

Maxime Cervulle,
Nelly Quemener
et Florian Vörös
(dir.)

Matérialismes, culture & communication

Tome 2

Cultural Studies,
théories féministes
et décoloniales



Presses des Mines

Maxime Cervulle, Nelly Quemener, Florian Vörös (dir.), *Matérialismes, culture & communication*, TOME 2, Paris, Presses des Mines, Collection Matérialismes, 2016.

© Presses des MINES - TRANSVALOR, 2016

60, boulevard Saint-Michel - 75272 Paris Cedex 06 - France

presses@mines-paristech.fr

www.pressedesmines.com

ISBN: 978-2-35671-391-9

© Couverture: Corentin Echivard

Dépôt légal: 2016

Achévé d'imprimer en 2016 (Paris)

Tous droits de reproduction, de traduction, d'adaptation et d'exécution réservés pour tous les pays.

Maxime Cervulle, Nelly Quemener, Florian Vörös (dir.)

Matérialismes,
culture & communication

TOME 2

Collection Matérialismes

Responsable de la collection : Fabien Granjon

Fabien Granjon (dir.), *Matérialismes, culture & communication, Tome 1, Marxismes, Théorie et sociologie critiques*, Paris, 2016.

Armand Mattelart, *Communication, idéologies et hégémonies culturelles. Une anthologie en trois volumes*, tome 1, Paris, 2015.

Armand Mattelart, *Communication, cultures populaires et émancipation. Une anthologie en trois volumes*, tome 2, Paris, 2015.

Armand Mattelart, *Communication transnationale et industries de la culture. Une anthologie en trois volumes*, tome 3, Paris, 2015.

Maxime Cervulle, Nelly Quemener, Florian Vörös (dir.)

Matérialismes, culture & communication

TOME 2

Cultural Studies, théories féministes et décoloniales



Table des matières

PRÉSENTATION - POLYPHONIE CRITIQUE.....	9
Maxime Cervulle, Nelly Quemener, Florian Vörös	
PARTIE 1 - <i>CULTURAL STUDIES</i> ET MATÉRIALISME CULTUREL	35
LE MATÉRIALISME CULTUREL DE RAYMOND WILLIAMS.....	37
Jean-Jacques Lecercle	
EDWARD PALMER THOMPSON : LE MATÉRIALISME À L'ÉPREUVE DE L'EXPÉRIENCE ET DE L'AGENCY	51
Fanny Gallot, Juan Grigera	
STUART HALL : LES <i>CULTURAL STUDIES</i> ET LE MARXISME.....	63
Colin Sparks	
PAUL GILROY : PENSER LE MATÉRIALISME À L'AUNE DE L'EXPÉRIENCE NOIRE DE LA MODERNITÉ	93
Emmanuel Parent	
LAWRENCE GROSSBERG : LES <i>CULTURAL STUDIES</i> AVEC OU CONTRE LE «TOURNANT MATÉRIALISTE»?	111
Éric Maigret	
<i>VISUAL CULTURE STUDIES</i> : LES MATÉRIALISMES DU VISIBLE	125
Maxime Boidy	
PARTIE 2 - THÉORIES FÉMINISTES ET <i>QUEER</i>	141
MONIQUE WITTIG : DE LA MATÉRIALITÉ DU LANGAGE.....	143
Stéphanie Kunert	
COLETTE GUILLAUMIN ET LES DIFFÉRENTS VISAGES DE LA CULTURE : UNE LECTURE DIACHRONIQUE.....	165
Claire Cossée	
PATRICIA HILL COLLINS : L'AUTODÉFINITION CONTRE LES IMAGES PERFORMATIVES	181
Keivan Djavadzadeh	
JUDITH BUTLER : LA MATÉRIALITÉ MISE EN SCÈNES.....	195
Noémi Michel	

MARXISME <i>QUEER</i> : APPROCHES MATÉRIALISTES DES IDENTITÉS SEXUELLES.....	213
Gianfranco Rebutini	
NÉO-MATÉRIALISME : UN NOUVEAU COURANT FÉMINISTE?	227
Cornelia Möser	
PARTIE 3 - ÉTUDES DÉCOLONIALES ET POSTCOLONIALES	245
FRANTZ FANON : POÉTIQUE DE L'ACTUALITÉ ET CRITIQUE DE LA CULTURE	247
Norman Ajari	
C.L.R. JAMES : LA CULTURE EN RÉVOLUTION	261
Matthieu Renault	
EDWARD W. SAID : PRODUCTIVITÉ DE LA CULTURE ET CONSCIENCE GÉOGRAPHIQUE	279
Orazio Irrera	
ANÍBAL QUIJANO ET LA SATURATION COLONIALE.....	297
Marco Dell'Omodarme	
<i>SUBALTERN STUDIES</i> : DE LA PROVINCIALISATION DE L'EUROPE AU LANGAGE DE LA DIFFÉRENCE	315
Anne Castaing	
GAYATRI C. SPIVAK : UN MATÉRIALISME ESTH-ÉTHIQUE ENTRE MARXISME ET DÉCONSTRUCTION.....	333
Jamila M. H. Mascot	

Présentation

Polyphonie critique

Maxime Cervulle

CEMTI – Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis

Nelly Quemener

CIM-MCPN – Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

Florian Vörös

CEMTI – Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis

*« Des mots, dites-vous ?
Mais des mots couleur de chair trépidante.
Des mots couleur de montagnes en rut.
De villes en feu.
De morts ressuscités.
Des mots, oui, mais des mots étendards.
Des mots glaives. »*

Frantz Fanon, *L'Œil se noie*, 2015 [1949]

Les voies du matérialisme sont multiples. Le présent ouvrage vise à emprunter certaines d'entre elles ; celles qui serpentent le long des territoires critiques qu'ont dessinés les *Cultural Studies*, les théories féministes et les études décoloniales¹. Nous souhaitons donner à voir certains des points de friction occasionnés par la rencontre épistémologique, dans divers contextes historiques et géographiques, entre les actualisations marxistes du matérialisme et des modes de critique qui ont étendu la contestation au-delà du terrain de la lutte des classes. Sur ce plan, en effet, les moments de tension ou de reconfiguration ne manquent pas : du refus de la thèse de la « contradiction principale » travail/capital par les féministes matérialistes, à l'opposition des auteur·e·s décoloniaux à l'idée selon laquelle les révoltes indigènes seraient « prépolitiques », en passant par la formation d'un matérialisme culturel déstabilisant la métaphore de la base et de la superstructure. La carte de ces tensions est ici déployée au travers d'une série de dix-huit chapitres, tous centrés sur un·e auteur·e ou un courant de pensée. Ces dernier·e·s ont entretenu des relations de nature diverse avec le matérialisme historique. Si la

¹ Cet ouvrage a bénéficié de l'aide financière apportée par le Centre d'Études sur les Médias, les Technologies et l'Internationalisation (CEMTI), équipe d'accueil interdisciplinaire de l'Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis.

plupart ne se sont pas dits marxistes², tous ont entretenu avec lui un dialogue intense, durable, bien que parfois conflictuel, et ont participé de manière conséquente à un renouvellement du matérialisme. Cet ouvrage vise à en mesurer les effets pour l'étude de la culture et des faits communicationnels – y compris s'agissant d'auteurs et de ceux qui n'ont parfois traité ces questions que de façon somme toute oblique. Tout l'enjeu du livre consiste donc, à partir d'un groupe hétérogène de figures intellectuelles réunies pour la puissance de leurs apports aux théories critiques, à saisir leur portée pour une approche renouvelée de la culture et la communication. À partir de textes proposant une lecture biographique qui resitue le fil d'une pensée dans son historicité, ou présentant une approche plus directement analytique, il s'agit donc de dégager des généalogies matérialistes parfois souterraines, d'excaver des conceptions souvent tacites des formes et lieux de la culture, de creuser des voies inédites pour penser les moyens de communication. Ce projet s'inscrit dans le cadre d'une série de trois volumes, intitulée *Matérialismes, culture & communication*, à l'initiative de Fabien Granjon. Le présent volume fait suite à un premier tome consacré à l'héritage marxien, aux approches marxistes de la culture et des médias, à l'École de Francfort et à la sociologie bourdieusienne ; il précède un troisième tome portant sur l'économie politique de la communication et les théories des industries culturelles.

