



Société

Écouter sans renoncer à juger : l'injustice épistémique à l'âge de la post-vérité

Démocratie

Transition juste et
pauvreté : retour sur
une Agora citoyenne

Culture

Le piège de
la pédagogie
du privilège

Interview

Paola Bacchetta :
« Il nous faut une
révolution épistémique »

démocratie

Mensuel
du MOC-CIEP

Pour une transition juste qui n'oublie pas les plus pauvres : retour sur une Agora citoyenne

La transition juste réunit deux idées : la transformation écologique et la justice sociale. Son objectif est double : réduire les gaz à effet de serre et diminuer les inégalités sociales. Face à la double urgence climatique et sociale, il est essentiel d'en parler sérieusement et de prendre des décisions politiques fortes qui n'opposent pas les enjeux écologiques et sociaux, mais qui intègrent ces deux réalités.

Les « États Généraux de la Transition Juste » lancés en mars 2022¹ visaient à rassembler les connaissances des scientifiques, de la société civile, des administrations publiques et des citoyen·nes. L'idée était que la transition juste puisse s'appuyer sur les savoirs de ces différentes parties prenantes. Une étape clé fut celle de l'Agora citoyenne². Son but : co-construire avec des citoyen·nes des propositions concrètes, liées à leur réalité de vie. En s'appuyant sur le principe « Leave No One Behind » (Ne laisser personne de côté), au cœur des Objectifs du Développement Durable (ODD), les organisateurs ont réservé des places à des personnes dites « vulnérables », souvent absentes des espaces de décision.

Dans cet article, nous analysons le déroulement et les effets de cette Agora citoyenne, à la lumière de la théorie politique, démocratique et délibérative.

Au sein de notre collectif de rédaction, trois personnes ont participé directement comme militant·es³ d'ATD Quart Monde à l'Agora citoyenne⁴. Les trois autres co-auteur·rices sont : un militant venu en soutien, une volontaire permanente⁵ qui a accompagné l'équipe, et une alliée⁶ chercheuse universitaire. Notre message est porté par l'espoir et l'enthousiasme : cette Agora citoyenne, par sa volonté d'inclusion, représente un pas positif vers un débat plus juste. Mais notre expérience, comme participant·es, organisateur·rices et facilitateur·rices d'autres processus délibératifs, montre que les conditions d'une inclusion réelle sont exigeantes et complexes. Elles ne doivent jamais être prises à la légère au risque, sinon de reproduire des injustices épistémiques (voir dossier de ce numéro p. 5-9) et de proposer de fausses solutions. Cette analyse est co-construite, car nous pensons que chacun·e peut être théoricien·ne de

la démocratie, à partir de son expérience de citoyenneté et de participation. Nous voulons partager notre regard, celui de personnes souvent exclues des lieux de décision, et celui de personnes qui s'engagent à nos côtés. Notre souhait : améliorer la qualité des échanges futurs et bâtir une démocratie qui ne laisse vraiment personne de côté.

Entre tirage au sort et « sièges réservés » : l'Agora citoyenne sur la transition juste

L'Agora citoyenne comptait 65 personnes vivant en Belgique. Parmi elles, 52 ont été tirées au sort, en visant la représentativité, et 13 ont été recrutées en complément pour inclure des personnes avec l'expérience de la pauvreté, des personnes en situation de handicap et une personne représentant le monde syndical⁷.

La mission de l'Agora était de répondre à cette question centrale : « À quelles conditions la transition écologique doit-elle répondre pour être juste ? » Quatre thèmes ont été discutés : se soigner, se nourrir, se loger et se déplacer. En dialoguant entre participant·es et avec des expert·es, l'objectif était de formuler des conditions concrètes et des recommandations pour réussir une transition juste.

Pour nous, participant·es engagé·es au sein d'ATD Quart Monde, cette expérience était inédite. Nous nous y sommes préparé·es pendant huit mois, avec

¹ Processus participatif lancé par la ministre du Climat, de l'Environnement, du Développement durable et du Green Deal de l'époque, Zakia Khattabi.

² Voir rapport de l'Agora citoyenne : États Généraux de la Transition Juste : Contribution de l'Agora citoyenne

³ Nom utilisé au sein d'ATD Quart Monde pour désigner les personnes qui ont une expérience de la pauvreté et qui

s'engagent ou prennent des responsabilités bénévolement au sein de ce mouvement.

⁴ ATD Quart Monde est un mouvement international de lutte contre la pauvreté qui rassemble des personnes d'horizons différents ayant le but commun de vaincre la misère et de permettre à chacun·e, peu importe ses origines, son milieu social et son niveau d'éducation, d'avoir une vie digne. Nous avons la conviction que les personnes en situation

de pauvreté ont une expérience de vie et des connaissances uniques qui doivent être entendues et prises en compte afin de construire une société plus juste et égalitaire.

⁵ Ce terme désigne les personnes engagées dans l'action du mouvement à long-terme : elles reçoivent une même rémunération modeste, quelles que soient leur qualification professionnelle, leur responsabilité ou leur ancienneté.

⁶ Au sein du mouvement ATD Quart Monde, les allié·e·s sont les personnes qui s'engagent à porter le combat contre la misère au quotidien, au sein de leur milieu social, professionnel ou culturel.

⁷ L'objectif du recrutement de la personne issue du monde syndical était d'inclure des personnes travaillant dans des secteurs impactés par la (non-) transition juste.

d'autres militant-es néerlandophones, avant le début officiel de l'Agora. Une fois sur place, elle était une occasion de rencontrer des personnes issues d'autres mondes sociaux, de prendre la parole en public, et de partager notre vécu sur les thèmes abordés. Nous avons aussi voulu porter la voix de celles et ceux qui vivent la pauvreté, mais qui n'étaient pas présent-es. Au fil des quatre week-ends de travail, organisés dans différentes régions de la Belgique, des liens d'amitié se sont créés.

Au départ, l'Agora citoyenne nous a permis de nous sentir acteurs et actrices de la démocratie. Cependant, malgré ces aspects positifs, des questions profondes restent ouvertes. Comment les expériences de vie des personnes en pauvreté sont réellement prises en compte ? Leurs points de vue sont-ils entendus ? Et que se passe-t-il quand ces voix minoritaires peinent à se faire entendre ?

Nous utilisons ici l'Agora citoyenne comme un exemple pour interroger trois dimensions : (1) Le rôle et le statut des participant-es occupant des « sièges réservés » ; (2) L'importance de l'animation pour la qualité des échanges ; (3) Le (non-)reflet de nos expériences de vie dans les recommandations finales.

Le rôle et la représentation des personnes en situation de pauvreté

Inclure des personnes en situation de pauvreté dans une commission délibérative, comme l'Agora citoyenne est une avancée majeure. De nombreux rapports montrent que ces personnes sont les plus touchées par le dérèglement climatique, alors qu'elles en sont les moins responsables. Elles sont aussi peu présentes dans les instances représentatives. La démocratie participative devient donc un outil essentiel pour leur donner une place légitime.

Pour nous, militant-es du mouvement ATD Quart Monde, la mission à l'Agora était double : d'une part, partager nos savoirs issus de notre expérience, et, d'autre part, représenter nos pair-es. C'était difficile, car il fallait parler au-delà de nos propres histoires, pour faire exister celles des

absent-es : les personnes à la rue, les sans-papiers, les habitant-es de zones rurales, nos voisin-es ou ami-es qui ne savent ni lire ni écrire. Nous portons plusieurs voix à la fois : la nôtre, et celles de tous-tes celles et ceux qui ont la vie encore plus dure. Nous avons aussi la responsabilité de déconstruire les préjugés sur la pauvreté, souvent très présents. C'est un travail pédagogique difficile, surtout en peu de temps. Certain-es participant-es étaient même ouvertement pauvrophobes, selon les mots de nos membres. Il fallait donc expliquer, corriger, faire comprendre la complexité des formes de précarité, tout en restant dans le dialogue.

L'animation au cœur de la délibération

En théorie politique, la délibération doit aider les collectifs à prendre de meilleures décisions. Mais cela n'est possible que si certaines conditions sont respectées : (1) l'inclusion – les personnes concernées par un sujet doivent pouvoir participer à la discussion ; (2) l'égalité – chacun-e doit avoir les mêmes droits à la parole et à l'écoute ; (3) la liberté de parole – la discussion doit être libre de toute pression ou manipulation ; (4) la « rationalité argumentative » – une position doit être soutenue par des arguments et non imposée par la force ou l'autorité ; et (5) l'ouverture – les participant-es doivent être prêt-es à écouter les autres et à changer d'avis si leurs arguments sont convaincants⁸.

Des philosophes féministes ont démontré que ces conditions doivent être davantage précisées⁹. Par exemple, concernant les critères de l'inclusion et de l'égalité – même si toutes les personnes concernées sont présentes et ont les mêmes droits pour participer, certaines peuvent être exclues de fait par les mots ou les concepts utilisés. La délibération risque alors de renforcer les inégalités et de donner plus de poids aux arguments des dominant-es, même lorsqu'ils sont moins solides. Cela compromettrait aussi la qualité de la délibération et des décisions qui en découlent.

Depuis de nombreuses années, le mouvement ATD Quart Monde, avec

ses membres, cherche à formuler les conditions de participation lorsqu'il s'agit de reconnaître et d'intégrer le savoir des personnes en situation de pauvreté. Les recherches menées dans le cadre du « Croisement des Savoirs » ont notamment montré que l'animation est un élément clé. L'animation regroupe à la fois les outils et les techniques qui facilitent la rencontre et l'expression des participant-es, mais aussi le rôle des personnes qui animent : leur niveau d'implication, leur posture et leurs attitudes.

