective finalement naturaliste des différents mouvements sociaux (féminisme hégémonique, mouvement Noir hégémonique etc), qui voudrait que toutes les femmes (tou-te-s les Noir-e-s, tou-te-s les prolétaires etc) soient « automatiquement » alliées :

*« Cette unité n'est pas arrivée au nom de toutes « les femmes », ni au nom de la race, de la classe, du sexe, de la culture ou de « l'humanité » en général, mais en un lieu jusqu'alors non-reconnu. Comme l'écrivait Cherríe Moraga en 1981, les alliances entre les féministes de couleur états-uniennes sont survenues « entre les lignes apparemment inconciliables —les lignes de classe, les lignes politiquement correctes, les lignes quotidiennes par lesquelles on s'élançe les unes vers les autres afin de garder la différence et le désir à distance »; c'est entre de telles lignes, écrivait-elle, « que réside la vérité de notre connexion ». Cette connexion politique tisse et retisse constamment en coalition une interaction des différences. Ce chapitre [du livre de Sandoval dont est extraite la citation] démontre comment les différences au sein de cette coalition ont été comprises et utilisées en tant que tactiques politiques construites en réponse aux pouvoirs dominants. Voir Cherríe Moraga, « Between the Lines: On Culture, Class and Homophobia », in This Bridge Called My Back, p. 106. » (Sandoval, p. 143)*

Dans un autre ordre d'idées, sur un plan plus individuel mais toujours en lien avec les rapports de pouvoir de « race », de sexe et de classe, le travail de María Lugones (2011 [1990]) propose des techniques très concrètes pour tisser des liens de compréhension profonde —d'amour et de respect— entre femmes de couleur (et éventuellement, entre femmes voire entre personnes). Lugones propose d'utiliser au maximum la capacité — chèrement acquise— des *outsiders* culturels et sociaux à « voyager » entre ce qu'elle appelle des « mondes » différents, souvent hiérarchisés et conflictuels. En quelque sorte, de mettre à profit la conscience d'*outsider within*, de la vivre non comme un conflit intrapsychique mais comme un déplacement d'un « lieu » à un autre. Lugones propose aux femmes de couleur d'accomplir volontairement ces voyages, dans un but de compréhension de l'autre, et non plus par obligation, avec un sentiment d'aliénation. Lugones signale également que d'autres types de sujets peuvent apprendre à maîtriser cette technique du « voyage joueur d'un monde à d'autres » : elle est profitable à tout le monde, du moment qu'elle est accomplie dans le but politique de développer la compréhension-amour et les alliances politiques.

Nous entrevoyons ici des stratégies d'alliances bien différentes, selon qu'elles proviennent d'hommes blancs plus ou moins dominants socialement, révolutionnaires communistes, (Gramsci, Althusser), ou de femmes différemment racialisées, d'origine populaire ou de classe moyenne, féministes et/ou lesbiennes (Noires Latinas, Caribéennes ou Etats-uniennes, Chicanas, Latinas états-uniennes). Même si les contextes historiques et géographiques différents expliquent eux aussi la variété des approches envisagées et des théorisations, notons à quel point les dominants préconisent des solutions autoritaires et militaristes, l'union monolithique coercitive organisée autour de la dictature du prolétariat, tandis que les dominées que nous avons évoquées s'orientent vers une guérilla qui n'exclut nullement l'éthique, la créativité, la générosité, l'amour et le jeu —et affrontent sans détour

les *différences* et les douleurs qu'elles produisent, pour reprendre les termes des questions qui traversent l'œuvre d'Audre Lorde (2003).

### **3. Science des opprimé-e-s et coalition contre-hégémonique**

Je terminerai en indiquant quelques pistes théoriques, d'action et de recherche qui font le lien entre différentes parties de ce travail, en particulier entre les réflexions épistémologiques présentées ci-dessus, les expériences et les propos des activistes dont j'ai longuement fait état dans les chapitres 3 et 4, ainsi que les considérations sur l'imbrication des rapports sociaux dans la mondialisation que j'ai développées dans les chapitres 5 et 6. Il s'agit en quelque sorte d'une synthèse prospective, dont la nature est un peu différente du reste du présent travail. Comme je l'ai indiqué dans l'introduction, il m'a semblé important de l'inclure malgré tout, dans la mesure où elle vient « boucler la boucle » en tentant de répondre à l'objectif implicite qui a guidé mon travail depuis ses origines : en lien avec les mouvements sociaux, faire de la sociologie, des théories féministes et de l'épistémologie des outils utiles pour la transformation sociale.

Il s'agit donc ici, en nous appuyant sur l'ensemble des éléments présentés au préalable, de nous demander quelles coalitions construire, pour allier les points de vue et les connaissances les plus pertinent-e-s afin de comprendre et de transformer la réalité sociale (dans ce cas, la mondialisation néolibérale). En d'autres termes, de se demander qui pourrait, et à quelles conditions, contribuer à l'élaboration de ce que certain-e-s ont appelé « la science des opprimé-e-s ».

