



HAL
open science

Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir

Lissell Quiroz

► **To cite this version:**

Lissell Quiroz. Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir. La production du savoir : formes, légitimations, enjeux et rapport au monde, Sep 2019, Nice, France. halshs-02422696

HAL Id: halshs-02422696

<https://shs.hal.science/halshs-02422696v1>

Submitted on 22 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir

Lissell Quiroz, Université de Rouen Normandie, ERIAC, IRIHS, lissell.quiroz@univ-rouen.fr

Résumé : L'article s'intéresse à trois courants épistémologiques qui critiquent la notion d'objectivité et de neutralité scientifique, à savoir la *Feminist Standpoint Theory*, les Etudes postcoloniales et les Etudes décoloniales. Tous trois réévaluent le postulat qui considère que la subjectivité constitue un obstacle à la connaissance. Ils montrent au contraire qu'il n'existe pas de connaissance neutre et proposent les notions de point de vue, savoirs situés ou lieu d'énonciation pour montrer cette position scientifique de pouvoir. Plus largement, ces courants intègrent leur réflexion épistémologique dans un schéma global de pouvoir. Ils développent l'idée que les concepts de neutralité, de rationalité et d'universalité prônés par la science occidentale moderne, ont été construits pour asseoir le privilège épistémique de celle-ci. Ce modèle, appelé colonialité du pouvoir dans le champ des études décoloniales, s'est imposé dans tout le monde et a abouti à la négation et à l'invisibilisation des autres formes de connaissance non occidentales.

Mots clés : épistémologie de la science, objectivité, savoirs situés, subalternité, privilège épistémique, colonialité du savoir, lieu d'énonciation, *hybris* du point zéro

Introduction

Si les sciences existent depuis l'Antiquité, elles se fixent, délimitent leur périmètre et s'institutionnalisent au cours du 19^e siècle. À partir de cette époque, toutes les disciplines aspirent à être des sciences en suivant l'exemple des mathématiques. Elles se dotent d'un modèle, inspiré des sciences exactes, qui cherche à représenter abstraitement et à modéliser des situations et des structures du monde réel. Les sciences humaines et sociales en construction au 19^e siècle se hissent, suivant la proposition d'Auguste Comte (1798-1857), au rang des sciences positives qui se veulent à la fois rationnelles et expérimentales (Comte). Le courant positiviste inaugure ainsi une nouvelle conception de la science qui met l'accent sur une méthodologie particulière combinant observation et expérimentation (Kremer-Marietti). Il exige que le scientifique parte de faits observables qu'il doit présenter de manière objective c'est-à-dire sans apporter des jugements normatifs à sa réflexion. La science occidentale moderne repose

donc sur l'idée que le scientifique peut être un observateur neutre vis-à-vis de son objet d'étude. En histoire par exemple, l'école méthodique détermine plusieurs règles méthodologiques pour y parvenir. En premier lieu, l'historien ne doit rendre compte que du passé, sans se poser en juge de celui-ci. Pour ce faire, il vaut mieux qu'il soit éloigné le plus possible du fait historique qu'il étudie. Et puisque selon cette conception, l'histoire existe en elle-même, la tâche de l'historien est de rassembler tous les faits objectifs et rationnels pour restituer une histoire exacte (Prost : 189-190). Cette confiance en la neutralité et l'objectivité de la science reste l'axiome central de la formation et de la pratique des chercheur·se·s jusqu'à nos jours. Bien que certaines nuances aient été apportées à l'épistémologie positiviste pour rendre plus flexible le cadre théorique des sciences humaines et sociales, la subjectivité demeure la crainte de tout·e scientifique qui cherche par tous les moyens à contrer sa propension naturelle à interpréter personnellement les faits qu'il·elle étudie. A contrario du dogme épistémologique dominant, d'autres penseur·se·s proposent depuis les années 1970 une critique du modèle scientifique hégémonique. Ces personnes questionnent notamment la notion de neutralité de la science. Elles réévaluent le postulat qui considère que la subjectivité limite la production des savoirs utiles à l'humanité. Plus largement, les courants épistémologiques critiques de la science, élaborés depuis les marges de l'institution universitaire, intègrent la notion de pouvoir dans leur appréhension du dogme scientifique. La science occidentale moderne aurait ainsi bâti un espace de pouvoir protégé par les notions de neutralité et d'objectivité pour mieux asseoir son privilège épistémique et sa domination sur les autres formes de connaissance.

Cet article analyse les critiques faites au modèle scientifique occidental provenant de trois courants épistémologiques critiques différents mais complémentaires et qui dialoguent entre eux, à savoir la *Feminist Standpoint Theory* (théorie féministe des savoirs situés), les Études postcoloniales et les Études décoloniales. Des chercheur·e·s issu·e·s de ces champs disciplinaires soutiennent que la neutralité scientifique est non seulement un leurre mais qu'elle a servi à imposer l'hégémonie de la science occidentale moderne sur les autres formes de connaissance. Loin d'être une simple volonté d'aspiration à la vérité de la connaissance, la position objective de la science occidentale est un lieu de pouvoir qui minore et nie les autres formes de savoir. C'est ce que la théorie décoloniale nomme la colonialité du savoir. Ce concept est au cœur de cet article.

