



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu
ISSN: 0120-1468
ISSN: 2665-3834
franciscanum@usbog.edu.co
Universidad de San Buenaventura
Colombia

La question postcoloniale au risque de la déconstruction. Spivak et la condition des femmes

Poché, Fred

La question postcoloniale au risque de la déconstruction. Spivak et la condition des femmes

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. 61, núm. 171, 2019

Universidad de San Buenaventura, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343560073003>

La question postcoloniale au risque de la déconstruction. Spivak et la condition des femmes

The postcolonial question at the risk of deconstruction. Spivak and the condition of women

Fred Poché fred.poché@wanadoo.fr
Université catholique de l'Ouest, Francia

Resumen: no existe

Résumé: Depuis Edward W. Said, les recherches sur le rapport entre discours et représentations idéologiques ont permis d'éclairer la situation postcoloniale en ouvrant un champ de recherche propre à revisiter la question de l'altérité. Depuis, dans cette même ligne, des études comme celles de Gayatri Chakravorty Spivak ont prolongé la réflexion en portant leur attention sur la condition des femmes dans les anciens pays colonisés. L'auteur de la présente contribution s'efforce, alors, en premier lieu, de montrer de quelle façon la philosophe indienne utilise la déconstruction derridienne pour penser la question de la condition féminine indienne. Ensuite, il souligne comment sa lecture postcoloniale de la littérature contribue à revisiter l'histoire de l'indépendance et ses prolongements, en interrogeant la place des femmes, notamment les plus défavorisées. Enfin, après avoir rappelé les grandes lignes du texte «Can the subaltern speak?», largement commenté à travers le monde, Fred Poché propose quelques repères utiles pour la prise en compte de la parole des «subalternes».

Mots clés: Déconstruction, féminisme, littérature, parole, postcolonial.

Abstract: From Edward W. Said, research on the relationship between discourse and ideological representations allowed to light the postcolonial situation by opening up a field of research to revisit the question of otherness. Since then, studies developed by Gayatri Chakravorty Spivak have prolonged the reflection by focusing on the condition of women in the former colonized countries. The author of the present contribution endeavors to show how the Indian philosopher uses Derridean deconstruction to think about the question of the Indian female condition. Then, he underlines how his postcolonial reading of the literature contributes to revisit the history of independence and its extensions, by questioning the place of women, especially the most disadvantaged. At last, after recalling some main ideas of the text «Can the subaltern speak? » (Spivak), Fred Poché proposes some benchmarks for taking into account the voice of the «subalterns».

Keywords: Deconstruction, feminism, literature, postcolonial, subaltern.

La quête d'émancipation des individus ou des peuples asservis, laisse souvent de côté une part d'ombre, un impensé, une réalité marginalisée ou gommée. La femme de l'homme opprimé, définie par Flora Tristan comme «prolétaire du prolétaire», symbolise bien ce phénomène. Depuis Edward W. Said¹, le travail sur le rapport entre discours et représentations idéologiques a permis d'éclairer la situation postcoloniale et d'ouvrir un champ de recherche nécessaire pour revisiter la question de l'altérité. Dans son sillon, Gayatri Chakravorty Spivak² interroge l'histoire de l'Inde en déplaçant le focus sur la condition des femmes dans

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. 61, núm. 171, 2019

Universidad de San Buenaventura, Colombia

Recepción: 24 Abril 2018
Aprobación: 25 Junio 2018

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343560073003>

ce pays. Aussi, non seulement son regard sur l' «autre» de l'Occident permet un décentrement

salutaire mais son analyse féministe contribue à redonner une place à la question des oubliées. Dans la présente contribution, il s'agira, en premier lieu, de montrer de quelle façon notre auteure utilise la déconstruction derridienne pour penser la question de la condition féminine indienne. Ensuite, nous montrerons comment sa lecture postcoloniale de la littérature contribue à revisiter l'histoire de l'indépendance et ses prolongements, en interrogeant la place des femmes, notamment les plus défavorisées. Enfin, après avoir rappelé les grandes lignes du texte «Can the subaltern speak?», largement commenté à travers le monde, nous regarderons quelles pourraient être, justement, les conditions nécessaires à une prise en compte de la parole des «subalternes».

Spivak se définit, habituellement, comme une philosophe para disciplinaire³ soucieuse de développer une sorte de «déconstruction appliquée». Traductrice de l'ouvrage de Derrida, *De la grammatologie*, et rédactrice d'une imposante préface⁴, elle applique la déconstruction à divers domaines comme le féminisme, le marxisme, la critique littéraire ou la question postcoloniale. Attentive à la prise en compte de l'autre de l'Occident⁵, la philosophe se méfie de toute forme de politique, de pensée ou de culture totalisante. Selon l'intellectuelle indienne, la critique du sujet, largement développée par les courants des années 1960 et suivantes, ne doit pas nous empêcher de poser tactiquement un sujet de la lutte, ni nous freiner pour penser comme «sujet historique» tel groupe insurrectionnel; d'où son intérêt pour les «subaltern studies»⁶.

Spivak cherche à articuler une critique littéraire féministe avec une critique de l'impérialisme. Aussi associe-t-elle le terme «impérialisme» au projet d'élargir l'analyse du discours colonial pour y inclure plusieurs dimensions : les relations coloniales du XIX^e siècle, les rapports néo-coloniaux, le racisme en Occident et la dépendance économique du Sud au sein du système capitaliste mondial. Notre auteure s'oppose aux discours homogénéisants et universalisants. Elle s'intéresse, par conséquent, à des situations précises concernant la position du sujet ; ce qui la relie au philosophe italien Antonio Gramsci⁷. Les notions d' «essentialisme», de «représentation» et de «positionnement» se tiennent, alors, au cœur de son travail⁸. La philosophe indienne s'oppose aux humanistes libéraux qui parlent de la volonté libre du sujet individuel. Car selon elle, on repère plutôt des positions de sujets construits par l'historiographie coloniale. Si bien que la volonté est ainsi non une cause, mais un effet des conditions politiques et historiques. Spivak pense le sujet à l'intersection d'une multiplicité de positions en termes de distinctions sociales. Dans «Can the Subaltern Speak?», l'un des textes les plus commentés des subaltern studies, notre auteure exprime son scepticisme par rapport à la possibilité de récupérer et de représenter une voix ou une conscience subalterne qui témoignerait d'une individualité authentique dans son acceptation occidentale et humaniste. Il conviendra,

cependant, auterme de notre contribution, de regarder justement à quelles conditions les subalternes peuvent ou pourraient parler⁹.

Dans un autre texte, intitulé «Three Women's Texts and a Critique of Imperialism», Spivak prend le thème de la représentation de l'autre sous l'ordre impérial que l'on trouve déjà dans l'œuvre d'Edward W. Said¹⁰. Son article démontre, à travers une analyse du canon littéraire féministe dans plusieurs romans *Jane Eyre* (1847) de Charlotte Brontë, *Frankenstein or The Modern Prometheus* de Mary Shelley, et *Wide Sargasso Sea*, de Jean Rhys -, la force des épistémès¹¹. Ce terme repris à Michel Foucault renvoie, ici, à l'ensemble des connaissances propres à un groupe ou à une époque sur lesquelles la raison ne revient pas. Spivak montre donc que les effets des épistémès sur le plan de la réification de l'Autre se jouent dans l'utilisation des femmes du tiers-monde pour renforcer les identités émancipatoires et féministes du premier monde. Il s'agit là d'une idée centrale, dans l'ensemble de son œuvre, qui consiste à reconnaître que des pratiques de résistance s'avèrent souvent complices des ordres dominants qu'elles prétendent mettre en question.

La problématique de la projection de nos idées dans la représentation de l'autre se retrouve au sein de ses observations méthodologiques. Spivak critique, ainsi, un phénomène qu'elle appelle «ethnocentrisme à l'envers» et qui consiste à valoriser des identités indigènes dans un désir de récupérer des origines perdues. Afin d'éviter ce transfert, qui, de la même façon que le roman colonial, finit par réifier une épistémè occidentale, la philosophe défend l'importance d'une conscience simultanée du sujet et de l'objet d'investigation, ce qui implique la reconnaissance de la position du chercheur¹². G.C. Spivak reste attentive à la question de l'éducation comprise comme la meilleure arme pour lutter contre la durée de l'impérialisme.

1. Déconstruction et pensée post-coloniale

Une des plus importantes sources conceptuelles pour le développement des idées de Spivak se trouve dans les écrits de Jacques Derrida. Très tôt, en effet, ce philosophe, a questionné la vérité revendiquée par la philosophie occidentale en soulignant combien la cohérence et la stabilité des concepts philosophiques traditionnels, comme la conscience, l'être, ou la reconnaissance, dépendent d'un système de différences ou d'oppositions binaires que l'on retrouve dans la présence et l'absence, la parole et l'écrit, le soi et l'autre, etc. L'imposante préface à la traduction anglaise du livre, *De la grammatologie*, rédigée par Spivak, fut écrite à une période où le travail de Derrida restait presque confidentielle dans le monde anglo-saxon de la philosophie et de la critique littéraire. Or, dans son texte, notre auteure donne des éléments éclairants pour saisir les clés philosophiques des débats qui irriguèrent très tôt la pensée de Derrida : la critique nietzschéenne de la vérité, Freud et la théorie de la mémoire et de l'inconscient, Husserl et la phénoménologie, Heidegger et la question de l'être, Levinas et l'éthique. Elle évoque aussi, la linguistique structurale de Saussure, Roland Barthes, l'anthropologie de Lévi-Strauss, la psychanalyse de Lacan et l'analyse du discours de Foucault. La philosophe développe, par ailleurs, les débats parmi les intellectuels

du tiers-monde au sujet de l'héritage culturel du colonialisme. En l'occurrence, elle questionne la capacité du marxisme occidental à décrire l'exploitation continue des travailleurs du Tiers-Monde par les multinationales du «first world» : les Etats-Unis et ses alliés. De même, elle se demande si le féminisme occidental est approprié pour décrire les histoires, les vies et les luttes des femmes du Tiers-monde. Par la suite, à l'occasion d'un entretien, notre auteure situera son intérêt politique pour la pensée de Derrida en l'articulant avec son expérience antérieure du système d'éducation coloniale anglaise en Inde. En effet, lorsque Spivak lut pour la première fois le philosophe français, elle ne le connaissait pas. Or, elle trouva très intéressante cette capacité à démanteler la

tradition philosophique de l'intérieur. Parce que Spivak et ceux qui subirent le même système éducatif en Inde avaient eu, justement, pour héros l'«être humain universel».

Notre auteure trouve donc, dans la pensée de Derrida, des outils pour démanteler une pensée occidentale qui fournit la justification au colonialisme européen. Notons, au demeurant, que le philosophe français fut le produit d'un entrecroisement de trois cultures : la culture maghrébine, celle de l'Algérie arabo-berbère dans laquelle il vécut son enfance ; la culture juive¹³, celle d'une famille dans laquelle la religion tenait, encore récemment, une place importante ; et enfin, la culture française, celle du colonisateur. D'ailleurs, afin de faire cohabiter ces trois familles, l'écriture était requise. On comprend alors aisément que Derrida porta son attention sur la pluralité des sens - L'écriture et la différence (1967), La dissémination (1972 - s'intéressa à l'impureté des origines - De la grammatologie (1967) - et s'interrogea sur la question de l'impossibilité de communiquer : La carte postale (1980). Dans les années 1970, le philosophe français parla d'une «mythologie blanche» pour rendre compte de ce qui rassemble et tréfléchit la culture de l'Occident :

«L'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européen, son logos, c'est-à-dire le mythos de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison»¹⁴.

Ainsi, la déconstruction derridienne du sujet humaniste occidental se révèle-t-elle féconde dans le contexte de la pensée post-coloniale.

Dans *White Mythologies*¹⁵, Robert Young souligne que de nombreuses théories des philosophes français post-structuralistes furent informées et influencées par la guerre d'Algérie (1954-62)¹⁶. Pour beaucoup d'intellectuels français, en effet - dont Derrida - la guerre pour l'indépendance de l'Algérie a permis de mesurer combien la liberté, ou la souveraineté du sujet humain dans les démocraties libérales occidentales comme la France, a garanti la pensée colonialiste et l'expansion capitaliste dans d'autres parties du monde¹⁷. La liberté et la souveraineté du sujet humain dans le «First World» (les États-Unis et ses alliés) reposaient sur l'oppression et l'exploitation du sujet colonial dans le Tiers-Monde. La possibilité des droits (universels) de l'homme, de la liberté et de l'égalité comme but politique, aussi bien que comme fondation philosophique, fut alors radicalement mise en question.

L'articulation entre la déconstruction et les théories post-coloniales dans le travail R. Young¹⁸ ainsi que dans celui d'Homi Bhabha¹⁹ se trouve préfigurée par la préface de Spivak à *De la Grammatologie*. Dans ce texte, en effet, Notre auteure souligne que l'organisation conceptuelle du livre de Derrida est un modèle géographique. La déconstruction de la philosophie occidentale se trouve indirectement liée à la critique de l'anthropologie occidentale. La relation devient plus explicite dans la seconde section du livre intitulée «La violence de la lettre». Le philosophe, en effet, y trace les taches aveugles du chapitre XXVIII de *Tristes tropiques* (C. Lévi-Strauss), intitulé *Leçon d'écriture*. Dans cet essai l'anthropologue français décrit comment il a construit de façon détaillée son terrain anthropologique sur les Nambikwara, civilisation d'Amérique du sud. Lévi-Strauss conclut sa réflexion en affirmant que cette société représente un peuple innocent, épargné par la civilisation parce qu'il n'a pas d'écriture. Or pour Derrida cette approche des Nambikwara reproduit un stéréotype culturel du peuple indigène comme noble sauvage et ainsi ignore la complexité et les pratiques textuelles qui ont été employées historiquement dans la société Nambikwara.

Selon Derrida, *Tristes tropiques*, avec le chapitre sur la «leçon d'écriture», marque un épisode de la «guerre ethnologique», de l'affrontement qui ouvre la communication entre les peuples et les cultures ; même lorsque cette communication ne se pratique pas sous le signe de l'oppression coloniale ou missionnaire²⁰. Selon le philosophe français, si l'on cesse d'entendre l'écriture en son sens étroit de notation linéaire et phonétique, il doit être possible d'affirmer que toute société capable de produire, autrement dit, d'oblitérer ses noms propres et de jouer de la différence classificatoire, pratique l'écriture en général. À l'expression de «société sans écriture» ne répond, selon le philosophe, aucune réalité, ni aucun concept. La formule relève plutôt de l'ethnocentrisme, abusant du concept vulgaire, c'est-à-dire ethnocentrisme, de l'écriture²¹.