Quand de fortes inégalités existent entre les participant-es, une animation active est indispensable pour permettre à chacun-e de comprendre ce qui est dit et de s'exprimer, quel que soit son niveau d'étude, sa personnalité, son genre ou son milieu social. Certaines méthodes aident à réduire les écarts : par exemple, alterner entre discussions en groupes de pair-es et en séances plénières, ou encore utiliser des porte-paroles. Cela permet de structurer la discussion et d'éviter qu'elle ne se transforme en un match de ping-pong entre celles et ceux qui sont le plus à l'aise, tandis que les autres restent cantonné-es au rôle de spectateur-rices. Au minimum, l'animation doit encourager une écoute active et garantir une circulation équilibrée de la parole.

Notre expérience de l'Agora citoyenne montre qu'une posture active et rigoureuse des animateur-rices est essentielle. Il peut être tentant de relâcher les règles fixées au départ pour favoriser la spontanéité. Mais, dans les faits, ce sont souvent les mêmes personnes qui s'expriment, interrompent ou imposent leur vocabulaire et leurs idées, tandis que d'autres restent en retrait. Le temps donné pour réfléchir, formuler et prendre la parole est souvent insuffisant. Ces obstacles peuvent être réduits grâce à une facilitation formée aux enjeux d'exclusion. Mais lorsque celle-ci fait défaut, la délibération risque de se transformer en une épreuve d'injustice épistémique supplémentaire.

⁸ Ces conditions ont été développées par le philosophe Jürgen Habermas, notamment dans son ouvrage *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, dont

la version française est parue en 1986.

⁹ Voir par exemple les travaux de Nancy Fraser, Iris Marion Young et Seyla Benhabib.

Le (non-) reflet de nos expériences de vie dans les recommandations finales

Porter ce double rôle—se représenter soi-même tout en représentant nos pair-es—a été une grande responsabilité. Nous devons, en même temps, corriger les préjugés sur la pauvreté, défendre nos idées et faire entendre nos voix dans un espace où les rapports de pouvoir n'étaient pas équilibrés. Quand l'animation ne prend pas assez en compte ces différences de pouvoir, cela a des conséquences importantes sur la qualité du processus et sur les résultats finaux.

Le rapport de l'Agora citoyenne présente des recommandations prioritaires pour chacun des quatre thèmes : se nourrir, se loger, se soigner, se déplacer. En annexe, figurent aussi les propositions issues des associations de lutte contre la précarité, dont notre groupe faisait partie. Mais entre ces recommandations et nos préoccupations réelles, l'écart est grand.

Sur plusieurs thèmes, nos priorités ont disparu ou ont été transformées. Les mots employés ne sont souvent pas les nôtres, et certaines phrases nous sont difficiles à comprendre. Au fil du processus, nos savoirs, nos propositions et nos préoccupations ont été dilués ou déformés, noyés dans la masse des voix plus fortes, plus sûres d'elles. Ainsi, au moment du vote final, nous avons dû coller nos gommettes sur des propositions qui ne reflétaient pas notre pensée et qui étaient, parfois, incompréhensibles pour nous.

Se nourrir

Pour nous, un obstacle majeur à une alimentation de qualité est d'abord une question de revenu. Beaucoup de personnes autour de nous n'ont pas les moyens d'acheter une nourriture saine et équilibrée. Cela rend le droit de se nourrir correctement très difficile à exercer. Nous souhaitons soutenir bien sûr les agriculteur·rices et producteur·rices locaux, mais cette solidarité a un coût élevé pour des familles déjà précarisées.

Nous refusons le système d'aide alimentaire actuel, qui n'apporte pas de

solutions durables ni justes, nous maintient dans un circuit parallèle où nous dépendons d'invendus et qui génère un sentiment de honte profonde pour celles et ceux qui sont obligé·es d'y recourir¹⁰. Nous constatons aussi que certaines initiatives récentes, comme Happy Hours Market ou TooGoodToGo, ne changent pas en profondeur le système. D'autres initiatives, comme la Sécurité sociale de l'alimentation, risquent de nous imposer des contraintes supplémentaires sur notre alimentation dans une vie où nous avons déjà très peu de choix. Nous refusons d'être des consommateur·trices de seconde zone d'un système qui décide à notre place ce qui est bon pour nous.

Or, dans les recommandations prioritaires du rapport, rien n'apparaît sur le droit à une alimentation saine et de qualité comme droit humain fondamental. À la place, on trouve des propositions comme « diminuer les déchets » ou « ré-éduquer les consommateurs pour qu'ils choisissent local ». Ces idées ne sont pas mauvaises, mais elles ne répondent pas à notre réalité. Elles partent d'un point de vue de consommateur·rices privilégié·es, pas de celui de personnes qui comptent chaque euro pour se nourrir.

Se loger

Pour prendre un second exemple : le logement est une préoccupation centrale en Belgique, et plus encore pour les personnes en pauvreté. Aujourd'hui, de nombreuses familles craignent de perdre leur logement, d'autres cherchent un toit sans succès ou font face à des loyers trop élevés. Les logements auxquels nous avons accès sont souvent de mauvaise qualité ou dans des quartiers où nous rencontrons de nombreux problèmes qui s'ajoutent à la précarité. Le statut de cohabitant·e, par exemple, qui pénalise les allocataires, empêche souvent les couples ou familles de vivre ensemble. C'est pourtant une solution plus humaine et plus durable, qui permettrait de partager les coûts et de mieux faire face aux difficultés. Mais ces réalités n'apparaissent nulle part dans les recommandations finales.

Parmi les priorités retenues, nous retrouvons surtout des aspects techniques, comme les procédures de délivrance de certificats PEB (Performance énergétique des bâtiments). Ces sujets sont

importants, mais ils reflètent surtout les préoccupations de propriétaires ou de personnes mieux logées. Ils passent complètement à côté de la crise du logement vécue par ceux qui dorment dehors, vivent dans des habitats précaires, ou subissent les inondations, les vagues de chaleur ou la pollution sans aucune protection.

Pour nous, ces exemples montrent que les priorités des personnes en situation de pauvreté, pourtant directement concernées par la transition écologique, ne sont pas traduites dans les recommandations finales. Il semble difficile de faire reconnaître nos savoirs d'expérience comme contribuant à l'action publique.

Conclusion

Pour notre collectif, l'Agora citoyenne a été une expérience enthousiasmante et sincère. Elle montre une volonté réelle de démocratiser le débat sur la transition juste. Les rencontres humaines, les amitiés, le fait d'être reconnu·e comme citoyen·ne à part entière sont des avancées importantes et le fruit d'un long combat. Mais il reste beaucoup de travail pour que la participation démocratique mène à des résultats justes et durables. Il faut que les savoirs vécus soient pris en compte et reconnus dans les décisions finales. Nous espérons que cette analyse rétrospective, à la fois critique et constructive, aidera à faire avancer le débat et à construire une démocratie plus inclusive.

Nous n'écrivons pas cela pour rejeter le processus de l'Agora citoyenne, qui nous semble être une innovation démocratique importante. Mais pour que les prochaines initiatives soient réellement inclusives et bénéfiques pour l'ensemble de la société, il faut repenser la manière dont les savoirs sont entendus et intégrés dans les recommandations politiques. Une transition juste ne peut se construire que si toutes les voix comptent vraiment, surtout celles des personnes qui sont invisibilisées au quotidien.

¹⁰ À ce sujet, voir aussi le rapport « Aide alimentaire : quelle(s) alternative(s) ? » Aides alimentaires quelle(s) alternative(s) ? Rapport d'une recherche en croisement des savoirs - ATD Quart Monde.

y
 k. s y
 q.
 A

le détournement de nombreux outils critiques, cette notion doit aussi être maniée avec vigilance. Comment ouvrir l'espace de ce qui peut être entendu sans abandonner la responsabilité de juger ? Comment construire un commun capable d'accueillir des expériences longtemps rendues invisibles, sans céder ni à l'universalisme abstrait ni au relativisme paralysant ?

Il y a des injustices que l'on reconnaît assez facilement comme matérielles, économiques, juridiques ou sociales. On peut être privé-e d'un logement digne, d'un salaire juste, d'un accès équitable aux soins, d'une protection légale effective. Mais il existe aussi des injustices plus discrètes, qui se jouent dans la manière dont certaines personnes ou communautés sont écoutées, crues, interprétées ou, au contraire, disqualifiées avant même d'avoir pu être entendues.

C'est ce que la philosophe anglaise Miranda Fricker¹ a nommé, en 2007, l'« injustice épistémique ». Le terme peut sembler technique, mais il désigne une expérience très parlante : celle d'être atteint-e dans sa capacité même d'être reconnu-e comme quelqu'un-e qui sait, qui comprend, qui peut témoigner, interpréter, juger. Fricker définit cette forme d'injustice comme un tort fait à quelqu'un-e spécifiquement dans sa capacité de sujet connaissant.

Le mot « épistémique » renvoie à ce qui concerne la connaissance : non seulement les savoirs académiques ou scientifiques, mais aussi nos pratiques ordinaires de compréhension, de témoignage, d'interprétation et de jugement. Une injustice épistémique n'est donc pas seulement une injustice « dans la tête » ou dans les idées. Elle touche aux conditions sociales qui permettent à certaines expériences d'être intelligibles et crédibles ou qui, au contraire, les rendent invisibles.