D'aucuns pourraient considérer incongru de réunir dans un même volume des œuvres aussi distinctes que celles de Monique Wittig, Anibal Quijano ou Stuart Hall. Leur rassemblement correspond toutefois à la volonté d'élaborer, au-delà de leur singularité et des spécificités de leurs contextes de production, une réflexion plus large sur les conditions d'une critique des arts, des médias ou de la technique engagée dans les langages et univers de pensée nouveaux qu'ont fait advenir les luttes féministes, antiracistes et décoloniales dans le champ théorique. Les contributions prennent ainsi la mesure du débordement du marxisme par ses marges, comme de la profonde mutation du sujet de l'émancipation qui a accompagné la montée de nouveaux registres d'identification politique. Elles donnent à voir combien des œuvres couramment perçues comme radicalement dissemblables, voire rarement mises en relation, peuvent se faire écho. Un de ces échos particulièrement saillant tient à la récurrence de deux figures marxistes, Antonio Gramsci et Louis Althusser, dont la pensée apparaît comme le fond théorique commun de nombre des œuvres ici explorées. Un point de départ de cet ouvrage, que n'auraient pas renié ces deux penseurs de la superstructure, est que la culture et la communication sont constitutives de la matérialité des rapports sociaux : d'abord parce que l'expérience vécue de la domination et le rapport aux conditions matérielles d'existence impliquent toujours un ensemble complexe de médiations techniques et idéologiques ; ensuite, parce que les représentations culturelles et les faits communicationnels n'existent pas indépendamment de dispositifs techniques, de pratiques sociales et de contextes historiques³.

2 Raymond Williams et Edward P. Thompson constituent bien entendu les contre-exemples les plus saillants.

3 Par ces questionnements, cet ouvrage se situe dans le prolongement de l'anthologie en trois volumes des travaux d'Armand Mattelart (2015a ; 2015b ; 2015c) parue dans la collection « Matérialismes » des Presses des Mines.

De la pluralité des approches matérialistes de la culture et de la communication présentées dans ce volume, on peut faire remonter trois questionnements transversaux : comment penser le caractère historiquement déterminant de la culture et de la communication dans les processus de co-formation et de transformation du capitalisme, du colonialisme et du patriarcat ? Quel a été et quel pourrait être leur rôle dans les résistances et les projets politiques populaires, décoloniaux et féministes ? Enfin, comment saisir, en accord avec ces démarches critiques, la matérialité du langage, de l'idéologie et du discours ? Nombre d'auteurs absents de ces pages auraient pu être invoqués pour répondre à ces questions ou en déplacer les termes : Leopoldina Fortunati, Donna Haraway, bell hooks, Ernesto Laclau, Teresa de Lauretis, Achille Mbembe, Chantal Mouffe, Cédric Robinson ou encore Paola Tabet. Si les textes rassemblés ici n'ont donc pas vocation à fournir un panorama exhaustif ou à clore définitivement la discussion sur les points que nous venons d'évoquer, ils permettent néanmoins d'apprécier les divers « effets théoriques de la colère » des opprimés (Guillaumin, 1981). Dans les lignes qui suivent, nous développons trois enjeux de la rencontre entre marxisme, *Cultural Studies*, théories féministes et décoloniales : la transformation des fondements de la connaissance par les épistémologies du point de vue ; le dépassement du modèle base/superstructure pour penser la culture et la communication ; les conceptualisations de l'articulation du genre, de la race et de la classe.

ÉPISTÉMOLOGIES

Les relations complexes et parfois tendues qu'ont entretenues les approches féministes et décoloniales avec les pensées marxienne ou marxiste sont au cœur de cet ouvrage. Éclaircir ces relations implique à l'évidence de faire entendre leurs dissonances, mais aussi de tendre l'oreille à certaines de leurs harmonies. L'épistémologie féministe dite du point de vue (aussi appelée « *standpoint theory* ») a ainsi pour partie été construite en relation avec la conception marxiste de la connaissance. Conçu par György Lukács comme le « point de vue scientifique du prolétariat » (1960 : 220), le marxisme constitue un renversement épistémologique, par lequel le prolétariat prendrait conscience de lui-même au travers d'un processus dialectique de reconnaissance de sa position comme sujet et objet du processus de production, c'est-à-dire comme étant à la fois producteur et marchandise. La classe prolétaire serait donc en capacité, du fait de sa situation historique, de produire des effets épistémologiques singuliers : dépasser l'immédiété de l'expérience, sa dimension purement phénoménale, pour rendre compte de processus qui ont été réduits à l'état de « choses » par la pensée bourgeoise. Ainsi saisis dans leur dimension processuelle, les relations sociales chosifiées par l'idéologie peuvent être comprises comme des « moments de la totalité » (Lukács, 1960 : 203). La particularité du point de vue prolétaire comme seul susceptible de parvenir à une vision totalisante de la société dérive directement de sa nature en tant que classe, elle-même liée à son rapport à la production. Ce que sont les individus, écrivent Marx et Engels, « coïncide avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent » (Marx, Engels, 1982 : 71). Il y a ici une ontologie de la *praxis*, qui détermine les propriétés épistémologiques du

prolétariat, «seule classe capable de penser et de vouloir sa propre disparition» (Gaussot, 2008: 188).

Les théories féministes qui puisent leur inspiration dans la méthode marxienne, voire dans le corpus marxiste, introduisent un changement de perspective dans cette épistémologie en modifiant le sujet grammatical de l'émancipation. Ces théories rompent en effet avec la tendance à l'abstraction de soi et la position d'énonciation externe que l'on peut entendre résonner dans le célèbre «prolétaires de tous les pays, unissez-vous!» (Marx, Engels: 1999). La réconciliation de l'objet et du sujet ne se joue plus dès lors qu'au seul niveau du procès de production, mais également dans une théorie de la connaissance dont le sujet est un «nous». Ce «nous, les femmes» constitue toutefois une position d'énonciation ambivalente: d'une part, car il tend à fonder l'épistémologie féministe sur un sujet politique stabilisé par l'occultation de l'hétérogénéité du groupe dont la représentation est souhaitée (voir hooks, 2015); d'autre part, car il participe de la reconduction d'une catégorie identitaire que le féminisme entend dénaturaliser et déstabiliser (Lauretis, 2007; Butler, 2006). Comme le sujet prolétaire cependant, le sujet épistémique du féminisme émerge d'une conscience que détermine la vie matérielle. Selon le féminisme matérialiste, celle-ci est caractérisée par l'appropriation collective des femmes par la classe des hommes (Guillaumin, 1978), l'extorsion du travail des femmes dans le cadre domestique (Delphy, 2002a) ou encore leur assignation au travail de reproduction sociale (injonctions à l'hétérosexualité et à la reproduction, élevage des enfants et activités relationnelles). Ainsi au caractère de marchandise du prolétariat répondrait le caractère d'*instrument* de (re)production de la classe des femmes (Tabet, 1979). L'épistémologie féministe du point de vue naît en outre d'une critique de l'androcentrisme des sciences sociales: celles-ci ont contribué à occulter le travail des femmes aussi bien au niveau de leurs descriptions empiriques que de leurs élaborations théoriques (Mathieu, 2013a). Pour Christine Delphy (2002b), le constat est ainsi sans ambiguïté: une théorie qui ne pense pas l'oppression des femmes est pratiquement indissociable de celle-ci. Elle ajoute que si «l'oppression est une conceptualisation possible d'une situation donnée, [celle-ci] ne peut provenir que d'un point de vue, c'est-à-dire celle d'une place dans cette condition: celle d'opprimé» (Delphy, 1998: 281).

Cette question d'épistémologie féministe se formalise en 1983 lorsque Nancy Hartsock tente de déterminer si l'expérience et la vision du monde indissociables de l'activité des femmes peuvent constituer un «point de vue», au sens de Lukács. Cette interrogation trouvera de nombreux rebonds, au point de dégager un véritable champ de recherche (Harding, 2004). Aux débats sur la position du groupe des femmes comme sujet épistémique privilégié succéderont rapidement des réflexions sur les conséquences de l'épistémologie féministe pour les sciences en général, où prévaut un principe d'objectivité instaurant en critère de scientificité le point de vue «de nulle part» (Haraway, 2007: 119). Cette objectivité, très liée au positivisme, est toutefois particulièrement «faible» comme le relève Sandra Harding (1992), car les modes de production de connaissance auquel elle donne consistance ne permettent pas d'identifier leurs propres biais androcentriques. En d'autres termes, contrairement aux propriétés qu'on leur prête, les conditions d'objectivation de la science positiviste ne permettent pas d'éliminer les valeurs et croyances sociales qui transparaissent dans la connaissance produite. En proposant des moyens de «maximiser l'objectivité», Harding se situe dans les pas de Lukács. Tous deux considèrent par exemple que les groupes dominants se trouveraient en situation de désavantage épistémique. Pour le philosophe marxiste, l'accession de la bourgeoisie à

la conscience reviendrait à un «suicide mental» (Lukács, 1960 : 225). Pour la philosophe féministe, «dans les sociétés stratifiées par la race, l'ethnicité, la classe, le genre et la sexualité», les groupes socialement avantagés feraient preuve d'un déficit de réflexivité inhérent à leur position, qui se traduirait par une incapacité à interroger de manière systématique les effets de cette position sur la connaissance qu'ils produisent (Harding, 1992 : 56). Il y aurait donc, au-delà du seul antagonisme de classe, une distribution inégale de la capacité critique selon les principaux axes de différenciation sociale. Aussi les questions susceptibles de mettre en crise les connaissances antérieures, et donc de faire progresser la science, ne pourraient-elles être posées qu'à partir d'un point de vue marginal ou «subalterne», pour reprendre le terme d'Antonio Gramsci. L'épistémologie féministe suggère ainsi de se doter d'instruments optiques forgés à partir des regards minoritaires. Il s'agit, autrement dit, d'«apprendre à voir d'en bas» (Haraway, 2007 : 119). Cette formule, où l'accent mis sur une éducation du regard nous informe sur la centralité de la réflexivité pour tout engagement dans l'épistémologie critique, est aussi porteuse de l'influence marxiste dans le débat féministe sur la connaissance. L'historien marxiste Edward P. Thompson, dont Fanny Gallot et Juan Grigera donnent à voir les méthodes de travail dans l'un des chapitres de cet ouvrage, ne se fit-il pas, par exemple, dès 1963 le chantre d'une «histoire par le bas»?