La critique derridienne de Claude Lévi-Strauss²² illustre comment l'invocation des non-occidentaux dans la récente théorie critique occidentale expriment souvent les limites de la connaissance occidentale. En effet, les sujets non-occidentaux se voient perçus comme pétrifiés, comme des objets muets -de la représentation occidentale- dénués de culture, de langue et d'histoire. Cette description des sujets non-occidentaux questionne les revendications politiques qui, par exemple, au nom du marxisme ou de l'indépendance nationale, revendiquent de représenter les intérêts des sans-pouvoirs ou des groupes opprimés. Spivak fait valoir, pour sa part, que Derrida offre des éléments théoriques féconds pour lire les circonstances singulières et les conditions matérielles de la vie d'un peuple ; ce qui permet de faire une critique radicale des dangers d'une appropriation de l'autre par assimilation. La philosophe indienne reprend donc la stratégie de lecture de Derrida avec la littérature et les discours historiques pour remonter à la fondation des exclusions inhérentes aux programmes politiques radicaux comme le marxisme, la décolonisation ou le féminisme²³.

1.1 Déconstruire n'est pas détruire

Si le vocable «déconstruction» ne renvoie pas, à proprement parler, à une méthode, il permet cependant de soumettre à la question un certain nombre de réalités ; en l'occurrence: des textes d'écrivains ou de philosophes, le don, l'hospitalité, le pardon, le terrorisme, le droit, la démocratie, etc. La déconstruction cherche donc à désunir et à démonter tout discours qui s'énonce comme une «construction». Si la philosophie traite des idées, des croyances et des valeurs édifiées au sein d'un projet conceptuel, ce qui est déconstruit c'est leur assemblage dans un projet donné. Ainsi, la déconstruction vise-t-elle à déstabiliser les priorités structurelles d'une construction particulière. La raison pour laquelle notre philosophe vise la déstabilisation plutôt que la consolidation est la suivante : les constructions philosophiques lui paraissent dépendre de façon inconsiderée d'oppositions tranchées et de couples conceptuels irréductibles comme le spirituel et le matériel, l'universel et le particulier, l'éternel et le temporel, le masculin et le féminin²⁴... Or, ces couples posent un double problème.

D'abord, à cause de leur rigidité extrême, tout ce qui ne s'inscrit pas parfaitement dans le rapport d'opposition tend à être marginalisé ou même supprimé ; ensuite, ces oppositions imposent un ordre hiérarchique. Ainsi, dans la structure platonicienne que la pensée chrétienne s'est, plus tard, appropriée, la vérité et la bonté correspondent-elles à l'aspect spirituel, universel, éternel et masculin de l'opposition au détriment de l'aspect matériel, particulier, temporel et féminin²⁵.

La déconstruction, à laquelle Spivak se réfère, commence par identifier la construction conceptuelle d'un champ théorique donné-religion, métaphysique, théorie éthique ou politique- qui utilise habituellement un ou plusieurs couples irréductibles. Dans un second temps, elle met en lumière l'ordre hiérarchique des couples. Puis, elle inverse, ou bouleverse cet ordre, en montrant que les termes du dessous -le matériel, le particulier, le temporel, le féminin...peuvent être, avec raison, disposés dessus- à la place du spirituel, de l'universel, de l'éternel et du masculin. Enfin, comme l'inversion révèle que l'ordonnement hiérarchique reflète certains choix stratégiques et idéologiques plus qu'il ne correspond à des caractères intrinsèques aux couples, la dernière «action» consiste à apporter un troisième terme à chaque couple en opposition; ce qui complique la structure porteuse originelle et la rend méconnaissable. Si les deux premières actions consistent à décrire une construction conceptuelle donnée, les deux suivantes visent à la déformer, à la reformer, et finalement à la transformer²⁶.

1.2 Globalisation, idées dominantes et «subaltern studies»

Dès le départ, Spivak montre la fécondité de la déconstruction comprise comme une politique puissante, un outil théorique propre à réinterroger la question des «marges». Comme E. W. Said et, bien sûr, dans le prolongement de Derrida, elle examine la voie par laquelle le monde

réel se trouve constitué par un réseau de textes, émanant des archives de l'Angleterre coloniale comme de la politique étrangère des États-Unis. La philosophe indienne cherche, alors, à mettre en question les idées dominantes au sujet de la globalisation contemporaine²⁷. L'une d'elles est que la nouvelle vitesse et flexibilité des technologies permet la circulation des peuples, de l'argent et de l'information. Car cette «doxa» ignore complètement le fait que ce phénomène est un profit rentable pour les riches, pour l'industrie des nations du «premier monde», alors que la grande majorité des populations du monde vit dans un état de pauvreté et d'oppression²⁸. Afin d'éclairer les intérêts politiques et économiques servis par les textes de la globalisation économique, notre auteure expose, alors, comment le monde se trouve représenté dans la perspective dominante du point de vue du premier monde. Un radical défi de la vraie revendication de la démocratie occidentale et de la globalisation a élargi l'orientation de la déconstruction de l'analyse de textes littéraires ou philosophiques vers l'économie contemporaine et les textes politiques. Longtemps après la déclaration de l'indépendance de l'Inde, une des plus importantes questions politiques du travail de Spivak consiste à demander : pourquoi le nationalisme²⁹ n'a-t-il pas réussi à représenter la majorité de la population indienne ? Durant la lutte pour l'indépendance nationale en Inde, la figure politique nationaliste, Gandhi (1869-1948), a conduit une politique de résistance passive contre les Anglais. Cette dynamique mobilise une politique populaire appuyée par des groupes subalternes, incluant la paysannerie rurale, les femmes (pratique du *satyagraha*)³⁰ et les luttes non-violentes. On trouve de nombreux exemples de résistances des subalternes aux règles coloniales et à l'oppression, et ce depuis le XVIII^e siècle. Mais ces luttes n'ont pas été prises en compte, enregistrées, retenues par l'histoire officielle. Spivak souligne, alors, que les historiens travaillant dans le domaine des «études subalternes» se sont efforcés de corriger la cécité de l'élite bourgeoise de la nation indienne indépendante ; et ce, en réécrivant l'histoire avec le souci particulier de prendre en compte le rôle des subalternes. Selon la philosophe indienne, cependant, ces historiens ont utilisé le modèle marxiste occidental du changement social. Or, ceci n'a pas permis de rendre justice aux histoires complexes des subalternes et à leurs diverses formes de résistance.

Cette critique des historiens travaillant sur les études subalternes montre combien Spivak questionne constamment la capacité des modèles théoriques occidentaux de la résistance politique et de changement social à représenter de manière adéquate les histoires et les vies des subalternes en Inde. Plus précisément, Spivak fait valoir que la vie de tous les jours de beaucoup de femmes du Tiers-monde s'avère tellement complexe que les historiens en question ne peuvent pas comprendre. Ainsi les voix, -notion éminemment derridienne- la vie et les luttes de femmes du Tiers-monde risquent-elles d'être tues et maintenues à l'intérieur du vocabulaire technique de la théorie critique occidentale. Notre auteure élargit donc les études sur les subalternes en orientant ses recherches sur les femmes en tant que figures effacées de l'histoire

officielle de l'Inde. Bien sûr, la philosophe indienne reste lucide sur le lieu d'où elle parle. Elle semontre même constamment critique avec sa propre position, comme son instruction, son statut d'universitaire. Selon elle, les disciplines traditionnelles des enquêtes rationnelles académiques, ont restreint la voie par laquelle nous pensons les textes et les idées en relation avec le monde social, politique et économique.

1.3 Le texte, le monde et l'interprétation

Avant de pouvoir apprendre quoique ce soit au sujet de la globalisation ou de l'oppression patriarcale des femmes du Tiers-monde, il convient de déconstruire les discours, de désapprendre les systèmes privilégiés de la connaissance occidentale qui ont servi indirectement les intérêts du colonialisme et du néo-colonialisme³¹. En ce sens, les premiers textes de Derrida sur l'écriture et la textualité furent très importants pour Spivak parce qu'ils l'aiderent à questionner l'idée selon laquelle il y aurait une correspondance stable et transparente entre le langage et le dit «monde réel»³². Car, justement, selon Spivak, un des principaux problèmes avec le modèle de transparence du langage est qu'il a été diversement utilisé pour représenter et constituer le monde comme un objet stable de la connaissance occidentale. Or, cette représentation transparente du monde se trouve liée à l'histoire de l'expansion de l'impérialisme européen, depuis le colonialisme anglais du XIX^e siècle jusqu'à la politique étrangère américaine du XX^e siècle, les politiques de développement de la banque mondiale et l'organisation du commerce mondial. Notre philosophe se réfère, ainsi, à cette représentation dominante du monde comme mondialisation. Elle élabore prudemment l'utilité des concepts poststructuralistes telle que la «textualité» pour la pensée postcoloniale contemporaine.

Le terme «mondialisation» dans le travail de Spivak renvoie, alors, au fait que l'écriture en général, ou la textualité, a fourni une structure rhétorique pour justifier l'expansion impériale. Dans de nombreuses œuvres littéraires, des textes légaux et géographiques écrits durant la période coloniale, se trouve de fréquentes références aux territoires coloniaux, comme vides, terres non inscrites ou terres inhabitées. La philosophe évoque, ainsi, La Tempête de Shakespeare, -qu'Aimé Césaire, du reste, nous a appris à relire autrement- les archives de la compagnie des Indes, où le journal de voyage du XIX^e siècle africain de David Livingston (médecin, missionnaire et explorateur écossais). Ces descriptions du territoire colonial comme terres non-inscrites et des communautés indigènes comme peuples sans culture, écriture ou souveraineté politique sont des métaphores persuasives employées pour justifier l'expansion coloniale. Elles illustrent comment les peuples et les territoires ont été contrôlés, assujettis, dépossédés et exploités à travers les systèmes dominants des écrits occidentaux, des textes et de la connaissance.

Spivak montre donc comment la connaissance occidentale a été utilisée pour justifier l'exercice violent de la force politique et militaire sur les

cultures non-européennes. Elle souligne aussi les limites et les angles morts du discours disciplinaire académique. Plus précisément, dans «Une représentation littéraire du subalterne: un texte d'une femme du tiers-monde», article habité par l'esprit de la déconstruction, Spivak questionne les promesses démocratiques faites au peuple par des leaders du mouvement de la résistance anti-coloniale pendant la lutte pour l'indépendance nationale de l'Inde. Elle suggère que la mythologie de la «Mère patrie» invoquée par les insurgés anti-coloniaux (y compris Gandhi) durant la lutte pour l'indépendance nationale, mais aussi après, perpétue le rigide système de classe établi sous l'empire britannique; et ignore le sort des classes inférieures, des femmes subalternes.

Afin de défier la structure de classe de cette mythologie nationaliste, la philosophe effectue une analyse de texte d'une histoire intitulée «La donneuse de sein» («Breast Giver»). Cette courte histoire, écrite en bengali, est une fiction de la romancière indienne Mahasweta Devi (1926-2016). L'écrivaine, en question, auteure d'une soixantaine de romans, partageait son temps entre l'écriture et l'action en faveur des opprimés de la société indienne. De notoriété internationale, elle figure parmi les auteurs les plus lus en Inde.

Dans «La donneuse de sein» une femme nommée Jashoda est embauchée par un Brahman (riche membre de l'élite sociale et culturelle) comme «mère professionnelle» («professional mother»)³³. L'histoire raconte alors les terribles conséquences sur le corps maternel de Jashoda de ce métier qui consistait à allaiter plusieurs castes d'enfants brahmanes. Selon l'écrivaine elle-même, cette histoire rapporte, sous la forme d'une parabole, celle de l'Inde après la décolonisation. Pour Spivak, le corps maternel de la protagoniste de «basse classe», ce corps malade et exploité, éclaire les limites de la mythologie de la «Mother India» comme une construction idéologique bourgeoise. À l'opposé des promesses démocratiques des mouvements nationalistes anti-colonialistes pour transformer les rigides structures de classes en Inde, Spivak souligne que les femmes des «classes inférieures» comme Jashoda furent clairement exclues des fondations de l'indépendance nationale. Elle montre, aussi, que les structures très coloniales d'oppression de genre et de classe reproduisaient ce qu'elle prétendaient combattre.

2. Face aux historiens subalternistes

L'un des plus importants et des plus complexes aspects de la pensée de Spivak se manifeste dans ce que la philosophe s'efforce de mettre en œuvre pour trouver un vocabulaire critique approprié à ce qu'elle veut décrire; à savoir, des expériences et des histoires d'individus et de groupes sociaux particuliers dépossédés de leur histoire et exploités par l'Europe colonialiste: les subalternes. Ce mot utilisé par les historiens indiens, se révèle, ici, fort utile parce qu'il est flexible. On peut, en effet, l'utiliser à propos d'identités sociales, de luttes comme celle des femmes ou des colonisés, sans s'enfermer dans une analyse uniquement en termes

de classes. Spivak se déclare généralement d'accord avec la démarche des historiens subalternistes. Cependant, elle manifeste des distances vis-à-vis de leur approche de type marxiste classique pour comprendre les changements sociaux. La philosophe indienne leur reproche, en l'occurrence, de privilégier le sujet masculin subalterne comme premier agent du changement. Or, une telle démarche se révèle problématique pour deux raisons. D'une part, le modèle marxiste classique a négligé la vie et les luttes des femmes avant, pendant et après l'indépendance de l'Inde; d'autre part, ce modèle du changement historique, que les leaders nationalistes anti-coloniaux avaient initialement invoqué pour essayer de mobiliser les subalternes, n'avait finalement pas changé les circonstances économiques et sociales des subalternes.

La philosophe indienne reprend donc cette notion de «subalterne», mais cette fois informée par la déconstruction qui prend en compte les vies et histoires de femmes³⁴. Dans le contexte social du système indien de classe et de caste, la situation des subalternes se voit fortement effacée par des couches d'histoires du colonialisme européen et de l'indépendance nationale. Au regard de cette situation, Spivak s'efforce de trouver une méthode permettant d'articuler les histoires et les luttes des groupes sans pouvoir. Si Antonio Gramsci joue un rôle dans la réflexion de notre auteure, l'une des plus importantes ressources historiques émane de la discussion des insurrections paysannes et des mouvements de résistances par les historiens des «subaltern studies»³⁵. Dans plusieurs ouvrages, en effet, ces chercheurs essaient de valoriser une histoire des actions et des résistances du point de vue du peuple plutôt que de celle de l'Etat.

2.1 Qui est le sujet du récit?

Traditionnellement, les histoires de la paysannerie en milieu rural et de la classe ouvrière urbaine furent racontées par l'élite des groupes sociaux. D'abord, ces histoires trouvèrent leurs ressources dans les archives de l'administration coloniale britannique; ensuite, elles furent réécrites dans des rapports historiques d'Indiens instruits, l'élite des classes moyennes, pendant et après la lutte pour l'indépendance nationale. L'historien Ranajit Guha affirme à ce sujet que l'historiographie du nationalisme indien fut, pendant longtemps, dominée par l'élitisme et les élites de la bourgeoisie nationaliste. La représentation historique des diverses «classes inférieures» subalternes fut ainsi encadrée dans les termes et les intérêts du pouvoir, ou de la classe sociale dominante. Dans les archives historiques de l'Empire britannique, la vie et les actions politiques de la paysannerie en Inde fut subordonnée au projet plus vaste de la gouvernance impériale et du contrôle social. Et dans le récit des élites de la bourgeoisie pour l'indépendance nationale le mouvement de résistance des paysans fut subordonné au projet nationaliste plus vaste de décolonisation. Dans les deux cas, l'histoire sociale et politique des groupes subalternes ne fut pas reconnue ou représentée. En 1967, dans un village nommé Naxalbari (à l'ouest du Bengale) eut lieu une rébellion des paysans

contre le gouvernement Indien. Cet événement invita les historiens des études subalternes à repenser le récit de l'indépendance nationale dans la perspective des subalternes.