Pour étudier les différentes propositions de la pensée critique en matière d'épistémologie de la science, l'article se décline en trois volets. Le premier montre comment la critique féministe des savoirs situés élaborée dès les années 1970 aux États-Unis remet en cause le concept de neutralité scientifique. La deuxième partie traite de la critique de l'objectivité portée par les Etudes subalternes et postcoloniales. Quant à la dernière, elle s'intéresse à la contribution au débat provenant des Etudes décoloniales, à travers la proposition de deux concepts, celui du lieu d'énonciation et de colonialité du savoir.

1. Savoirs situés et critique de la neutralité scientifique

Les chercheuses féministes étatsuniennes ont été les premières à porter une critique radicale de la notion d'objectivité scientifique. Cette rupture avec l'épistémologie classique de la science se produit dans un contexte particulier. Deux facteurs participent à cette remise en question. En premier lieu, la massification de l'enseignement supérieur des années 1950-1960 permet l'entrée à l'université de nombreuses étudiantes dont le nombre ira crescendo tout au long de ces décennies. En 1977, pour la première fois, le nombre des étudiantes (55% des effectifs) dépasse celui des étudiants (Montagutelli). En second lieu, les mobilisations féministes des années 1960-1970, permettent un recrutement plus important de femmes dans les institutions publiques et privées dont les universités. Mais alors que le corps professoral se féminise, les enseignantes observent que des limitations – un plafond de verre, expression forgée aux États-Unis à la fin des années 1970 pour désigner ce phénomène – persistent spécialement pour elles tout au long de leur carrière. Ainsi, elles sont souvent des chargées de cours et se trouvent aux échelons inférieurs de la hiérarchie, avec des salaires inférieurs à ceux des hommes (Montagutelli). Pour pallier ces obstacles à leur évolution de carrière, les universitaires féministes s'organisent. Elles militent pour inclure dans les cursus des programmes d'études féminines et d'études de genre ainsi que pour une amélioration de leur statut professionnel.

Dans leurs laboratoires, les chercheuses féministes commencent par dresser un état des lieux. Elles observent que les femmes sont minoritaires dans les sciences et que des obstacles limitent leur production et leur reconnaissance scientifique. Ce constat les conduit à réexaminer l'histoire des sciences (Puig de Bellacasa : 107-108). Comme il a été noté précédemment, l'institutionnalisation des sciences date du 19^e siècle. Or, les

scientifiques, qu'ils s'inscrivent dans le domaine des sciences humaines, sociales ou exactes, sont quasiment tous des hommes. Cela explique la création de la représentation dominante jusqu'à nos jours du scientifique figuré comme un homme blanc d'âge moyen et issu des classes moyennes et supérieures. Les féministes posent alors la question de l'influence de la position de ces hommes dans l'élaboration des contenus des sciences : elles arrivent à la conclusion que celle-ci a une influence sur les résultats scientifiques. La science – même les disciplines dites dures comme les mathématiques ou la physique – n'échappent pas à une lecture subjective des faits analysés. L'exemple le plus connu est celui de la fabrication d'une pensée biologisante et essentialiste de l'humanité par les sciences naturelles du 19^e siècle. D'un côté, le darwinisme social conduit progressivement à une conception racialisée des populations humaines qui légitime la suprématie blanche et essentialise les autres « races » biologiques (Taguieff). Les chercheuses féministes pointent de leur côté l'essentialisation des sexes et l'assignation des femmes au foyer et à la maternité. C'est l'un des aspects développés par Betty Friedan, dans son célèbre ouvrage *The Feminine Mystique*, publié en 1963. À partir de là, une autre ligne de réflexion universitaire s'oriente vers l'étude du sexisme et de l'androcentrisme dans les théories scientifiques. En sciences humaines, les universitaires féministes se penchent entre autres domaines, sur celui de l'histoire. Elles montrent que l'histoire dominante tant à l'école qu'à l'université, privilégie l'étude des personnages masculins, de leurs actions ainsi que de leurs activités exclusives, telles que les guerres et la politique. Des chercheuses comme Gerda Lerner (1920-2013) s'attachent à renverser ce point de vue et à rendre visible l'histoire des femmes. En 1970, la journaliste activiste Robin Morgan propose, par un jeu de mots, le terme « *herstory* » (*her story*), par opposition à *history* (*his story*). Elles notent aussi la tendance à la survalorisation des travaux des chercheurs masculins et à une sous-représentation des productions féminines dans les différents domaines de recherche. Leur action s'attachera donc à rendre visible la contribution des femmes aux sciences.