Injustices testimoniale et herméneutique

Fricker distingue deux formes centrales d'injustices épistémiques : l'injustice testimoniale et l'injustice herméneutique. Ces injustices sont bien « sociales », au sens philosophique, parce qu'elles sont liées à des rapports de pouvoir et à des structures collectives ; mais elles sont spécifiquement épistémiques parce qu'elles touchent à la place qu'une personne peut occuper comme sujet de connaissance et à sa capacité de contribuer à ce qu'une société reconnaît comme vrai, important ou digne d'attention.

L'injustice testimoniale se produit lorsqu'une personne est systématiquement discréditée en raison de préjugés liés, par exemple, à son genre, sa classe sociale, son origine, sa couleur de peau, son âge, son handicap ou sa position sociale. Ce n'est pas simplement que son témoignage est contesté (ce qui peut évidemment être légitime dans certaines situations), c'est qu'il est dévalué avant même d'être véritablement évalué. Et ce, sur base de critères qui n'ont pas de pertinence épistémique : des critères qui ne disent rien de la qualité, de la vérité ou de la fiabilité de ce qui est affirmé, mais qui tiennent plutôt aux préjugés associés à la personne qui parle. Par exemple, lorsqu'une personne racisée témoigne d'une discrimination dans un contexte professionnel et que son récit est immédiatement ramené à une forme d'exagération, de susceptibilité ou de mauvaise interprétation, sa parole est disqualifiée avant même d'être réellement entendue. Ce qui est jugé, ce n'est pas d'abord la cohérence de ce qu'elle dit, mais la position sociale depuis laquelle elle parle, ne la reconnaissant pas comme un sujet connaissant valable.

L'injustice herméneutique, quant à elle, se situe à un niveau plus profond encore. Elle apparaît lorsque les ressources collectives dont nous disposons pour comprendre certaines expériences sont insuffisantes ou biaisées. Certaines personnes vivent alors des réalités qu'elles peinent à nommer, non parce qu'elles manqueraient d'intelligence ou de lucidité, mais parce que la société ne leur offre pas (encore) les mots, les concepts, les espaces ou les cadres permettant de faire reconnaître ce qu'elles vivent. Fricker parle ici d'un désavantage injuste dans la capacité à rendre intelligible sa propre expérience sociale. Mais, comme je l'entends, l'enjeu ne se limite pas à une absence de conceptualisation. Les cadres herméneutiques dont nous disposons ne servent pas seulement à rendre certaines expériences intelligibles après coup. Ils orientent aussi ce que nous sommes capables de percevoir comme problème commun et comme possibilité d'action. Lorsqu'un concept manque, ce n'est donc pas seulement une souffrance qui reste mal comprise, c'est aussi tout un champ de réponses possibles qui demeure difficile à imaginer. Par exemple, avant que le terme de « harcèlement sexuel » ne soit largement reconnu, de nombreuses femmes vivaient au travail des comportements intrusifs ou humiliants qu'elles peinaient à nommer autrement que comme un malaise personnel, une gêne ou une situation « ambiguë ». L'absence d'un cadre collectif pour comprendre cette expérience (c'est-à-dire l'absence du mot « harcèlement sexuel ») empêchait de la reconnaître comme une injustice structurelle. C'est précisément cela, l'injustice herméneutique : lorsque le manque de mots disponibles rend certaines expériences plus difficiles à comprendre, à partager et, du coup, à faire reconnaître.



Miranda Fricker a nommé en 2007 l'« injustice épistémique ». Le terme peut sembler technique, mais il désigne une expérience très parlante : celle d'être atteint-e dans sa capacité même d'être reconnu-e comme quelqu'un-e qui sait, qui comprend, qui peut témoigner, interpréter, juger. Fricker définit cette forme d'injustice comme un tort fait à quelqu'un-e spécifiquement dans sa capacité de sujet connaissant.

¹ Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

On comprend alors pourquoi le concept d'injustice épistémique a eu une telle force critique. Il permet de dire que l'injustice ne concerne pas seulement la distribution des biens ou des droits. Elle concerne aussi la distribution de la crédibilité, de l'attention, de l'intelligibilité. Qui est spontanément cru-e ? Qui doit sans cesse prouver qu'il-elle n'exagère pas ? Quelles expériences deviennent des problèmes publics ? Lesquelles restent confinées dans le silence ou dans l'impression vague que « quelque chose ne va pas », sans qu'il puisse être pleinement formulé ?

C'est pourquoi l'injustice épistémique est à la fois individuelle et collective. Individuelle, parce qu'elle blesse une personne dans son rapport à elle-même et aux autres : elle peut faire douter de sa propre perception et de sa légitimité à parler et comprendre. Collective, parce qu'elle appauvrit le monde commun. Lorsqu'une société n'entend pas certaines voix, ce ne sont pas seulement ces voix qui sont lésées, c'est la société elle-même qui se prive d'une partie de la réalité.

Le paradoxe de l'« épistémologie de l'ignorance »

Un des apports décisifs de cette conceptualisation est, selon moi, de donner une valeur philosophique et politique à ce qui semble, à première vue, être une absence : l'ignorance. Parler d'une « épistémologie de l'ignorance » peut pourtant sembler paradoxal. L'épistémologie est traditionnellement la théorie de la connaissance ; pourquoi donc s'intéresser à l'ignorance ? Mais justement, l'ignorance n'est pas toujours un simple manque d'information. Elle peut être produite, entretenue, protégée. Elle peut fonctionner socialement. Elle peut faire système. Elle peut, en d'autres mots, faire connaissance.

2 Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imaginations*. Oxford : Oxford University Press.



Le philosophe espagnol José Medina a insisté sur le fait que l'oppression a une dimension épistémique : elle empêche certains groupes d'interagir de manière véritablement réciproque, de s'écouter, d'apprendre les uns des autres et donc d'enrichir collectivement leurs perspectives.

Dans certains contextes, l'ignorance n'est donc pas passive. Ainsi, elle participe à la construction du réel en empêchant certaines choses d'apparaître comme importantes, vraies ou dignes d'attention. Elle ne participe pas à la création du monde au sens positif, mais elle organise ce qui peut être vu et ce qui reste hors champ. Elle produit des absences qui ont des effets très concrets. C'est ici que le terme d'« injustice » est important. Il ne s'agit pas simplement de dire que certaines personnes « ne savent pas » ou que certaines sociétés « manquent d'information ». Il s'agit de montrer que certaines ignorances font du tort : elles maintiennent des personnes ou des communautés dans une position de moindre crédibilité, elles empêchent certaines expériences d'être reconnues, elles obscurcissent des dimensions entières de la réalité sociale. Et, plus important encore peut-être, elles limitent notre capacité collective à imaginer d'autres réponses possibles. Car lorsque certains vécus ne sont pas nommés, lorsqu'ils ne trouvent pas de place dans nos cadres communs d'interprétation, ce ne sont pas seulement des injustices qui restent invisibles, mais ce sont aussi des solutions, des manières d'agir, des formes de réparation ou de transformation sociale qui demeurent impensées. Un élargissement herméneutique est donc nécessaire non seulement pour mieux identifier ce qui fait tort, mais aussi pour ouvrir des possibilités d'action que nos catégories habituelles ne nous permettent pas encore de percevoir.

Depuis une dizaine d'années, ce vocabulaire philosophique trouve une place de plus en plus importante dans de nombreux domaines : les études de genre, les recherches sur le racisme, les analyses du monde médical, les débats autour du handicap, les luttes des peuples indigènes, les réflexions sur la justice climatique ou encore les critiques des violences institutionnelles.

Le philosophe espagnol José Medina², notamment, a insisté sur le fait que l'oppression a une dimension épistémique : elle empêche certains groupes d'interagir de manière véritablement réciproque, de s'écouter, d'apprendre les un-es des autres et donc d'enrichir collectivement leurs perspectives.

De l'universalisme abstrait à l'« en commun »

Mais c'est précisément parce que ce concept est puissant qu'il faut aussi se demander comment il circule aujourd'hui.

Car notre époque est traversée par une tension difficile. D'un côté, nous avons plus que jamais besoin d'outils critiques capables de montrer comment certaines voix sont marginalisées, comment certaines expériences sont rendues invisibles et certains savoirs dévalorisés. De l'autre, nous vivons dans un contexte marqué par la post-vérité, la méfiance généralisée, la polarisation et la réappropriation réactionnaire de nombreux outils critiques.

Les concepts issus des luttes féministes, antiracistes, décoloniales ou sociales sont parfois détournés de leur sens initial. On voit des discours d'extrême droite ou masculinistes se présenter comme des voix « censurées ». On voit des climatosceptiques se poser en victimes d'une prétendue injustice herméneutique parce que leur parole ne serait pas suffisamment accueillie par les sciences. On voit des discours suprémacistes ou profondément égocentriques réclamer une reconnaissance au nom de la liberté d'expression, comme si toute parole marginalisée était automatiquement une parole injustement marginalisée.

C'est ici que la difficulté devient philosophique, mais aussi très concrète. Comment préserver la force critique du concept d'injustice épistémique sans en faire un outil relativiste où toutes

les paroles se vaudraient ? Comment reconnaître que certaines voix ont été historiquement disqualifiées sans conclure que toute disqualification est injuste ? Comment défendre l'écoute sans renoncer au jugement ?