Pour Spivak, le «subalterne» est un sujet politique souverain contrôlant son propre destin³⁶. Or, comme le montre Stephen Morton, dans un ouvrage sur la philosophe indienne, le pouvoir politique des subalternes est construit par le discours dominant. Ce discours maintient le subalterne à l'intérieur d'un grand récit de la libération nationale bourgeoise et ignore complètement les luttes locales de groupes subalternes particuliers, comme celles des tisserands musulmans dans le nord de l'Inde durant la mutinerie indienne de 1857, ainsi que l'action industrielle des travailleurs du jute au début du XX^e siècle à Calcutta ou bien encore, la rébellion des paysans d'Awadh en 1920.

Afin de souligner comment le sujet subalterne est construit à travers le discours dominant de l'élite nationaliste, Spivak définit, pour sa part, la particularité des luttes des femmes. Dans «Une re-présentation littéraire de la subalterne : un texte d'une femme du tiers-monde»³⁷, notre auteure affirme alors que le texte littéraire peut fournir une rhétorique alternative permettant d'articuler les histoires des femmes subalternes. Invoquant l'œuvre de l'écrivaine indienne Mahasweta Devi, la théoricienne de la littérature souligne que cette dernière base souvent ses histoires sur des événements du XX^e siècle de l'histoire indienne. Spivak prend, alors, l'exemple d'une nouvelle célèbre qu'elle a elle-même traduit du bengali en anglais : *Draupadi*³⁸. Soulignons, du reste, qu'avant d'être reprise dans la nouvelle de Devi, *Draupadi* représente déjà, l'héroïne la plus célèbre de l'épopée indienne du Mahabharata. Elle est, plus précisément, la femme de cinq frères ; chacun ayant aussi des épouses en propre. Ce statut, nous dit la philosophe, sert à montrer la «gloire masculine»³⁹.

2.2 Littérature et vérité métaphorique

Par ailleurs -et ce sera l'objet de la réflexion qui suit- notre auteure a traduit également et commenté une nouvelle de la même écrivaine intitulée *La donneuse de sein* (*Breast Giver*). Ce texte raconte l'histoire d'une femme nommée Jashoda, mère de vingt enfants vivants ou morts. Il est dit au début du récit que Jashoda n'avait aucun souvenir d'une époque où elle ne portait pas un enfant dans son ventre. En effet, celle-ci n'avait jamais le temps de se demander si elle pouvait, ou pas, supporter la maternité. Cette situation était sa manière de vivre et de garder en vie son «monde d'êtres innombrables». Jashoda était mère par profession, une mère professionnelle. Au départ, elle était seulement la cuisinière de la maison Haldar. Jusqu'au jour où le nouveau beau-fils de M. Haldar (le maître de la maison) se jeta sur elle. Le jeune homme lui demanda, alors, de ne rien dire. Mais, par la suite, il se dit que Jashoda rapportait ce qui s'était passé, il risquait de ne plus pouvoir profiter longtemps de la maison Haldar. Il décida alors de voler la bague de sa mère et de la glisser dans la taie d'oreiller de la cuisinière. L'événement provoqua

immédiatement le renvoi de la jeune femme. Or cette dernière avait épousé un homme nommé Kangalicharan. De pauvre condition, son mari volait des samosas ou des sucreries dans la boutique où il travaillait. Cela permettait à sa femme et leurs trois enfants de manger.

Mais un jour le fils Haldar -benjamin de cette riche famille-roula sur les pieds et les jarrets de Kangalicharan. Le plus jeune gendre et le chef de la maison Haldar emmenèrent l'homme à l'hôpital. Cependant, les médecins ne parvinrent pas à lui rendre ses pieds. L'homme dut alors vivre avec des béquilles. Un jour, il apprit que la maison Haldar avait envoyé tous les jours de la nourriture à Jashoda. Il exprima alors le souhait de continuer à travailler à la confiserie. Le «Maître» lui assura qu'il lui monterait une boutique après le mariage de son fils et qu'en attendant il leur enverrait de quoi manger. Malheureusement, peu de temps après, celui-ci mourut soudainement d'une crise cardiaque⁴⁰. Kangali et Jashoda se retrouvèrent alors dans une situation difficile. À la maison leurs enfants pleuraient pour avoir à manger et maltrahaient leur mère. Il convient de souligner qu'après la perte des pieds de Kangalicharan, ils avaient mangé la bonne nourriture de la maison Haldar. La narratrice précise que Jashoda était une vraie femme indienne, dont la «dévotion déraisonnable, irraisonnée et inintelligente pour son mari, dont l'amour pour ses enfants, dont la renonciation et l'innatuelle capacité de pardon ont été gardées vivantes dans la conscience populaire par toutes les femmes indiennes»⁴¹

Jashoda ne voulut pas blâmer une seconde son mari pour cette nouvelle et triste situation. Elle désirait, au contraire, devenir la terre, et nourrir son mari infirme ainsi que ses enfants. La romancière déclare à cet égard que, selon les «sages», sur le sol indien, toutes les femmes s'y transforment en mère et tous les hommes demeurent immergés dans l'esprit de la sainte enfance. Chaque homme est le Divin Enfant et chaque femme la Sainte mère. Jashoda se rendit alors à la grande maison afin de parler à la Maîtresse et lui demander le poste de cuisinière dans la cuisine végétarienne. Cette dernière était affectée par la mort du Maître. Le notaire lui avait cependant signifié qu'elle avait maintenant la direction de l'empire familial. À cette période, six de ses fils étaient mariés. Elle avait également six filles qui donnèrent naissance à un enfant tous les dix-huit mois. Lorsque Jashoda se présenta à la maîtresse, celle-ci lui déclara en regardant l'un de ses petits enfants: "Tu viens comme un dieu ! Donne-moi un peu de lait ma chérie, je t'en prie. Sa mère est malade - et lui, il est si gâté qu'il ne voudra jamais d'un biberon". Jashoda aussitôt alla le bébé et l'apaisa. Puis jusqu'à neuf heures du soir, elle allaita encore sur la requête spéciale de sa Maîtresse. Jashoda en profita pour demander à cette dernière n'importe quel travail. Elle suggéra de cuisiner chez elle. Son interlocutrice lui demanda un temps de réflexion. Puis regardant les seins de Jashoda, elle déclara: «Le bon dieu t'a envoyé comme la Vache légendaire de la Satisfaction. On tire le téton et le lait jaillit. Celles que j'ai amenées dans la maison, elles n'ont pas un quart de ce lait dans leurs tétons!»⁴². À la fin de la journée, l'homme dont le fils buvait le lait de Jashoda et dont la femme était malade, commença à réfléchir à la situation. Il aimait sa femme. Cette

dernière tombait enceinte fréquemment. Mais il voulait également que celle-ci restât belle. Or, il entendit parler du surplus de lait de Jashoda. Une idée lui vint. Il dit alors à sa femme : « Tu mettras bas chaque année et tu garderas ton corps ». Le raisonnement que le fils soumit à sa mère fut le suivant : les belles-filles doivent être mères. Lorsqu'elles le sont, elles doivent allaiter leurs enfants. Et cela ruine peu à peu leurs formes. Alors, les fils vont chercher ailleurs, ou harcèlent les servantes. Or, si Jashoda devient la nourrice des bébés, ses repas journaliers, des vêtements les jours de fêtes et un petit salaire mensuel suffiront. La jeune femme en question rapporta la proposition à son mari. Mais celui-ci, « illuminé par l'esprit de Brahma le Créateur » expliqua à son épouse qu'elle n'aurait du lait dans ses seins qu'à condition d'avoir un enfant dans le ventre. Jashoda répondit alors les larmes aux yeux qu'elle mettrait au monde d'autres enfants. C'est ainsi que Kanga-licharan devint père professionnel et Jashoda Mère par profession. Le mari s'occupa alors de la cuisine à la maison. De son côté Jashoda, à force de manger du riz et du curry bien préparé tous les jours, finit par gonfler « comme le compte en banque d'un responsable du ministère des travaux publics »⁴³. La Mère professionnelle était très appréciée. Elle suscita, ainsi, une telle dévotion qu'elle fut invitée aux mariages, baptêmes et autres fêtes importantes. Tout semblait aller pour le mieux. Les autres femmes étaient heureuses de pouvoir garder la ligne. Grâce à Jashoda, elles n'étaient plus obligées de nourrir leurs bébés au sein. Les années passèrent. Au début, Jashoda avait trois fils. Elle tomba de nouveau enceinte : dix-sept fois. Un jour, Madame Haldar, la maîtresse, décéda. Jashoda souhaita qu'une des belles filles ait la même proposition que sa belle-mère. Mais celles-ci quittèrent presque toutes la maison. La belle-fille aînée déclara alors : « Tu as élevé tout le monde avec ton lait, de la nourriture t'a été envoyée chaque jour. Le dernier enfant était sevré, et pourtant Mère t'a envoyé de la nourriture pendant huit ans. Elle a fait selon son désir. Ses enfants n'ont rien dit. Mais ce n'est plus possible »⁴⁴. Il lui fut alors signifié que son couvert était assuré. Pour le reste : « Tu es la mère de douze enfants vivants ! Les filles sont mariées. J'entends les fils appeler les pèlerins, manger la nourriture du temple, s'étirer dans la cour. Ton mari-brahmane s'est installé dans le temple de Shiva, m'a-t-on dit ; de quoi as-tu besoin ? »⁴⁵. Il semblait que le mari avait bien profité de ce que lui apportait sa femme. Jashoda demanda alors à voir Kanga-licharan. Un échange très agressif eut lieu entre les anciens conjoints. Jashoda déclara : « À l'époque tu mangeais ma nourriture, maintenant tu me donneras à manger. Ce n'est que justice. Mais Kangali ne l'entendait pas de cette oreille. Il déclara que si elle avait pu avoir ce travail c'est parce que lui-même avait les jambes coupées. Jashoda partit en colère, désespérée. Elle rentra alors chez elle entremblant. Son plus jeune fils arriva et lui dit que son père resterait au temple, mais qu'elle aurait de l'argent de la nourriture sacrée chaque jour. Jashoda comprit qu'elle n'avait plus d'utilité, ni pour la maison Haldar ni pour Kangali. Elle éprouva alors une grande tristesse et un profond désarroi. Qu'il tète ou non, pensa-t-elle, c'est dur de dormir sans un enfant au sein. La maternité est une grande dépendance. La « mère professionnelle » déchue essaya de trouver sa place. Mais elle

necomptait plus pour les autres. Progressivement son corps chavirait. Elle n'avait plus le goût à rien. Et puis son sein droit était devenu rouge. Il y avait, à l'intérieur, comme une pierre qui poussait. Sabelle-fille aînée lui dit qu'elle devait montrer cela à un médecin. Mais Joshana déclara qu'elle ne pouvait pas montrer son corps à un homme. Lorsque le médecin vint, il posa les questions à la belle-fille sans procéder à l'occultation. Peu de temps après, Kangali pleura en apprenant ce qui se passait. Il vint au chevet de Jashoda. Cette dernière fut admise à l'hôpital. Le médecin apprit qu'elle avait allaité une cinquantaine d'enfants. Jashoda tenut un mois avec son cancer. «Jashoda Devi, femme hindoue, fut déposée à la morgue de l'hôpital de la façon habituelle, alla au bûcher dans une camionnette, et fut brûlée. La crémation fut effectuée par un intouchable»⁴⁶.

2.3 *Le social comme texte*

Dans le commentaire de cette bouleversante nouvelle, Spivak évoque la division entre le fait (l'événement historique) et la fiction (l'événement littéraire). Elle précise, alors, qu'une telle fiction s'appuie sur son «effet de réalité». Bien sûr, Draupadi⁴⁷, Jashoda (ou Brisha Munda) auraient pu exister en tant que subalternes dans un moment historique spécifique imaginé et testé par des présumés orthodoxes. Lorsqu'un historien subalterniste imagine un moment historique où ses personnages nommés ont une existence assez plausible pour le récit historique, les présumés sont à peu près les mêmes. Il est courant de penser que le subalterne relève de l'imagination lorsqu'il s'agit de littérature et du réel lorsqu'on se situe au niveau historique. Or, Spivak affirme que l'on retrouve l'un et l'autre dans les deux cas. L'écrivain le reconnaît d'ailleurs, en mettant en avant sa recherche de documents, sa fiction est aussi historique. Et l'historien le reconnaîtra aussi en considérant les mécanismes de sa représentation. Son histoire porte une part de fiction. Cette réflexion rejoint la position que développe le philosophe français, Paul Ricoeur, dans *Temps et récit*. Pour ce dernier, en effet, on croit habituellement que seule l'historiographie peut revendiquer une référence qui s'inscrit dans l'expérience, dès lors que l'intentionnalité historique vise des événements qui ont effectivement eu lieu. Même si nous n'avons accès qu'aux traces du passé, il n'empêche que ce dernier a effectivement eu lieu. L'événement qui a eu lieu gouverne ainsi l'intentionnalité historique et lui confère une note réaliste que n'égale jamais aucune littérature, même «réaliste». Cependant, la référence par trace au réel passé emprunte finalement à la référence métaphorique commune à toutes les œuvres poétiques, dans la mesure où le passé ne peut être que reconstruit par l'imagination⁴⁸. Inversement, le récit de fiction emprunte lui aussi à la référence par traces une partie de son dynamisme référentiel. Si bien que l'on peut dire que la fiction emprunte à l'histoire et l'histoire à la fiction. Les deux auteurs, Spivak et Ricoeur, semblent se rejoindre ici.

Commentant *La donneuse de sein*, Spivak souligne que cette nouvelle représente, sous la forme d'une parabole, l'Inde après la décolonisation. D'ailleurs, pour Spivak, le texte de Mahasweta Devi montre, à divers

niveaux, en quoi les récits du nationalisme (entendons, ici, le mouvement d'indépendance de l'Inde) furent et demeurent peu pertinents pour la vie des subordonnés. Dans le même sens, l'élite du nationalisme collabora avec le colon; et ce, de bien des manières. Spivak souligne que le départ des petites belles-filles de la maison, laissant Jashoda sans moyen d'existence peut être décodé comme la diaspora indienne d'après l'indépendance (la fuite des cerveaux). Comme Jashoda, l'Inde est une mère-de-profession. Toutes les classes de gens - les riches de l'après-guerre, les idéologues, la bureaucratie indigène, la diaspora, les gens ayant juré de protéger le nouvel Etat - la maltraitent et l'exploitent⁴⁹. Une telle lecture de *La donneuse de sein* contribue à montrer comment tout un discours sexué fut invoqué pour représenter l'Etat-Nation indien. En effet, la métaphore de la « Mère Inde », ou « Mère patrie », fut répandue pendant la campagne de non-violence, la résistance passive contre l'Empire Britannique conduit par Gandhi. Cette métaphore trouve ses racines dans les mouvements de résistance anti-coloniale du XIX^e siècle quand étaient mobilisées les figures féminines de la puissance de la mythologie comme Kali, Sita, Draupadi et Savatri afin d'aider à définir un sens cohérent de la nation indienne⁵⁰.