L'écriture de l'histoire par le bas ne peut qu'être motivée par une volonté contre-hégémonique, celle d'introduire des voix dissonantes dans le concert de l'histoire qu'instrumentent les intellectuels organiques du régime hégémonique. Si les épistémologies critiques trouvent leur raison d'être dans le projet d'une reconstruction idéologique, d'une réélaboration d'un monde sur les ruines des oppressions qu'elles visent à mettre à bas – à commencer par le «Monde à l'Envers» laissé par le cataclysme de la colonisation (Poma de Ayala, 1980) – alors la question stratégique revêt une importance capitale. Déjà centrale dans la théorisation de l'hégémonie proposée par Gramsci, la question stratégique l'est aussi dans sa conception du subalterne et des conditions d'une écriture partant des «marges de l'histoire» (*Cahier de prison 25*, 1991 : 301). C'est dans cette perspective que Gramsci suggère une échelle de subalternité, qui décrit six phases permettant de conduire de la subordination à l'hégémonie (Green, 2002). La première phase est celle d'une transformation de type économique en vertu de laquelle une classe sociale se voit reléguée à une position subalterne. Dans la seconde phase, la nouvelle structure politique issue de ces changements économiques rencontre l'opposition ou l'adhésion de différentes fractions de la classe subalterne. Celle-ci est ensuite soumise à de nouvelles formes de contrôle par la classe dominante (ou son prolongement étatique). Le quatrième temps est celui d'une amorce de conscience, les subalternes reconnaissant l'incapacité des organisations politiques (partis, syndicats, etc.) à représenter leurs intérêts. Cette conscience poursuit son développement, dans une cinquième phase, avec la formation d'organisations politiques subalternes, qui manifestent simultanément l'autonomie de la classe subalterne et sa capacité à faire valoir ses intérêts dans le cadre de la structure politique dominante. Enfin, dans un sixième et dernier temps, «le groupe subalterne réalise que ses intérêts ne seront pas pris en compte dans le système sociopolitique prédominant et organise donc sa propre formation sociale et politique qui finira par remplacer celle existante» (Green, 2002 : 10). Ce modèle de développement de la conscience subalterne désigne des stades historiques qu'il s'agirait d'identifier dans les situations concrètes et dont il faudrait isoler

les différentes conditions de possibilité. La théoricienne féministe postcoloniale Gayatri Chakravorty Spivak, dont Jamila Mascot désigne dans le chapitre qu'elle lui consacre la position complexe qu'elle occupe au croisement du marxisme et de la déconstruction, a fourni une célèbre théorie de la subalternité située dans les pas de Gramsci (Spivak, 2009). Celle-ci n'adhère pas toutefois au modèle d'émergence de la conscience subalterne défini par Gramsci en raison d'une divergence dans la définition même de la subalternité. Pour Gramsci (1992), la figure du subalterne sied historiquement aussi bien au prolétariat et à la paysannerie qu'aux femmes et aux esclaves ; la subalternité étant définie, par degrés, selon la position d'un groupe donné dans l'échelle de conscience précédemment décrite. La distance prise par Spivak vis-à-vis de Gramsci suit deux voies. Elle est d'abord d'ordre méthodologique (Spivak, 2009) : comment rendre compte de la conscience subalterne, si la classe subalterne est précisément celle-là même qui échappe à toute représentation (politique mais pas exclusivement), qui ne laisse pas d'autres traces que celles fournies par les instances de contrôle social ? Il s'ensuit, deuxièmement, une définition de la subalternité comme expérience totale de la dépossession : « La subalternité est une position sans identité. [...] La subalternité est le lieu où les voies sociales de la mobilité, la capacité à être ailleurs, ne permettent pas la formation d'un fondement reconnaissable de l'action » (Spivak, 2005 : 476). Selon une telle conception, la catégorie « subalterne » n'a pas de contenu en soi ; elle est la métaphore politique d'une marginalisation hyperbolique qui, au fil de l'histoire et des territoires, prend de nombreux et divers visages : des « femmes du sous-prolétariat urbain » (Spivak, 1987) aux « indigènes » sur lesquels ne cesse de s'abattre la violence coloniale.

Les études postcoloniales se développent dans les marges de l'ex-Empire britannique et proposent, à travers une relecture du « marxisme occidental⁴ » (notamment Gramsci) et du poststructuralisme (notamment Derrida et Foucault), une critique des idéologies et discours coloniaux. La pensée décoloniale latino-américaine décentre quant à elle les théories marxistes de l'émergence et du développement du mode de production capitaliste pour interroger la « géopolitique du savoir » (Mignolo, 2002) qui soutient les processus d'accumulation du capital, de leur origine coloniale jusqu'à aujourd'hui. Lorsque les termes « postcolonial » et « décolonial » sont opposés (Rivera Cusicanqui, 2010), c'est souvent dans l'affirmation d'une *praxis* décoloniale qui, d'une part, s'inscrirait plus directement dans les mouvements anticoloniaux et soumettrait plus fortement l'activité intellectuelle à une urgence politique et, d'autre part, privilégierait aux canons critiques eurocentrés les pensées indigènes et les circulations intellectuelles Sud-Sud. Dans un souci analogue de renouvellement critique, Matthieu Renault souligne en conclusion du chapitre qu'il consacre au théoricien postcolonial et militant trotskyste trinitadien C.L.R. James, qu'un « matérialisme postcolonial » pourrait émerger d'un dialogue renouvelé entre les études postcoloniales et les pensées politiques marxistes anticoloniales.

4 Nous utilisons cette formule pour désigner, à la suite de Perry Anderson, les théories marxistes centrées sur les superstructures, qui se développent en marge des partis communistes d'Europe de l'Ouest et auxquelles il est parfois reproché un « divorce structurel de la théorie et de la pratique » (Anderson, 1977 : 130) ; un reproche qui, à l'évidence, ne saurait s'appliquer au dirigeant communiste italien Antonio Gramsci.

La pensée décoloniale latino-américaine interroge moins le sujet de la connaissance que les effets de la rationalité coloniale, qui aurait participé d'une réduction globale du champ de la pensée. C'est la voie qu'emprunte le chapitre de Marco Dell'Omodarme sur Aníbal Quijano, qui souligne le fonctionnement double de la colonialité : prédation des êtres et des ressources, saturation totale de l'imaginaire, de la pensée et de l'expérience même. Pour Boaventura de Sousa Santos (2010), une telle clôture de l'expérience ne peut être accomplie qu'au prix de nombreux «épistémicides», terme par lequel il désigne la destruction organisée de modes d'accès à la connaissance, en particulier l'anéantissement des voies indigènes de production de connaissance par les puissances coloniales ou néocoloniales⁵. Cet anéantissement emporte avec lui bien plus que des singularités épistémiques, car comme le relève l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro (2009), celles-ci se trouvent nécessairement liées à des cosmologies et à des modes de vie. Sousa Santos voit dans l'imposition globale des principes de la science moderne et de ses critères de validation de la connaissance (les dimensions expérimentales et empiriques), un processus colonial de rétrécissement de la diversité épistémique du monde. Le problème ici identifié ne réside pas, à l'évidence, dans la science elle-même et ses conditions de validité, mais dans la manière dont celles-ci prétendent épuiser l'infinie variété des types de construction et validation de connaissance. C'est là, selon Sousa Santos, que résiderait la colonialité de la science : dans sa capacité à saturer le champ de la connaissance au point de rejeter du côté de l'irrationalité des rapports au monde agencés selon d'autres façons de l'apprécier. Les universités peuvent être vues comme le lieu d'expression de cette prétendue «universalité» de la science, ce qui fait dire à Ramón Grosfoguel (2012) la nécessité de développer des «pluriversités» encourageant l'inclusion institutionnelle des multiples possibles épistémiques et œuvrant en faveur d'une perspective dialogique. Un projet de décolonisation de la science impliquerait ainsi de reconnaître la nécessaire incomplétude des savoirs ; condition indispensable à une mise en rapport dialogique de la science moderne et de ses «autres». Il s'agit ainsi de prendre acte du fait qu'aux savoirs situés répondent des ignorances situées, en d'autres termes que tout savoir n'est que le dépassement d'une ignorance particulière, localisée. L'entreprise de totalisation de la science marxiste ne peut ici trouver une place qu'au prix de la reconnaissance de sa dépendance vis-à-vis d'une cosmologie particulière. Le risque encouru, dans le cas contraire, serait celui de rendre compte des expériences de vie indigènes et de leur conception anthropologique en rayant d'un trait de plume les perspectives que leurs propres cosmologies sont à même d'élaborer. Ce principe de «relativité des savoirs» n'est pas un relativisme. Dans le cadre d'un projet critique, toute position relativiste est intenable «puisqu'elle rendrait impossible la conception même d'une relation significative entre savoir et transformation sociale» (Sousa Santos, Nunes, Meneses, 2008 : XLVIII). Il s'agit plutôt de soutenir un principe de vigilance subalterne vis-à-vis des formes de hiérarchisation des savoirs et de leurs modes d'élaboration.