On comprend que je me place ici dans la logique de Gramsci. On verra que je me situe cependant en opposition à certaines de ses conclusions centrales. J'estime plus heuristique de me laisser guider principalement par le travail théorique et pratique des femmes, des féministes et des lesbiennes racisées et des secteurs populaires, latino-américaines et caribéennes tout spécialement — sans renoncer aux apports d'autres activistes et théoriciennes plus privilégiées par la classe, la « race » ou la nationalité, principalement les féministes Noires, Chicanas et Latinas états-uniennes et les matérialistes francophones.

Je développerai trois grands points : que pourrait être une science des opprimé-e-s et qu'apporterait-elle concrètement face à la mondialisation néolibérale ? Qui pourrait être le(s) sujet(s) de la contre-hégémonie, autour de quel projet et de quelle forme organisationnelle ? Enfin, je présenterai quelques principes généraux mis en avant par différent-e-s activistes et théoricien-ne-s pour guider concrètement les stratégies et les pratiques d'alliance.

#### **A. Une science des opprimé-e-s pour quoi faire ?**

C'est notamment du courant féministe matérialiste francophone qu'est venue — en ces termes — l'idée d'une science des opprimé-e-s, avec Colette Guillaumin (les effets théoriques de la colère des opprimé-e-s, 1981), Nicole-Claude Mathieu (les déterminants matériels de la conscience dominée, 1985 b) et surtout Monique Wittig (pour une science des opprimé-e-s, 2007 [1980])<sup>6</sup>. Le féminisme Noir, le féminisme Chicano et Latino-états-unien, ou encore les féministes autonomes latino-américaines et des Caraïbes puis les féministes décoloniales du continent : toutes formulent également, dans leur propre perspective, cette proposition. Il ne

---

<sup>6</sup> Ainsi que d'une manière différente, Christine Delphy, puisque l'article « L'ennemi principal » (1970) visait précisément à offrir aux femmes une théorie pour que leur mouvement puisse prendre son autonomie.

s'agit pas exactement de chercher, comme l'évoque Maria Puig de la Bellacasa (2003) en termes épistémologiques, une « successor science » —cette interrogation dépasse le présent propos. Ce dont il est question ici, c'est d'une science fermement ancrée dans les mouvements sociaux et les luttes concrètes, tout particulièrement contre la mondialisation néolibérale ou certains de ses effets spécifiques. Sur le plan scientifique, il s'agit de s'unir aux efforts déjà très nombreux visant à permettre un véritable renouveau épistémologique. Néanmoins, on sait qu'au sein des appareils idéologiques d'Etat, toutes les productions intellectuelles n'ont pas les mêmes chances de contribuer au savoir. Fort heureusement, il existe d'autres lieux et d'autres formes de lutte idéologique. La science des opprimé-e-s déborde le cadre trop étroit des sites hégémoniques du savoir : elle naît et se construit par et dans la pratique sociales et les luttes individuelles et collectives, et son objectif est de les nourrir à son tour.

Bien entendu, la pratique et les luttes elles-mêmes prennent des formes différentes selon la place à partir de laquelle on s'y consacre, comme le rappelle Chela Sandoval :

*« En 1985, [...] la théoricienne Chicana Aida Hurtado caractérisait le féminisme du tiers-monde états-unien comme une forme différentielle du mouvement social : « Lorsque nous sommes arrivées à l'âge adulte, nous, femmes de couleur, avons développé des savoir-faire politiques informels pour faire face à l'intervention de l'Etat. Les savoir-faire politiques dont les femmes de couleur ont besoin ne correspondent ni à ceux de la structure de pouvoir Blanche adoptée par les féministes libérales Blanches, ni à l'expérimentation libre d'esprit des féministes radicales. » De fait, poursuit-elle, « les femmes de couleur ressemblent plutôt à des guérillères urbaines entraînées par le combat quotidien contre l'appareil d'Etat ». » (Sandoval, 2011 [1991], p. 175)*

Nous avons vu que les pratiques et les stratégies des Indiennes zapatistes ou celles des guérillères salvadoriennes et de leurs mouvements pouvaient être fort différentes de celles des féministes matérialistes francophones ou encore de celles des lesbiennes féministes Noires latino-américaines ou caribéennes. Il n'empêche que c'est à partir de la pratique et en vue de l'améliorer, que la science des opprimé-e-s fait sens. De plus, la science des opprimé-e-s se base sur une logique collective : nous avons bien vu ce sont des groupes et des mouvements qui ont permis d'abord de penser l'imbrication des rapports sociaux et l'hétérosexualité comme clé de voûte des rapports sociaux de sexe et peut-être même de « race » et de classe, la lutte féministe révolutionnaire contre une organisation révolutionnaire, notamment.

La science des opprimé-e-s devrait permettre de déconstruire et de reconstruire un ensemble de concepts et de discours de manière à y voir plus clair dans la mondialisation néolibérale et les constructions idéologiques destinées à la légitimer. En comparant ces discours avec la réalité vécue par les opprimé-e-s, leur mémoire historique et la conscience que ces opprimé-e-s ont de leurs intérêts, on pourrait voir émerger des analyses critiques qui démystifient, entre autres, l'idée que tout est nouveau dans le néolibéralisme. Dans la pratique, cela pourrait permettre aux mouvements sociaux progressistes, en retrouvant ou en renforçant leur mémoire, de combattre l'idée que seuls des mouvements radicalement nouveaux, voire opposés aux anciens, pourraient constituer la réponse correcte aux défis actuels.