Gandhi étendit la métaphore de la « Mère Inde » dans le discours nationaliste afin de mobiliser le soutien actif des femmes dans les démonstrations publiques de la résistance passive, ou non-violente, contre les Britanniques. Cela dit, la politique de mobilisation des femmes à travers un discours nationaliste sexué durant la résistance du mouvement anti-colonial n'a pas conduit à une politique d'émancipation des femmes (Katrak). La mobilisation de ces dernières a plutôt été subordonnée à l'objectif immédiat : l'indépendance nationale. Lorsque celle-ci fut obtenue (1947), les droits des femmes furent méconnus; et le discours sexué (« the gendered discourse ») du nationalisme enferma les femmes dans la maternité et le travail domestique. *La donneuse de sein* éclaire l'oppression particulière des femmes subalternes dans le contexte du nationalisme postcolonial⁵¹. Invoquant de manière critique les thèmes du féminisme marxiste, Spivak affirme que Jashoda problématisa la définition androcentrique de la classe ouvrière qui soutient le marxisme européen classique.

Dans la théorie classique marxiste, en effet, il existe une division sexuelle entre le travail productif (masculin) et le travail reproductif (féminin). Cette division basée sur une notion essentialiste de la différence sexuelle a conventionnellement dévalué, ou ignoré, la spécificité du travail domestique des femmes qui inclut l'accouchement, ainsi que le « maternage » (« mothering »), parce que ces formes de travail ne produisent pas directement de la valeur (au sens économique du terme) ou de l'argent⁵². Or, justement, dans *La donneuse de sein*, Jashoda illustre comment le corps reproducteur de la femme subalterne est employé pour produire une valeur économique. La vente du corps maternel de Jashoda au service de la famille brahman pour soutenir sa propre famille renverse cette division sexuelle traditionnelle du travail entre hommes et femmes. Spivak souligne que l'emploi de Jashoda comme mère

professionnelle invoque la singularité de la subalterne en tant que femme. De ce point de vue, le féminisme marxiste ignore la mère en tant que sujet.

2.4 Un autre concept d'écriture

Face au discours officiel de l'histoire qui tend à privilégier l'homme (sujet masculin) comme principal acteur de la révolution politique indienne, Spivak déclare que la littérature peut fournir un espace différent pour articuler l'insurrection des femmes subalternes et la résistance dans le «texte social» de l'Inde postcoloniale. Son analyse rappelle le propos sur l'écriture développé par Derrida dans *De la grammatologie*. Selon le philosophe français, en effet, l'écriture générale ne se réfère pas seulement à ce qui se trouve imprimé sur une page, mais à un texte - visuel, vocal, cinématographique, historique, social ou politique - fait de significations par un système de signes ou de codes. Lorsque Derrida parle d'écriture, nous le savons, il ne s'agit pas du graphisme que les humains ont inventé, mais d'une composante de tout langage⁵³. Une telle pensée du langage comme «archi-écriture» (Derrida), est, alors, la contestation de la métaphysique elle-même. Car depuis Platon jusqu'à Saussure, celle-ci n'a cessé de considérer l'écriture comme une simple reduplication de la parole orale, un dérivé du langage, un simple revêtement de celui-ci, un aide-mémoire pratique. Or, ce n'est sans doute pas un hasard si la métaphysique a privilégié la voix par rapport à la lettre. La bonne écriture a donc toujours été comprise comme étant à l'intérieur d'une nature ou d'une loi naturelle, crée ou non, mais d'abord pensée dans une présence éternelle.

La lettre, en effet, se présente comme un corps muet et une matière opaque, alors que la voix est vive, subtile, incapable de se figer en matière puisqu'elle s'évanouit aussitôt qu'elle naît. De même, elle a une proximité immédiate avec l'âme, donc aussi avec le sens de l'être et l'idéalité du sens, tandis que l'écriture provoque «la chute dans l'extériorité du sens»⁵⁴. La tradition métaphysique est «logocentrique» ou «logophonocentrique». Son présupposé, jamais élucidé, d'atteindre du réel ultime et de présence transparente à soi l'a amené à conjurer l'extériorité, la matérialité, le corps, comme étant des obstacles, inévitables, bien sûr, mais partiellement dépassables, à la vérité, jusqu'à l'ultime déposition du corps qui, dans la mort, assurera le triomphe de l'âme immortelle⁵⁵. Pour Derrida, l'écriture générale se situe au-delà de l'opposition parole-écriture. Elle ne se laisse pas assujettir à la parole. Le philosophe généralise le concept d'écriture pour l'étendre jusqu'à la voix ainsi qu'à toutes les traces de différence, tous les rapports à l'autre⁵⁶. Le concept derridien d'écriture comprend, et en même temps excède, le concept de langage. Le langage est écriture⁵⁷.

Dans le même sens, Spivak affirme que la notion de «texte social» n'est pas une réduction de la vie réelle aux pages d'un livre. Par exemple, le travail du Groupe d'Études Subalternes présuppose que le *socius* tout entier correspond à ce que Nietzsche appelait une «chaîne de signes continue». L'élément social constitutif de l'être humain est

donc formé comme une chaîne sémiotique. L'auteur de *In Other World* approche l'histoire des insurrections des subalternes comme une modification fonctionnelle dans un système de signes. Elle l'appréhende comme une méthode qui étend et approfondit l'approche marxiste des historiens «subalternes» en vue d'inclure les femmes, aussi bien que les paysans et les prolétaires urbains. Néanmoins, en déconstruisant la revendication politique effectuée par les historiens des «subaltern studies», la philosophe essaie, patiemment, de transformer des conditions d'impossibilité - l'espoir et le sentiment négatif que rien ne changera pour les «disenfranchised» [privés de leurs droits] - en une condition de possibilité⁵⁸.

2.5 Critique de la métaphysique de la présence

Dans un texte célèbre intitulé «Les subalternes peuvent-elles parler?» (1988), Spivak, cette fois, s'en prend à Foucault et à Deleuze, coupables, selon elle, de n'accorder aucune place dans leur œuvre à l'impérialisme occidental. En ce sens elle rejoint les analyses d'Edward Said qui, après les années 1970, lâcha ces philosophes les trouvant de plus en plus repliés sur eux-mêmes; ce qui du reste mériterait quelques nuances. L'intellectuelle indienne reproche, à ces deux représentants majeurs de la French Theory, d'avoir une vision eurocentrée et de ne s'intéresser qu'aux opprimés du «premier-monde» qui eux, justement, à la différence des subalternes du tiers-monde, ont toute possibilité de s'exprimer et de parler pour eux-mêmes. C'est pourquoi, à ces deux auteurs Spivak oppose Derrida, dont la théorie de la déconstruction et de la «différance» a, selon elle, le mérite d'écarter tout logocentrisme et toute métaphysique de la présence (caractéristique majeure selon l'auteur de *De la grammatologie* de la pensée occidentale) et donc de reconnaître pleinement le rôle de la voix silencieuse dans le texte. Il convient de lire Derrida en comprenant que le philosophe français porte un regard critique sur les catégories de la pensée occidentale. Or, justement, le présupposé fondamental de la métaphysique traditionnelle est celui de l'être comme présence; terme que l'on peut entendre en plusieurs sens: présence de l'objet, présence du sens à la conscience, présence à soi dans la parole et enfin, présence dans la conscience de soi⁵⁹. En effet, la pensée de Derrida, que d'aucuns critiquent précisément au nom de son appartenance au textualisme «postmoderne», présente l'avantage, aux yeux de Spivak, de mettre en lumière le caractère inaudible de la voix de la femme subalterne du tiers-monde, voix doublement inaudible parce qu'à la fois féminine et subalterne; c'est-à-dire réduite au silence, étouffée par le discours colonial.

La femme subalterne est muette, y compris dans les subaltern studies parce que le discours colonial a oblitéré la signification de ses pensées et de ses actes, sans que le discours contestataire de penseurs comme Deleuze et Foucault soit à même de lui redonner la parole⁶⁰. Prenant l'exemple de la sati, Spivak montre que sa signification est devenue incompréhensible puisqu'elle a été réduite au phénomène de l'immolation

de la veuve et, à ce titre, assimilée à une coutume barbare, et donc à un crime, par les Britanniques. Dès lors, il s'agit pour elle de redécouvrir sa signification, en la « lisant »⁶¹. On retrouve, ici, la démarche derridienne pour qui le monde forme une partie du langage, du texte. Dans *De la grammatologie* le philosophe français déclare d'ailleurs, à ce propos, qu'« il n'y a pas de hors-texte ». Précisons au passage que cette formule, souvent citée, se trouve parfois réduite à une simple théorie structuraliste. Or, dans *Limited Inc*, Derrida déclare à ce propos: « La phrase qui, pour certains, est devenue une sorte de slogan en général si mal compris de la déconstruction (« il n'y a pas de hors-texte ») ne signifie rien d'autre: il n'y a pas de hors contexte. Sous cette forme qui dit exactement la même chose, la formule aurait sans doute moins choqué. Je ne suis pas sûr qu'elle aurait donné plus à penser »⁶². Derrida utilise le mot « contexte » pour exprimer toute l'histoire-réelle-du-monde dans laquelle la valeur d'objectivité et même, plus largement, celle de vérité ont pris un sens et se sont imposées. Ce qui ne les discrédite en rien. Une des définitions de la déconstruction se résume de la façon suivante: la prise en compte de ce contexte sans bord, l'attention la plus vive et la plus large possible au contexte. Il s'agit donc d'un mouvement incessant de recontextualisation.

La formule « histoire-réelle-du-monde » permet alors de souligner que le concept de texte ou de contexte qui guide le philosophe comprend le monde, la réalité et l'histoire. Ainsi, tel que l'entend l'auteur de *L'écriture et la différence*, le « texte » n'est pas le livre ; il n'est pas enfermé dans un volume, lui-même confiné dans la bibliothèque. Contrairement à la position structuraliste, le texte ne suspend donc pas la référence à l'histoire, au monde, à la réalité, à l'être ou à l'autre⁶³. Le courant post-structuralisme diffère donc du structuralisme en ce sens qu'il accepte la construction des textes, mais refuse l'idée selon laquelle une structure pourrait arriver à la signification finale. Selon le père de la déconstruction, le problème avec une structure est qu'elle possède un principe organisateur, ou un centre. Or, Spivak n'oublie jamais cela, et encore moins la violence sémantique qui fixe un sens et exclut ce qui déborde ou se trouve à la marge ; d'où sa conviction, en termes de « lecture » D'événements ou de réalités - comme celle du sacrifice de la veuve - qu'il y a toujours un angle mort de la lutte, un subalterne du subalterne. Et ce, qu'il s'agisse de l'étudiante soudanaise excisée qui se tait parmi les féministes du campus, ou de la femme au cœur des mouvements (de luttes) post-coloniaux. Les critiques du capitalisme à travers la « subalternité sexuelle » et la condition postcoloniale s'avèrent donc inséparables, selon Spivak, qui cite à l'appui le rôle des femmes à l'avant-garde du mouvement social en Inde⁶⁴.

La réflexion de la philosophe indienne sur la textualité est ainsi issue à la fois de sa lecture de Derrida et de sa pratique des « débats » politiques indiens. Elle ouvre au rapport entre théorie littéraire et action politique. Le texte dont il est question ici pointe les conditions d'un déchiffrement politique du monde. Il ne se réduit donc pas au textualisme académique. La pensée de Spivak invite à l'usage politique des outils théoriques de la textualité⁶⁵. Son œuvre se pose comme une « critique discursive des

discours» et ses outils de l'analyse discursive approchent de très près certaines réalités politiques extra-universitaires⁶⁶. En 1985, G. C. Spivak publie donc pour la première fois «Can the subaltern speak?». Ce texte, repris et republié sous d'autres formes, à plusieurs reprises, fait partie des écrits les plus commentés à travers le monde dans le domaine des recherches postcoloniales ou des « subaltern studies ». Bien évidemment, il ne s'agit pas de se demander si effectivement les subalternes peuvent utiliser la parole. Car, naturellement, elles/ils le font. Il s'agit plutôt de savoir si elles/ils parviennent à le faire et à se faire entendre ; et ce, dans un contexte politique précis.

Pour traiter cette question Spivak entre donc dans un dialogue critique avec Foucault et Deleuze⁶⁷. Selon notre auteur, le problème avec ces deux auteurs français est qu'ils effacent leur rôle de Représentants, d'intellectuels dans leur description des marginaux. Malgré toute l'énergie qu'ils investissent dans leurs recherches pour montrer comment les sujets sont construits à travers les discours et les représentations, quand vient le temps de discuter vraiment d'exemples historiques de luttes sociales et politiques, ces philosophes occidentaux retombent dans un modèle de transparence de la représentation dans lequel les sujets opprimés parlent, agissent et connaissent leur propre condition. Au fond, selon les deux philosophes (dans le Premier-Monde), les opprimés peuvent parler et connaître leur condition, si la possibilité leur en est donnée et s'ils s'acheminent vers la solidarité par le biais d'alliances (thématique marxiste)⁶⁸. Or, le questionnement de Spivak se développe de la manière suivante : les femmes subalternes du Tiers-Monde ne sont-elles pas des « sans-voix » et des « sans-part » qui se trouvent toujours mises à côté de la sphère du discours et de la représentation ? Par ailleurs, au niveau des intellectuels, est-ce que parler « pour » les subalternes ne conduit-il pas, finalement, à redoubler cette exclusion et à déposséder ceux-ci de toute capacité d'action et d'expression autonome ? Enfin, est-ce que la prétention à unifier les subalternes au sein d'une communauté ou même la revendication par les subalternes eux-mêmes d'une identité culturelle collective ne risque pas de renforcer leur exclusion radicale ? La philosophe indienne juxtapose les revendications des intellectuels français du XX^{ème} siècle pour parler des individus privés de leurs droits (« disenfranchised ») et les revendications bien-pensantes du colonialisme britannique pour sauver les femmes de la pratique Hindoue du sacrifice des veuves dans l'Inde du XIX^{ème} siècle. La visée de ce texte consiste, alors, à souligner de quelle façon l'intellectuel occidental bienveillant peut, paradoxalement, réduire au silence les subalternes en prétendant les représenter et parler de leur expérience. En effet, de façon similaire aux colonialistes « bienveillants », il peut réduire au silence la voix des veuves qui « choisissent » de mourir sur le bûcher funéraire de leur mari. Contrairement aux lectures effectuées par les historiens travaillant dans le champ des « subaltern studies », le texte de Spivak combine une reformulation politique de l'approche post-structuraliste occidentale avec une lecture des archives coloniales du XIX^{ème} siècle en Inde. La philosophe indienne étend la définition

originales des subalternes développées par Guha et les autres historiens, pour inclure les luttes et les expériences des femmes

cette expansion du terme subalterne va compliquer la connotation de « classe inférieure » du mot car elle comprend les femmes des classes moyennes supérieures, aussi bien que les paysannes ou lessous-prolétaires. Néanmoins, le plus important pour Spivak est que cette participation active des femmes à l'histoire de l'insurrection anti-coloniale (contre la colonisation britannique) a été exclue de l'histoire officielle de l'indépendance nationale. À travers cette évacuation ou cet effacement, la trace de la différence sexuelle est doublement effacée. En effet, la question n'est pas seulement la participation des femmes à l'insurrection et le rôle de la division sexuelle du travail, mais le fait qu'à la fois dans l'histoire coloniale⁶⁹ et dans l'insurrection en vue de l'indépendance, la construction idéologique des genres maintient la domination masculine. Notons, du reste, que Spivak ne fait pas que substituer la notion de genre à celle de classe. Elle montre comment une orientation exclusivement située sur la classe ou sur la dimension économique néglige les pratiques et le rôle historique des femmes dans le passage du colonialisme à l'indépendance indienne (de 1757 à 1947)⁷⁰.