5 Mettant en rapport les chasses aux sorcières d'Europe et d'Amérique, Silvia Federici (2014 [2004]) souligne par exemple le rôle clé de la lutte contre la sorcellerie dans les processus coloniaux et patriarcaux d'accumulation primitive du capital.

MATÉRIALISMES

Le souci d'éviter les écueils respectifs de l'idéalisme et du réductionnisme économique traverse l'ensemble de l'ouvrage. Le matérialisme culturel⁶ élaboré au sein des *Cultural Studies* propose une alternative précieuse à l'impasse que constitue une lecture économiste et fatiguée du modèle base/superstructure, selon lequel les superstructures politiques et culturelles s'élèveraient sur la base économique des sociétés capitalistes⁷. Cette métaphore architecturale est aussi un principe de hiérarchisation politique : la lutte sur le front culturel serait d'une importance stratégique secondaire par rapport à la lutte sur le front économique. Poser la matérialité de l'idéologie, c'est-à-dire lui conférer un rôle déterminant, implique de développer une pensée matérialiste allant au-delà de cette métaphore, tout en maintenant une réflexion stratégique sur les fronts de lutte prioritaires.

Certains textes insistent sur le rôle structurant de l'idéologie dans les formations sociales. Dans «Base et superstructure dans la théorie culturelle marxiste», un texte écrit dans les années 1970 qui synthétise certains des grands traits de son analyse de la culture, Raymond Williams (2009 : 25-56) mène une réflexion sur l'être social de la conscience, comme l'explique Jean-Jacques Lecercle dans son chapitre. Cette réflexion articule les notions de *détermination*, au sens de fixation de limites et de l'exercice d'une pression dont l'issue n'est pas prédictible ; de *pratiques culturelles*, dont la somme constitue un mode de vie ; ainsi que de *totalité*, un concept qui dans sa version lukacsienne présente, selon Williams, l'avantage d'interroger l'«orientation essentielle» et la «structuration spécifique» d'une société, tout en évitant l'écueil de la description d'une complexité indéterminée. Ce triptyque permet de penser, dans le sillage de Gramsci, l'idéologie au-delà de ses conceptions faibles – comme voile cachant la réalité ou reflet des intérêts de la classe dominante. L'hégémonie, dont Williams théorise surtout la dimension idéologique, se forme à partir d'un ensemble organisé d'idées qui agissent en profondeur *via* des processus d'incorporation, saturent la conscience et en viennent à correspondre à la réalité de l'expérience vécue. L'idéologie est donc matérielle au sens où elle est consubstantielle des pratiques qui donnent forme à la vie en société. C'est sur ce fondement que Williams développe une approche matérialiste de la communication au-delà de la métaphore base/superstructure : il envisage les moyens de communication comme des moyens de production (2009 : 225-245) et dépasse l'opposition entre travail productif (fabriquer un piano, par exemple) et travail reproductif (jouer du piano), en décrivant la manière dont les pratiques communicationnelles participent de la production matérielle des conditions d'existence.

6 Cette expression forgée par Raymond Williams désigne à la fois une méthode spécifique d'analyse marxiste de la littérature (voir le texte de Jean-Jacques Lecercle) et, plus généralement, un programme critique s'intéressant au rôle du langage, de la culture et de la communication dans la formation des rapports sociaux.

7 Rappelons ici que ni Marx ni Engels ne soutenaient une telle lecture : «D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, en dernière instance, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le seul déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde» (Engels, 1972 : 259).

Bien que Williams, à l'instar de Thompson, s'y soit clairement opposé, la théorie structuraliste de l'idéologie élaborée au même moment par Louis Althusser est devenue une source d'inspiration centrale au Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de Birmingham à partir des années 1970⁸. De la réévaluation par Althusser du rôle des superstructures idéologiques et de son argument selon lequel il n'y a rien d'humain qui précède à l'idéologie, les *Cultural Studies* retiendront notamment l'idée que les rapports sociaux n'existent pas indépendamment de médiations idéologiques (notamment au travers des représentations médiatiques), qu'il n'y a pas d'accès à la substance des rapports sociaux sans la médiation d'images et de métaphores. Dans «Idéologie et appareils idéologiques d'État», Althusser se revendique d'une tradition marxiste qui reconnaît «une autonomie relative de la superstructure par rapport à la base», ainsi qu'«une action en retour de la superstructure sur la base» (1976: 75). Il souhaite toutefois conserver la métaphore architecturale et précise en post-scriptum de son texte que son objectif est avant tout «d'éclairer certains des aspects du fonctionnement de la Superstructure et de son mode d'intervention dans l'Infrastructure». L'intérêt de ce modèle serait, selon le philosophe français, qu'elle pose la question de l'articulation entre les différentes instances d'une totalité sociale: poser la question de la détermination, c'est interroger selon lui l'«indice d'efficacité respectif» de chacune de ces instances.

L'influence croissante du poststructuralisme et de sa critique radicale de l'essentialisme conduit parfois les *Cultural Studies*, au-delà de leur critique du réductionnisme économique, à remettre en question tout postulat de *nécessité* dans l'analyse des relations entre les différents éléments articulés au sein d'une même formation sociale. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe reviennent dans *Hégémonie et stratégie socialiste* (2009) sur l'idée d'Althusser selon laquelle les formations sociales seraient des «tout suturés» organisés par des lois et au sein desquels les différentes instances entretiendraient des relations de nécessité. Le couple belgo-argentin, alors proche du CCCS et notamment de Stuart Hall, propose de cesser de lier *a priori* une idéologie à une classe particulière. La connexion entre, par exemple, idéologie dominante et classe dominante passe par un processus discursif qu'ils nomment «articulation». Cette articulation est un principe immanent qui n'a pas d'existence «avant ou en dehors» (2009: 204) des éléments qu'elle articule. Le principe de fixation ultime du sens par des structures idéologiques cède sa place au principe de «fixation partielle» autour de «points nodaux» (2009: 208-209), afin de penser le caractère ouvert et incomplet de toute formation sociale. Le principe de détermination est alors remplacé par celui, althussérien, de surdétermination. Chez Laclau et Mouffe, la surdétermination est, par contraste avec la détermination, un principe qui pose la non-nécessité de la relation entre les différents éléments qui composent une formation sociale. La surdétermination est le produit temporaire et instable de pratiques d'articulation qui établissent des relations entre des éléments dont l'identité même se transforme au cours du processus articulatoire. La rupture avec le modèle marxiste de la totalité est importante: il n'existe aucun principe transcendant d'organisation sociale, les cartographies du pouvoir sont toujours partielles et les sujets politiques ne sont jamais donnés à l'avance.