Un troisième axe de réflexion des universitaires féministes étatsuniennes porte sur l'évaluation du critère d'objectivité et des critères de définition de *la* science. Dès le début des années 1980, ces femmes questionnent la neutralité et l'idée que les sciences constitueraient un domaine à part du reste des pratiques humaines (Puig de Bellacasa : 110). Pour elles, cette situation d'extériorité scientifique aurait en réalité servi d'alibi aux

chercheurs pour ignorer leur propre position de pouvoir au sein du monde académique. Un certain nombre de chercheuses conceptualisent alors la notion de savoirs situés (*situated knowledge*) et la *Feminist Standpoint Theory*. Cette théorie remet totalement en cause le dogme de la neutralité scientifique. Elle propose la thèse que l'idéal d'objectivité n'existe pas puisque chaque chercheur est situé dans une certaine position sociale qui influe sur son discours scientifique. Ainsi, nombre de théorisations des sciences naturelles ont naturalisé le biologique pour justifier la discrimination sociale des femmes et la supériorité intellectuelle des hommes. Sandra Harding, professeure de philosophie à l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA) soutient que cette localisation stratégique n'est ni neutre ni objective, elle est d'abord et avant tout un point de vue (*standpoint*) situé en position de domination. Ainsi les professeurs hommes sont considérés comme plus compétents, plus objectifs et plus rationnels, ce qui a terme, favorise leur carrière.

De son côté, la chercheuse belge Isabelle Stengers qualifie cette localisation de « pouvoir du dispositif expérimental ». Ce dispositif de pouvoir se manifeste principalement dans les laboratoires de recherche dominés par des hommes blancs de classe supérieure (Stengers). Ces espaces servent non pas à atteindre l'idéal d'objectivité mais à distinguer ce qui relève de la « science » et ce qui ne l'est pas, en invalidant et faisant taire tous les modes d'explication des phénomènes qui ne sont pas reconnus comme légitimes. Par conséquent, l'objectivité s'apparente plutôt à une argutie mise au service d'une position de pouvoir. Donna Haraway, professeure d'études féministes à UCLA, appelle ce pouvoir « *the god trick* » qui peut se traduire par « le tour de magie divin », c'est-à-dire une « gourmandise non réglementée » du chercheur qui peut « tout voir de nulle part » (Haraway : 581). Le scientifique, principalement masculin, dispose du privilège épistémique de dire et de défendre ses propres intérêts sous couvert de neutralité, d'universalité et d'objectivité.

Dans ces conditions, Sandra Harding propose d'abandonner toute quête de neutralité et de s'engager dans une recherche « politisée » qui dissout ces rapports de pouvoir mis au service des hommes blancs CSP+. Pour elle, une recherche féministe et engagée améliore l'objectivité car c'est grâce à la multiplication des points de vue situés mais non hiérarchisés qu'on peut atteindre la vérité scientifique (Harding). Cette perspective est complétée par le point de vue provenant de certaines féministes noires

comme Patricia Hill Collins. Cette dernière relève que les femmes noires sont souvent « parlées » par d'autres chercheur·se·s y compris par les féministes blanches. Leurs savoirs sont non seulement minorés, ils sont très souvent niés :

The oppression experienced by most Black women is shaped by their subordinate status in an array of either/or dualities. Afro-American women have been assigned the inferior half of several dualities, and this placement has been central to their continued domination. For example, the allegedly emotional, passionate nature of Afro-American women has long been used as a rationale for their sexual exploitation. Similarly, denying Black women literacy – then claiming that they lack the facts for sound judgment – illustrates another case of assigning a group inferior status, then using that inferior status as proof of the group's inferiority. Finally, denying Black women agency as subjects and treating them as objectified « others » represents yet another dimension of the power that dichotomous oppositional constructs have in maintaining systems of domination. (Harding : 110-111)

Collins affirme que les femmes noires connaissent mieux que quiconque, de par leur expérience, le fonctionnement des systèmes de domination (de classe, de genre et de race). Cependant, leur savoir est minoré et considéré comme non légitime aux yeux de la science. Par conséquent, la pensée féministe noire doit lutter contre ces représentations qui infériorisent voire nient les connaissances des femmes noires. Non seulement, elle ne doit pas rechercher l'objectivité mais elle a tout intérêt à valoriser le riche savoir expérientiel des femmes noires. Elle revendique donc un point de vue situé depuis les marges pour aider au renversement de leurs oppressions multiples et accéder à la connaissance vraie.

Les autrices de la *feminist standpoint theory* s'opposent donc au modèle de la science qui veut que l'objectivité scientifique soit indépendante des intérêts des chercheur·se·s. Nancy Hartsock propose quant à elle une théorisation matérialiste des savoirs situés. Dans *The Feminist Standpoint*, elle montre que le savoir découle de la position particulière et distincte qu'ont les individus ou les groupes sociaux dans les rapports de production. Ces inégalités sociales induisent différents modes de connaissance et d'accès au monde. Elle ajoute que l'expérience particulière de vivre dans un corps de femme implique un rapport spécifique au monde. Celui-ci s'exprime depuis un lieu où la corporéité et la réalité biologique (marquée par la menstruation, la grossesse, l'accouchement ou l'allaitement) lui rappellent les limites de son existence.