Ces questions traversent nos conversations quotidiennes, nos institutions, nos médias, nos universités, nos milieux militants. Elles traversent aussi nos fatigues. Beaucoup de personnes sentent aujourd'hui que les mots qui devaient nous aider à penser plus justement peuvent aussi être utilisés pour brouiller davantage les repères. Et de là naît une tentation : celle de revenir à une pensée plus unifiée, plus verticale, plus autoritaire peut-être, qui trancherait à nouveau entre le vrai et le faux, le raisonnable et l'irrationnel, le légitime et l'illégitime.

Mais ce retour serait, me semble-t-il, une erreur. Car les critiques féministes, décoloniales et antiracistes de l'universalisme abstrait – cette tendance à parler de l'humain, de la raison ou de la justice comme s'ils pouvaient être pensés indépendamment des conditions concrètes d'existence, des rapports de pouvoir et des expériences situées – n'ont pas simplement montré que certaines voix avaient été oubliées. Elles ont montré que certaines formes prétendument neutres de raison, de citoyenneté ou d'humanité avaient souvent été construites depuis des positions sociales très particulières, historiquement situées et souvent dominantes, tout en se présentant comme valables pour tous.

La question n'est donc pas de choisir entre un universalisme abstrait et un relativisme paralysant. Il faut plutôt chercher une autre voie, une manière de construire du commun sans effacer la pluralité réelle des expériences de connaissance.

Le politologue camerounais Achille Mbembe³ propose, à cet égard, une distinction précieuse entre l'« universel » comme prétention surplombante et ce que l'on pourrait appeler l'« en-commun » : non pas une unité imposée d'en haut, mais une tâche à construire à partir de nos interdépendances, de nos histoires entremêlées, de notre vulnérabilité partagée et de notre responsabilité les uns envers les autres. Son travail récent cherche précisément à penser les conditions d'une humanité commune après les violences coloniales, raciales et planétaires qui ont rendu suspect tout universalisme trop facile.

L'« en-commun » n'est donc pas le contraire de la différence. Il est ce qui devient possible lorsque les différences ne sont ni niées ni absolutisées. Il suppose une pluralité réelle, mais aussi une exigence de monde partagé. Et c'est peut-être là que l'on peut également retrouver la philosophe allemande Hannah Arendt⁴.

Dans ses lectures sur la philosophie politique de Kant, Arendt reprend l'idée kantienne de « mentalité élargie ». Penser, politiquement, ce n'est pas simplement appliquer une règle générale à un cas particulier. Ce n'est pas non plus se dissoudre dans le point de vue de l'autre. C'est exercer sa capacité de jugement en essayant de se déplacer, d'imaginer comment le monde apparaît depuis d'autres positions, sans pour autant abandonner sa propre responsabilité de juger. Arendt s'intéresse à la faculté de juger comme à une pratique qui rend possible la communication et le monde commun.

Cette mentalité élargie n'est donc pas du relativisme. Elle ne dit pas : « tout se vaut ». Elle demande au contraire un effort plus difficile : penser avec d'autres sans se réfugier trop vite dans

la certitude de sa propre position. Elle demande de tenir ensemble deux exigences souvent séparées : l'ouverture à la pluralité et la capacité de jugement.

Au fond, c'est aussi cela que signifie refuser la pensée totalisante (c'est-à-dire « totalitaire » au sens arendtien) : refuser qu'un seul point de vue, un seul récit, une seule manière de nommer le réel puisse prétendre épuiser le monde. La pensée totalisante ne se contente pas de proposer une interprétation ; elle ferme l'espace où d'autres interprétations pourraient apparaître. C'est précisément pourquoi la pensée d'Arendt redevient si pertinente aujourd'hui. Dans un monde saturé de certitudes opposées, de replis identitaires et de vérités concurrentes, elle nous rappelle que penser politiquement, ce n'est ni imposer une vérité unique, ni renoncer à juger, mais apprendre à habiter l'espace fragile entre pluralité et responsabilité.

Nous avons besoin aujourd'hui non pas d'une écoute naïve, qui accueillerait toute parole comme également valable. Non pas d'un dialogue abstrait, qui oublierait les rapports de pouvoir et ferait comme si tout le monde parlait depuis une position symétrique. Mais d'une pratique plus exigeante du commun : une pratique où l'écoute est liée à la responsabilité, où la reconnaissance des voix marginalisées n'implique pas l'abandon de tout critère et où le jugement n'est pas confondu avec la fermeture.

Appropriation dialectique

Une telle pratique du commun suppose aussi de prêter attention à la manière dont nos concepts critiques circulent, se transforment et parfois se retournent contre leur intention initiale. Les concepts critiques que nous

³ Mbembe, A. (2023). *La communauté terrestre*. Paris : La Découverte.

⁴ Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy* (R. Beiner, Ed.). Chicago : University of Chicago Press.



Le politologue camerounais Achille Mbembe propose une distinction précieuse entre l'« universel » comme prétention surplombante et ce que l'on pourrait appeler l'« en-commun » : non pas une unité imposée d'en haut, mais une tâche à construire à partir de nos interdépendances, de nos histoires entremêlées, de notre vulnérabilité partagée et de notre responsabilité les uns envers les autres.

mobilisons, comme celui d'injustice épistémique, ne restent jamais entièrement entre les mains de celle·ceux qui les formulent. Dès qu'ils entrent dans le monde social, ils voyagent, se transforment, sont repris, parfois mal compris, parfois instrumentalisés. J'ai appelé ce phénomène de l'« appropriation dialectique » (Vyt 2026). La question n'est donc pas de les garder dans un espace pur, mais de travailler à leurs conditions de circulation. Comment ces concepts peuvent-ils ouvrir des espaces de compréhension plutôt que renforcer des camps fermés ? Comment peuvent-ils aider à entendre ce qui était rendu inaudible, sans devenir des armes rhétoriques au service de toutes les revendications identitaires ou de toute posture victimaire, c'est-à-dire d'un usage stratégique de la position de victime pour échapper à la discussion ou à la critique ?

Cela demande notamment de distinguer une parole qui dérange parce qu'elle révèle une injustice, et une parole qui dérange parce qu'elle cherche à maintenir ou restaurer une domination. Toutes deux peuvent se présenter comme « marginalisées ». Mais elles n'ont pas le même rapport au monde commun. Une parole émancipatrice élargit le champ de ce qui peut être compris ; une parole réactionnaire cherche souvent à refermer ce champ, à réduire la complexité du monde, à restaurer une hiérarchie blessée.

Il ne suffit donc pas de demander : qui est réduit·e au silence ? Il faut aussi demander : qu'est-ce que cette parole rend possible ? Quel monde cherche-t-elle à construire ? Ouvre-t-elle un espace plus juste de compréhension mutuelle, ou cherche-t-elle à réinstaller des formes d'exclusion sous le langage de la liberté ?

C'est là que l'injustice épistémique reste un outil fondamental, à condition de ne pas l'isoler d'une réflexion plus large sur le jugement, le pouvoir et le commun. Elle nous rappelle que connaître n'est jamais une activité purement individuelle. Nous connaissons à travers des institutions, des langages, des héritages, des mémoires, des habitudes d'écoute et de non-écoute. Nous héritons de cadres qui rendent certaines choses évidentes et d'autres presque impensables. Mais elle nous oblige aussi à une vigilance supplémentaire : la critique de l'ignorance ne doit pas devenir une célébration de toutes les contre-vérités ; la critique de la neutralité ne doit pas devenir une indifférence au vrai ; la critique de l'universel abstrait ne doit pas devenir l'abandon de tout horizon commun.

Conclusion

Penser l'injustice épistémique aujourd'hui, c'est donc refuser deux facilités. La première serait de croire qu'il suffit de « donner la parole » pour que justice soit faite. La seconde serait de conclure, face au chaos contemporain,

qu'il faut renoncer à la pluralité et revenir à une autorité unique de la raison. Entre ces deux impasses, il reste une tâche fragile, presque naïve peut-être, mais profondément nécessaire : apprendre à construire un commun capable d'entendre les voix qui ont été tenues à distance, tout en maintenant la responsabilité du jugement. Un commun qui ne soit pas un consensus mou, mais un espace vivant d'attention et de transformation, où certaines expériences deviennent des raisons capables de transformer notre manière de voir et d'agir.

C'est peut-être cela, au fond, l'enjeu politique de l'injustice épistémique : non seulement réparer le tort fait à celles·ceux qui n'ont pas été cru·es ou compris·es, mais transformer les conditions mêmes dans lesquelles une société apprend à reconnaître ce qui compte comme réalité. Car ce qui est en jeu n'est pas seulement l'accès à une parole déjà constituée, mais la possibilité de participer à la formation du monde commun lui-même. Les savoirs, les récits et les expériences que nous rendons audibles ne se contentent pas de décrire le réel : ils contribuent à le faire advenir. En ce sens, lutter contre l'injustice épistémique, c'est aussi lutter pour une forme plus juste de « faire monde » : un monde où la réalité n'est pas confisquée par celle·ceux qui ont toujours eu le pouvoir de la nommer, mais devient l'œuvre fragile, conflictuelle et commune de tous·tes celles·ceux qui l'habitent.



Pour la philosophe allemande Hannah Arendt, penser, politiquement, ce n'est pas simplement appliquer une règle générale à un cas particulier. Ce n'est pas non plus se dissoudre dans le point de vue de l'autre. C'est exercer sa capacité de jugement en essayant de se déplacer, d'imaginer comment le monde apparaît depuis d'autres positions, sans pour autant abandonner sa propre responsabilité de juger.