Certains critiques de Spivak affirment que l'emploi du mot « subalterne » se trouve utilisé de façon incohérente pour dénoter un large éventail de position et de groupes sociaux marginaux⁷¹. Mais notre philosophe précise que l'expansion de la catégorie de « subalterne » aux femmes permet de souligner comment la subalterne n'est pas seulement sujette à un rigide système de classe, mais aussi au discours patriarcal de la religion, de la famille et l'état colonial. Ceci se trouve, d'ailleurs, particulièrement développé par notre auteur à propos de la représentation du sacrifice de la veuve en Inde : la sati. Ce questionnement subtil et érudit rejoint, là encore, celui de Derrida qui, dans *Donner la mort*, s'interroge en ces termes : « Quel est le rapport entre se donner la mort et le sacrifice ? Entre donner la mort et mourir pour l'autre ? Entre le sacrifice, le suicide et l'économie de ce don ? »⁷².

2.6 *Le sacrifice de la veuve*⁷³

La sati désigne un type de deuil institutionnel pratiqué par les veuves hindoues afin de rejoindre leur époux dans la mort. Une légende shivaïste⁷⁴ évoque l'amour de Shiva pour sati. Daksha, le père de la jeune fille, avait donné son accord pour le mariage, mais il fut épouvanté en voyant le dieu recouvert de cendres et les cheveux emmêlés. Lorsque Sati apprit que son père n'était plus d'accord pour ce mariage, elle se jeta dans le feu sacrificiel. Shiva tomba fou de douleur. Il créa alors Kali et Baïrava afin de tuer le père de Sati, s'empara également du corps de la jeune fille et le garda avec lui jusqu'à ce qu'il devienne poussière. Par la suite, Sati fut réincarnée en Parvati (fille des montagnes). Elle voulut, alors, rejoindre Shiva qui se trouvait plongé dans la méditation. Le dieu de l'amour (Kama) essaya de l'interpeller, mais furieux qu'on le dérange, Shiva réduisit celui-ci en cendre. Cependant, lorsque ce dernier

comprit que Sati était revenue, il l'aima de nouveau. Traditionnellement, la pratique de la sati est réservée à une élite, plus précisément aux castes de guerriers qui occupent une position dominante. Au sein de cette élite, ce rite demeure exceptionnel. Le rituel est précis et minutieux, décrit dans le Padma Purana⁷⁵. Une femme impure ne peut accomplir le rituel. Elle ne doit pas être enceinte ou en période de menstruation. La sati commence donc par prendre un bain afin de se purifier. Ensuite, elle est parée d'un sari de mariage. La combustion de l'enveloppe charnelle de la veuve permettra à sonatman (son vrai Soi) de rejoindre l'esprit de son mari⁷⁶. Cette mort était considérée comme « féconde ». Son prestige jaillissait sur le défunt, l'épouse et la famille du défunt. La question de savoir si la femme était consentante ou si elle succombait à des pressions semble impossible à trancher. Il paraît probable qu'il y avait à chaque fois combinaison des deux facteurs. Il importait avant tout que tous les acteurs tirent de l'holocauste un surcroît considérable de prestige : le mari, qui bénéficiait d'une marque aussi extraordinaire de fidélité; l'épouse, passée au rang de quasi-divinité ; la famille, qui pouvait s'enorgueillir de l'honneur fait à son chef défunt, honneur perpétué par les dévotions populaires sur le lieu du sacrifice⁷⁷. A un niveau étymologique, le mot, dérivé de la racine sanskrite *as*, signifie « être » et le participe présent *sat* donne sati au féminin. *Sat* signifie « qui est », « qui existe » et, associé à la loi, reçoit un sens éthique : « qui devrait être » ou « qui est bien ». La sati est l'épouse chaste et fidèle, la *pativrata*, (*pati*: mari, *vrata*: vœux), qui s'immole sur le bûcher de son mari défunt⁷⁸. Le rite de la sati peut prendre deux formes distinctes.

La première, *Sahamarana* (« mourir ensemble ») ou *Sahagamana* (« aller avec »), est l'immolation de la veuve avec le corps de son mari. La seconde, dite *Anumarana* (« mourir après ») ou *Anugamana* (« aller après ») désigne le sacrifice de la veuve effectué au lieu même des funérailles de son époux mais à une date ultérieure. Dans la religion hindoue, la sati, qui s'immole sur le bûcher de son mari n'est pas une suicidée, mais un être sacré; alors qu'une épouse qui s'empoisonne, se pend, se noie ou se défenestre est considérée comme une suicidée⁷⁹.

Spivak souligne, pour sa part, que la pratique des veuves par auto-immolation est codée comme une pratique sacrée exceptionnelle, ou un pèlerinage, plutôt que comme un suicide, qui, du reste, est strictement interdit dans la loi de la religion Hindoue. Traditionnellement, l'acte d'attenter à sa propre vie est uniquement permis dans le *Dharmastra*⁸⁰, si cela fait partie d'un sacrifice, dans un pèlerinage religieux. Il s'agit d'un privilège strictement réservé aux hommes. Cependant, un espace est donné pour la pratique du sacrifice des veuves comme une pratique sacrée exceptionnelle, espace au sein duquel la veuve répète physiquement la mort de son mari dans un lieu sacré. Aussi, le bon lieu pour une femme pour annuler le nom de suicide lorsqu'elle réalise sa propre destruction, est le bûcher funéraire de son mari.

L'intellectuelle indienne lit ce rituel comme un déplacement légal de la subjectivité de la femme; parce que celle-ci est démise de la responsabilité juridique de sa propre vie selon les codes de la religion Hindoue. Le choix de mourir est recodé comme un abandon de son libre arbitre.

Dans les termes de la législation coloniale britannique en Inde, ce sens du sacrifice de la veuve comme une signification exceptionnelle de la conduite de la femme est perdu dans la traduction. Pour beaucoup d'administrateurs coloniaux britanniques, la pratique de la sati incarne l'horreur et le caractère inhumain de la société Hindoue. L'abolition de ce rite par les Britanniques a été généralement interprétée comme une situation dans laquelle «les hommes blancs ont sauvé les femmes brunes des hommes bruns»⁸¹. En représentant la sati comme une pratique barbare, les Britanniques furent ainsi capables de justifier l'impérialisme et la mission civilisatrice, dans laquelle les administrateurs coloniaux (Britanniques blancs) croyaient. Ils pensaient, en effet, qu'ils allaient sauver les femmes indiennes de la répréhensible pratique de la société patriarcale hindoue. Ainsi, la pratique de la sati fut-elle considérée comme hors la loi par le gouvernement colonial britannique en 1829. On mesure la complexité de la question, au regard de la position de personnalités comme Ram Mohan Roy (1772-1833). En effet, ce réformateur engagé en faveur de l'éducation des femmes, du remariage des veuves, de la suppression de la polygamie et du système de castes, s'opposait d'abord à l'interdiction de la sati avant de se ranger du côté du gouverneur de l'époque, William Bentick. Plus précisément, Ram Mohan Roy «manifestait un respect non dissimulé à l'égard des valeurs véhiculées par cette mythologie à savoir, la présomption de supériorité du principe féminin sur le principe masculin dans le cosmos au travers du plus grand courage et la grande loyauté implicitement reconnus à l'épouse»⁸².

Il semble, au fond, que Roy aurait préféré un mouvement de réforme endogène plutôt que l'action de l'Etat colonial pour vecteur principal du changement social. Il aurait imaginé sa société parfaitement capable d'éradiquer cette pathologie de sati en puisant dans ses propres ressources culturelles, ce qu'il prouvait en brandissant les lois de Manu pour décrédibiliser la coutume. En ce sens, il percevait l'épidémie de crémations en tant que produit du colonialisme et non de la tradition, du mépris de la partie de la population occidentalisée urbaine et semi-urbaine, démiurge envisageant le reste de la société comme un bastion de superstition et d'atavisme et suscitant chez elle un comportement conforme à ses propres projections en sa direction⁸³.

Mais plus fondamentalement, selon Spivak, la représentation de l'auto-immolation des veuves par les colons néglige la voix et l'action des femmes indiennes⁸⁴. Plutôt que de défendre l'«agency» des femmes, l'administration coloniale britannique utilise le corps des veuves comme un champ de bataille idéologique pour le pouvoir colonial. Les Britanniques furent, ainsi, en mesure de justifier le colonialisme, ou l'exploitation systématique et l'appropriation des territoires, comme mission civilisatrice.

Dans l'approche hindouiste et britannique du sacrifice des veuves, la voix et l'action des femmes se trouvent soigneusement réprimées par le discours historique officiel et la représentation politique. La discussion de Spivak sur le sacrifice des veuves opère une mise à distance critique

des théories occidentales de la représentation politique. Cette ignorance de l'action politique et sociale des femmes subalternes fait dire à Spivak, dans ce contexte, qu'il n'y a pas de place au sein de laquelle une subalterne sexuée peut parler. Ainsi les subalternes ne peuvent pas parler. Non pas parce qu'elles n'en sont pas capables. Mais parce que la voix et l'action des femmes subalternes se voient tellement encadrées par les codes de conduites moraux de l'Hindouisme patriarcal et de la représentation coloniale des femmes subalternes comme des victimes de la culture barbare hindoue qu'il devient impossible de la récupérer⁸⁵

Ce qui semble important de montrer, selon Spivak, c'est que les divers exemples de résistances des subalternes sont toujours lus à travers le filtre du système dominant de la représentation politique. Ainsi, l'expression «les subalternes ne peuvent pas parler» signifie que lorsque les subalternes s'efforcent de s'exprimer elles ne sont pas entendues. Cela ne signifie donc pas que des groupes marginaux particuliers ne peuvent pas produire un discours, mais, encore une fois, que leurs actes de parole ne sont pas entendus ou reconnus à l'intérieur du système de représentation de la politique dominante. Les subalternes ne parviennent pas à se faire entendre.

3. Des blessures de l'histoire aux conditions de possibilité d'une parole efficace

3.1 La voix des « subalternes » et les philosophes post-structuralistes

Dans sa recherche critique, la philosophe indienne s'investit sur, au moins, deux fronts. Le premier concerne son intervention dans les débats sur les études subalternes en Inde au début des années 1980, notamment au regard des travaux de Ranajit Guha. Certes, Spivak se sent en sympathie avec ce projet des études subalternes, mais elle développe, en même temps, une position critique. En effet, la philosophe pense qu'il existe un écart entre les travaux des chercheurs associés à ce projet et la théorisation qu'ils en ont proposée. Notre auteur critique, précisément, cette idée selon laquelle les études subalternes auraient pour double finalité: (1). Permettre à la voix auparavant ignorée des subalternes de se faire entendre. (2). Parvenir à une véritable connaissance des subalternes et de leur conscience. Cette idée qui consiste à penser que le subalterne est une sorte d'individu, d'auteur et d'acteur collectif, conscient de soi, - autrement dit, un sujet, au sens classique du terme - a eu une certaine fécondité. Cette idée a permis au mouvement des études subalternes de distinguer les subalternes de leur représentation par l'impérialisme; et ainsi de mettre en évidence les points aveugles du discours impérialiste⁸⁶. Mais pour ce faire, le mouvement des études subalternes a dû passer sous silence l'hétérogénéité des subalternes. En d'autres termes, celles-ci/ceux-ci sont vus assigner une essence. Or, Spivak souhaite les sortir de cette substantialisation de leur identité.

Le second front touche à la question des référents théoriques. À ce niveau, Spivak remet en cause «l'idée reçue» selon laquelle

Foucault traiterait de l'histoire réelle, de la politique réelle et des problèmes sociaux réels, alors que Derrida serait inaccessible, ésotérique et «textualiste». La philosophe indienne veut montrer que Derrida est moins dangereux que Foucault ; car l'auteur de *L'Histoire de la folie à l'âge classique* privilégie le «sujet de l'oppression» et s'arroge, dans le même temps, le privilège de se présenter comme celui qui permet aux opprimés de parler pour eux-mêmes⁸⁷. Selon notre auteur, le point commun entre Foucault et Deleuze est le suivant : pour l'un et l'autre, «les opprimés peuvent parler et connaître la situation qui est la leur». Or, c'est justement ce qui, selon Spivak, est en question⁸⁸. Pour la philosophe, l'idée d'une alliance internationale des travailleurs et des travailleuses de tous les pays n'est que le reliquat d'une prétendue orthodoxie marxiste ou, pire, un élément de la stratégie de conservation de la domination du premier-monde sur le tiers-monde ; et ce, à travers la subordination des intérêts des subalternes à ceux des travailleurs et des travailleuses privilégiés d'Occident⁸⁹. Prolongeant sa réflexion, Spivak rappelle l'histoire de la stabilisation et de la codification de la Loi hindoue en examinant un texte qu'elle qualifie d'infâme: «Notes sur l'Éducation indienne»⁹⁰. Ce texte fut écrit en 1835 par un historien et parlementaire, nommé magistrat supérieur auprès du conseil de Bengal: Macaulay. Cet homme chargé de l'enseignement britannique en Inde écrivait en ces termes:

Nous devons à présent tout faire pour former une classe qui pourra servir d'intermédiaire vis-à-vis des millions d'Indiens que nous gouvernons ; une classe de personnes, indiennes de couleur et de sang, mais anglaise de goût, d'opinions, de morale et d'intellect. À cette classe nous pourrions laisser le soin de raffiner les dialectes vernaculaires du pays, de les enrichir par des termes scientifiques empruntés à la nomenclature occidentale, et en faire petit à petit des véhicules aptes à la transmission de la connaissance à cette énorme population⁹¹.

