

## Luttes coloniales et décoloniales dans la France d'hier et d'aujourd'hui

Conférence internationale organisée par Anouk Guiné et Sandeep Bakshi

Groupe de Recherche Identités et Cultures (GRIC)

Université du Havre, 30 novembre 2015

Les luttes décoloniales sont en partie le résultat de la manière dont s'écrit l'histoire coloniale. L'historien français Jean-Louis Triaud (spécialiste des sociétés musulmanes en Afrique saharienne et subsaharienne) nous rappelle en 2006 qu' 'au moment des indépendances et dans les années qui suivirent...il y eut, surtout, en France, l'ouverture d'une période d'oubli, une volonté de tourner la page. L'histoire du Maghreb colonial, par exemple, en fut durablement victime. Ce n'était pas un chantier noble...il y eut un temps de silence, d'oubli, de purgatoire'. Néanmoins, comme l'explique Emmanuelle Sibeud qui travaille sur l'historiographie du fait colonial, la perspective critique sur la domination coloniale existe, mais 'les interrogations sur le passé colonial français sont formulées en termes de 'tabous' et d'occultation coupables' (2006). Ainsi, cette historienne française en appelle-t-elle à 'décoloniser l'histoire de la colonisation...et des pratiques scientifiques'.

L'histoire de la colonisation a trouvé un nouvel essor avec l'émergence des *Colonial Studies* au cours des années 1990, à partir de la notion de 'situation coloniale' de Georges Balandier (1951). Sont ici explorées les dimensions identitaires et culturelles dans le cadre des micro-histoires en contexte colonial, notamment au prisme de l'analyse de classe, de race (en tant que construction sociale) et de genre. Quant aux *Postcolonial Studies*, développés lors des années 1980 dans le contexte postcolonial britannique, en Inde (et Asie du Sud), ils centrent en partie leurs travaux sur la critique des nationalismes et de l'Etat-nation comme construction coloniale, ainsi que sur les discours et les représentations. La pensée décoloniale, élaborée par des chercheur.e.s latinoaméricain.e.s (aux Etats-Unis et en Amérique Latine) autour des rapports entre modernité et colonialité, est également issue de certaines épistémologies du Sud, notamment des travaux de Frantz Fanon et Aimé Césaire (Martinique) (qui ont influencé les études postcoloniales), de José Carlos Mariátegui (Pérou) et de Samir Amin (Egypte), pour n'en citer que quelques-uns. Alors que la théorie postcoloniale a ses sources dans les sciences humaines, la théorie décoloniale vient de l'engagement matérialiste associé aux sciences sociales. Par ailleurs, les périodes historiques analysées par les études postcoloniales ne sont pas moins vastes que celles analysées par les études décoloniales (qui peuvent remonter jusqu'au XV<sup>ème</sup> siècle).

Selon le sémiologue argentin Walter D. Mignolo (2012), 'la colonialité est comme l'inconscient chez Freud ou la plus-value chez Marx. On ne la voit pas, mais elle travaille'. La 'colonialité du pouvoir'