Le piège de la pédagogie du privilège

Les outils de sensibilisation antiraciste ou décoloniale peuvent à leur tour reproduire et générer des privilèges et des rapports de domination. Le problème est à la fois politique et épistémique, puisqu'il interroge la manière dont certaines personnes sont reconnues ou non comme sujets de connaissance, tandis que d'autres deviennent des objets pédagogiques. L'analyse de ces outils de sensibilisation ne relève donc pas seulement de la méthode d'animation. Elle touche aussi à la place accordée aux savoirs.

«Avez-vous déjà été discriminé-e dans l'accès au logement? Vous êtes-vous déjà senti-e sous/mal/représenté-e dans les médias; Avez-vous déjà craint un contrôle policier, ou vu votre nom, accent ou apparence susciter un soupçon?» Si la réponse à ces différentes questions –liées aux droits, à la santé, au logement ou à l'éducation–est oui, vous restez à votre place. Si cela ne vous est jamais arrivé, vous avancez d'un pas. Voilà le déroulement d'un outil de sensibilisation antiraciste très utilisé dans des animations en éducation permanente, souvent connu sous le nom de «Un pas en avant» ou «Le jeu de la ligne de départ». Son objectif est de rendre visibles les privilèges et les inégalités sociales. En effet, au fur et à mesure de l'animation, certain-es avancent, d'autres restent derrière, sans bouger.

Ce type d'outil peut être puissant. Il permet de visualiser très concrètement que nous ne partons pas tous·tes du même endroit. Mais, à l'heure de l'expérimenter, une question surgit: qui apprend dans cette scène? Qui découvre quelque chose? Qui est exposé-e? Et que produit le fait de voir des corps blancs avancer pendant que des corps racisés, migrants, populaires ou minorisés restent symboliquement sur place?

Ces questions, irriguées par mes recherches sur la colonialité du savoir, les injustices épistémiques, les pédagogies décoloniales et les savoirs situés produits par les personnes racisées et subalternisées, ne visent pas à rejeter les outils de sensibilisation antiraciste ou décoloniale. En tant que chercheuse

engagée dans une réflexion entre éducation permanente, pensée décoloniale et expériences situées, il me semble que ces outils peuvent ouvrir des discussions importantes. Cette réflexion invite plutôt à regarder leurs effets. Parfois, une pédagogie qui veut déconstruire la domination peut continuer à organiser l'apprentissage autour du sujet dominant. C'est ce que je propose d'appeler le piège de la pédagogie du privilège.

Quand la sensibilisation recentre le sujet dominant

Certains dispositifs de sensibilisation en éducation permanente comme «Le pas en avant» ont pour effet que les personnes blanches découvrent leur position sociale, tandis que les personnes racisées, migrantes, autochtones ou afrodescendantes deviennent, elles, les signes visibles de l'inégalité.

Les corps des participant-es deviennent les supports visibles de l'inégalité que l'on cherche à dénoncer. Les personnes qui avancent incarnent le privilège; celles qui restent en arrière incarnent l'empêchement. L'écart devient visible, mais les conditions qui le produisent ne sont pas interrogées. La pédagogie de sensibilisation risque alors de devenir une pédagogie du spectacle de l'inégalité, car elle fait voir l'oppression, sans nécessairement déplacer les rapports de savoir, de parole et de pouvoir. Le problème n'est pas seulement méthodologique. Il est aussi politique et

épistémique, puisqu'il interroge la manière dont certaines personnes sont reconnues ou non comme sujets de connaissance, tandis que d'autres deviennent des objets pédagogiques. Il invite aussi à se demander à qui profite réellement la scène de conscientisation.

Comme le formule Sara Ahmed¹, certains engagements antiracistes peuvent demeurer «non performatifs», dans la mesure où ils nomment le racisme sans modifier nécessairement les structures, les pratiques et les rapports de pouvoir qui le rendent possible. De la même manière, une animation peut produire une prise de conscience sans produire une transformation. En marquant les inégalités de façon frontale et concrète, elle peut générer de l'émotion, parfois de la culpabilité, mais laisser intactes les règles de décision, les hiérarchies de parole et les conditions de reconnaissance de l'expertise.

L'analyse de ces outils de sensibilisation ne relève pas seulement de la méthode d'animation. Elle touche aussi à la place accordée aux savoirs. Lorsque certaines personnes sont surtout mobilisées pour témoigner de l'injustice, sans que leur parole soit reconnue comme une analyse du monde social, le problème devient épistémique. C'est à partir de là que la notion d'injustice épistémique peut être pensée depuis une perspective décoloniale.

¹ Ahmed, S. (2012). On being included: Racism and diversity in institutional life. In *On being included*. Duke University Press.

L'injustice épistémique depuis une pensée décoloniale

Parler d'injustice épistémique depuis une perspective décoloniale ne signifie pas seulement dire que certaines paroles sont moins écoutées. Cela renvoie à une histoire longue de hiérarchisation des savoirs produite par la modernité coloniale, analysée et étudiée par plusieurs penseur-ses. La conquête n'a pas seulement été territoriale, économique ou politique; elle a aussi été épistémique et genrée. Elle a imposé une manière dominante de définir ce qui compte comme savoir, raison, preuve, méthode ou théorie.

Avec la notion de *colonialidad del poder*, traduite par «colonialité du pouvoir», Aníbal Quijano² montre que les indépendances politiques n'ont pas mis fin à la matrice coloniale. Celle-ci continue d'organiser les rapports sociaux, les subjectivités, les langues et les critères de légitimité. Cette colonialité est aussi une colonialité du savoir, car certains savoirs, historiquement produits depuis des positions européennes, blanches, masculines et institutionnelles, ont été présentés comme neutres, rationnels et universels. Tandis que d'autres savoirs autochtones, afrodescendants populaires, féminins ou communautaires, ont été renvoyés à la tradition, à l'expérience, à l'émotion ou à la croyance.

Cette hiérarchisation des savoirs est également traversée par le genre. María Lugones³, avec la notion de *colonialidad del género* traduite par «colonialité du genre», montre que la colonisation n'a pas seulement imposé des hiérarchies raciales. Elle a aussi transformé les rapports de genre, les corps, les sexualités et les formes de vie. Les savoirs portés par les femmes racisées, autochtones, afrodescendantes, migrantes ou populaires ont ainsi souvent été doublement dévalorisés: d'une part, parce qu'ils sont produits depuis des positions colonisées ou racisées d'autre part, parce qu'ils sont associés au féminin, au soin, au corps, à l'oralité, à la mémoire familiale, à la spiritualité ou à la transmission communautaire.

Charles W. Mills⁴, à travers la notion d'ignorance blanche, montre que le racisme ne fonctionne pas seulement

par des actes explicites de discrimination, mais aussi par des manières structurées de ne pas savoir, de ne pas voir ou de ne pas reconnaître certaines réalités. Il définit cette ignorance comme une méconnaissance systémique, socialement produite et entretenue par le privilège racial blanc, qui contribue à reproduire la domination raciale. Elle ne relève pas simplement d'un manque d'information individuel. Elle désigne un système de perception et d'interprétation qui permet de minimiser le racisme, de le rendre invisible ou de le considérer comme secondaire, tout en maintenant le point de vue blanc comme norme supposément neutre ou universelle.

En dialogue avec Quijano, cette analyse permet de comprendre que l'ignorance blanche n'est pas séparée de la colonialité du savoir. Elle en est une manifestation contemporaine, dans la mesure où elle contribue à rendre certains savoirs visibles, légitimes et universels, et d'autres secondaires, situés ou contestables. En dialogue avec Lugones, elle permet aussi de comprendre que ce qui est rendu invisible n'est pas seulement le racisme en général, mais aussi ses formes genrées. Les savoirs produits par les femmes racisées, migrantes, autochtones, afrodescendantes ou populaires sont souvent perçus comme trop situés, trop affectifs, trop militants ou trop liés au vécu, alors même qu'ils permettent de comprendre des dimensions centrales de la domination.

Ces intellectuel·les, nous donnent à voir que l'injustice épistémique n'est pas un simple problème d'écoute individuelle. Elle est liée à une organisation historique du monde qui distribue inégalement le droit de savoir, de nommer et de théoriser.

Des savoirs de résistance

Une lecture décoloniale invite à déplacer le regard sur les outils de sensibilisation. Les personnes concernées ne sont pas «en retard» dans la conscience du racisme. Elles savent déjà souvent ce que ces dispositifs cherchent à rendre

« La pédagogie de sensibilisation risque alors de devenir une pédagogie du spectacle de l'inégalité, car elle fait voir l'oppression, sans nécessairement déplacer les rapports de savoir, de parole et de pouvoir. »

visible. Elles connaissent les regards qui soupçonnent, les silences qui excluent, les portes qui se ferment, les mots qu'il faut choisir, les lieux où il faut se protéger, les stratégies à inventer pour circuler, répondre ou parfois se taire. Ces savoirs ne sont pas de simples réactions individuelles. Ils sont des connaissances situées sur le fonctionnement concret de la société.

Ils permettent de comprendre les rapports sociaux, de protéger des communautés, de transmettre des mémoires, de lire les violences et de construire des résistances. Depuis une perspective décoloniale et féministe, l'injustice épistémique ne concerne pas seulement la difficulté d'être écouté·e. Elle concerne aussi les conditions historiques qui font que certaines expériences, certains corps et certaines formes de savoir sont considérés comme moins légitimes pour nommer le monde. C'est ici que la réflexion d'Arturo Escobar⁵,

² Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (Vol. 13). Buenos Aires: clacso.

³ Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género. Tabula Rasa*, 9, 73–101.

⁴ Mills, C., Brun, S., & Cosquer, C. (2022). *L'ignorance blanche*.

est précieuse. La colonialité ne produit pas seulement l'effacement et la dévalorisation de certains savoirs. Elle fait aussi surgir des connaissances façonnées par l'expérience de la domination et de la résistance. Autrement dit, les groupes minorisés ne sont pas seulement porteurs d'une blessure ou d'un manque de reconnaissance. Ils produisent aussi des lectures du monde, des pratiques de protection, des manières de transmettre, des formes de solidarité et des stratégies pour habiter des espaces qui les rendent parfois illégitimes.

L'enjeu est de rendre visibles ces savoirs que l'Occident colonial a rendus inaudibles ou illégitimes. Il ne s'agit pas seulement d'ajouter de nouvelles voix dans un cadre déjà établi. Il s'agit de se demander pourquoi certaines voix ont longtemps été considérées comme trop situées, trop émotionnelles, trop militantes, trop communautaires ou trop particulières pour être reconnues comme des savoirs. Visibiliser ces savoirs nécessite de transformer les critères mêmes de la légitimité. Qui peut produire une analyse? Depuis quel lieu? Avec quelles méthodes? À partir de quelles expériences? Qui décide que cette parole est seulement un témoignage, ou au contraire un savoir capable de transformer notre compréhension du réel?

Arturo Escobar parle d'un « monde fait d'un seul monde » pour parler de la manière dont la modernité occidentale a imposé une seule façon de définir le réel, le progrès, la connaissance et le développement. Dans cette vision, d'autres mondes, d'autres manières d'habiter, de soigner, de transmettre, de s'organiser ou de faire communauté deviennent impensables, secondaires ou irréels. Rendre visibles les savoirs des personnes racisées et subalternisées, c'est contester cette réduction du monde à une seule manière de savoir et d'exister. C'est reconnaître qu'il existe des connaissances produites dans les marges, dans les passages, dans les familles, dans les quartiers, dans les migrations, dans les langues, dans le rapport à la terre, dans les corps et dans les luttes.

Cette réflexion transforme notre manière d'aborder les outils pédagogiques antiracistes. Dans une animation comme « Un pas en avant », ce qui est souvent

montré, c'est la distance. Mais ce qui reste parfois moins travaillé, ce sont les structures qui rendent cette distance possible, ainsi que les savoirs déjà produits par celles et ceux qui vivent ces rapports de pouvoir. Le risque est alors de montrer l'empêchement sans reconnaître les connaissances construites depuis cet empêchement.

Catherine Walsh⁶ prolonge cette réflexion en montrant que les pédagogies décoloniales ne sont pas seulement des méthodes éducatives. Elles sont des pratiques de lutte, de désapprentissage, de mémoire, de résistance et de réexistence. L'enjeu n'est pas seulement de demander « Qu'avez-vous subi? » Il s'agit aussi de poser d'autres questions. « Qu'avez-vous compris? Qu'avez-vous transmis? Qu'avez-vous transformé? Qu'avez-vous théorisé depuis cette expérience? » C'est ici que le passage du témoignage obligé à l'analyse située devient essentiel. Donner la parole ne suffit pas si le cadre continue à décider, depuis ailleurs, ce qui compte comme savoir, comme expérience légitime et comme transformation possible.

« Déplacer » les outils ne signifie pas abandonner toute sensibilisation. Cela signifie interroger leurs effets pédagogiques et politiques. Que produit l'outil? Qui met-il au centre? Qui expose-t-il? Quels savoirs rend-il visibles? Quels savoirs laisse-t-il dans l'ombre? Concrètement, cela peut consister à ne plus faire porter la démonstration par les corps racisés. Au lieu de placer les participant·es sur une ligne, on peut travailler à partir de récits anonymisés, d'archives, de cartes de situations, de mises en problème institutionnelles ou d'analyses collectives.

Par exemple, une cartographie collective peut faire apparaître les lieux où se produisent les inégalités, comme l'école, le logement, l'emploi, la police, la santé, les médias, l'administration ou la culture. Elle peut aussi rendre visibles les mécanismes qui facilitent ou bloquent l'accès, comme le nom de famille, l'accent, la couleur de peau, le statut administratif, l'adresse, le diplôme, le réseau social, les représentations médiatiques ou les pratiques institutionnelles.

Ce déplacement permet de ne pas réduire les personnes racisées à la place de celles qui subissent. Il ouvre un espace pour reconnaître leurs analyses, leurs stratégies et leurs savoirs sur les systèmes qu'elles doivent traverser. Une pédagogie de justice épistémique commence quand on apprend à faire monde avec les savoirs que la domination avait voulu rendre inaudibles.

Conclusion

Une pédagogie antiraciste décoloniale peut devenir un espace de résistance épistémique lorsqu'elle reconnaît les expériences situées comme des lieux de théorie et lorsqu'elle transforme les rapports de pouvoir dans les espaces éducatifs. Elle permet alors de déplacer les savoirs minorisés de la marge vers le centre de l'analyse, non pour les intégrer dans des cadres déjà établis, mais pour interroger les cadres eux-mêmes.

Cependant, cette pédagogie peut aussi devenir un langage neutralisé si elle circule sans mémoire, sans conflictualité, sans ancrage géopolitique et sans transformation réelle des conditions de production du savoir. Les mots de la décolonialité, de l'antiracisme ou de la justice épistémique ne suffisent pas en eux-mêmes. Leur portée politique dépend de ce qu'ils nous obligent à déplacer concrètement.

L'enjeu est alors de questionner nos outils, nos postures, nos références, nos cadres d'écoute et nos rapports à l'expertise. Qui est reconnu·e comme sujet de savoir? Qui peut nommer le problème? Qui décide de ce qui compte comme expérience légitime, comme analyse ou comme transformation possible?

Apprendre à faire monde avec les savoirs que la domination avait voulu rendre inaudibles constitue peut-être l'une des tâches politiques de l'éducation permanente.

PAOLA
BACCHETTA

Sociologue, professeure d'études de genre et d'études féministes à l'université de Californie à Berkeley, et directrice du département, activiste dans les mouvements queer racisés et décoloniaux aux États-Unis, en France, en Inde et en Italie.

« Il nous faut une révolution épistémique »



Dans ses recherches, indissociables de son activisme, Paola Bacchetta, professeure à l'université de Californie, à Berkeley et figure incontournable des études queer et décoloniales, travaille à rendre visibles les écrits et les expériences des personnes queer racisées. Sa réflexion porte notamment sur la manière dont les systèmes d'archivage officiels résistent aux récits alternatifs et minoritaires.

Son dernier ouvrage *Co-Motion. Re-Thinking Power, Subjects, and Feminist and Queer Alliances* (Duke University Press, 2026), écrit à partir de ses recherches, réflexions et pratiques en Inde, en France, en Italie et aux États-Unis, nous invite à renouveler nos outils politiques et théoriques face aux structures de pouvoir pour mener une révolution épistémique.

Vos recherches portent sur le genre, la sexualité, le colonialisme, la race, le capitalisme. Comment ça se passe aujourd'hui dans les universités américaines quand on travaille sur ces questions ?

On subit des attaques de toutes part et toutes les questions que nous sommes parvenu·es à soulever jusqu'à présent sont remises en question, si pas éliminées par le régime fasciste que nous subissons. Personnellement, je suis sur la *Terrorism Watchlist* car j'ai organisé deux conférences sur la solidarité féministe et queer avec la Palestine, avec des intervenant·es en ligne de la Palestine mais aussi des personnes de la diaspora. Cela a suscité un scandale inattendu. L'université devrait pourtant être un lieu de débat. Hélas, il y a des gens à l'intérieur qui nous surveillent et nous cherchent des problèmes. Un professeur de droit de Berkeley a par exemple publié un article dans le *Wall Street Journal* contre ses propres étudiant·es, titrant : « N'embauchez pas mes étudiants antisémites ». Ce même professeur a aussi écrit un article sur moi avec les mêmes accusations. Je donne mon cas comme exemple, mais je ne suis pas la seule, loin de là. Le gouvernement est en train de mener une répression énorme contre les étudiant·es et les professeur·es qui sont pour la Palestine, et contre les personnes LGBTQI+. Trump mène une guerre effroyable contre les trans. Il n'y a pas une personne trans aux États-Unis qui est en sécurité dans sa vie en ce moment. Plus y a de la transphobie officielle du gouvernement, plus il y a des actes contre les trans dans la rue. Il nous faut combattre cela aussi. Nous sommes une masse critique de professeur·es enseignant des études queers et trans. Malgré cette répression, nous allons continuer. On ne va ni s'arrêter, ni faire de concession.

Les pressions sont-elles aussi économiques ?

Bien sûr. On ne peut plus prétendre aux bourses au niveau national car les critères ont été changé par l'administration Trump. Nous n'essayons même pas de poser notre candidature parce qu'on est disqualifié d'emblée. Néanmoins, au sein de mon université, à Berkeley, on peut compter sur des instances qui nous soutiennent encore et qui ne nous ont pas exclues en raison de nos sujets (sur le genre et la sexualité).