Concrètement et dans le cas du mouvement des femmes, cela permettrait également d'analyser de plus près les apports et les limites d'un ensemble de propositions « néo-féministes » issues des secteurs les plus divers. Certes, en 1970 déjà, les féministes de l'époque s'imaginaient être les premières : il pourrait s'agir d'une tendance récurrente du

mouvement, liée notamment à la faiblesse de la transmission de l'histoire des femmes. Cependant, il semble que la question soit différente aujourd'hui et que l'effacement quasi-immédiat et systématique du passé constitue l'un des traits marquants du néolibéralisme, un de ses mécanismes clés, parallèle à la création d'une sorte de novlangue permettant la manipulation-récupération des concepts et des symboles pour leur faire dire le contraire de ce pour quoi ils avaient été créés.

J'examinerai deux exemples de la façon dont la science des opprimé-e-s pourrait déconstruire certains discours « néoféministes », ou produire des analyses plus percutantes à propos des « femmes des services » réalisant le « travail considéré comme féminin », qui sont au coeur même de la mondialisation néolibérale. En l'occurrence, le développement de discours extrêmement positifs sur la prostitution-pornographie d'une part, et certaines limites des analyses actuelles du travail de *care* d'autre part.

Concernant la prostitution et la pornographie, en même temps que les bénéfices de ces industries explosent, on voit se développer un ensemble de discours visant à la fois à légitimer ce secteur économique, à protéger ses clients et entrepreneurs et à délégitimer ses opposant-e-s — tout particulièrement le mouvement féministe. Sont repris et manipulés pour cela, parmi d'autres, les concepts d'échange économique-sexuel de Tabet (2004) et le stigmatisme de la putain de Gail Pheterson (2001). Or ces féministes, si elles se sont clairement engagées aux côtés des travailleuses du sexe, s'opposent frontalement à l'oppression des femmes et souhaitent l'abolition des rapports sociaux de sexe. Paola Tabet la première souligne que de nombreuses conditions doivent être remplies pour que l'échange économique-sexuel soit favorable aux femmes, conditions qui sont rarement réunies dans la prostitution et que l'illégalisation néolibérale de très nombreuses migrantes rend encore plus difficiles à atteindre. En d'autres termes, elle n'a jamais défendu le travail du sexe en général et elle a souligné que même dans le meilleur des cas, quand les travailleuses du sexe exerçaient dans de bonnes conditions, l'échange économique-sexuel restait inséré dans, et caractéristique de, ce qu'elle a appelé « la grande arnaque ».

Pour mieux comprendre le caractère fallacieux de certains arguments en faveur du travail du sexe, faisons un parallèle avec un emploi exercé par de nombreux hommes et un certain nombre de femmes non-privilegié-e-s et également en plein boom : le travail des armes. Les deux activités sont susceptibles de rapporter des sommes conséquentes en peu de temps à des personnes considérées comme non-qualifiées, analphabètes ou sans papiers. Toutes deux ont des à-côtés « intéressants » qui permettent de développer les connaissances et des comportements valorisés pour chaque sexe : connaissance de la sexualité hégémonique masculine ou du fonctionnement des armes, hypersexualisation ou agressivité par exemple. Tout comme certains soldats devenus généraux, seigneurs de guerre ou ayant réussi à amasser un petit pécule, certaines femmes impliquées dans l'échange économique-sexuel parviennent à obtenir de gros bénéfices et à monter en grade en épousant des hommes puissants, en devenant des courtisanes fameuses ou en se reconvertissant progressivement dans le spectacle. Pour la plupart cependant, le quotidien est fait de routine alternée avec des situations de danger, d'expériences rebutantes voire traumatisantes (même chacun-e conserve aussi de bons souvenirs de chambrée), de problèmes de santé physique et mentale liés à l'activité et plus fréquemment que dans d'autres professions, de mort prématurée et violente. Une minorité de ces travailleur-e-s se trouvent sur le marché formel, tandis que la majorité se débat dans l'informalité. Le discours « positif » de certain-e-s travailleur-e-s du sexe, souvent des hommes ou des trans M to F, ne doit pas masquer le vécu beaucoup moins souriant de tant d'autres travailleur-e-s de base, un peu comme si la parole et l'expérience des officiers et des