3.2 Femmes et paroles publiques

D'autres types d'approches⁹² ont progressivement donné une version de l'histoire dans laquelle les Brahmanes apparaissent animés des mêmes intentions que les codificateurs britanniques. Un universitaire comme Shastri, érudit en Sanscrit, et brillant représentant de l'élite indigène dans la production coloniale fut chargé d'écrire plusieurs chapitres de l'histoire du Bengale, un projet du gouverneur du Bengale en 1916. Dans «Can the subaltern Speak?» G. C. Spivak voit à travers la femme du Tiers-monde la véritable figure de la subalternité dans l'histoire coloniale. Représentée par le patriarcat local, par le colonisateur, mais également par le féminisme occidental, la «femme du Tiers-monde» ne peut parler par elle-même. Cela ne signifie pas qu'elle soit incapable de verbaliser son existence. Car de fait, elle a parlé⁹³. Mais cela signifie qu'elle n'a pas l'espace pour s'exprimer. «Invisible parmi les invisibles, subalterne parmi les subalternes, la «femme du Tiers-Monde» n'existe qu'à travers le discours de ceux qui la représentent

et ne peut donc pas atteindre le statut d'une subjectivité pleine et autonome»⁹⁴. Ainsi, ce célèbre texte de Spivak révèle-t-il que les conditions historiques et structurelles de la représentation politiques ne garantissent pas que les intérêts particuliers de groupes subalternes seront reconnus et leur voix entendue⁹⁵. Intellectuelle de renom, à la croisée des chemins entre déconstruction, féminisme, marxisme et théories postcoloniales, Spivak veut redonner la parole aux oubliées de l'histoire en soulignant les obstacles à leur expression. À l'occasion d'un entretien pour Philosophie Magazine, notre auteure précise alors :

Dans *Les subalternes* peuvent-elles parler ?, je donne un exemple paradigmatique de cette impasse culturelle. Il s'agit de l'histoire d'une jeune Indienne qui s'est pendue en 1926. Sa famille, ses proches, ont expliqué ce suicide par le fait qu'elle devait avoir une relation amoureuse illégitime. J'ai fait ma propre enquête et découvert que cette personne était en fait impliquée corps et âme dans la lutte armée pour l'indépendance de l'Inde. Et la véritable raison de son suicide, ce n'était pas, comme tout le monde l'a cru, une forme de suicide correspondant à l'idéologie du sati - un rituel indien suivant lequel une veuve devait accompagner son mari dans la mort en se jetant dans les flammes de son bûcher funéraire -, mais parce qu'elle avait échoué à assassiner un responsable politique ! La « morale » de cette histoire, c'est que le suicide de cette Indienne n'était en aucune mesure identifiable pour ce qu'il était, c'est-à-dire comme un geste radical de révolte et un message de protestation politique. Cette subalterne « parlait » pourtant - elle avait laissé une lettre à sa sœur pour faire en sorte que les raisons de sa mort ne soient pas ambiguës -, mais nous n'étions pas capables d'achever cet acte de parole, de le traduire, car personne ne pouvait l'entendre. Et c'est pourquoi je réponds par la négative à la question que je pose dans le titre : non, les subalternes, dans la mesure même où ils sont en position de subalternité, ne peuvent pas parler. Et ceux qui prétendent les entendre ne font en fait que parler à leur place⁹⁶.

À l'occasion d'un texte intitulé « Féminisme français dans un cadre international » (1981), la philosophe indienne soulignait que l'universitaire féministe doit apprendre à apprendre des femmes indiennes illettrées, « apprendre à leur parler, à soupçonner qu'il ne s'agit pas simplement de corriger leur accès à la scène politique et sexuelle par notre théorie supérieure ou notre compassion éclairée »⁹⁷. Cette remarque nous invite à prendre au sérieux non seulement l'existence mais aussi la pensée des « subalternes »

3.3 Avec et au-delà de Spivak

Au terme de cette réflexion, sans doute convient-il de nuancer cette idée qui consiste à penser que les subalternes ne peuvent pas parler⁹⁸, ou être entendus dans l'espace public. Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt rappelle la situation de ceux qui, dans l'Antiquité grecque se trouvaient en dehors de la polis, en l'occurrence, les barbares, les esclaves mais aussi les femmes. En soulignant, comme Aristote, que ceux-

ci étaient aneu logou, il ne s'agissait pas d'affirmer qu'ils/elles se trouvaient littéralement «privés de la parole» mais plutôt exclus «d'un mode de vivre dans lequel le langage et le langage seul avait réellement un sens, d'une existence dans laquelle les citoyens avaient tous pour premier souci la conversation»⁹⁹. La question des « sans parole » dans la Grèce antique rejoint donc celle des femmes indiennes de modes de conditionnement plus largement des individus en situation de pauvreté, partout à travers le monde.

Faut-il suivre, cependant, tout le raisonnement de Spivak? Il semble, pour notre part, souhaitable de le nuancer, voire de l'amender notamment parce que, dans certaines situations, les subalternes ne souhaitent pas que leurs actions soient vues ou entendues. En effet, une certaine performance publique se voit plutôt imposée à un nombre considérable de gens en situation de domination sociale: l'ouvrier face à son employeur, l'esclave devant son maître, l'intouchable au regard du brahmane, ou le membre d'une culture asservi vis-à-vis de la culture dominante etc. À ce niveau, James C. Scott parle de «texte public» pour décrire l'interaction entre les subordonnés et ceux qui les dominent. En revanche, il existe aussi un «texte caché»¹⁰⁰ compris, cette fois, comme la manifestation de micro-résistances volontairement invisibilisées. Ce texte, compris presque en un sens derridien, renvoie, ici, aux discours, aux pratiques, aux gestes qui se déploient dans les coulisses, à l'abri du regard des puissants. En d'autres termes, il s'agit là d'un risque calculé. Ainsi, ce qui parfois prend l'apparence d'une obéissance inconditionnelle peut cacher, volontairement, des formes de résistance active. En ces sens, les couples passif/actif, ou visible/invisible, nécessitent, eux aussi, d'être déconstruits.

Le texte caché n'est pas que rumination et grognement en coulisse, précise alors James C. Scott ; il donne lieu à une série de stratagèmes discrets et pratiques visant à minimiser l'appropriation. Chez les esclaves, par exemple, ces stratagèmes ont traditionnellement inclus le chapardage, le maraudage, l'ignorance feinte, le travail bâclé ou feint, le tirage au flanc, le troc et la production souterraine, le sabotage des récoltes ou des machines, voire des bêtes, les incendies volontaires, la fuite, etc. Chez les paysans, le braconnage, l'occupation illégale des terres, le glanage non autorisé, le versement de loyers en nature inférieurs au dû, le défrichement de champs clandestins et le manquement aux impôts seigneuriaux ont constitué des stratagèmes courants¹⁰¹.

L'apparente passivité de certains groupes subalternes cache parfois volontairement et stratégiquement - des «lignes souples»¹⁰² (Deleuze) propres à les faire circuler autour des «lignes dures» du pouvoir. Au-delà d'une visibilité ne semble souhaitable, alors, à ce niveau, bien que ces discours ou pratiques se révèlent fondamentaux pour la valorisation de l'image de soi et l'affirmation de la dignité des subalternes. Sur un autre plan, au sein de situations où la parole devrait pouvoir émerger sans risque extrême - comme la mort, la torture... se pose aussi la question du positionnement des acteurs sociaux, ou politiques, soucieux de manifester de la solidarité avec

lessubalternes. L'éthos requis, ici, demande, alors, en premier lieu, de mettre en œuvre une herméneutique du social capable d'interpréter et de comprendre la sémiose¹⁰³ des différentes formes de praxisme en œuvre par les plus défavorisés. Il requiert, également, un souci constant de réciprocité capable de valoriser les compétences des individus en situation de subalternité. Une telle préoccupation renvoie, alors, non pas à une parole de substitution (parler à la place des personnes concernées parce qu'elles ne seraient pas entendues), mais à ce que nous proposons d'appeler une parole adjuvante. Cette parole manifeste une capacité à tenir un équilibre entre la dénonciation de situations iniques et la valorisation des potentialités ou des pratiques émancipatrices mises en œuvre par les plus défavorisés. Plus précisément, nous entendons donc par parole adjuvante, l'effort discursif pour rendre audible, dans l'espace public, ce qui se manifeste comme porteur de joie, de dynamisme ou de création ; et ce, malgré les situations d'injustice ou d'oppression. Cette parole est alors le contrepoint du discours dénonciatif uniquement centré sur le système socio-économique ou sur l'opprimeur. La parole adjuvante valorise ce qui, malgré l'oppression et la souffrance sociale, se pose comme richesse humaine, ou comme l'expression d'un « déjà-là » d'une résistance. Elle ne repart plus du manque, ou du mal-être, mais du conatus, de la puissance d'exister qui s'exprime dans les expériences de partage, de solidarité, de joie, d'ouverture à la beauté autant qu'à la lutte pour la dignité. La parole adjuvante renvoie à une philosophie du désir pensé comme puissance d'être au sein de la fragilité. Si la parole centrée sur la dénonciation des situations injustes demeure un pôle essentiel, elle se maintient, cependant, dans une modalité du « contre ». Or ce « contre », lorsqu'il se transforme en totalité fermée sur elle-même risque de devenir une parole totalitaire comme le manifeste, aujourd'hui, certains discours extrémistes peu soucieux du bien commun. Il semble donc utile de développer, également, une parole qui valorise le « pour ». Dans son pouvoir de nomination, la parole habitée par le souci de valoriser les plus défavorisés donne à entendre que malgré des situations d'oppression l'on peut voir se manifester une puissance d'un autre genre que celle de l'opprimeur ou du système de Pouvoir. Cette puissance que la parole adjuvante fait surgir de la nuit se tient dans le creux des expériences de partage et d'attention mutuelle que les subalternes expérimentent¹⁰⁴.

Entendre, alors, avant toute chose, la parole des opprimés ou des exclus demande nécessairement de promouvoir une éthique et une politique de l'écoute basées sur un postulat simple : celles et ceux qui se révèlent les plus abîmés par les logiques d'exclusion, d'oppression, ou d'indifférence (invisibilité sociale¹⁰⁵) sont dépositaires de savoirs expérimentiels précieux pour l'ensemble de la société. Et, ces savoirs, qu'il convient de promouvoir, ne renvoient pas seulement à la question de la redistribution discursive propre à une justice épistémologique : à cette démarche soucieuse de valoriser les connaissances et des pratiques des « oubliés » de nos sociétés. Ils viennent, aussi, rappeler que les subalternes enrichissent l'ensemble du corps social en déplaçant le regard sur les

fondamentaux de l'existence: le statut ontologique de l'interdépendance humaine, l'impérieuse nécessité de l'entre-aide, la vulnérabilité partagée et transformée en force, l'attention mutuelle, la finitude humaine comme questionnement permanent sur le sens du vivre-ensemble.

La promotion de ce que nous proposons d'appeler une épistémè des marges, en d'autres termes, la mise en valeur des savoirs portés par les plus démunis de nos sociétés devrait, cependant, ne pas se restreindre à la mise en place d'espaces de parole propres à développer des récits ou témoignages de situations vécues. Elle demande aussi de valoriser des espaces de production argumentatifs dans lesquels les «oubliés» se trouvent invités à rendre compte, au regard de la raison, de la société qu'elles/ils voudraient voir émerger. Une telle orientation de la politique discursive proposée ici, renvoie au postulat évoqué plus haut et rejoint, en ce sens, la conviction du philosophe français Jacques Rancière: partir de l'égalité et des capacités. Il ne s'agit donc plus de se centrer sur le manque de savoir ou de compréhension, mais sur ce que des individus supposés ignorants sont déjà capables d'actualiser. Une telle démarche nous invite alors à questionner le «partage du sensible» (Rancière), en d'autres termes, la distribution de la parole, du temps et de l'espace au sein de nos sociétés.

Dans tout pays, en effet, se manifestent des choses que l'on peut voir, ou ne pas voir, des choses qu'on entend et d'autres qu'on n'entend pas, ou bien encore que l'on saisit comme du bruit et d'autres, au contraire, comme du discours. Or, tout cela relève d'une question éminemment politique. Pourquoi? Parce que pendant très longtemps dans les sociétés occidentales, et encore aujourd'hui dans de nombreuses régions du monde, les catégories exclues de la vie commune (les ouvriers, les femmes, les pauvres, les personnes en situations de handicap), l'ont été sous prétexte que, visiblement, elles n'en faisaient pas partie¹⁰⁶. Penser à partir des marges, des exclus, des minoritaires, contribue alors à déplacer le regard vers une plus grande humanisation de nos sociétés.

Ainsi, travailler à partir des «marges», des exclus, des minoritaires, Comme je le propose, d'ailleurs, dans *Le temps des oubliés*¹⁰⁷, consiste à sortir de la métaphysique de la «mythologie blanche» (Derrida) qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident; une mythologie développée par un sujet masculin, blanc, de situation sociale aisée, qui prend son logos pour la raison universelle¹⁰⁸. Une telle pensée nécessite le recours à une théorie critique qui réalise un diagnostic des pathologies sociales, et donc une critique des situations d'aliénation des conditions de la «vie bonne»¹⁰⁹ tout en ouvrant également à la nécessité d'une transformation sociale de la réalité; ce que nous proposons d'appeler une «ontologie du possible»

Plus stimulante, nous semble, en effet, une démarche qui consiste à penser le domaine éthique et politique à partir du point de vue des victimes de l'ordre établi et de la réalité concrète de notre époque; en l'occurrence, celle d'un système-monde¹¹⁰ qui se veut universel mais exclut de nombreux groupes et individus de l'humanité¹¹¹. Pour ce faire,

un travail de mise à distance des tendances ou attitudes androcentriques et ethnocentriques s'avère bénéfique, nécessaire voire salutaire.

Les références

- Amselle, Jean-Louis. *L'occident Décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Stock, 2008.
- Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Traduit de l'anglais par Georges Fradier, (préface de Paul Ricoeur). Paris: Calmann-Lévy, 1983.
- Balibar, Etienne. *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris: Galilée, 2010.
- Basto, Marie-Benedita. «Les théories postcoloniales dans les études littéraires pour quoi faire? Le cas des littératures lusophones». Consultada en enero 17, 2016. <http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes/basto.pdf>.
- Baechler, Jean. *Les suicides*. Paris: Calmann-Lévy, 1975
- Bhabha Homi, K. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Traduit par fr. Françoise Bouillot. Paris: Payot, 2007.
- Borradori, Giovanna. «La déconstruction du concept de terrorisme chez Jacques Derrida», dans *Le « concept » du 11 septembre (dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori, 2003*. Traduit par fr. S. Gleize. Paris: Galilée, 2004.
- Butler, Judith et Spivak, Chakravorty Spivak. *L'Etat global*. Traduit du français par Françoise Bouillot. Paris: Payot, 2007.
- Chauvet, Louis-Marie. *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'expérience chrétienne*. Paris: Cerf, 1987.
- Cusset, François. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris: La Découverte, 2005.
- De Graverol, Gaël. *Le rite de la Sati. La crémation des veuves en Inde, Mémoire rédigé en 1997, sous la direction de G. Heuze*. Consultada en enero 17, 2016. <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/memoires/graverolmemoir.htm>.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. «Abraham, l'autre». In *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2003.
- Ducoq, Christian. *Libération et progressisme*. Paris: Cerf, 1987.
- Dussel, Enrique. *L'Éthique de libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Traduit par A. K. Lumembu. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Fistetti, Francesco. *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Traduit de l'italien par Philippe Chanial et marilisa Preziosi. Paris: La Découverte, 2009.
- Genel, Katia. «Responsabilité morale et théorie sociale dans l'Ecole de Francfort. D'Adorno à Honneth». *Raisons politiques* 28, Vol. 4 (2007): 91-109.