(*colonialidad del poder*), concept élaboré par le sociologue péruvien Anibal Quijano dans les années 1990 à partir des perspectives gramscienne et fanonienne - ainsi que du concept de 'capitalisme racial' (*racial capitalism*) développé par Cédric Robinson en 1983 dans *Black Marxism* - se fonde sur 'l'exploitation de la force de travail, la domination ethno-raciale, le patriarcat et le contrôle des formes de subjectivité (ou imposition d'une orientation culturelle eurocentriste)'. Aux côtés de la colonialité du pouvoir, existe la 'colonialité du savoir' (*colonialidad del saber*) travaillée, entre autres, par le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel et le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez (2007) qui, dans l'ouvrage collectif 'Le tournant décolonial' (*El giro decolonial*), s'intéressent à la 'diversité épistémique' et cherchent à 'décoloniser les sciences sociales et l'université'. Pour le sociologue vénézuélien Eduardo Lander (2000), 'la colonialité du savoir est la dimension épistémique de la colonialité du pouvoir: le fait de hiérarchiser les modes de production des connaissances, c'est-à-dire la philosophie et la science occidentales comme paradigmes qui rendent subalternes d'autres connaissances'. La colonialité du pouvoir et du savoir ne vont pas sans la 'colonialité de l'être' (*colonialidad del ser*) qui pour le philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres (2007), est 'la dimension ontologique de la colonialité, à savoir, les effets de la colonialité dans l'expérience vécue des subalternes coloniaux et dans les secteurs dominants'. Enfin, la philosophe argentine María Lugones (2007) - inspirée par les travaux de Gloria Anzaldúa, féministe queer Chicana, auteure de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) - a créé le concept de 'colonialité du genre' (*colonialidad de género*) aussi appelé 'système de genre colonial/moderne', qui est 'un système de genre binaire ou hétérosexuel dans lequel existent différentes hiérarchies de pouvoir. C'est à l'intérieur de ce système que l'homosexualité ou les identités transgenre ne sont pas reconnues'. Signalons également l'importance des travaux de la chercheuse nord-américaine en *Cultural Studies*, Catherine Walsh, sur les 'pédagogies décoloniales' (2013) à partir des mouvements 'indigènes' d'Amérique Latine et dans la perspective de l' 'interculturalité critique' depuis la 'subalternité'.

Dans le cadre de ce colloque, nous nous plaçons dans la perspective de la 'dé-colonialité' dont l'origine se trouve dans le 'Tiers Monde' (conférence de Bandung, 1955), sans perdre de vue le fait que les rapports sociaux de classe exercent leur influence sur ces thèmes. Selon Mignolo (2011), la décolonialité 's'est déplacée au centre des débats internationaux dans le monde non-Européen' et 'offre un sens de confort dont avaient principalement besoin les gens de couleur des pays en développement et les migrants'.

La modernité coloniale s'exerce en France par la mise en place de conditions d'infériorisation et de racialisation des groupes de personnes étant principalement d'origine caribéenne, antillaise, africaine, arabe, maghrébine, asiatique, musulmane, et/ou de l'océan Indien et de l'océan Pacifique. Il s'agit de groupes altérisés au sens donné par la féministe matérialiste Colette

Guillaumin dans *L'idéologie raciste*, c'est-à-dire qui 'se trouvent être tous des groupes minoritaires...des groupes qui sont sociologiquement en situation de dépendance et d'infériorité' (1972). Grosfoguel écrit en 2006: 'Il me semble que le système français incarne de manière extrême l'universalisme le plus abstrait qui reflète 'une colonialité du pouvoir à la française'. Contrairement aux discours ambiants, le communautarisme en France est surtout un communautarisme blanc, masculin et élitiste. Les instances de pouvoir, qu'il soit politique (Parlement...) ou économique (grandes entreprises) sont tenues par le même groupe qui ne cesse de reproduire ses privilèges. Le paradoxe, c'est qu'on taxe certains groupes ethniques de communautarisme alors qu'on ne leur laisse pas de véritables moyens d'accéder à certaines sphères socio-économiques. Ils ont beau subir de multiples discriminations à l'école ou au travail depuis des décennies, leur capacité à se défendre est très limitée.' Dans ce contexte, l'égalité théorique proclamée par la France parvient-elle à imposer une réelle égalité de fait?