engagés volontaires valait pour celle des recrues de base voire des enrôlé-e-s de force. Quant au discours qui nie ou minimise les dangers et les inconvénients du travail, Pascale Molinier (2004 b) rappelle que Christophe Dejours (1998) a montré comment une certaine conception de la virilité appuyait chez une partie des ouvriers du bâtiment des attitudes et des discours défensifs de dénégation des risques inhérents à leur travail. Pourquoi ne pourrait-on pas analyser par exemple le discours de certaines prostituées sur leur « serviabilité » et la cordialité de leurs rapports avec les clients, comme un discours défensif d'une certaine féminité populaire ? Pourquoi la parole des travailleur-e-s du sexe devrait-elle être plus sacrée que celles d'autres travailleur-e-s, comme l'affirment certain-e-s thuriféraires des bontés de la prostitution ? Enfin, tant les hommes en armes que les travailleur-e-s du sexe véhiculent et reproduisent de nombreux stéréotypes, les uns sur l'agressivité, la violence et la manière dont les conflits devraient être résolus, les autres, sur le désir, le plaisir et ce qu'est une sexualité satisfaisante. Les deux fournissent également un ensemble d'images sur la manière dont les femmes et les hommes devraient se comporter. Loin des discours enchantés sur les nouvelles formes de sexualité et les nouveaux horizons professionnels qui s'ouvrent aux femmes avec la reconnaissance légale du travail du sexe (ou leur participation croissante dans les métiers de la sécurité), la science des opprimé-e-s pourrait nous montrer ces « professions » *pour ce qu'elles sont pour les personnes non-privilegiées qui les exercent au quotidien et pour qui elles sont un des seuls horizons*, et non avec les yeux de ceux et celles susceptibles d'en bénéficier ou d'en faire une sorte de hobby. Du même coup, elle pourrait permettre de mieux comprendre leur rôle dans l'organisation des rapports sociaux de sexe, mais aussi de « race » et de classe.

Le concept de travail de *care* et la vogue qu'il connaît aujourd'hui nous amène sur d'autres pistes également intéressantes. Il ne s'agit pas de méconnaître les avantages qu'il peut apporter, mais de souligner certains de ses défauts, qui peuvent en faire un concept particulièrement congruent avec l'idéologie néolibérale. Comme je l'ai dit dans ce travail et ailleurs (Falquet et Moujoud, 2010 d), il peut occulter un ensemble de questions pourtant centrales. Par exemple, en mettant l'accent sur les tâches relationnelles, il tend à cacher le « sale travail » de la reproduction sociale, en particulier du nettoyage-entretien des objets et des lieux, ainsi que le travail effectué pour les collectivités, qui ressort de ce que Juteau et Laurin nomment l'appropriation impersonnelle — qui semble prendre de plus en plus d'ampleur. Par l'attention portée sur la dépendance, il invisibilise le point capital souligné par Guillaumin, qui est l'obligation pour la classe des femmes de fournir un entretien personnel direct aux adultes *valides* masculins. Or ce travail est effectivement fourni. Mais avec le concept de *care*, soit on oublie tout bonnement de l'analyser, soit l'idée de sollicitude incluse dans le *care* vient renforcer insidieusement l'idéologie de l'amour qu'une femme doit naturellement porter à un homme et qui serait la raison pour laquelle elle travaille gratuitement pour lui. De plus, en attirant toute l'attention sur les femmes, surtout migrantes et/ou racisées, comme source quasi naturelle de ce *care* (même quand on inclut l'idée qu'il s'agit du résultat d'une socialisation), on évacue magiquement le point central de la division sexuelle du travail : l'exemption individuelle et collective de la classe des hommes du devoir de reproduction sociale. Dit autrement, le concept de *care* peut être analysé comme un puissant instrument de re-naturalisation et de « glamourisation » (car il s'agit d'une « noble » fonction) de l'attribution exclusive du travail de reproduction sociale à la classe des femmes. La science des opprimé-e-s pourrait au contraire révéler par exemple, comme l'a montré une recherche de Pascale Molinier (2004 a) sur des femmes travaillant avec de très jeunes enfants, que l'obligation au *care* peut faire naître une véritable haine envers les bénéficiaires de ce *care*, que je rapproche de celle des sœurs Papin envers leurs employeur-e-s. Elle pourrait également permettre de mieux saisir le sens et l'ampleur de la violence préventive,

notamment par la privation légale de droits, qui doit être mise en œuvre pour obliger certains groupes à fournir du *care* et du travail de reproduction sociale.

Je n'ai tracé ici que quelques pistes en lien avec deux domaines importants de l'activité de la classe des femmes, deux secteurs particulièrement significatifs dans l'organisation néolibérale du travail, des rapports sociaux et de la production de richesses. Sur ces questions comme au-delà, on entrevoit les vastes pans de la réalité sociale et politique que la science des opprimé-e-s pourrait dévoiler et ce qu'elle pourrait apporter à leur compréhension.

## **B. Le(s) sujet(s) théoriques de la contre-hégémonie**

Je débattrai ici de manière spéculative trois points théoriques classiques de la pensée gramscienne : quelle est la classe sociale qui devrait logiquement être au cœur de la construction de la contre-hégémonie, autour de quel type de projet pourrait-elle s'articuler et quelle est l'entité politique qui serait la plus adéquate pour la structurer ? La réponse que j'apporterai à ces questions découle de l'ensemble des éléments apportés dans ce travail. Elle éclaire simultanément celle des sujets individuels de la contre-hégémonie.