8 Le CCCS a été, à partir de 1964, le lieu d'émergence des *Cultural Studies*.

Directeur du CCCS de 1968 à 1979, période au cours de laquelle se développe le projet des «*Cultural Studies* marxistes» retracé par le chapitre de Colin Sparks, Stuart Hall opère dans ses écrits des années 1980 et 1990 une synthèse entre matérialisme culturel et poststructuralisme. Il revient tout d'abord sur l'importance d'éviter les impasses aussi bien de «l'économicisme» que du «textualisme» – au sein desquelles les mots et les idées se voient parfois dotés d'un pouvoir autonome de transformation sociale. Hall rappelle régulièrement qu'aucune lutte politique ne saurait se réduire entièrement à une lutte discursive: le combat idéologique n'est qu'une des faces de la lutte pour l'hégémonie. Bien qu'aucun discours ne soit essentiellement lié à une position de classe, la signification des discours est bel et bien selon lui toujours connotée par des intérêts ou des caractères de classe. Si le terrain de l'idéologie fonctionne selon des mécanismes qui lui sont propres, il ne dispose que d'une autonomie relative, dans la mesure où il est toujours en partie déterminé par les autres dimensions de la formation sociale. Hall reformule le matérialisme culturel de Williams dans les termes d'un principe de «détermination sans clôture de sens garantie». Une reformulation notamment inspirée par Laclau (2012), où l'on retrouve l'idée selon laquelle les positions de classe ne prédéterminent pas mécaniquement les visions du monde et, en retour, les visions du monde ne reflètent pas nécessairement les rapports entre les classes. Poser l'autonomie relative des idéologies par rapport aux classes sociales permet d'étudier, au-delà des schémas de causalité univoque, la relation complexe et imprévisible entre les groupes dominants et les idées dominantes

Traduire le matérialisme culturel dans les termes du débat féministe francophone permet de créer des ponts entre des approches matérialistes, premièrement intéressées par les rapports de (re)production et la division du travail, et les approches dites poststructuralistes, premièrement intéressées par les processus d'identification et de catégorisation dans le discours. En France, le féminisme matérialiste, tel que redéfini rétrospectivement par Christine Delphy (2005), s'est construit avec et contre le marxisme. Contre le féminisme marxiste, qui interroge la reproduction du capitalisme à travers le travail des femmes, il s'agit de penser le patriarcat comme une forme autonome d'appropriation et d'exploitation des femmes. Avec la pensée marxienne, dans une version parfois assez mécaniste, il s'agit de penser la division sexuée du travail au sein d'un «mode de production domestique» vu comme lieu de détermination des idéologies de genre. Ainsi, les positions objectives des «classes de sexe» précèdent logiquement, voire déterminent entièrement, leur conscientisation subjective. En tant que reflet des rapports sociaux, l'idéologie, le langage et la subjectivité sont alors dotés d'une faible effectivité et relégués au rang d'enjeu politique et d'objet scientifique secondaires. C'est là du moins le récit prédominant au sein de ce courant de recherche qui s'est souvent construit par la négative contre de nombreux ennemis, du féminisme marxiste au dit «féminisme postmoderne» venu d'outre-Atlantique (Cervulle, 2016). D'autres récits peuvent toutefois permettre de réévaluer le versant idéal des rapports sociaux de sexe. On peut par exemple rappeler que Nicole-Claude Mathieu rejette le réductionnisme qui sous-tend l'explication de la reproduction du patriarcat par l'«intérêt objectif» des hommes au maintien des inégalités matérielles entre les sexes. La complexité du «champ de la conscience», écrit-elle, n'est pas réductible à un simple reflet de la «position objective de classe» (2013b: 129). Dans le chapitre qu'elle consacre à la trajectoire intellectuelle de Colette Guillaumin, Claire Cossée souligne par ailleurs que le postulat

de la primauté du «matériel» (l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes) sur l'«idéel» (la naturalisation des rapports sociaux de sexe) est, contrairement à ce qui est avancé dans les relectures sociologiques contemporaines de l'auteure, absent de ses premiers travaux. Un autre élément régulièrement écarté du récit convenu du féminisme matérialiste est la réflexion de Monique Wittig sur la matérialité du langage, ici présentée par Stéphanie Kunert. Cesser de présupposer que les rapports sociaux ont un lieu de détermination en dernière instance («le travail», «la production», «la reproduction») n'implique pas, cependant, l'abandon d'une analyse systémique (voir Laclau, Mouffe, 2009 : 217-218) : un tel déplacement invite plutôt à identifier les points de condensation des antagonismes sociaux.

Un autre questionnement matérialiste qui traverse les textes présentés dans ce volume concerne le rôle de la culture et de la communication dans les résistances et les stratégies politiques populaires, féministes et décoloniales. Contre l'élitisme culturel que partageaient dans la Grande-Bretagne d'après-guerre les études littéraires et la critique marxiste, les travaux de Richard Hoggart, E.P. Thompson et Raymond Williams élaborent chacun à leur manière des définitions novatrices de la culture, à même de rendre compte des résistances culturelles des classes populaires. Thompson souligne l'importance que jouent les modes de vie et cultures populaires en constante transformation dans la formation d'une conscience de classe ouvrière. Cet axe de réflexion se poursuivra au sein du CCCS avec des recherches sur les subcultures juvéniles, notamment féminines, ouvrières et noires (Glévarec, Macé, Maigret, 2008 : 61-130). Stuart Hall joue quant à lui Gramsci contre Althusser pour penser la pluralité conflictuelle de l'idéologie et l'émergence dans la culture et la communication de nouveaux sujets critiques. Plutôt qu'à une opposition duale entre une unique idéologie dominante et une unique idéologie subordonnée, Hall conceptualise un jeu d'interaction complexe entre une multiplicité d'idéologies. Le décodage oppositionnel des médias de masse et les usages détournés des produits des industries culturelles sont des lieux de contestation des formes dominantes de représentation des rapports sociaux (Hall, 1994 ; Morley, 2008).

C'est également du côté des *Subaltern Studies* et des études décoloniales qu'il convient de chercher les traces de cette relecture de la culture et de la communication. Les *Subaltern Studies* réévaluent les résistances paysannes qui avaient été effacées ou disqualifiées par les histoires de l'Inde moderne écrites d'un point de vue colonialiste, nationaliste ou marxiste. En effet, comme l'explique Anne Castaing, là où le marxisme eurocentré continue de ne voir que des soulèvements «prépolitiques», les historien·ne·s subalternistes s'inspirent des écrits de Gramsci sur la paysannerie comme «force vive», tout en recourant à des sources alternatives (traditions orales, récits de vie, textes littéraires) afin de retracer des formes vernaculaires de résistance. Ces multiples théorisations de la culture depuis la subalternité constituent autant de plans alternatifs à l'eurocentrisme, à l'ethnocentrisme de classe et à l'élitisme masculin des disciplines scientifiques hexagonales, dont les définitions de l'art et de la culture, souvent par opposition avec les médias et la communication, s'alignent encore aujourd'hui sur les avatars de la «mission civilisatrice» de l'État français. Les approches anglophones de la résistance culturelle issues des *Cultural Studies* et des *Subaltern Studies* résonnent avec ce que Norman Ajari désigne comme la «poétique de l'actualité» du penseur martiniquais Frantz Fanon. Étudiant la figure du conteur dans la culture populaire d'Afrique du Nord, dans le contexte des luttes indépendantistes, Fanon souligne le potentiel politique de la production, par des

récits mémoriels indigènes mêlant passé, présent et avenir, de mondes spatio-temporels résistant à la téléologie coloniale. S'inspirant de la *mimesis* de l'histoire dans laquelle s'engage le conteur nord-africain, l'intellectuel anticolonial doit selon Fanon assumer une continuité avec les pratiques vernaculaires qu'il étudie, afin de s'engager dans un effort permanent de créolisation de la pensée. Il ne s'agit pas seulement ici de passer d'une conception restreinte de la culture à une conception anthropologique comme ensemble de pratiques productrices de sens et constitutives d'une formation sociale. Il s'agit surtout de décoloniser les conceptions du temps au fondement même des sciences occidentales de la culture. Le même enjeu s'impose s'agissant des conceptions de l'espace. Comme le montre Orazio Irrera dans le chapitre qu'il consacre à Edward Saïd, ce dernier a par exemple défendu la nécessité d'une «conscience géographique» comme méthode anti-impérialiste. L'intellectuel le organique décolonial e doit, selon la sociologue aymara Silvia Rivera Cusicanqui, réinventer l'étude de la culture au-delà des pratiques eurocentrées de sémiotisation du monde :

«C'est un poète, au sens aristotélicien du terme: un créateur de monde, un producteur d'aliments et un connaisseur des cycles du cosmos. Et cette poïétique du monde, qui se réalise par exemple à travers la marche et les *k'ipus*⁹ qui enregistrent la mémoire et les régularités des cycles ancestraux, nous apparaît comme une évidence et une proposition. L'altérité indigène peut être vue comme une nouvelle universalité qui s'oppose au chaos et à la destruction coloniale du monde et de la vie. D'hier à aujourd'hui, ce sont les tisseuses et les poètes-astrologues des communautés et des villages qui entretiennent cette trame alternative et subversive de savoirs et de pratiques capables de remettre le monde à l'endroit et de lui faire reprendre son cours» (Rivera Cusicanqui, 2010: 32-33).