La théorie féministe des savoirs situés remet profondément en question la notion d'objectivité qui est à la base de l'épistémologie de la science occidentale. Mais si elle

ébranle la définition de la science, elle ne la rejette pas complètement. En l'occurrence, les autrices de la *Feminist Standpoint Theory* considèrent que l'accès à l'objectivité et à la vérité scientifique est possible en croisant les différents points de vue et positionnements. Il est probable que cette foi dans l'existence d'une vérité et d'un savoir scientifique découle de l'appartenance de ces chercheuses au monde occidental. Cela explique aussi qu'une critique plus radicale du modèle de connaissance occidental ait été produite par des intellectuel·le·s du Sud global.

2. Le point de vue des Subalternes et la notion de violence épistémique comme questionnement de la science

Les travaux des chercheur·se·s des Études subalternes posent la question du point de vue situé mais depuis un autre contexte d'énonciation de celui des féministes des savoirs situés. En l'occurrence, il s'agit de l'espace indien où, depuis les années 1980, des penseur·se·s interrogent la manière dont l'histoire coloniale de l'Asie du Sud est élaborée et présentée. Jusque-là l'histoire de la colonisation indienne était abordée selon deux traditions majoritaires. D'un côté, tout un pan historiographique s'intéresse aux institutions coloniales britanniques, à l'organisation de leur pouvoir et aux limites et résistances que celui-ci a pu rencontrer dans le temps. De l'autre, dans la veine des travaux Edward P. Thompson, des historien·ne·s britanniques s'intéressent à « l'histoire par le bas » en essayant de retracer les trajectoires et les parcours des colonisé·e·s, à partir des archives constituées par les colonisateurs.

Les *Subaltern Studies* cherchent à se détacher de ces deux courants historiographiques. Portées par des intellectuel·le·s du Sud global, ces études se placent depuis la perspective de celles et ceux qui n'ont jamais pu parler tout en étant historiquement « parlé·e·s ». En 1988, Gayatri C. Spivak, traductrice de Derrida et professeure de littérature comparée à l'Université de Columbia (États-Unis), publie un article qui est devenu depuis l'un des textes fondateurs des Études subalternes et postcoloniales, « Can the Subaltern Speak ? ». Dans ce texte, Spivak retrace l'histoire d'une jeune femme indienne qui se suicide en 1926. Son entourage proche explique le geste fatal par une relation amoureuse illégitime. L'historiographie classique l'attribuera à la tradition du sati, le rituel indien selon lequel les veuves se sacrifient au bucher funéraire pour leurs maris. Bien des années plus tard, une autre femme fait une enquête

et découvre une autre raison au suicide de la jeune femme. Cette dernière aurait échoué à assassiner un responsable politique et son geste mortel aurait en réalité été un acte empreint de radicalité contestataire. À partir de ces faits, Spivak s'interroge sur la possibilité que les Subalternes ont eu historiquement de parler et d'exprimer leur point de vue sur la réalité qu'ils vivaient.

Les chercheur·se·s des Études subalternes, originaires principalement d'Inde, proposent une définition dynamique de la subalternité. Ces universitaires cherchent tout d'abord à rompre avec l'historiographie colonialiste qui présentait le nationalisme indien comme une stratégie de promotion sociale élaborée par les élites indigènes instruites pour s'accaparer le pouvoir détenu par les autorités coloniales. Les historien·ne·s des Études subalternes proposent une autre lecture de l'histoire nationale indienne en mettant l'accent sur le peuple comme acteur et sujet de sa propre histoire. Pour Ranajit Guha (1982), le Subalterne n'est pas uniquement et par essence un opprimé manipulé par les élites, il détient une capacité d'action (agentivité). C'est cette capacité d'initiative que les historien·ne·s de la subalternité doivent d'après lui tenter d'appréhender. Nonobstant, il reconnaît qu'il ne s'agit pas d'une tâche aisée dans la mesure où les sources concernant les Subalternes émanent pour la plupart des dominant·e·s, les Subalternes étant avant tout parlé·e·s. Pour pallier cette difficulté, la recherche sur la subalternité doit passer par la déconstruction du discours hégémonique des sources produites par les dominant·e·s pour faire apparaître le refoulé, en d'autres termes la culture, l'expérience et la mémoire populaires (Pouchepadass : 175). Ainsi, le lieu d'énonciation des Études subalternes est déplacé en invitant les chercheur·se·s à revoir leurs pratiques et surtout à questionner l'objectivité accordée aux sources.

Cette définition de la subalternité s'intègre dans une critique plus large sur la modernité occidentale, développée à la suite d'Edward Said par les Études postcoloniales. Le discours des Lumières et celui du scientisme développé dans sa continuité au 19^e siècle, ont participé à la création d'un monde scindé en deux espaces opposés et hiérarchisés, l'Orient et l'Occident. Pour Spivak (1988), cette division binaire du monde au profit de l'Occident est productrice de violence épistémologique. D'un côté, les Subalternes se construisent en tant qu'Autres par rapport au colonisateur. Mais, de l'autre, paradoxalement, ils deviennent également étrangers à leur identité « originelle ». La colonisation détruit l'identité d'origine du colonisé alors que celui-ci ne devient

jamais l'égal du colonisateur et finit souvent par adopter une position d'acculturé (Fanon : 63). Par conséquent, le colonialisme déstructure en profondeur l'identité subalterne. Cela d'autant plus que l'identité « originelle » subalterne est minorée et disqualifiée. Tous les savoirs indigènes, autochtones, deviennent, par effet du colonialisme, hiérarchiquement inférieurs à ceux des colonisateurs. Ils sont de ce fait exclus du domaine de la science et on leur attribuera des qualificatifs péjoratifs comme folklore, traditionnel, naïf, primitif, superstition, etc. Cette idée est reprise et élargie par les Etudes décoloniales à travers le concept de colonialité de savoir.