Reconnaître l'imbrication des rapports sociaux de pouvoir semble rendre caduque la question de savoir si une classe sociale particulière, et laquelle, doit être au cœur de la contre-hégémonie — rôle jadis dévolu au prolétariat par Marx puis par Gramsci. Pourtant, la question demeure et se pose même avec acuité aujourd'hui, devant l'apparente incapacité des mouvements sociaux à reprendre l'initiative et à infléchir sérieusement le cours des transformations néolibérales. D'un point de vue théorique, la classe qui pourrait être au cœur d'une alternative contre-hégémonique devrait réunir plusieurs critères : (1) j'estime avec Gramsci notamment qu'il devrait s'agir d'une classe occupant une position stratégique dans l'organisation du travail et de la production ; (2) je considère avec les marxistes et les théoriciennes du point de vue situé, qu'elle devrait au moins en partie se situer du côté des opprimé-e-s et des *outsiders within* ; (3) enfin, elle devrait « représenter » d'une manière ou d'une autre l'imbrication des rapports sociaux. C'est pourquoi je fais l'hypothèse que le cœur d'un nouveau bloc contre-hégémonique anti-néolibéral pourrait être ce que j'ai appelé la *classe des femmes néolibérale*, c'est-à-dire les personnes qui dans la division sexuelle, « raciale » et sociale du travail, accomplissent un travail capital pour l'accumulation néolibérale, ce que j'ai appelé le « travail considéré comme féminin » ou « travail dévalorisé ». Cette classe n'inclut pas toutes les femmes et comprend un certain nombre d'hommes, comme on l'a vu au chapitre précédent, du fait de l'imbrication des rapports sociaux.

Le projet de société alternatif autour duquel cette classe pourrait s'organiser comporte plusieurs dimensions. Il devrait logiquement viser avant toute chose, comme l'a si clairement affirmé Wittig pour les rapports sociaux de sexe, à abolir les rapports d'appropriation, la division du travail et les processus de séparation et hiérarchisation des groupes sociaux, de construction de différence et de naturalisation de celle-ci. Concernant l'appropriation des femmes, cela implique d'en finir avec la division sexuelle du travail et la pensée *straight*. Pour l'appropriation suivant des rapports de « race », c'est la division du travail internationale, post coloniale et liée à toutes sortes de colonisations « internes », dont il devrait viser l'abolition, ainsi que de l'idéologie raciste. Quant à l'exploitation de classe, ce sont l'idéologie capitaliste, la propriété privée et les rapports d'exploitation salariale dont il devrait tenter de venir à bout.

De manière générale, la pensée de la différence, ou pensée naturaliste, constitue un de ses principaux adversaires idéologiques. Au demeurant, par sa composition même, la classe des femmes néolibérale ne saurait porter un projet identitaire ou même basé sur des identités, fussent-elles stratégiques. En revanche, elle est susceptible de se rassembler autour d'un projet politique. Simultanément, le droit le plus strict pour les dominé-e-s de choisir avec qui et comment se regrouper (le droit au « séparatisme ») constitue une base indispensable du fonctionnement contre-hégémonique qui découle de notre réflexion. En effet, chaque sujet se réclamant de différents groupes et chaque groupe doit pouvoir s'appuyer sur une claire conscience de la place qu'elle-il occupe dans les rapports sociaux de pouvoir. Autrement dit, il ne s'agit nullement d'être aveugle aux rapports de pouvoir qui produisent les « identités », ni de se retrancher derrière un universalisme abstrait. Le projet contre-hégémonique peut parfaitement être porté par des sujets ou des organisations se revendiquant Indiennes, Noires, lesbiennes, féministe (l'une ou l'autre de ces positions ou plusieurs à la fois), mais en tant que projet politique et non en tant qu'identité, moins encore en tant que « nature ».

Enfin, l'entité politique qui pourrait structurer le bloc contre-hégémonique anti-néolibéral n'est en aucune manière le parti communiste de Gramsci, ni aucun parti politique et moins encore une organisation politico-militaire. En effet, comme on l'a vu dans le chapitre 3, les partis tendent à être structurés de manière hiérarchique, anti-démocratique et en ultime instance, militariste. Même si je n'ai pas développé ici ce thème autant que je l'ai fait dans mes recherches, le mouvement féministe a analysé la violence, la militarisation de la société et la guerre comme de puissants mécanismes de contrôle social qui affectent avant tout la population civile et laborieuse qui est précisément au cœur du projet. C'est pourquoi au lieu d'une organisation partisane, j'estime que l'entité politique la mieux placée pour structurer le bloc contre-hégémonique destiné à mettre un terme à la mondialisation néolibérale, est un mouvement social, ou plus exactement une *coalition de mouvements sociaux, structurée autour de la classe des femmes néolibérale*.