La montée des théories féministes, antiracistes et poststructuralistes au sein du CCCS a soulevé de grandes interrogations et de vives tensions concernant le sujet politique dont les chercheur e s en *Cultural Studies* seraient les intellectuel le s organiques. Il convient ici de rappeler que l'hégémonie désigne selon Gramsci à la fois une forme de direction culturelle et morale et les processus d'articulation à travers lesquels une classe sociale prend et stabilise une position dominante (Piotte, 2010; Gramsci, 2011: 45-91; Keucheyan, 2016). Or le sujet politique qui articule le bloc historique révolutionnaire – le prolétariat en tant que «force hégémonique» et «classe fondamentale» d'un «bloc historique» chez Lénine et Gramsci – ne va plus de soi dans un contexte d'éclatement des classes populaires et d'essor des mouvements noirs, féministes, lesbiens et gays. Plutôt que de présupposer un sujet politique *a priori*, Laclau et Mouffe (2009) considèrent que le sujet politique révolutionnaire ne peut préexister au processus de construction du bloc historique. Les deux philosophes envisagent la construction de l'hégémonie d'un bloc historique comme un processus d'institution de points nodaux. Ces derniers définissent un antagonisme en articulant des identités hétérogènes selon le principe de la régularité dans la dispersion, en fixant la signification selon un système organisé de différences sociales et posant des équivalences entre différents termes d'une équation. Il s'agit par conséquent de voir dans la constitution d'un sujet politique un processus

9 Terme quechua, traduisible par «nœud» et «compte», qui désigne notamment un outil de comptabilité à base de nœuds réalisés sur des cordes.

inextricablement discursif et matériel, dans la mesure où il doit «transpercer toute la densité matérielle des diverses institutions, pratiques et des divers rituels par lesquels une formation discursive est structurée» (Laclau, Mouffe, 2009: 203). Une position qui résonne avec la célèbre thèse d'Althusser, qui ouvre le chapitre que Maxime Boydy consacre aux *Visual Culture Studies*, selon laquelle l'idéologie a avant tout une existence matérielle car elle n'existe qu'à travers «des actes matériels dans des pratiques matérielles, réglés par des rituels matériels, eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet» (1976 [1970]: 108).

La construction d'une hégémonie est un processus indissociablement politique, culturel et économique de réorganisation des relations sociales (Gourarier, Rebucini, Vörös, 2015). Ainsi la face culturelle d'un rapport social ne saurait être abstraite de son économie politique: un point qui a pu cependant faire débat au sein des études *queer* qui se sont développées à l'orée des années 1990. À la suite d'une controverse avec Nancy Fraser, ici commentée par Noémi Michel et Gianfranco Rebucini, Judith Butler conteste l'idée – paradoxalement partagée par le marxisme hétérocentré et la pensée LGBT libérale – selon laquelle les questions de genre et sexualité relèveraient de la reconnaissance (culturelle) et non de la redistribution (économique). Lisa Duggan poursuit cette critique à travers le concept d'homonormativité, qui désigne sous la plume de cette théoricienne de la deuxième vague *queer*, plus sensible aux enjeux économiques, le processus par lequel certaines expressions culturelles gays et lesbiennes se voient valorisées par les institutions politiques et économiques du néolibéralisme. Les critiques radicales de l'hétéronormativité formulées dans les années 1970 sont alors réduites à un enjeu de reconnaissance, ce qui a pour effet d'effacer les questions de justice sociale de l'agenda LGBT et d'occulter le genre et la sexualité dans les analyses de l'exploitation et de la spoliation. La gouvernementalité néolibérale des populations indigènes est un domaine où il est possible d'observer un processus similaire de dépolitisation, par lequel des revendications à la dignité, à la réparation et à la transformation sociale radicale se trouvent réduites à un enjeu de «diversité culturelle» ou d'«interculturalité». La conversion au multiculturalisme officiel des élites latino-américaines peut par exemple être analysé comme une tentative de maintenir le *statu quo*, dans un contexte de forte mobilisation indigène contre la violence des politiques économiques de «modernisation». Le même processus se retrouve dans le champ universitaire, lorsque certains travaux s'engagent dans une «version logocentrique et nominaliste de la décolonisation» et participent ainsi du «multiculturalisme théorique, racialisé et exotisant des universités» autant que du «spectacle pluri-multi de l'État et des médias de communication de masse» (Rivera Cusicanqui, 2010: 62-65).

Un autre questionnement qui traverse l'ouvrage concerne le potentiel critique du «tournant affectif» qui anime les *Cultural Studies* depuis la fin des années 1990 et qui problématise les dimensions non-sémiotiques des phénomènes communicationnels. Ce «tournant» se présente comme une critique du logocentrisme des théories culturelles héritières du structuralisme, lesquelles auraient privilégié le langage, l'idéologie, le discours et la représentation aux dimensions charnelles, viscérales et affectives de l'expérience. La métaphore de la «construction sociale du corps» est par exemple accusée de réduire l'expérience sensible à une pure construction symbolique et, ainsi, d'occulter les états somatiques et les événements corporels. La focalisation sur *le sens* (signification) des

textes médiatiques aurait ainsi fait oublier *les sens* (sensations) impliqués dans leur circulation. Cette charge est notamment portée par Brian Massumi qui, dans *Parables of the Virtual* (2002), fait le diagnostic d'une dérive idéaliste des *Cultural Studies*, à laquelle il oppose une théorie de l'autonomie et de l'asocialité des affects. Dans cette théorie d'inspiration deleuzienne, les affects (les intensités inqualifiables qui parcourent le corps) et les émotions (la qualification culturelle de ces intensités) constituent deux ontologies qui interagissent sans jamais devenir identiques l'une à l'autre : les affects constituent un niveau de réalité autonome qui reste fondamentalement impersonnel, méconnaissable et opaque à la représentation. La position de Massumi peut être opposée à la conception discursive de la matérialisation défendue par Judith Butler. Cette dernière réinjecte dans la théorie d'Althusser une préoccupation féministe pour le corps, lequel n'est plus entendu comme une entité figée, mais comme le fruit d'«un processus de matérialisation qui, au fil du temps, se stabilise et produit l'effet de frontière, de fixité et de surface que nous appelons matière» (2009 : 23). Alors que le «tournant affectif» n'est pas encore formulé en projet autonome, la philosophe féministe propose ainsi dans *Bodies That Matter* une mise en garde anti-essentialiste adressée à celles et ceux qui seraient tentés de considérer la sensation comme un espace d'exploration vierge de conditionnement idéologique, convoquant implicitement l'imaginaire colonial masculinisé de la redécouverte perpétuelle de la nature : «Poser une matérialité en dehors du langage, c'est toujours poser cette matérialité, et la matérialité ainsi posée aura toujours comme condition constitutive d'avoir été posée» (Butler, 2009 : 79).

Constituer l'intensité sensorielle en objet scientifique et en projet politique *per se* apparaît donc comme une impasse pour les théories critiques. Si les significations idéologiques n'existent pas indépendamment de leur intensité sensorielle, les intensités ne peuvent pas non plus être pensées et formulées hors des filets de l'idéologie. La rhétorique du «tournant» risque alors de reconduire, en ne faisant qu'inverser l'ordre de priorité des termes, l'usage des dualismes nature/culture et corps/esprit justement reproché aux adversaires du «tournant affectif» (Hemmings, 2005 ; Ahmed, 2008). Une autre voie, arpentée par Lawrence Grossberg depuis les années 1980 consiste à penser la relation complexe et imprévisible entre articulations idéologiques et intensités affectives. L'articulation devient, sous la plume de Grossberg, l'opération par laquelle se dessine un contexte spécifique, porteur des traces des rapports de force passés et à venir. Surtout, ainsi que l'évoque Éric Maigret dans son chapitre, les articulations qu'il conceptualise impliquent toujours simultanément des plans affectuels et représentationnels. Grossberg revient ainsi sur les manques de la conception plus strictement sémiotique de l'idéologie défendue par Hall.

Un autre front de discussion, ouvert par le chapitre de Cornelia Möser, concerne les apports potentiels du *Material Feminism* et du *New Materialist Feminism*, qui se sont récemment développées dans les *Science and Technology Studies* d'Amérique et d'Europe du Nord. Dans le sillage du matérialisme aléatoire qu'Althusser théorise à la fin de sa carrière (2005 [1986]), ces néo-matérialismes envisagent le monde comme une configuration de matérialités à la fois indéchiffrables et inanticipables. Radicalisant le geste fondateur de Donna Haraway, le néo-matérialisme interroge ensemble les agentivités humaines et non-humaines, organiques et techniques, physiques et non-physiques. Le concept d'«intra-action» développé par Karen Barad (2007) vise par exemple à penser l'agentivité non pas à partir de la subjectivité humaine mais de la

rencontre entre différentes matérialités. Le refus de toute pensée du social rend toutefois difficile la construction d'un dialogue entre ces tenants de l'agentivité non-humaine et les théories de l'agentivité élaborées dans le cadre du matérialisme culturel. Dans un dialogue avec le féminisme décolonial, ce néo-matérialisme pourrait néanmoins contribuer à l'élaboration de nouveaux programmes critiques et de nouvelles alliances politiques, par exemple sur le terrain de l'écologie, au-delà des binarismes culture/nature et humain/non-humain hérités de la modernité coloniale (Lugones, 2008).