Le chantier ouvert par la *Feminist Standpoint Theory* ainsi que les Etudes subalternes et postcoloniales au sujet de l'épistémologie de la science, est repris par les Etudes décoloniales. Celles-ci se réclament du Sud global et plus particulièrement d'Abya Yala, terme employé par le peuple Kuna et d'autres peuples originaires du continent américain en remplacement du nom d'Amérique, considéré comme colonial. Elle s'intéresse également au point de vue ainsi qu'à la hiérarchisation des savoirs en proposant le concept de colonialité du savoir.

3. Locus d'énonciation et colonialité du savoir

Tout d'abord, les penseur-e-s de la décolonialité revendiquent leur ancrage dans une expérience historique particulière, celle de la colonisation de l'Amérique latine et des Caraïbes par les Portugais et les Espagnols, qui débute en 1492, dans un contexte appelé première modernité. Ce lieu d'énonciation les distingue des Etudes postcoloniales qui se situent dans le contexte de la colonisation de l'Asie et de l'Afrique datant des 19^e et 20^e siècles et impliquant d'autres pays colonisateurs (notamment la France et l'Angleterre). Il ne s'agit pas d'un point de détail car pour les Etudes décoloniales, le lieu d'où l'on parle donne accès à un savoir particulier comme le posait déjà la *Feminist Standpoint Theory* :

La geo-política del conocimiento afirma que el conocimiento está marcado geohistóricamente, esto es, atravesado por el locus de enunciación desde el cual es producido. En oposición al discurso de la modernidad que ha esgrimido ilusoriamente que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado, desde la perspectiva de la geo-política se argumenta que el conocimiento es necesariamente atravesado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Castro-Gómez et Restrepo : 25).

La notion de lieu d'énonciation des penseur·se·s de la décolonialité, insiste sur les rapports de pouvoir à l'échelle planétaire. Elle s'oppose aussi à l'idée d'universalisme et de neutralité portée par l'épistémologie occidentale. En effet, pour les Etudes décoloniales, tout individu, même lorsqu'il applique scrupuleusement la méthode scientifique, s'exprime à partir d'une localisation géopolitique, c'est-à-dire depuis un lieu situé dans le schéma mondial du pouvoir. Elle ne peut donc jamais être neutre. Ceci apparaît clairement dans le cas de l'anthropologie. Cette discipline qui s'est dotée d'une méthode scientifique depuis la fin du 19^e siècle, étudie les peuples « autres » depuis un point de vue qui demeure eurocentré. Même si les chercheurs apprennent les langues locales, ils sont obligés de transcrire la réalité qu'ils observent dans leur propre langue qui a ses propres codes et références culturelles. Tel est le cas par exemple de l'analyse des rapports de parenté dans les sociétés extra-européennes. Ainsi, la perspective génétique des liens de parenté qui a régné en maître jusqu'à la fin du 20^e siècle, recommandait d'entreprendre la généalogie des familles indigènes en commençant par repérer ce qui apparaissait pour les anthropologues comme le pôle parental par excellence, à savoir le « père » (Meillassoux : 37). Ce dernier ne pouvait être que le géniteur. À partir de là, les anthropologues étaient tenus d'identifier les autres membres de la famille, la « vraie » mère et les frères et sœurs « de sang ». Ainsi le système latino-chrétien de parenté s'est imposé dans la recherche anthropologique comme le modèle universel pour étudier tous les autres, sans questionner sa propre représentation ni sa terminologie, appliquées indistinctement aux autres peuples (Meillassoux : 38).

Comme la *Feminist Standpoint Theory*, les Etudes décoloniales soulignent que toute connaissance est située. Mais contrairement au premier courant, le second questionne la suprématie de la science positive et du discours de la modernité. Dans la lignée de Donna Haraway et son concept de « god trick », la théorie décoloniale propose le concept de colonialité du savoir. Cette notion élargit le concept de colonialité du pouvoir forgé par Aníbal Quijano (1930-2018) dès le début des années 1990, au champ de l'épistémologie. Quijano définit la colonialité comme l'ensemble des rapports coloniaux de pouvoir séparant les dominants des dominés, établi dans le monde à partir de 1492 et qui s'est maintenu jusqu'à nos jours (Quijano, 1992 : 437). Cette structuration du pouvoir se fait selon des critères de classe, de race et de genre. Pour Quijano, l'exploitation et la domination actuelles, la distribution du pouvoir et de la richesse

mondiale s'établissent toujours selon des critères coloniaux quand bien même la colonisation se soit achevée depuis plusieurs siècles dans le cas d'Abya Yala (438). À partir de cette base conceptuelle, les penseur·e·s de la décolonialité ont complété la théorisation de Quijano en l'appliquant à d'autres domaines. L'un d'entre eux est le savoir. Walter Mignolo montre tout d'abord qu'à partir de 1492, ce qu'il appelle la « différence impériale » crée une hiérarchisation des savoirs. D'un côté, l'entreprise coloniale s'attelle à imposer les connaissances et l'expérience de ceux qui se considèrent comme supérieurs de par leur position de domination. De l'autre, les savoirs, les êtres et les territoires des peuples colonisés sont épistémologiquement, ontologiquement et socialement infériorisés par le regard du colonisateur (2003 : 43). La notion de colonialité du savoir fait référence au processus de subalternisation des savoirs et des connaissances non occidentales comme le souligne Catherine Walsh :