Par ailleurs, l'enseignement des féministes latino-américaines et des Caraïbes, comme celui des Noires, des Chicanas et des Latinas états-uniennes ou encore de matérialistes francophones, indique clairement que cette coalition de mouvements sociaux devrait chercher à être *autonome* des partis, de l'Etat et des Institutions internationales. En effet, on a vu que seule une prise d'autonomie organisationnelle, matérielle, permettait une réelle autonomisation idéologique et donc la production d'une réflexion théorique propre —la science des opprimé-e-s. Par ailleurs, à l'intérieur de cette coalition, chaque groupe dominé devrait pouvoir s'organiser de manière autonome et selon les critères qu'il estime pertinents. En effet, l'organisation autonome ne signifie pas une rupture des alliances mais permet une réorganisation de celles-ci, comme le montre l'exemple des féministes Noires, Indiennes, Chicanas ou Latinas. Elle permet de nouveaux développements théoriques et un élargissement des perspectives de la science des opprimé-e-s.

Enfin, une importante question se pose quant à la composition sociale, aux sujets individuels de cette alliance de mouvements. La théorie indique qu'à la tête et aux endroits névralgiques de cette coalition, devraient se trouver des sujets faisant partie de la classe des femmes néolibérale et plus précisément de son cœur. Autrement dit, de sujets placé-e-s aux points les plus inconfortables des rapports sociaux imbriqués. Cependant, insistons encore une fois, il n'existe aucune correspondance mécanique entre la place occupée dans les rapports sociaux et la conscience politique. C'est pourquoi on ne saurait exclure d'emblée des personnes privilégiées selon l'un, l'autre ou l'ensemble des rapports sociaux. D'autant plus

que le fait d'accéder à certains privilèges tout en étant privé-e d'autres, peut comme on l'a vu aiguïser la conscience. Quant aux personnes qui se trouvent assez nettement du côté des dominant-e-s, on connaît empiriquement et historiquement leur tendance à s'installer progressivement aux positions-clés ou à y être portées en vertu de leurs multiples privilèges. Des mécanismes sont nécessaires pour corriger cette tendance. Cependant, comme l'ont montré les discussions sur le point de vue situé, ces personnes peuvent apporter des contributions intéressantes : comme l'a rappelé Mathieu, les dominant-e-s, après tout, font partie des meilleur-e-s connaisseur-e-s des mécanismes de la domination. Les maître-ses ne sont pas forcément les plus intéressé-e-s à détruire leur maison, mais en connaissent probablement l'histoire et les faiblesses structurelles mieux que quiconque. Leurs connaissances sont utiles, il convient par contre d'encadrer sa participation de manière à éviter qu'elle ne prenne trop de place.

### **C. Les alliances : théorie et pratique**

Pour finir, de nombreuses questions se posent quant à l'organisation de l'alliance contre-hégémonique. La principale et la plus complexe est celle de la démocratie interne. Se pose aussi celle des alliances externes. J'appuierai ici les quelques pistes que je vais signaler sur la pratique des mouvements réellement existant (notamment ceux que j'ai présentés tout au long de ce travail, en particulier le mouvement des femmes), sur ceux qu'il me reste à étudier plus avant (le « mouvement de mouvements » que constitue le Forum social mondial ou des mouvements plus récents comme les Indigné-e-s ou les mouvements d'occupation), et enfin sur des expériences encore en construction (comme la « communauté de communautés » que la Bolivienne Julieta Paredes appelle de ses vœux).

Dans le mouvement des femmes, de très nombreuses expériences ont déjà été réalisées et diverses réponses ont été apportées, tout particulièrement par des féministes racialisées, de classe populaire et/ou par des lesbiennes. Chandra Mohanty (1984) a été parmi les premières et plus visibles dans l'académie à critiquer un certain féminisme souvent bourgeois et universitaire du Nord et d'une partie des Suds, comme ne prenant pas en compte de manière adéquate la diversité des femmes et de leurs intérêts. Cependant, depuis le début des années 2000, sans renier ses critiques, elle a insisté sur la nécessité de créer de nouvelles solidarités intellectuelles, théoriques et pratiques, entre féministes de toutes les parties du globe, pour résister à l'avancée néolibérale et proposer des alternatives. De nombreuses féministes Noires ont également abordé cette question, notamment Barbara Smith, que j'ai longuement citée à propos de ses espoirs et de ses désillusions concernant les alliances entre femmes et féministes *of color*, mais aussi avec les femmes et féministes des Suds. Les Chicanas et les Latinas états-uniennes elles aussi, en affirmant bien souvent aussi une vision de classe, ont souligné les difficultés et les méfiances qui entouraient la construction de ces alliances, surtout lorsqu'on s'allie non pas avec plus dominé-e, mais avec plus dominant-e que soi. Cependant, la détermination à tisser des alliances est bien là, et le sens des alliances est clair :

« *La porte n'est pas fermée, pourtant, comme le rappelle Anzaldúa [1981] : « Je pense qu'il est nécessaire de permettre à des blanc-he-s d'être nos allié-e-s. A travers notre littérature, notre art, nos corridos<sup>7</sup> et nos contes, nous devons partager notre histoire avec elles et avec eux, de manière à ce que quand elles et ils établissent des comités pour aider des Navajos des Big Mountains ou bien les travailleur-e-s agricoles chicanos, ou los*

---

<sup>7</sup> Chansons populaires mexicaines.