De la même manière, la colonialité du pouvoir se manifeste par la non-reconnaissance et l'exclusion culturelle et ethnique de populations historiquement opprimées sur le sol français, comme par exemple les peuples basque et rom (ou les Juifs au niveau européen), en vertu de ce que Mignolo (2000) appelle - à partir du concept de 'différence coloniale' introduit en 1993 par Partha Chatterjee - la 'construction de la différence coloniale interne', alors que la colonisation des 'Indiens' (Amérique Latine) et des 'Noirs' (Afrique) fait partie de la 'construction de la différence coloniale externe'. L'Europe dût par ailleurs 'faire face' à l'histoire de l'Islam et, à partir de ses relations avec le sultanat ottoman (du XIVème siècle à 1922), constitua la catégorie de 'barbares' pour désigner les musulmans (turques et maures), selon la 'construction de la différence impériale externe' qui par la suite s'étend à la Chine, au Japon et à la Russie. Quant à la 'différence impériale interne', elle correspond, avec la 'légende noire', au dénigrement du Sud de l'Europe et en particulier de l'Espagne sous le règne d'Elizabeth Ire (XVIème siècle) (Mignolo, 2000).

L'héritage colonial français et les formes galvaudées de type 'républicaniste' telles que la 'citoyenneté', la 'laïcité' et le féminisme universaliste blanc qui imprègnent la société dominante française, sont producteurs de frontières d'exclusion dont se nourrit le système-monde capitaliste. Celles-ci sont nombreuses: construction du préjugé colonial; représentations et imaginaires coloniaux; formes de désignation de 'l'ennemi de l'intérieur' et de ses 'victimes'; racisme culturel dans les domaines du logement, de l'éducation, de la santé, des rites funéraires, de la représentation politique et du marché du travail (selon une division sexuelle et raciale); formes d'esclavage moderne; contrôle et répression de l'immigration; lois sur le séjour des étrangers; expulsions forcées; création de zones de droit d'exception (banlieues, centres de rétention administrative, zones d'attente pour personnes en instance dans les gares, ports et

aéroports, et autres camps pour étrangers); mécanismes de répression, de harcèlement et de criminalisation à travers les violences policières; contrôle et gestion de l'Islam par l'Etat français; 'Valeurs de la République française' proposées dans le 'Contrat d'Accueil et d'Intégration' (CAI) et autres conditions d' 'intégration républicaine dans la société française'; instrumentalisation par l'Etat des femmes de certains groupes minoritaires, notamment par la création de 'mouvements' tels que *Ni Putes Ni Soumises* et *Osez le Féminisme*; droits des femmes originaires d'Afrique du Nord régis par le pays d'origine en vertu de l'application de lois étrangères au droit français (codes du statut personnel).

Par ailleurs, dans la mesure où, comme l'écrit la féministe marxiste Silvia Federici dans *Caliban et la Sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive* (2014), 'l'abolition de l'esclavage n'a pas supposé la disparition de la chasse aux sorcières du répertoire de la bourgeoisie' (chasse initiée en Europe au XVème siècle et que nous prenons ici au sens figuré). En effet, existent et persistent en France le sexisme et le racisme anti-musulmanes - aussi appelé 'anti-sexisme patriarcal' par Nacira Guénif - avec, en 1994, une circulaire incitant les proviseurs de collèges à considérer le port du 'foulard islamique' comme un 'acte de prosélytisme'; la loi anti-foulard en 2004 (hijab interdit dans les établissements scolaires); la loi anti-voile en 2010 (niqab et burqa interdits dans l'espace public); l'idée d'interdire le hijab à l'université; l'interdiction (sans loi spécifique) à certaines femmes 'voilées' d'accompagner les sorties scolaires de leurs enfants ou de rester sur une plage; l'exclusion de collégiennes pour le port de jupes longues jugées comme 'un signe ostentatoire d'appartenance religieuse', ainsi que le refus d'attribution de citoyenneté pour le port de la burqa. Cette 'chasse aux sorcières' nous rappelle qu'à Alger en 1958, l'administration coloniale française procède au dévoilement forcé des femmes autochtones - et à la disparition de leur voile par le feu - en vue de leur supposée 'émancipation'.

Cette colonialité du pouvoir s'exerce également à l'intérieur de certains groupes 'ethno-raciaux' et/ou religieux vivant sur le sol français, devenant colonialité de genre à travers, par exemple, la pratique de l'excision et des mariages non consentis; l'injonction à la virginité prémaritale; l'invisibilisation et l'exclusion des lesbiennes et queers of color originaires d'Afrique, des Amériques, des Antilles, des Caraïbes, du Moyen-Orient et d'Asie, ou la relégation des femmes musulmanes au sous-sol de la Mosquée de Paris depuis 2013.