[...] la colonialidad del saber, [debe ser] entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y “científicas”), elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza (Walsh 2005a: 19).

La colonialité du savoir est ainsi créatrice d'un privilège épistémique, celui des savoirs occidentaux considérés comme supérieurs à tous ceux qui lui sont extérieurs. C'est le cas par exemple de la médecine. Partout dans le monde et depuis des temps très anciens, les êtres humains ont pris soin de leur santé et ont élaboré des théories et des pratiques pour la préserver. La colonialité du savoir a néanmoins infériorisé les savoirs médicaux autres qu'occidentaux au point de n'attribuer le qualificatif de médecine qu'aux seules théories et pratiques occidentales. La suprématie occidentale s'est accompagnée d'une infériorisation des savoirs de santé « autres » qu'on désigne sous des qualificatifs plus ou moins péjoratifs tels que « médecines traditionnelles », « médecines alternatives », « superstitions », « chamanisme », « magie », « sorcellerie ». Par conséquent, on ne parlera jamais de la médecine des Awajún (peuple amazonien) mais des « rites chamaniques » des Awajún. Les spécialistes de la santé subissent également cette minoration. Ainsi, on trouve d'un côté les médecins, les sages-femmes ou les infirmières et de l'autre, des guérisseurs, des chamanes, des sorcier·e·s, des accoucheur·se·s ou des matrones dont la sémantique diminue voire annihile l'expertise scientifique et insiste sur l'empirisme des pratiques de santé.

Par ailleurs, les savoirs infériorisés sont eux-mêmes hiérarchisés. L'Occident reconnaît ainsi une certaine valeur à la médecine chinoise qui bien qu'étant en situation inférieure par rapport à la médecine moderne, a acquis une certaine reconnaissance et se place désormais en Occident dans la catégorie des médecines alternatives. Les connaissances des Awajún ont en revanche longtemps été situées dans le domaine des superstitions, de la magie voire de la barbarie. Les explorateurs amazoniens du 19^e siècle comme Charles Marie de la Condamine, voient dans les populations awajún des sauvages aux pratiques et coutumes barbares (La Condamine). Cependant, la colonialité n'est pas un processus statique mais dynamique. En ce sens, la situation d'infériorité d'un savoir n'est pas figée et peut évoluer dans le temps au gré de reconfigurations des rapports sociaux de pouvoir comme on l'observe à travers le cas d'une boisson et de la pratique spirituelle amazonienne qui lui est associée, devenue très populaire depuis quelques années, à savoir l'ayawasca (ou ayahuasca). À l'origine, ce terme désigne une infusion élaborée par les peuples amazoniens dont l'emploi est attesté depuis au moins un millénaire (National Geographic). Elle permet le passage de la personne qui ingère la boisson à ce qu'on appelle en psychologie un état modifié de la conscience (ou transe). Chez les peuples d'Amazonie, ce rituel s'intègre dans une cosmovision particulière qui ne connaît pas de séparation du corps et de l'esprit, ni entre le profane et le sacré pour employer les termes occidentaux. Or, à partir de la seconde moitié du 20^e, l'ayawasca devient un objet d'intérêt scientifique. Elle connaît depuis un succès grandissant en Occident au point qu'on peut parler aujourd'hui d'un véritable tourisme chamanique autour de ce rituel (Amselle : 33). Ce phénomène s'accompagne de l'expropriation des savoirs autochtones et de l'appropriation de ces savoirs par les dominant·e·s. En effet, des réseaux commerciaux de chamanisme se sont constitués dans l'Amazonie et en Europe, avec de plus en plus de chamanes non originaires des communautés amazoniennes. Le rituel lui-même est de plus en plus adapté à la demande d'une clientèle occidentale qui souhaite « être désintoxiquée, régénérée, guérie de maux corporels, émotionnels et spirituels au cours d'une expérience mystique » (Rojas-León : 50-51). L'intérêt du Nord global pour cette pratique semble avoir redoré le blason du savoir amazonien puisque l'ayawasca et ses usages ont été hissés au rang de spiritualité (Baud : 20). Ainsi, bien que la colonisation ait pris fin en Amérique du Sud en 1824, la colonialité du pouvoir et du savoir persistent jusqu'à nos jours.