nicaragüenses<sup>8</sup>, leurs peurs et leur ignorance raciale n'éloignent pas les gens. » *Et elle ajoute aussitôt, pour rappeler aux dominant-e-s le véritable sens de ces alliances* : « Elles et ils finiront par comprendre qu'elles et ils ne sont pas en train de nous aider, mais de nous suivre. ». (Bacchetta et Falquet, 2011)

Les alliances contre-hégémoniques ici envisagées ne sont pas nécessairement transnationales, même si beaucoup devraient logiquement l'être pour combattre un néolibéralisme éminemment transnational lui-même. Paola Bacchetta est l'une des théoriciennes et activiste qui a abordé le plus systématiquement la question (2010, en cours). Elle explicite les différences entre alliances trans-locales et trans-nationales, ainsi qu'entre alliances trans-positionnelles (entre dominé-e-s ou entre dominant-e-s). Comme elle, je conclus que les alliances désirables car mutuellement potentiatrices sont celles qui partent du préalable de la reconnaissance mutuelle d'une égalité en tant que sujets politiques, informée par une conscience mutuelle des rapports sociaux de pouvoir dans lesquels chacun-e est situé-e. Ces alliances reposent sur un travail politique mais aussi intersubjectif de longue haleine, qui vise à construire de la confiance, éventuellement dans des pratiques communes, et à définir de possibles objectifs partagés. Encore une fois, tout le monde ne part pas du même point et les urgences de chacune et de chaque groupe sont bien différentes. Comme le rappelle la féministe Chicana Chela Sandoval à propos d'une des deux initiatrices du projet de coalition de *This Bridge Called My Back* :

« *En 1981, Cherríe Moraga définissait la « guérilla » menée par les féministes du tiers-monde états-unien comme « un mode de vie », comme un moyen et une méthode de survie. « Notre stratégie consiste à nous en sortir » au quotidien, écrivait-elle, « à déterminer comment mesurer et soupeser ce qui doit être dit et quand, ce qui doit être fait, comment et à qui [...] en prenant chaque jour la décision/le risque de traiter telle ou telle personne en alliée, en amie (quels que soient sa couleur de peau, son sexe, sa sexualité).* » (2011 [1991], p. 175)

Pour Sandoval, les féministes du Tiers-monde états-unien ont appliqué une méthode particulière basée sur la *conscience différentielle*. Il s'agit notamment d'un travail psychique qui permet dans la pratique l'alliance à travers les différences :

« *[Parvenir à être] « entre et parmi » les autres exige une modalité de conscience autrefois reléguée dans les provinces de l'intuition et du phénomène psychique, mais qui à présent doit être reconnue en tant que pratique spécifique. Je définis la conscience différentielle comme une sorte d'activité anarchique (mais avec une méthode), une forme de guérilla idéologique et une nouvelle forme d'activité éthique [...]. C'est au sein de ce domaine que résident les seuls fondements possibles à des alliances à travers les différences. L'entrée dans ce nouvel ordre exige un engagement émotionnel dans lequel on ressent le violent éclatement du sentiment d'unité du soi comme étant la capacité qui permet à une identité mobile de prendre forme. [...] Au sein du domaine de la conscience différentielle, il n'y a pas de réponses définitives, pas d'utopie terminale [...], pas de résultats finaux prédictibles. Sa pratique n'est pas déterminée biologiquement, restreinte à une classe ou un groupe, ni ne doit devenir statique.* (idem, p. 183-184)

Sandoval montre qu'il n'existe pas de réponse unique et que la solution n'est pas nécessairement dans des règles de fonctionnement formelles et extérieures de type « démocratique ». Il ne s'agit pas de « doser » ou de mélanger des personnes perçues d'abord

---

<sup>8</sup> Les Nicaraguayens.

pour leur position dans les rapports sociaux. Sandoval pointe plutôt la nécessité de combiner une implication personnelle très forte, une stratégie et une volonté collective et une éthique résolue.

Nous pouvons en conclure que les alliances nécessaires pour construire la contre-hégémonie sont forcément complexes. Elles n'obéissent pas à une logique unique. Elles sont dynamiques, inscrites dans des conjonctures historiques et géographiques précises au sein de la mondialisation néolibérale, qui les rendent possibles ou désirables. Elles ne sont donc ni totales, ni définitives. Elles n'ont pas vocation à se stabiliser durablement : c'est le projet qu'elles portent qui doit être persistant, bien qu'évolutif. C'est également ce qui peut permettre d'éviter des processus de hiérarchisation durable entre les personnes, les groupes ou les mouvements. En d'autres termes, c'est ce qui garantit que les intérêts complexes et variés des un-e-s ne soient pas systématiquement subordonnés à ceux des autres. La pratique et l'analyse de cette pratique apportent les autres clés de ce projet.