Vous menez aujourd'hui un travail d'archiviste sur le collectif *Dyketactics!*, un groupe lesbien, queer, anti-colonial, antiraciste et anticapitaliste né dans les années 1970 à Philadelphie dont vous êtes co-fondatrice. Pourquoi cette histoire est-elle encore aujourd'hui invisibilisée ? Et comment sortir les marges des silences de l'histoire ?

On observe qu'à côté des politiques d'effacement délibéré-opérées par Trump par exemple-il y a aussi une reproduction du pouvoir chez des historien·nes de bonne volonté. Malgré leur recherche et leur volonté de nous inclure, ils-elles ne savent pas où nous trouver et finissent par ne pas nous inclure. La reproduction du pouvoir et de l'épistémé dominante fait que nous-queer, personnes racisées-n'apparaissent pas, que nous ne sommes pas des sujets intelligibles.

Avez-vous un exemple concret de cette reproduction du pouvoir ?

Il y a 50 ans, le collectif *Dyketactics!* a mené une action en justice historique : c'est le tout premier groupe queer à avoir trainé une ville et sa police en justice pour brutalité policière ciblant spécifiquement les personnes queers. C'est un moment historique qui était complètement effacé de l'histoire LGBTQI+ jusqu'à il y a quelques années quand on m'a demandé d'écrire un article encyclopédique à ce sujet. Une autre personne du collectif a également écrit à ce sujet. Le William Way LGBT Center de Philadelphie a fait une exposition dans un musée de la ville qui a contribué à nous faire connaître. Tout le monde parle désormais de ce procès, tant mieux. Mais *Dyketactics!* est souvent réduit à ce procès, à une lutte pour les droits. C'est une question épistémique. Il n'y que ça qui peut apparaître dans la grille d'intelligibilité LGBTQI+ dominant. Pour nous, le procès n'est pas le plus important. Nous avons aussi fait mille autres choses—légal ou non—dont personne n'a jamais parlé. C'est un exemple de cette reproduction du pouvoir qui, sans effacer délibérément, occulte des expériences et des récits.

Il y a des silences imposés mais aussi des silences choisis, dites-vous...

En effet, nos silences sont causés par la reproduction du pouvoir et notre aliénation. Mais je connais aussi de nombreuses personnes queer qui ne veulent pas parler, par exemple de suicides ou d'autres souffrances subies dans leurs existences. Ils/elles ne veulent pas laisser des traces qui vont nuire aux générations d'après.

Pouvez-vous aussi nous parler de votre concept d'« archivage sauvage » ?

Je parle en anglais de « feral archive »—terme difficile à traduire pour en saisir tous les sens. Ce concept désigne un type d'archive qui échappe à ce que je nomme la domestication institutionnelle, « feral » en anglais qualifie un animal domestique retourné à l'état sauvage ou un animal domestique vivant de manière sauvage (par exemple les chats de la rue). J'utilise ce mot en clin d'œil au stéréotype très développé—au sein de la communauté lesbienne—que toutes les lesbiennes adorent les chats, stéréotype qui est conforme à la réalité dans mon cas. Le « feral archiving » c'est donc reconnaître qu'une partie de nos archives va rester hors de nos collections. Cela renvoie aussi au fait que nos archives sont fragmentées et disséminées. Elles ne sont pas rassemblées et bien rangées, ni dans des registres officiels ni dans des lieux d'archivage de nos communautés.

Aux côtés de ce concept, j'utilise aussi celui de « almost archive », « presque archive » pour désigner l'état de ce qui n'a pas encore pu devenir une archive matérielle, de ce qui ne sera jamais complet, parce qu'il y a toujours des choses qui vont rester « en dehors » de l'archive. Il peut s'agir de musique qu'on a créée pour nous guérir, de poèmes qu'on écrivait avec notre sang menstruel pour nous réapproprier nos corps opprimés et rejetés, pour apprendre à les aimer. Je pense aussi aux émotions, difficiles à archiver, difficiles à transmettre si l'on ne s'en souvient plus.

Enfin, ma réflexion sur les archives porte aussi sur le « re-presenting » ou la « re-présence ». Cela ne veut pas dire « représenter » mais « rendre présent à nouveau », c'est-à-dire reconnaître que tous les fragments d'archives émanent d'une autre temporalité et spatialité. Pour comprendre ces fragments et l'archive, il faut développer une sensibilité épistémique et créer des conditions d'écoutabilité. Cela passe notamment par le fait d'être conscient de l'épistémè dominante, qui agit comme une sorte de prison où il est difficile d'être entendu comme nous nous entendons. Pour cela, le dialogue entre générations est fondamental, et c'est ce que je fais avec mes étudiant·es.

Début de l'année, a été traduite en français *This Bridge Called My Back* (Ce pont, mon dos), une anthologie de textes de féministes de couleur publié en 1981, une référence incontournable de la pensée queer et chicana dont vous signez la préface. Pourquoi tout ce temps ?

Pour nous, théoriciennes queer et racisées aux États-Unis, ce sont de grands classiques qui en effet mettent beaucoup de temps à arriver en Europe. Avec Jules Falquet, nous avons réalisé en 2011 un dossier « Théories féministes et queers décoloniales : interventions chicanas et latinas états-unisiennes », dans les Cahiers du CEDREF afin de faire connaître certaines théories décoloniales largement ignorées dans le monde francophone. Des personnes l'ont lu à l'époque et ont commencé à l'enseigner. S'en est suivi un colloque que nous avons organisé à Paris. C'est peu de temps après que Cambourakis a traduit *Borderlands/La Frontera*, de la féministe chicana Gloria Anzaldúa, suivi ensuite de la traduction de *This Bridge Called My Back*, ouvrage de référence édité par Gloria Anzaldúa et Cherrie Moraga. Ce décalage de traduction peut s'expliquer par rapports de pouvoir entre les pays qui font que certaines théories voyagent, d'autres pas. Et celles qui restent à quai sont les plumes les plus radicales et critiques. Actuellement, je travaille avec une amie à traduire et publier en portugais brésilien des textes de la *Queer of Color Critique*. Bien que ce courant existe depuis plus de vingt ans aux États-Unis, il reste totalement méconnu en Europe et au Brésil où je séjourne actuellement.

La théorie blanche dominante—qu'elle soit féministe ou queer—évoque encore rarement le racisme, le colonialisme, le capitalisme, l'impérialisme alors que nous travaillons depuis des années sur les différentes manières de penser l'intersectionnalité, que nous développons un nouveau vocabulaire et une pensée très féconde qui n'est pas du tout connue pour le moment dans le monde francophone.

Par exemple ?

Le concept d'articulation, qui vient des féministes marxistes, et notamment de mes collègues sud-africaines Anne McClintock et Gillian Hart. Par « articulation », elles veulent signifier une multiplicité de relations et de rapports de pouvoir qui s'imbriquent les uns dans les autres (le genre, le racisme, la classe...). Pour elles, aucun rapport de pouvoir n'est neutre. Le genre est toujours racisé, il est toujours saturé par les rapports de classe. On produit le genre à travers ces autres rapports. Toutes ces manières de penser la multiplicité et la simultanéité des rapports de pouvoir sont profondément inspirées par l'intersectionnalité.

Je développe aussi dans mon dernier livre les concepts de «co-formation» et de «co-productions» pour décrire la manière dont les rapports de pouvoir se construisent et se manifestent à l'échelle locale et planétaire. Par exemple, en Inde—où j'ai vécu pendant six ans—, les rapports de pouvoir locaux—les co-formations— impliquent de manière très spécifique le colonialisme, la racialisation, les classes et le système des castes. La façon dont les oppressions se manifestent est singulière dans chaque pays. Si on regarde l'Europe, l'altérité et le racisme en Allemagne se sont construits historiquement contre les populations turques, alors qu'en France, cela s'est structuré contre les Algériens. Chaque lieu possède ses propres histoires locales qui viennent se mélanger et façonner la construction des rapports de pouvoir dans un espace bien localisé. Mais en plus de ce niveau local, il y a aussi des rapports de pouvoir qui se déploient et se connectent à l'échelle planétaire, donc les co-productions. Ce sont des systèmes globaux qui nous traversent toutes et tous, comme le capitalisme, ou le colonialisme. À cela, j'ajoute ce que j'appelle la misogynarchie, terme que j'ai forgé pour parler de la systématisation globale des rapports de pouvoir liés au sexisme et à la queerphobie, qui ne peuvent pas être réduits simplement à un patriarcat universel. Au contraire, le sexisme et la queerphobie ont des manifestations locales disparate tel le patriarcat, bien sûr, mais aussi le filiarcat, le fraternarcat. Co-production est un concept large qui inclut tous ces systèmes et nous permet de parler des spécificités sans les homogénéiser.

En quoi la traduction est-elle aussi un enjeu épistémique ?

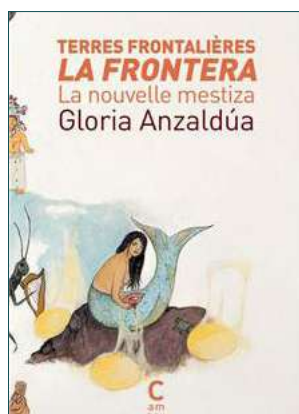
La question de la traduction constitue à mes yeux un enjeu politique et épistémique absolument crucial. J'ai formalisé cette réflexion dans l'ouvrage coédité avec Minoo Moallem, Fatema Mernissi, *For Our Times*. Pour ce projet, j'ai réalisé la première traduction du français vers l'anglais d'une pièce de théâtre, *Les Lionnes*, que la sociologue marocaine Fatima Mernissi avait coécrite avec Jalil Bennani, psychiatre.