Par ailleurs, l'exemple de l'ayawaska illustre parfaitement la notion d'« arrogance épistémique » employée par les penseur·se·s des études décoloniales. Cette expression fait référence à la situation de pouvoir de la science occidentale moderne qui se considère la seule détentrice des moyens d'accès à la vérité. Ce faisant, d'autres formes de connaissance, généralement associées à des populations non européennes sont invalidées, méprisées, infériorisées voire appropriées par l'espace hégémonique. Le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez situe la naissance de cette arrogance à l'époque des Lumières. Dans son livre consacré à l'histoire des Lumières néo-grenadines, il montre comment les créoles de la vice-royauté se sont emparés de l'idée de la science moderne pour renforcer leur pouvoir politique (Castro-Gómez, 2005). En adoptant le discours éclairé qui insiste sur sa neutralité et son universalité, les hommes des Lumières ont créé l'autorité absolue qui apparaît comme la plus radicale des positions politiques. L'aspiration à une connaissance universelle produit deux phénomènes imbriqués : elle nie toutes les autres formes d'accès à la connaissance et elle accorde le pouvoir et la légitimité celui qui possède la raison et la vérité (Castro-Gómez, 2005). Castro-Gómez s'intéresse tout particulièrement au rôle des naturalistes comme José Celestino Mutis (1732-1808) ou des géographes comme Antonio de Ulloa (1716-1795).

Un autre exemple est celui de la science obstétricale qui intègre en plus la dimension du genre. Partout dans le monde occidental, les philosophes des Lumières montrent un intérêt particulier pour le corps féminin qu'ils tentent de mieux appréhender. Dans leur perspective, empruntée aux Lumières européennes, la femme est définie par sa sexualité et son infériorité par rapport à l'homme. Sa fonction sociale est celle d'enfanter et d'être une mère (Knibiehler : 61). Or jusque-là, l'accouchement était une affaire principalement féminine. Au Pérou par exemple, à la fin du 18^e siècle, toutes les femmes mettent au monde avec l'aide de parents ou d'accoucheuses traditionnelles (Quiroz, 2018). S'agissant de phénomènes naturels, la gestation et l'accouchement ne nécessitent d'intervention spécifique que dans environ 10% des cas. Néanmoins, les médecins, encouragés par l'État, cherchent à mieux contrôler le corps des femmes et la natalité. Or, ils peinent à obtenir la confiance des femmes qui les savent inexperts, incompetents en termes d'obstétrique tout en étant autoritaires de surcroit. Comme les Péruviennes continuent de recourir quasi exclusivement aux femmes expertes, les médecins organisent une véritable campagne de diffamation des sages-

femmes traditionnelles (Quiroz, 2016). Celles-ci sont taxées d'être superstitieuses, sales et incompétentes. Leur expertise n'est pas seulement niée, elle est dévalorisée voire anéantie par le biais de persécutions, de procès et de limitation de leur autorisation d'exercice. À l'inverse, le pouvoir des médecins sur le corps des femmes s'accroît notamment après l'indépendance, avec la fondation de la Maternité de Lima (Quiroz, 2012). La position surplombante et autoritaire des médecins s'observe dans l'imposition de la position en décubitus dorsal lors de l'accouchement qui se diffuse tout au long du 19^e siècle. Il s'agit d'une posture totalement anti physiologique car elle entrave le travail de la parturiente et du fœtus. Elle est en revanche tout à fait confortable pour le médecin qui peut voir tout le processus de la naissance, confortablement assis et sans être observé par la principale intéressée (cachée d'ailleurs souvent par un drap). C'est cela que Santiago Castro-Gómez appelle le point zéro, une localisation de la science qui se veut équivalente à celle de dieu. Mais comme les scientifiques ne sont pas des dieux, ils commettent le péché d'hybris, c'est-à-dire la démesure :

Podríamos caracterizar este modelo, utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (Castro-Gómez, 2007: 83).

La proposition épistémologique décoloniale cherche à abolir ce rapport de pouvoir et l'hégémonie de l'épistémè occidentale sur toutes les autres. La théorie décoloniale ne considère pas la science occidentale moderne comme nulle et non avenue mais comme une cosmovision parmi d'autres. Elle prône la décolonisation du savoir, autrement dit l'abolition de sa suprématie au profit de l'expression d'autres formes de connaissance qui ont été infériorisées. À la notion d'universalisme prônée par la science occidentale, elle oppose celle de pluriversalité ou d'égalité dans la différence (Mignolo, 2010 : 16).

Conclusion

Cet article a mis en lumière trois critiques épistémologiques complémentaires de la suprématie de la science occidentale moderne qui proviennent de courants différents mais qui dialoguent entre eux. Tous les trois postulent qu'il n'existe pas de connaissance neutre. Ces questionnements ont en commun d'être émis depuis les marges des lieux de pouvoir de la science, à savoir le féminisme contre-hégémonique, les Etudes postcoloniales et les Etudes décoloniales. En remettant en cause la pertinence voire l'existence de l'objectivité et de la neutralité scientifiques, ces courants montrent la nécessité de repenser la construction des savoirs dans un monde globalisé et traversé par des dynamiques de pouvoir. Cette problématique ouvre le champ à de nouvelles questions, en particulier celle de la capacité d'action des sciences humaines et sociales dans la dissolution des rapports de domination scientifiques. Car il ne s'agit pas seulement d'apprendre sur les Autres mais de laisser aux autres épistémès la possibilité de porter leur savoir et d'exister.