C'est pourquoi je me propose de poursuivre l'étude des mouvements inter ou transnationaux engagés à différents titres dans les résistances à la mondialisation néolibérale. La Marche mondiale des femmes, qui constitue à ce jour le principal regroupement autonome de femmes à l'échelle globale, m'intéresse particulièrement, à la fois pour les dynamiques internes entre groupes du Sud et du Nord qu'y s'y déroulent et pour ses alliances avec d'autres secteurs centraux (et en pleine transformation) de la reproduction sociale, notamment la paysannerie, par le biais de ses liens avec la *Vía campesina*. Je continue également à suivre les développements des avatars de l'Internationale de l'espoir proposée en 1996 par les Indien-ne-s zapatistes. Comprendre le pourquoi de son insuccès relatif (ses rapports avec l'organisation politico-militaire de l'EZLN, mais aussi avec les Internationales précédentes, la difficulté à faire travailler ensemble des secteurs que rien n'unit en dehors de l'urgence d'un *Ya Basta* !) et les logiques des regroupements qui lui ont fait suite à partir de Seattle, me paraît essentiel. Le Forum social mondial, qui lui a en quelque sorte succédé à partir des mobilisations de Seattle contre le sommet de l'OMC en 1999, puis les mouvements comme ceux des « Indigné-e-s » et des « Occupy », méritent d'être observés et analysés avec les outils que j'ai proposés dans le présent travail. En effet, c'est dans les actions mais aussi dans la production théorique de ces mouvements que sont en gestation les alternatives concrètes au néolibéralisme.

Pour conclure ces éléments de réflexion sur la science des opprimé-e-s et les alliances qui permettent de la construire, je reviendrai sur un plan théorique. La science des opprimé-e-s consiste finalement à leur reconnaître le droit de nommer avec leurs propres mots, de conceptualiser leur expérience dans leurs propres termes, et du coup, de penser les transformations du monde social qu'elles-ils considèrent nécessaires. On ne saurait cependant fétichiser toute parole ou toute action des opprimé-e-s : on a vu que le point de vue situé ne dépendait pas seulement d'une position sociale individuelle, fût-elle objective, mais aussi de la conscience que chacun-e développait, une conscience basée sur des dynamiques collectives. Quant aux orientations théoriques et politiques de la coalition contre-hégémonique, elles ne sauraient être décidées par un-e individu-e ni même par un groupe ou un secteur unique. La logique de tout ce qui a été exposé ci-dessus indique qu'elles résultent du débat collectif, démocratique, égalitaire et respectueux entre les différent-e-s allié-e-s. La science des opprimé-e-s n'a donc rien à voir avec des discours individuels basés sur des arguments d'autorité victimistes (« parce que moi, opprimé-e, je l'affirme, c'est vrai »). Bien au contraire, la logique de son élaboration est celle d'un patient tissage qui unit les apports les plus élaborés de différents collectifs placés en différents points des rapports sociaux.

\*

Nous avons parcouru ici un ensemble de travaux sur l'épistémologie, en particulier sur l'épistémologie du point de vue —au sein de laquelle l'épistémologie féministe et l'épistémologie de l'imbrication des rapports sociaux ont exercé un rôle déterminant. Après avoir souligné l'apport de ces épistémologies à la critique radicale des savoirs dominants, nous avons vu que la construction de savoirs alternatifs ne pouvait être fondamentalement que collective, afin de garantir sa qualité mais aussi sa légitimité. J'ai ensuite repris les propositions de Gramsci visant à construire un bloc contre-hégémonique pour les relire à la lumière des développements féministes ici présentés.

Le chapitre précédent nous avait permis d'établir la centralité de la classe des femmes, et la pertinence des analyses féministes matérialistes et imbricationnistes de la mondialisation néolibérale. Celui-ci nous a montré à nouveau leur centralité, cette fois-ci dans la construction d'alliances et dans l'élaboration collective de connaissances, de théorie et de stratégies en vue de proposer des alternatives au néolibéralisme. Plus largement, j'ai repris le concept de science des opprimé-e-s pour désigner le type de connaissances et les processus par lesquels un certain type de personnes, de groupes et de mouvements peuvent, collectivement, élaborer des outils d'analyse de la réalité sociale qui soient à la fois efficaces et utiles, non pour la simple connaissance, mais pour la transformation sociale dans le sens des intérêts des opprimé-e-s, c'est-à-dire en vue de mettre fin aux différentes formes d'oppression organisées autour du sexe, de la « race » et de la classe, et aujourd'hui exacerbées par la mondialisation néolibérale.

Les principaux résultats à ce stade sont donc (1) la confirmation de l'importance de reconnaître le caractère situé du point de vue, qui va bien au-delà des propriétés sociales objectives des individus pour se référer à son enracinement dans une existence et une conscience collectives dont la politisation constitue un enjeu important (2) l'affirmation que ce n'est pas un point de vue unique, fondamentalement meilleur que tous les autres, qui peut produire les connaissances et prendre la tête des alliances nécessaires à la transformation sociale. Au contraire, il s'agit d'imaginer des mécanismes justes et efficaces permettant l'élaboration collective de connaissances, de théories et de stratégies d'action qui soient à même de décrire correctement et de modifier à la fois, pour le bien de toutes et tous, les rapports sociaux de sexe, de classes et de « race ». Tel est l'enjeu de la construction d'un véritable « mouvement de mouvements » pour sortir de la mondialisation néolibérale, mais aussi et au-delà, pour orienter le devenir humain vers la justice et l'égalité de sexe, de « race » et de classe.