C'est dans ce texte que j'ai jeté les bases de ce que l'on pourrait nommer une «traduction décoloniale féministe». Mon objectif était d'analyser comment les rapports de pouvoir se manifestent lors du passage d'une langue à une autre. J'ai forgé le concept de «pré-traduction». Lorsque j'ai traduit cette oeuvre, j'ai dû composer avec le fait que leur langue maternelle est l'arabe marocain, et non le français. Ainsi, le texte qu'ils/elles

produisent en français est déjà issu d'une première traduction invisible de l'arabe marocain. Je suis tombée sur des termes orientalistes dans *Les Lionnes*, car il s'agit d'un texte écrit il y a longtemps, avant une critique de ces termes. Ma solution a été, non pas de chercher un mot équivalent en anglais mais, guidée par ce concept de «pré-traduction» d'opérer un retour à la source arabe marocaine. Nous retrouvons exactement la même dynamique chez Gloria Anzaldúa et dans l'expérience de traduction d'un chapitre de *Borderlands*. Anzaldúa écrivait en anglais et en espagnol, mais aussi un tas d'autres langues qui se trouve à la frontière texano-mexicaine et au Mexique. L'espagnol de la frontière est une langue métissée, façonnée par les communautés locales au fil de l'histoire. Traduire une telle oeuvre exige de respecter cette complexité et de résister aux hégémonies linguistiques.

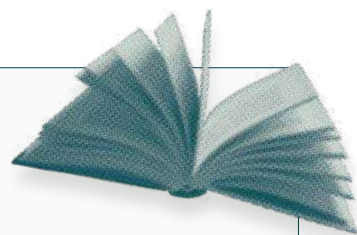
À qui destinez-vous votre dernier livre *Co-Motion. Re-Thinking Power, Subjects, and Feminist and Queer Alliances* et comment la pensée peut-elle nourrir l'action politique ?

Au départ, j'ai écrit ce livre tout simplement pour clarifier ma propre pensée avec des personnes avec qui je suis en dialogue dans ma discipline et en dehors de ma discipline à l'université. Mais en réalité, ce livre, je ne l'ai pas fait toute seule. Les cinq pages de remerciements en attestent. Ce sont toutes les personnes et tous les mouvements avec qui j'ai été en dialogue. C'est vraiment un livre collectif nourri par les dialogues. Il s'agit aussi d'une réflexion «située» qui vient directement de ma vie et des pratiques dans lesquelles je me suis investie, dans la rue comme à l'université, que ce soit en France, aux États-Unis, en Italie, en Inde, où j'ai vécu six ans, ou ailleurs. Si j'ai choisi d'enseigner les études féministes et queers, c'est parce que j'ai les pieds dans ces mouvements depuis toujours. Mon livre est théorique, oui, mais son but est éminemment pratique : je l'ai écrit pour lancer des idées, pour qu'elles circulent, pour faire débat. J'ai écrit ce livre pour suggérer qu'il serait vraiment nécessaire de faire une révolution épistémique. Que ce soit dans nos collectifs militants ou à l'université, il nous faut à la fois renouveler la pensée mais aussi systématiser ce qu'on vit et se lancer dans de nouvelles façons de voir le monde. Récemment, un jeune chercheur nigérian a écrit une critique brillante dans une revue prestigieuse, *Cultural Studies*, en expliquant que mes concepts étaient super utiles pour les luttes en Afrique, alors que je ne parle presque pas de ce continent ! C'est exactement pour contribuer à cela que j'ai écrit ce livre.



Sur la table de Paola Bacchetta

Chef-d'œuvre traduit en français en 2024 (Cambourakis) *Borderlands/La Frontera* de la féministe chicana Gloria Anzaldúa est un des livres fondateurs dans la pensée queer décoloniale américaine. Cet ouvrage hybride mêle essai et poésie et plusieurs langues pour raconter l'existence de celles et ceux qui vivent à la croisée des mondes. Paola Bacchetta, qui en signe la préface, considère que ce texte «a produit des ouvertures épistémiques, linguistiques, esthétiques et ontologiques profondes et durables».





Tribune

L'actualité en mouvement

 **ÉLISE DERROITTE**
Vice-présidente
de la Mutualité chrétienne

Nous refusons une approche purement comptable de la santé et de la Sécurité sociale

Depuis plusieurs semaines, les mutuelles sont la cible d'attaques répétées. On les accuse de « ne pas faire assez », d'être « laxistes », voire « d'alimenter les problèmes qu'elles sont chargées de résoudre ». Ce procès est non seulement injuste, il est dangereux. Car en attaquant les mutuelles, c'est un pilier de notre sécurité sociale que l'on fragilise et, au-delà, la démocratie.

Les mutualités remplissent pleinement leurs missions. Faut-il le rappeler ? Elles remboursent les soins, versent les revenus de remplacement et concertent puis mettent en œuvre les réformes décidées par les autorités. Elles sont au cœur du système, au plus proche des réalités vécues par des millions de personnes.

Pourquoi ces attaques aujourd'hui ? Tout d'abord, c'est une vision de société qui est attaquée : les mutualités sont l'incarnation d'un modèle où plusieurs matières régaliennes sont déléguées à des organismes de la société civile qui les gèrent pour la collectivité. Ce qui fait la richesse du système démocratique belge est aujourd'hui remis en cause par le gouvernement.

Ensuite, parce que le débat est mal posé. Aujourd'hui, tout est pensé à partir de la sortie de l'incapacité de travail au détriment de la guérison et du soin, comme si l'enjeu principal était d'en faire sortir les personnes le plus rapidement possible. Cette approche repose sur une inversion fondamentale : elle ne part plus du fait que les personnes en incapacité de travail sont avant tout malades. Elles n'y sont pas parce qu'elles y resteraient par inertie ou par facilité. Elles y sont parce que leur état de santé ne leur permet pas de travailler.

Or, cette réalité a des causes bien identifiées. Des politiques successives ont fragilisé la qualité de l'emploi et les parcours professionnels. Les politiques d'activation se sont focalisées sur l'employabilité plutôt que sur la qualité et la durabilité des emplois.

Ce sont ces évolutions qui fragilisent les parcours professionnels et qui conduisent vers l'incapacité de travail. Ce ne sont pas les mutuelles qui créent ces situations. Elles en sont les réceptionnaires et tentent d'en gérer les conséquences.

Réduire ce débat à une question de fraude et vouloir y répondre par le seul renforcement des contrôles est une simplification dangereuse. Or, la simplification se fait toujours au profit de la majorité et non des groupes qui cumulent les difficultés. Tenir ce discours, c'est faire croire qu'il existerait des solutions faciles, budgétairement rentables. C'est ignorer la complexité des situations des malades, souvent marquées par des trajectoires professionnelles abimées et des conditions de travail dégradées.

La MC refuse une vision qui culpabilise les personnes malades. Nous refusons aussi une approche purement comptable de la santé et de la Sécurité sociale. Mais au-delà même des mutuelles, c'est un glissement plus profond qui nous inquiète. Ces attaques s'inscrivent dans une remise en cause des corps intermédiaires.

Or, remettre en question l'existence des corps intermédiaires revient à fragiliser la démocratie elle-même. Un gouvernement, une fois élu, ne devient ni le représentant unique de la totalité ni une instance affranchie de tout contrôle. Il a, au contraire, le devoir de viser l'intérêt général au-delà de sa base électorale. Les contrepouvoirs ne sont pas une menace. Ils sont un pilier essentiel de la démocratie. Ils contrôlent, questionnent, interpellent. Ils enrichissent le débat public en portant des voix dissidentes, en révélant les angles morts, en évitant les dérives. Ils synthétisent les signaux épars du terrain et les portent à l'attention des politiques. Ils assurent ce lien concret avec la population, ses réalités, ses fragilités, ses attentes. Ils évitent que la décision publique ne se coupe du monde réel. Soutenir les corps intermédiaires, ce n'est pas s'opposer au gouvernement. C'est défendre une démocratie vivante, exigeante et équilibrée, fondée sur la solidarité, la dignité et la responsabilité collective.

Comité de rédaction

Oleg Bernaz, Dominique Decoux, Ariane Estenne, Juliano Ferreira, France Huart, Hugo Goeury, Julien Gras, Antoinette Maia, Thomas Miessen, Anne-France Mordant, Véronique Oruba, François Reman, Nabil Sheikh Hassan, Svetlana Sholokhova, Soraya Soussi, Tatiana Willems

Correctrice

Claudine Lienard

Rédactrice en chef

Stéphanie Baudot

Journaliste

Manon Legrand

Secrétariat

Lysiane Mettens

Refonte graphique

Switch asbl

Graphisme, collage

& maquette Elsa Kbaier

Photo Une

Brooklyn / Unsplash

Éditrice responsable

Dominique Decoux - Centre d'information et d'éducation populaire du MOC (CIEP ASBL) BP50-1031 Bruxelles.

Pour recevoir
démocratie

25€ /12 numéros

Pour les virements :
BE95 7995 8743 7658
(mention « démocratie »)

20€ /an par domiciliation

Pour demander un avis de domiciliation :
02 246 38 43
lysiane.mettens@ciep.be

Retrouvez-nous aussi sur :
www.revue-democratie.be

Écrivez-nous :
démocratie@moc.be