Stuart Hall avançait que l'enjeu d'une théorie matérialiste de la culture et de la communication était de parvenir à «appréhender les idées, qui sont des événements mentaux, de manière ni idéaliste ni vulgairement matérialiste» (1985: 99). Si certaines des limites logocentriques de sa théorie culturelle nous apparaissent aujourd'hui plus clairement, il n'est pas inutile de rappeler cette parole sage de Hall, lorsque nous sommes confrontés à la tentation d'invoquer du «nouveau» et du «tournant» pour faire table rase des théories passées. Certes, l'enjeu soulevé par le tournant affectif et le néo-matérialisme n'est plus tant le rapport de l'idéologie au mode de production que son rapport à une pluralité de matérialités physiques. Toutefois, la nécessité d'élaborer des pensées de la culture et de la communication au-delà de l'idéalisme et du matérialisme réductionniste est toujours présente. Les pensées dualistes et monistes du rapport entre idéalité et matérialité des phénomènes communicationnels présentent ici des risques différents. D'un côté, le geste dualiste encourt le risque de faire des matières et des idées deux ontologies incommensurables. De l'autre, la perspective moniste qui considère les idées et les matières comme relevant d'une seule et même ontologie encourt le risque d'attribuer implicitement un ascendant à l'un ou l'autre des deux termes et, ainsi, de produire soit une théorie idéaliste selon laquelle les idées seraient dotées d'un pouvoir abstrait de formation de la matière, soit un concrétisme réducteur par lequel les idées seraient entièrement imputables à des propriétés physiques.

ARTICULATIONS

Penser la conflictualité sociale au-delà du seul antagonisme de classe, comme le suggère cet ouvrage, implique de fournir un modèle de compréhension des relations qu'entretiennent le genre, la race et la classe. Depuis une quinzaine d'années, les débats scientifiques sur ce point se sont essentiellement déroulés sous l'égide de l'«intersectionnalité». La notion d'intersectionnalité, telle qu'elle a pu être formalisée par Kimberlé Crenshaw en 1994 prend sa source dans le féminisme africain-américain, qui s'attache dès les années 1960 à désigner le privilège blanc inconscient du féminisme et son incapacité à entendre et laisser s'exprimer les revendications des femmes noires. Il s'agit alors de pluraliser le sujet du féminisme autant que de penser la profonde imbrication des oppressions (hooks, 2008 ; Lorde, 2008). Dans le sillage de ces premiers travaux, Crenshaw définit l'intersectionnalité en des termes politiques : la «politique de l'identité intersectionnelle» qu'elle défend est avant tout le moyen de dépasser la sectorisation des luttes féministes et antiracistes (Crenshaw, 2005). Si les travaux de Crenshaw nourrissent une certaine distance avec le marxisme, ceux de Patricia Hill Collins, une des figures maîtresses du féminisme africain-américain, proposent une synthèse inédite des approches gramscienne, althussérienne et foucauldienne. Avec la notion de «matrice de la domination», Hill Collins (2000) désigne quatre domaines, entre lesquels et au sein

desquels le pouvoir circule et s'exerce, chacun renvoyant tout à la fois à une dimension du social et à une conception de la domination. Le «domaine structurel» comprend les hiérarchies raciales, de genre et de classe inscrites dans les institutions et le droit. Le «domaine disciplinaire» renvoie aux techniques de surveillance de la force de travail et au contrôle des corps en bureaucratie. Le «domaine hégémonique» est celui de la légitimation idéologique par la production d'un sens commun et de normes sociales. Le «domaine interpersonnel», enfin, recouvre l'ensemble des mécanismes d'incorporation des effets de la domination. Chacun des quatre domaines qui constitue cette matrice est un lieu de lutte pour les femmes noires et implique un mode d'action spécifique en concordance avec la forme de pouvoir qui s'y exerce. Au niveau idéologique, Patricia Hill Collins oppose, comme l'explique dans son chapitre Keivan Djavadzadeh, les «images performatives» des industries culturelles, qui enferment les femmes noires dans des stéréotypes sexistes et racistes, aux «pouvoirs de l'autodéfinition».

Malgré cet ancrage premier dans le féminisme africain-américain, l'intersectionnalité n'a cessé de voir son histoire revisitée, au gré de modifications de ses usages scientifiques, désormais parfois très éloignés de toute visée transformative (Bilge, 2013). Deux appropriations de ce concept dans le contexte français nous paraissent mériter discussion. Il faut d'abord interroger l'idée selon laquelle le féminisme matérialiste français serait une tradition de pensée de fondement intersectionnel. Car c'est d'abord au travers d'un raisonnement analogique que race et sexe y sont envisagés : plutôt que d'étudier leurs intrications, Colette Guillaumin ou Monique Wittig isolent les mécanismes racistes et sexistes, et exposent «l'idée de nature» comme un processus idéologique opérant de manière *comparable* dans les deux cas. Si les premiers travaux du féminisme matérialiste interrogent bien de façon conjointe racisme et sexisme, ils ne sauraient en revanche être lus sous l'angle d'une intersectionnalité, laquelle s'attache plutôt à penser l'interaction des modes de stratification sociale. Il aura en fait fallu l'avènement des débats autour de la notion d'intersectionnalité en France, dans les années 2000, pour que se formalisent des conceptions alternatives : à l'intersectionnalité, à laquelle elle reproche de segmenter les rapports sociaux et de les abstraire dans une analyse des modes de catégorisation, Danièle Kergoat (2009) préfère l'idée de consubstantialité, qui met l'accent sur la constitution mutuelle des rapports sociaux, sur leur historicité et leur caractère dynamique. Son approche souhaite ainsi éviter l'écueil d'une sectorisation du social, en proposant une perspective plus totalisante que celle – nettement centrée sur l'identité – de Crenshaw. Un autre geste problématique dans la traduction culturelle du concept d'intersectionnalité en France est *l'injonction* à penser conjointement la classe, le genre et la race – en général au détriment du dernier de ces trois termes. La difficulté que posent les appels à l'intersectionnalité à tout crin provient en premier lieu du peu de cas qu'ils font des positions institutionnelles respectives occupées par les recherches critiques sur le genre, la classe et la race. Le champ de la recherche sur le racisme, qui souffre encore d'une faible institutionnalisation, tend ainsi à se voir doublement disqualifié : d'une part par les pans non-critiques de la recherche, d'autre part par les chantages de l'intersectionnalité qui peuvent reprocher à des travaux proposant des perspectives novatrices sur le racisme de ne pas être suffisamment «intersectionnels». Dans les mondes militants, un mécanisme similaire est à l'œuvre, avec pour effet principal une

délégitimation de toute entreprise stratégique qui organiserait un programme d'action en fonction de priorités conjoncturelles (Ajari, 2015).

Au-delà de l'apport du féminisme africain-américain et de sa réception en France, trois traditions féministes semblent mériter une attention particulière en raison de leur contribution à l'analyse croisée du colonialisme, du capitalisme et du patriarcat. La première relève du mouvement porté dans les années 1980 aux États-Unis par des universitaires issues de pays situés dans ce que l'on désignait alors comme le «Tiers-Monde». Inscrits dans cette tradition, les travaux de Chandra Talpade Mohanty font date en proposant «une critique des tendances universalisantes et coloniales de la théorisation féministe et une intervention méthodologique en faveur de l'historicisation et de la contextualisation de la recherche féministe» (Mohanty, 2015 : 8). Son plus célèbre texte, «Under Western Eyes», dénonce la condescendance dont aurait fait preuve le féminisme occidental en participant de l'élaboration d'une figure essentialisée de la «femme du Tiers Monde» comme sexuellement contrainte et orientée vers la défense de la famille, pauvre et peu éduquée (Mohanty, 1984 : 337). La critique centrale de Mohanty porte toutefois sur les méthodes de certains travaux féministes, qui usent de données quantitatives pour assoir l'idée d'une généralisation de certaines pratiques – à l'instar du port du voile érigé en preuve d'une oppression toute aussi généralisée des femmes – plutôt que d'interroger dans une perspective compréhensive le «sens concret» de ces pratiques pour les concernées. Ces méthodes participent d'une universalisation abusive des catégories analytiques des théories féministes (en particulier celle de patriarcat) sans considérer les contextes socio-historiques de leur déploiement.

La seconde tradition saillante est celle du féminisme chicana, dont l'un des textes phares, l'ouvrage collectif *This Bridge Called My Back* (Moraga, Anzaldúa, 1981), propose une redéfinition sans compromis du féminisme, à même de saisir les différences qui divisent les femmes en général et les femmes non-blanches en particulier. L'ouvrage développe une théorie de la subjectivité à rebours de la conception du sujet du féminisme blanc (Alarcón (2011). Ce dernier aurait été pensé comme émergeant d'une prise de conscience de l'oppression masculine, traduisant l'expérience individuelle en support de représentation politique. Ce processus tend toutefois à conférer à la prise de conscience féministe une propriété «unificatrice», faisant émerger un sujet unitaire et cohérent. C'est ainsi la multiplicité des voies par lesquelles «on devient femme» qui se trouve obliérées. Les auteures de *This Bridge* donnent quant à elles à voir un sujet fracturé par les conflits raciaux et culturels, profondément multiple voire contradictoire. La conscience féministe apparaît alors comme conscience de la pluralité. L'apport principal des féministes chicanas et du «Tiers-Monde» est de forger une «théorie et une méthode qui permettent de construire [...] une esthétique et une politique de coalition» (Sandoval, 2011 : 30). C'est un véritable changement d'échelle qui est ainsi proposé, permettant de déployer l'univers de contraintes qui pèsent sur les femmes, mais aussi d'envisager des alliances et solidarités nouvelles – par exemple avec les hommes qui font l'expérience du racisme. La cohabitation de voix multiples au sein de ce sujet féministe décolonial

implique enfin d'élaborer des modes d'écriture alternatifs, ce que fait *This Bridge* en associant poésie, manifeste et théorie¹⁰.