À l'heure où, en Occident, la recherche est poussée de plus en plus nettement à adopter un modèle concurrentiel, managérial et néolibéral, il semble pertinent d'analyser les structures de la domination scientifique et les perspectives qui s'offrent aux chercheur·ses·s, de rompre avec ces logiques épistémicides, c'est-à-dire destructrices des savoirs infériorisés. Il est de notre responsabilité de veiller au maintien d'autres formes de connaissance notamment celles qui sont en voie d'extinction. Cela suppose une réévaluation de nos pratiques et de nos méthodes dans un esprit beaucoup plus juste, décolonial et éthique.

Références

- « Ancient hallucinogens found in 1,000-year-old shamanic pouch », *National Geographic*, 6 mai 2019, URL: <https://www.nationalgeographic.com/culture/2019/05/ancient-hallucinogens-oldest-ayahuasca-found-shaman-pouch/>
- AMSELLE, Jean-Loup, « Le tourisme chamanique en Amazonie », *Études* 2014/2, p. 33-42.
- BAUD, Sébastien, « Réappropriations mutuelles. Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé », *Drogues, santé et société*, 16/2, 2017, p. 15-35.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago et RESTREPO, Eduardo (éd.), *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

- COMTE, Auguste, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris : Flammarion, 1998.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris : Ed. du Seuil, 1952.
- GROSFUGUEL, Ramón, « La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global », *Tabula Rasa*, 2006/4, p. 17-48.
- GUHA, Ranajit, 1982 « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », in Ranajit, G. (éd.), *Subaltern Studies I*, Delhi, Oxford University Press, p. 1-9.
- HARAWAY, Donna, « Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the privilege of partial perspective », *Feminist Studies* 14, 1988/3, p. 575-599.
- HARDING, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca & London, Cornell University Press.
- (éd.), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and political controversies*, 2004.
- KNIBIEHLER, Yvonne, *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, Paris: PUF, 2000.
- KREMER-MARIETTI, Angèle, *Le concept de science positive*, Paris : L'Harmattan, 2007.
- MEILLASSOUX, Claude, « Construire et déconstruire la parenté », *Sociétés contemporaines*, 2000/38, p. 37-47.
- MIGNOLO, Walter, *Desobediencia epistémica : retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires : Del Signo, 2010.
- MONTAGUTELLI, Malie, « Les féministes et l'université américaine », *Revue LISA/LISA e-journal*, Vol. II - n°1 | 2004, p. 99-100.
- POUCHEPADASS, Jacques, « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme* 156/ 2000, p. 161-186.
- PROST, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil, Paris, 1996.
- PUIG DE LA BELLACASA, María, *Politiques féministes et construction des savoirs. Penser nous devons !*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- QUIROZ, Lissell, « Dar a luz en el Perú. La partería en la encrucijada de las biopolíticas de medicalización del parto, siglos XIX a XXI », in Georgina Sánchez et Hanna Laako (éd.), *Parterías de Latinoamérica. Diferentes territorios, mismas batallas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexico : El Colegio de la Frontera Sur, 2018, p. 70-93.
- , « Descolonizar el saber médico. Obstetricia y parto en el Perú contemporáneo (siglos XIX y XX) », *Revue d'études Décoloniales*, n° 1, octobre 2016, URL : <http://reseaudecolonial.org/822-2/>

—, « Dar a luz en el Perú. La partería en la encrucijada de las biopolíticas de medicalización del parto, siglos XIX a XXI », dans Georgina Sánchez et Hanna Laako (éd.), *Parterías de Latinoamérica. Diferentes territorios, mismas batallas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexico : El Colegio de la Frontera Sur, 2018, p. 70-93.

ROJAS-LEON, Rodrigo, « Turistas en ayahuasca. Etnografía de un servicio chamánico en la selva boliviana », *Cultura y Droga*, 19 (21), 2014, p. 35-56. DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.3.

SAID, Edward W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Points, 2015 [1978].

Site sur Robin Morgan, 2015, URL : <https://www.robinmorgan.net/> (consulté le 7/10/19).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak ? », in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, p.271-313.

STENGERS, Isabelle, *L'invention des sciences modernes*, 1993.

TAGUIEFF, Pierre-André, « Figures de la pensée raciale », *Cités*, 2008/4 (n° 36), p. 173-197.

Notice biographique

Lissell Quiroz est agrégée d'espagnol, docteure en histoire et maitresse de conférences en Études latino-américaines à l'Université de Rouen Normandie. Elle a soutenu une Habilitation à Diriger des Recherches intitulée « Pouvoir et colonialité au Pérou (19^e – 20^e siècle) » en novembre 2018 à l'Université Paris 8. Ses recherches actuelles portent sur l'histoire des femmes, des féminismes et de la santé dans les Amériques latines à l'époque contemporaine.

Page chercheure : <http://eriac.univ-rouen.fr/author/lissell-quiroz-perez/>