- Hoare, Georges et Sperber, Nathan. Introduction à Antonio Gramsci. Paris: La Découverte, 2013.
- Lazarus, Neil, dir. Penser le postcolonial. Une introduction critique. Paris: Amsterdam, 2006.
- Lacroix, Jean. Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris: Puf, 1968.
- Le Blanc, Guillaume. L'invisibilité sociale. Paris: Puf, 2009.
- Lévi-Strauss, Claude y Eribon, Didier. De près et de loin. Paris: Odile Jacob, 1988.
- Matheron, François; Corsani, Antonella; Degoutin, Christophe; Zapperi, Giovanna. «Narrations postcoloniales». Association Multitudes 29, Vol 2 (2007): 15-22.
- Montag, Warren. «“Les Subalternes peuvent-elles parler?” et autres questions transcendantes». Association Multitudes 26, Vol 3 (2006): 133-141. Consultada en enero 17, 2016. <http://multitudes.samizdat.net/Les-Subalternes-peuvent-elles>.
- Morton, Stephen. Gayatri Chakravorty Spivak. London: Routledge, 2005.
- Nault, François. Derrida et la théologie, Dire Dieu après la reconstruction. Paris: Cerf, 2000.
- Poché, Fred. Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité. Paris: Cerf, 2008.
- Poché, Fred. Edward W. Said, L'humaniste radical. Aux sources de la pensée postcoloniale. Paris: Cerf, 2013.
- Poché, Fred. «Enjeu éthique d'une ontologie de la différence. La situation de handicap comme question sociale et politique». *Franciscanum* 167, Vol. LIX (2017): 151-170.
- Poché, Fred. Le temps des oubliés. Refaire la démocratie. Lyon: Chronique Sociale, 2014.
- Ricoeur, Paul. Temps et récit. Tome I. Paris: Seuil, 1983.
- Scott, C. James. La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne. Traduit de l'anglais par Olivier Ruchet. Paris: Amsterdam, 2009.
- Smouts, Marie-Claude dir. La situation postcoloniale. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2007.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. «Translator's Preface». In J. Derrida, *Of grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. «Les subalternes peuvent-ils parler?». *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*. Paris: Karthala/Amsterdam: Sphis, 1999.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Les subalternes peuvent-elles parler?* Traduit de l'anglais par Jérôme Vidal. Paris: Amsterdam, 2009.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Other Worlds, Essays in cultural politics*. London: Routledge, 2006. *En d'autres mondes, en d'autres mots. Essais de politique culturelle*. Traduit par Françoise Bouillot. Paris: Payot, 2009

- Spivak, (interview). *Socialiste review* 20, Vol. 3 (1990): 81-98.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. «On n'est pas subalterne parce qu'on le ressent». *Magazine philosophique* 48 (2011): 59-63.
- Rancière, Jacques. «Le partage du sensible» (entretien, Christine Palméri). *ETC* 59 (2002): 34-40.
- Wallerstein, Immanuel. «La actualidad enfrentada al pasado. (Diálogos con Alfredo Gomez-Muller y Gabriel Rochkhill)». In *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad*. Medellín: La Carreta Editores, 2008.
- Young, Robert. *Postcolonialism. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Young, Robert. *White Mythologies. Writing History and the West*. London: Routledge, 2004.
- Zima, Pierre. *La déconstruction. Une critique*. Paris: l'Harmattan, 2007.

Notes

- 1 Cf. F. Poché, Edward W. Said, *L'humaniste radical. Aux sources de la pensée postcoloniale* (Paris: Cerf, 2013).
- 2 Spivak naît à Calcutta, le 24 Février 1942, l'année de la grande «famine», où près de trois millions de personnes mourront de faim et cinq ans avant l'indépendance de l'Inde. Un peu avant cette période, en effet, des troubles éclatent dans différentes régions. Le Bengale, qui se trouve à portée des troupes japonaises, est coupé du reste de l'Inde. À cette époque, Gandhi constate que l'Europe se déchire et entrevoit alors, une opportunité historique pour sortir de la dépendance des Britanniques. En 1947, l'ex-Empire britannique se scinde en deux États: la République indienne et la République islamique du Pakistan. Cette partition causera la mort de plusieurs centaines de milliers de personnes. Les travaux de Spivak drainent toute l'expérience de la migration post-coloniale de l'Inde vers les EtatsUnis. Notre auteur se présente elle-même comme une intellectuelle post-coloniale prise entre les idéaux socialistes du mouvement d'indépendance national et l'héritage du système d'éducation coloniale. De par sa formation, on peut percevoir la théoricienne de la littérature, en effet, comme l'héritière d'une politique d'éducation coloniale mise en place en Inde par l'Empire britannique depuis le XIX^{ème} siècle. Il faut noter que la politique d'éducation encourageait, alors, la formation des classes moyennes indiennes afin qu'elles intègrent les valeurs de la culture britannique. Selon Spivak, l'enseignement de la littérature anglaise dans l'Inde coloniale fournit un chemin insidieux, mais efficace, pour la «mission civilisatrice» de l'impérialisme; d'où son souci de développer des recherches montrant cette fonction idéologique de la littérature anglaise dans le contexte colonial. Dans «Trois textes de femmes et critique de l'Impérialisme» (1985), Spivak souligne l'impossibilité de lire la littérature britannique du XIX^{ème} siècle sans se rappeler que l'impérialisme, compris comme la «mission sociale», était une part de la représentation culturelle de l'Angleterre pour les Anglais. Notre auteure quitte l'Inde pour les Etats-Unis en 1959. Par la suite, une bourse d'étude lui permettra d'étudier au Royaume Uni, avant de retourner aux USA pour, cette fois, enseigner à l'Université de Iowa. Dans le même temps, elle travaille sur le poète irlandais W.B. Yeats (1865-1939), sous la direction du critique littéraire, Paul de Man (1919-1983) à l'Université de Cornell, dans l'Etat de New York. Ce dernier est l'un des plus éminents et rigoureux avocats de la déconstruction en Amérique du Nord, dans les années 1960 et 1970. De Man pratique la lecture en montrant le caractère non stable ou transparent

- de la signification du texte littéraire ainsi que sa dimension radicalement indéterminée et par conséquent toujours ouverte à d'autres questions. La critique déconstructrice de Paul de Man influencera la lecture que fera Spivak des archives coloniales britanniques et de l'historiographie officielle indienne. Cf. N. Lazarus, dir., *Penser le postcolonial. Une introduction critique* (Paris: Amsterdam, 2006). Marie-Claude Smouts, dir., *La situation postcoloniale* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2007). Pour «Daupradi» cf. F. Matheron, A. Corsani, C. Degoutin, G. Zapperi, «Narrations postcoloniales», *Association Multitudes* 29, Vol. 2 (2007): 18.
- 3 Ou, une philosophe de l'éthique.
 - 4 Cf. G. C. Spivak, «Translator's Preface», in J. Derrida, *Of grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press Baltimore and London, 1997), IX-LXXXVII.
 - 5 Cf. G. C. Spivak, *A critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the vanishing Présent* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).
 - 6 Cf. G. C. Spivak, *In Other Worlds, Essays in cultural politics* (London: Routledge, 2006), 209-211.
 - 7 Cf. G. Hoare et N. Sperber, *Introduction à Antonio Gramsci* (Paris: La Découverte, 2013).
 - 8 L'essentialisme, dans son sens le plus général, peut être associé à l'idée que la langue a une signification déterminée et immuable. Cette acceptation est opposée à la reconnaissance que les mots prennent leur sens à travers leur usage et sont associés à des rapports de pouvoir. Pour Spivak, l'essentialisme est un piège, une catégorie enracinée dans le substantiel et l'universel. Pourtant, face à des circonstances matérielles, la philosophe admet la nécessité d'adopter ce qu'elle nomme un «essentialisme stratégique»; et ce, afin de pouvoir engager des luttes politiques.
 - 9 «Il faut encore une fois revenir à la définition de Gramsci selon laquelle le terme de subalterne décrit une position sans identité, souligne pour sa part, Spivak. On n'est pas subalterne parce qu'on le ressent ! On ne peut donc dire «Je suis un subalterne» sans trahir la notion même de subalterne. Cette récupération identitaire de la notion de subalterne est vraiment dommage. Cela reste néanmoins un concept extrêmement utile pour penser l'histoire de l'oppression, de la domination, de l'exploitation, de l'exclusion». G. C. Spivak, «On n'est pas subalterne parce qu'on le ressent», *Magazine philosophique*, 48 (2011): 59-63.
 - 10 Cf. F. Poché, Edward W. Said, *L'humaniste radical. Aux sources de la pensée postcoloniale*.
 - 11 Cf. G. C. Spivak, *A critique of Postcolonial Reason*, 113-197.
 - 12 «Dans ce dernier cas, l'idée de 'position' implique une problématique de la formation de la subjectivité du chercheur à l'intérieur des disciplines académiques. L'auteur consacrera à ce sujet, une collection d'essais intitulés *Outside in the Teaching machine*, publié en 1993». M. B. Basto, «Les théories postcoloniales dans les études littéraires pour quoi faire?. Le cas des littératures lusophones», consultada en enero 17, 2016, <http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes/basto.pdf>.
 - 13 Cf. J. Derrida, «Abraham, l'autre», in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida* (Paris: Galilée, 2003), 11-42.
 - 14 J. Derrida, «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», en *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 254.
 - 15 R. J.C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West* (London: Routledge, 1990). Second edition, 2004.
 - 16 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak (London: Routledge, 2005), 29.
 - 17 Sous un autre angle, on lira avec intérêt l'analyse de C. Ducoq, *Libération et progressisme* (Paris: Cerf, 1987).
 - 18 R. Young, *Postcolonialism. A very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

- 19 H. K. Bhabha est l'un des protagonistes de la recherche postcoloniale contemporaine. Cet intellectuel indien développe une théorie qui passe par le détour d'Edward W. Said, mais aussi les écrits de Jacques Lacan et ceux de Michel Foucault. Ses travaux croisent de nombreuses disciplines comme les sciences sociales, humaines, la littérature, l'anthropologie, la psychanalyse, la sociologie et la philosophie. Bhabha a dirigé un collectif, *Nation and narration*, commenté Frantz Fanon et publié un ouvrage remarqué: *The location of Culture* traduit en français : *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. fr. Françoise Bouillot (Paris: Payot, 2007).
- 20 J. Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 157.
- 21 J. Derrida, *De la grammatologie*, 161.
- 22 Rappelons, du reste, que lorsque Claude Lévi-Strauss fut élu à l'École Pratique des Hautes Études, la chaire, dont il était le titulaire, s'intitulait «Religions des peuples non civilisés». Cependant, l'anthropologue français modifia ce titre à la suite de discussions avec des auditeurs. En effet, un jour où il parlait des coutumes d'une population africaine, un auditeur se leva et dit : «J'appartiens à cette société et je ne suis pas d'accord avec votre interprétation». Deux ou trois incidents de ce genre le poussèrent, alors, à changer le nom de la chaire en «Religion des peuples sans écriture». Il semblait difficile, en effet, dire que des gens qui venaient discuter avec lui en Sorbonne étaient non civilisés. Cf. C. Lévi-Strauss/ Didier Eribon, *De près et de loin* (Paris: Odile Jacob, 1988), 82.
- 23 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 39.
- 24 G. Borradori, «La déconstruction du concept de terrorisme chez Jacques Derrida», dans *Le «concept»* du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori, trad. fr. S. Gleize (Paris: Galilée, 2004), 198.
- 25 G. Borradori, «La déconstruction du concept de terrorisme chez Jacques Derrida», 198.
- 26 G. Borradori, «La déconstruction du concept de terrorisme chez Jacques Derrida», 199.
- 27 Cf. J. Butler, G. C. Spivak, *L'Etat global*, trad. Françoise Bouillot (Paris: Payot, 2007).
- 28 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 5.
- 29 Il convient, ici, de ne pas entendre «nationalisme» en un sens péjoratif puisque le mot renvoie, dans ce contexte, au processus d'indépendance.
- 30 Ce terme renvoie au principe de non-violence par la désobéissance civile. Plus précisément, comme le souligne Etienne Balibar, le terme *satyagraha*, traduit littéralement par «force de la vérité», est substitué, par Gandhi, à la notion de «résistance passive» à partir des premières expériences pour les droits civiques des Indiens en Afrique du Sud, «dont il fait ensuite à la fois le nom de chaque campagne de désobéissance civile, et le concept générique d'une forme de lutte prolongée, légale et illégale, destinée à remplacer les révoltes et les actes terroristes par une mobilisation prolongée de la masse du peuple contre la domination coloniale». E. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (Paris: Galilée, 2010), 318.
- 31 Pour prolonger, cf. S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 15.
- 32 Dans un article intitulé «La mise au travail de la déconstruction», Spivak effectue une lecture de Derrida et élabore, dans le même temps, une position éthique et politique de son propre travail. L'intellectuelle indienne commence, ainsi, par les principales influences de la philosophie européenne sur les premiers travaux de Derrida. Puis elle montre l'évolution progressive de la réflexion du philosophe à partir des limites conceptuelles du discours philosophiques occidental vers une insistance sur les questions éthique et politique. G. C. Spivak, «The Setting to Work of Deconstruction», *A critique of Postcolonial Reason*, 423 et suivantes.
- 33 G. C. Spivak, *In Other Worlds, Essays in cultural politics*, trad. Françoise Bouillot (Paris: Payot, 2009), 389.
- 34 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 48.