Peut donc nous être utile l'analyse des systèmes de privilège et d'oppression entrecroisée ou des inégalités imbriquées de rapports sociaux de classe, de race, de genre, auxquels on peut ajouter la religion, le handicap (ou capacitisme), l'âge et les sexualités. L'intersectionnalité est un outil d'analyse et un instrument de lutte, de survie, de résistance et de résilience, ayant été initialement pensé et produit par, entre autres, des féministes et des lesbiennes noires, racisées, radicales et prolétaires du fait de leur position dans les différents rapports sociaux et/ou luttes

collectives de tradition révolutionnaire (afro-féminismes diasporiques, féminismes afro-latinoaméricains, théorisations féministes *Chicanas*, *Black Feminisms*, théorisations féministes et queers of color et autochtones, théorisations féministes marxistes antiracistes et féminismes islamiques).

Dans un esprit transdisciplinaire, ce colloque sera consacré à l'analyse des mécanismes de domination coloniale et, aujourd'hui, de colonialité du pouvoir mise en oeuvre par la France, ainsi qu'aux résistances et luttes décoloniales initiées dans les années 1940 (à partir du massacre de Sétif en Algérie le 8 mai 1945) et aux formes de radicalisation revendiquée. Nous nous intéresserons également aux luttes décoloniales postérieures, comme par exemple: la création de la 'Fédération des Associations de Solidarité avec Tou-te-s les Immigré-e-s' (FASTI) en 1962; la 'Coordination des Femmes Noires' en 1976; le 'Groupe du 6 novembre' en 1999 (groupe non-mixte de 'lesbiennes dont l'histoire est liée à l'esclavagisme, à l'impérialisme, aux colonisations, aux migrations forcées'); 'Collectif 20 ans barakat' en 2003; les émeutes de 2005; la 'Brigade Anti-Nérophobie' (BAN) en 2005; la lutte des sans-papiers; la lutte pour le droit de vote des étrangers; le lancement de l'Appel des Indigènes de la République en 2005; l'association 'Les Indivisibles' en 2006; la création en 2009 de l'association 'Lesbiennes of Color (LOCs)'; le congrès constitutif du Parti des Indigènes de la République en 2010; le collectif 'Mamans Toutes Egales' en 2011; le collectif des 'Femmes dans la Mosquée' en 2013; le collectif afroféministe Mwasi en 2014; le collectif de la Marche des Femmes pour la Dignité (MAFED) en 2015.

Quelques exemples pour la ville du Havre: Association havraise de solidarité et d'échanges avec toutes et tous les immigré-e-s; Association des Musulmans du Havre; Association des travailleurs sénégalais; Conseil supérieur des Sénégalais du Havre; L'arbre à palabre (pour 'une meilleure intégration des populations étrangères et d'origine étrangère, habitant au Havre et ses environs notamment les femmes avec enfants, les retraités et les autochtones vivants dans une situation de précarité').

La ville du Havre et son histoire en tant que 'port négrier' nous paraissent un lieu emblématique pour accueillir ce colloque. 'La maison de l'armateur', l'une des dernières empreintes du commerce colonial, nous rappelle sans cesse l'implication de la ville dans la traite négrière de l'esclavage. Sans parler de réparation ou d'effacement de mémoire volontaire ou involontaire (bombardements pendant la 2<sup>e</sup> guerre mondiale), la ville pourrait participer à une reconnaissance de son histoire dans toute sa diversité, à l'instar de Liverpool ou Bristol en Grande Bretagne et Nantes et Bordeaux en France. Ce colloque ouvrira des débats sur le passé et le présent d'une ville décoloniale, ce qui ne peut être que salutaire pour son image de ville ouverte sur l'avenir.