- 35 Ces historiens se nomment : S. Amin, D. Arnold, P. Chatterjee, D. Hardiman, R. Guha et P. Pandey.
- 36 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 53.
- 37 Article repris dans G. C. Spivak, *En d'autres mondes, en d'autres mots. Essai de politique culturelle*, 421-466.
- 38 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 55.
- 39 Dans la nouvelle de Devi, Draupadi a pris la tête d'une révolte durant la période des luttes d'un groupe révolutionnaire, les Naxalites, pour la réforme agraire, dans les années 1960. Or, un certain Senanayak, officier de l'armée du gouvernement du Bengal, commande l'arrestation de cette femme. Draupadi est alors dénudée, torturée, violée et laissée attachée dehors. Puis, on la ramène à la tente où elle était. On la jette sur la paille. Son vêtement est jeté sur son corps. Enfin, le garde pousse le pichet d'eau vert elle. Mais la jeune femme se lève, verse l'eau par terre et déchire son vêtement. Devant le comportement étrange, le garde pense qu'elle est devenue folle et court chercher des ordres. Senanayak surpris sort et voit Draupadi nue, «se diriger vers lui dans la pleine lumière du soleil, la tête haute». Elle est couverte de sang, blessée. Mais elle lui tient tête, déclare qu'elle ne le laissera pas la rhabiller et lui dit : «Que peux-tu faire de plus?». Il est dit alors que Senanaya a peur de se tenir face à une cible désarmée, terriblement peur Selon Spivak, la nouvelle de Mahasweta Devi défit les prétentions à la vérité du discours historique des élites à propos de l'histoire de l'indépendance nationale; et ce, du point de vue des femmes subalternes Dans sa préface à *Draupadi*, Spivak rappelle ce que dit l'auteur en présentant sa nouvelle: «La vie n'est pas mathématique et l'être humain n'est pas au service exclusif de la politique. Je veux un changement dans le système politique actuel et je ne crois pas aux pures politiques de partir» M. Devi, citée par G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 89. G.C. Spivak, *En d'autres monde, En d'autres mots. Essais de politique culturelle*, 321, cf. également : p. 347.
- 40 G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 395.
- 41 «Depuis Sati-Savitri-Sita jusqu'à Nirupa Roy et Chad Osmani». G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 396.
- 42 G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 398.
- 43 G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 401.
- 44 G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 405.
- 45 G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 405.
- 46 G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 405.
- 47 Pour «Daupradi» cf. F. Matheron, A. Corsani, C. Degoutin, G. Zapperi, «Narrations postcoloniales», 18.
- 48 P. Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I (Paris: Seuil, 1983), 123.
- 49 G C. Spivak, In *Other Worlds, Essays in cultural politics*, 426-427.
- 50 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 125.
- 51 Selon Spivak, la lecture que fait Devi de son histoire en tant qu'allégorie d'un troublant nationalisme ignore la position de classe inférieure d'une femme subalterne comme Jashoda.
- 52 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 2005.
- 53 L.M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'expérience chrétienne* (Paris: Cerf, 1987), 150.
- 54 J. Derrida, *De la grammatologie*, 24.
- 55 L.M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'expérience chrétienne*, 151.
- 56 J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens* (Paris: Galilée, 1992), 89.
- 57 F. Nault, *Derrida et la théologie, Dire Dieu après la reconstruction* (Paris: Cerf, 2000), 86.
- 58 Stephen Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 2005.
- 59 J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine* (Paris: PUF, 1968), 242.

- 60 G. C. Spivak, «Les subalternes peuvent-ils parler?», *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales* (Paris: Karthala/Amsterdam: Saphis, 1999), 173-174. Pour une traduction plus récente de la dernière version du texte. Cf. G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, trad. Jérôme Vidal (Paris: Amsterdam, 2009).
- 61 J-L Amselle, *L'occident Décroché. Enquête sur les postcolonialismes* (Paris: Stock, 2008), 143-144.
- 62 J. Derrida, *Limited Inc.*, trad. Elisabeth Weber (Paris: Galilée, 1990), 252.
- 63 «D'autre part, dire de l'histoire, du monde et de la réalité qu'ils apparaissent toujours dans une expérience, c'est dire également autre chose. C'est exprimer qu'ils apparaissent dans un mouvement d'interprétation qui les contextualise, selon un réseau de différences et donc de renvois à (de) l'autre, c'est rappeler que l'altérité est irréductible. Ainsi, la différence est-elle une référence et réciproquement», J. Derrida, *Limited Inc.*, 253. Dès lors qu'il accueille la référence comme différence et qu'il inscrit la différence dans la présence, ce concept de texte ou de contexte n'oppose plus l'écriture à l'effacement. Le texte n'est pas une présence. Derrida nous dit que la finité (le caractère fini) d'un contexte n'est jamais assurée ni simple. Il y a une ouverture indéfinie de tout contexte, une non-totalisation essentielle. Enfin, ce qu'il peut y avoir de force ou de violence irréductible dans la tentative de «fixer le contexte des énoncés» peut aussi communiquer avec une certaine «faiblesse», voire avec une non-violence essentielle. «Pour Derrida, c'est dans ce rapport difficile à penser, fort instable et dangereux, que se prennent les responsabilités, les responsabilités politiques en particulier. Cela peut paraître surprenant ou désagréable qu'à ceux pour qui les choses sont toujours claires, facilement déchiffrables, calculables et programmables: en un mot, si l'on voulait être polémique, aux irresponsables». J. Derrida, *Limited Inc.*, 254.
- 64 F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis* (Paris: la Découverte, 2005), 214.
- 65 Dans *French Theory*, François Cusset rappelle à ce sujet que la philosophe a donné un séminaire sur le concept d'endoctrinement à l'Université du Texas et ce au plus fort de la guerre des cultures, puis incité ses étudiants à en analyser les formes universitaires américaines, et pas seulement les formes soviétiques et islamistes plus évidentes. F. Cusset, *French Theory*, 216
- 66 F. Cusset, *French Theory*, 216.
- 67 Ainsi qu'avec la tradition marxiste. Cf. W. Montag, «“Les Subalternes peuvent-elles parler?” et autres questions transcendantes», *Multitudes* 26, Vol. 3 (2006): 133-141, consultada en enero 17, 2016, <http://multitudes.samizdat.net/Les-Subalternes-peuvent-elles>.
- 68 G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, 43.
- 69 Si, dans le contexte de production coloniale, le subalterne n'a pas d'histoire et ne peut pas parler, la femme subalterne le peut encore moins.
- 70 Notre auteur montre, par exemple, dans l'un de ses articles («The rani of Sirmur», 1985) comment une femme de «classe supérieure» a écrit dans et en-dehors des archives coloniales, vers 1840, lorsque l'Inde passa du contrôle de l'économie déréglementée de la Compagnie des Indes au régime colonialiste des britanniques. S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 60.
- 71 Incluant les classes moyennes supérieures (comme le Rani de Sirmur), des agriculteurs, des mouvements paysans inorganisés, des groupes tribaux les sous-prolétaires urbains.
- 72 J. Derrida, *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 27.
- 73 Cf. F. Fistetti, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, trad. Philippe Chénail et marilisa Preziosi (Paris, La Découverte, 2009), 66 et suivantes.
- 74 Shiva est le troisième membre de la trinité hindoue avec Vishnu et Brahmâ. C'est le dieu qui détruit pour créer de nouveau.
- 75 Texte appartenant à la littérature indienne

- 76 Indian red, Le sati, consultada en enero 17, 2016, <http://pagesperso-orange.fr/indianred/sati.htm>.
- 77 J. Baechler, *Les suicides* (Paris: Calmann-Lévy, 1975), 517.
- 78 La pativrata (pati: mari, vrat: vœux), est «l'épouse dévouée à son mari» dont les devoirs sont décrits dans le Mahābhārata: «Les devoirs de la femme sont créés par le rite des nocces quand, en présence du feu nuptial, elle devient l'associée de son Seigneur pour l'accomplissement de tous actes justes. Elle doit être belle et douce, considérer son époux comme son dieu, et le servir dans la fortune et l'infortune, la santé et la maladie, obéissant même s'il lui commande des actions contraires à la justice ou des actes qui peuvent la conduire à sa propre destruction. Elle doit, levée tôt, servir les dieux, entretenir toujours la propreté dans sa maison, soigner le feu sacré domestique, ne pas manger avant que les besoins des dieux, des hôtes et des serviteurs soient satisfaits, dévouée à son père et à sa mère, et au père et à la mère de son époux. La dévotion à son Seigneur est l'honneur de la femme. C'est son ciel éternel». Sati, Encyclopédie sur la mort. La mort et la mort volontaire à travers les pays et les âges, consultada en enero 17, 2016, <http://agora.qc.ca/thematiques/mort/dossiers/sati>.
- 79 G. de Graverol, Le rite de la Sati. La crémation des veuves en Inde, Mémoire rédigé en 1997, sous la direction de G. Heuze, consultada en enero 17, 2016, <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/memoires/graverolmemoir.htm>.
- 80 De «dharma («ordre», «religion», «lois») renvoie à tout ce qui constitue l'hindouisme de manière spécifique: le rituel, la dogmatique, le droit, l'organisation sociale, etc.
- 81 G. C. Spivak, «Les subalternes peuvent-ils parler?», *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, 173.
- 82 G. de Graverol, Le rite de la Sati. 33.
- 83 G. de Graverol, Le rite de la Sati. 33.
- 84 Pour notre auteur, cette représentation coloniale est illustrée par un article daté de 1927: Sutte[seti] (Sati en hindi et sutte dans la transposition anglaise). Ce texte, fut écrit par un administrateur colonial, E. Thompson (1886-1946) à propos des veuves auto-immolées. Or, Thompson exacerbe cette pratique comme une identification absolue à l'intérieur d'une pratique de discours comme la bonne femme /épouse avec son auto-immolation sur le bûcher de son mari. Une telle déclaration répète le silence, la voix silencieuse des femmes Hindoues qui est déjà déplacée sur le bûche funéraire de son mari dans la tradition de la religion Hindoue décrite plus haut. S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 63
- 85 S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak, 64.
- 86 W. Montag, «“Les Subalternes peuvent-elles parler?” et autres questions transcendantales».
- 87 Spivak dit, plus précisément, que l'intellectuel du Premier-Monde se dissimule sous le masque du non-représentateur absent laissant les opprimés parler pour eux-mêmes. G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, 63.
- 88 «C'est comme si nous avions affaire à un simple dilemme: ou bien nous affirmons que les subalternes peuvent en effet parler – dans ce cas, selon le point de vue, nous avons restitué leur puissance d'agir [agency] aux subalternes, ou nous l'avons au contraire perdue dans les limbes de l'essentialisme–; ou bien nous affirmons avec Spivak que les subalternes ne peuvent pas parler – ce qui signifie, pour les un-es, que nous avons réduit les opprimé-es au silence ou, pour les autres, que nous refusons d'adhérer au mythe du sujet fondateur. Peu nombreux sont ceux ou celles qui ont pris le risque de mettre en question la question elle-même, d'en interroger le fonctionnement et les effets pratiques».
- W. Montag, «“Les Subalternes peuvent-elles parler?” et autres questions transcendantales».
- 89 Spivak ne demande pas si les subalternes parlent effectivement, mais s'il leur est possible de le faire. Comme l'a montré le philosophe Montag dans un

- commentaire, la question de notre auteur porte sur le possible et, en tant que telle, fonctionne comme une question transcendante semblable à la célèbre question de Kant: que puis-je connaître? Si la réponse consiste à dire que les subalternes sont incapables de parler, il faut en conclure que ce que nous considérons jusqu'ici comme la parole des subalternes n'est en réalité rien d'autre que l'apparence de cette parole. Ce type de questionnement transcendantal produit donc, nécessairement, une distinction entre apparence et réalité.
- 90 Le titre exacte est le suivante: «Minute on Indiana education», consultada en enero 17, 2016, http://www.columbia.edu/itc/mea/laac/pritchett/00general/links/macaulay/txt_minute_education_1835.html.
 - 91 T.B. Macaulay, *Speeches by Lord Macaulay: With His Minute on Indian Education*, G.M. Young, dir. (Oxford: Oxford University Press, AMS Edition, 1979), 359, cité dans G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, 40.
 - 92 La fondation de l'Association asiatique du bengale (1784, l'Institut indien d'Oxford (1883) et le travail analytique et taxinomiques d'universitaires comme A. Macdonnell et A. Berriedale qui étaient à la fois administrateurs coloniaux et responsables de la question du Sanskrit.
 - 93 Cf. L'interview de Spivak publié dans *Socialiste review* 20, Vol. 3 (1990): 81-98.
 - 94 F. Matheron, A. Corsani, C. Degoutin, G. Zapperi, «Narrations postcoloniales», 2.
 - 95 Spivak souligne la complicité des intellectuels occidentaux dans le fait de faire taire les voix des groupes opprimés. Dans «Can the Subaltern Speak?», notre auteur invoque l'histoire d'une jeune femme indienne de la classe moyenne, Bhubaneswari Bhaduri, qui s'était suicidée dans l'appartement de son père au nord de Calcutta en 1926. Or, on découvrit que cette femme était membre d'un groupe impliqué dans la lutte armée pour l'indépendance indienne. Bhubaneswari avait été chargée d'un assassinat politique qu'elle n'était pas capable de faire et elle avait commis ce suicide afin d'éviter d'être capturées par les autorités coloniales britanniques. Cf. S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak.
 - 96 G. C. Spivak, «On n'est pas subalterne parce qu'on le ressent», 61.
 - 97 G. C. Spivak, *En d'autres monde, En d'autres mots. Essais de politique culturelle*, 249.
 - 98 Spivak nuance d'ailleurs son propos lorsqu'on lui demande si le jeune tunisien, Mohamed Bouazizi, immolé le 17 décembre 2010, ne rappelle pas le suicide de la jeune indienne qu'elle évoque dans son entretien avec J. Chauveau, comme d'ailleurs dans son célèbre article. L'intellectuelle indienne, souligne, en effet, que l'acte de parole radical de cet homme a été «entendu» par une infrastructure politique préexistante. «Et celle-ci, du fait de sa capacité d'écoute, a été ensuite en mesure de lui faire écho, de le compléter et finalement de le prolonger à travers des actes révolutionnaires dont le rayon d'action a dépassé, tout en l'englobant, la seule catégorie de population que l'on peut définir par le terme subalterne». G. C. Spivak, «On n'est pas subalterne parce qu'on le ressent», 63.
 - 99 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier (Paris: Calmann-Levy, 1983), 64-65.
 - 100 Cf. J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, trad. Olivier Ruchet (Paris: éd. Amsterdam, 2009).
 - 101 J.J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, 204.
 - 102 G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux* (Paris: Minuit, 1980).
 - 103 Ce terme renvoie, ici, à signification en fonction du contexte.
 - 104 F. Poché, *Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité* (Paris: Cerf, 2008).

- 105 G. le Blanc, *L'invisibilité sociale* (Paris: PUF, 2009).
- 106 J. Rancière, «Le partage du sensible» (Christine Palméri), *ETC* 59 (2002): 34.
- 107 F. Poché, *Le temps des oubliés. Refaire la démocratie* (Lyon: Chronique Sociale, 2014).
- 108 J. Derrida, *Marges de la philosophie*, 254.
- 109 Katia Genel, «Responsabilité morale et théorie sociale dans l'Ecole de Francfort. D'Adorno à Honneth», *Raisons politiques* 28, Vol. 4 (2007): 105.
- 110 Cf I. Wallerstein, «La actualidad enfrentada al pasado», (Diálogos con Alfredo Gomez--Muller y Gabriel Rochkhill), *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad* (Medellín: La Carreta Editores, 2008), 105-120.
- 111 E. Dussel, *L'Éthique de libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, trad A. K. Lumembu (Paris: L'Harmattan, 2002).