Les féminismes afro-caribéen et latino-américain ont, eux aussi, profondément décentré le sujet féministe blanc, tout en questionnant les formes de complicité entre hommes colons et hommes colonisés. Ces féminismes prennent leur source dans la structuration raciale de sociétés plongées dans les méandres de l'héritage colonial, ayant construit leur légitimité nationale sur l'illusion du métissage et de la « démocratie raciale » (Curiel, 2007 : 127). L'auteure brésilienne Lélia González propose une réinterprétation de l'identité des femmes noires latino-américaines en termes d'« américanité » (2015), une notion en rupture avec le blanchiment du féminisme brésilien et son eurocentrisme, à même d'offrir de nouvelles positions de résistance. Suéli Carneiro (2005) propose quant à elle de « noircir le féminisme », autrement dit d'inscrire à l'agenda du mouvement la question raciale, repensant alors les politiques de santé, la question de la violence ou les risques liés aux biotechnologies. Évoquant les relations conflictuelles entre le féminisme eurocentré et le féminisme afro-brésilien, Jurema Werneck (2005) propose une généalogie des pratiques de résistance de femmes noires qui ont précédé leur théorisation féministe. Prenant l'exemple des modèles de hiérarchisation et d'alliance dans certaines communautés religieuses, elle défend surtout les apports des féministes noires pour la recherche de modèles alternatifs d'exercice du pouvoir. Werneck critique aussi la dimension intégratrice de l'intersectionnalité de Crenshaw, qui contient en creux une conception occidentale qui consiste à dissocier, hiérarchiser et rationaliser les différents aspects de l'existence. Non seulement considérée comme incapable de prendre en charge les « perspectives culturelles de la matrice africaine », cette approche empêcherait selon elle l'émergence d'un sujet politique « authentique » et « entier » (Werneck, 2005 : 44). Le féminisme décolonial latino-américain se développe aussi à travers la critique de l'androcentrisme des théories de la colonialité. Alors que la théorie de la colonialité du pouvoir d'Aníbal Quijano (2007) retrace le processus de co-formation des catégories raciales et de classe à partir de la distinction fondatrice entre esclavage et salariat, tout en posant l'universalité des catégories de sexe et en faisant de l'accès des colons à la sexualité des colonisées le seul enjeu genré de la colonisation, la philosophe argentine Maria Lugones propose une analyse en termes de « colonialité du genre » (Lugones, 2008). La colonialité du genre décrit le processus de déshumanisation, d'animalisation et de sexualisation des colonisés à travers leur assignation au sexe « mâle » ou « femelle », auxquelles la « mission civilisatrice » oppose les catégories d'« homme » et de « femme ». Le féminisme décolonial que Lugones appelle de ses vœux est à la fois un mode de production de connaissance qui se situe dans le prolongement des cosmologies colonisées (soit en rupture avec les épistémologies eurocentrées du genre) et une coalition politique qui se constitue à partir de la multitude des points de résistance à la violence indissociablement coloniale et patriarcale de ce processus de déshumanisation.

Les *Cultural Studies* envisagent enfin les relations entre race, classe et genre à partir de l'idée de déterminations multiples, qui prend forme avec le concept d'articulation. Inscrit dans la tradition marxiste, ce dernier sert à penser le jeu complexe des déterminations

10 Différents féminismes ayant élaboré différentes stratégies d'écriture, nous avons permis aux auteur·e·s qui le souhaitaient de choisir le mode de féminisation de leur texte.

économiques, politiques et idéologiques dans une période donnée. Dans les travaux de Stuart Hall, l'articulation devient à la fois une théorie et une méthode (Slack, 1996), respectivement car elle fournit un modèle général de compréhension de la «totalité» et car elle est un moyen de rendre compte des particularités d'une formation sociale. S'appuyant sur le Marx des *Grundrisse*, sur les travaux d'Althusser, et sur leurs relectures par Laclau, Hall propose de penser ce qui, dans la détermination d'une formation sociale, excède à la fois le strict niveau économique et la contradiction principale entre travail et capital (Hall, 2013: 38). La méthode de l'articulation lui permet de dégager une série de principes pour l'étude du racisme – questionnement nécessaire dans la mesure où, dans les années 1970-1980, cet objet se trouve pris en tenailles entre des travaux marxistes qu'il juge enclins au réductionnisme économique et des analyses versant dans un «pluralisme sociologique» qui ne permet pas de situer le racisme dans la totalité sociale. Pour Hall, le racisme doit d'abord être considéré dans sa spécificité historique et non saisi dans sa généralité, comme une structure anhistorique. Il s'agit de mettre au jour les conditions historiques en vertu desquelles la partition raciale devient socialement pertinente dans un contexte donné. Il relève ensuite qu'«il est impossible d'expliquer le racisme en faisant abstraction des autres rapports sociaux – pas plus d'ailleurs qu'on ne peut expliquer le racisme en le réduisant à ces autres rapports» (2013: 57). Enfin, le racisme doit selon lui être compris comme la somme de pratiques sociales qui se déploient à la fois aux niveaux économiques, politiques et idéologiques. S'agissant du cas de la Grande-Bretagne de la fin du XX^e siècle, Hall note que l'organisation de la main d'œuvre a opéré «à travers la race» (2013: 62), la structuration raciale de la division du travail ayant fait émerger une «main d'œuvre noire» corvéable et bon marché. La race opère alors comme un facteur de fractionnement des intérêts de classe et intervient dans la façon dont une classe donnée se constitue ou non en sujet collectif. Hall écrit ainsi : «La race est [...] la modalité selon laquelle la classe est "vécue", le médium à travers lequel les rapports de classe sont expérimentés, la forme sous laquelle la classe est adoptée» (2013: 63).

Le concept d'articulation, qui dans la tradition marxiste consiste à penser la formation sociale comme une totalité complexe, va donc permettre de considérer sous un jour nouveau les relations entre la race, la classe... et le genre. En effet, dans le sillage de ces travaux de Hall, Paul Gilroy suggère quant à lui que «le genre est la modalité selon laquelle est vécue la race» (2010: 129). C'est donc ici un autre modèle d'intersectionnalité qui, en filigrane, se dessine. Il ne s'agit plus de penser l'imbrication des rapports sociaux, ni même leur consubstantialité. Le modèle de l'articulation ici esquissé change le plan de compréhension des relations entre ces trois leviers de stratification sociale : le genre médiatise la race qui elle-même médiatise la classe. Si les rapports de classe continuent donc à jouer un rôle central, ils se réverbèrent toutefois dans une structure raciale qui, dans le contexte britannique, constitue le filtre au travers duquel ils sont appréhendés. C'est la question de la possibilité de formation d'une conscience de classe qui importe aux deux auteurs. Gilroy (1987), dont Emmanuel Parent déplie la conception du matérialisme dans le chapitre qu'il lui consacre, pose ainsi la question de la signification de l'émergence d'une politique identitaire, d'un type d'action politique non organisé par la classe, mais par le genre ou la race. Un développement qui, dès les années 1970, rend manifestes les difficultés inhérentes à la constitution d'une classe et d'un projet critique unifiés : «Qu'est-ce que la classe laborieuse aujourd'hui? De quel genre, de

quelle couleur est-elle? Comment, à la lumière de son évidente segmentation, peut-elle être unifiée? Cette unification est-elle encore possible voire même désirable?» (Gilroy, 1987: 19). Gilroy met donc en question jusqu'à la désirabilité même d'une forme unifiée de critique, dans un contexte où le projet de lutte des classes se trouve nettement fissuré par la montée des revendications noires et féministes.

* * *

Les différentes perspectives matérialistes présentées dans ce volume sont issues d'espace-temps en partie incommensurables et ne sauraient à ce titre être unifiées en *une* théorie critique. On peut néanmoins se demander quels principes épistémologiques permettraient d'agencer les zones de contact entre les théories marxistes, féministes et décoloniales. S'il n'est, à l'évidence, point de réponse aisée à ce questionnement – et que l'histoire de leurs rapports est d'une densité proprement insondable – on peut toutefois avancer plusieurs axes de travail.

En premier lieu, il apparaît nécessaire de conférer une certaine autonomie aux points de vue distincts qui émergent de ces différents régimes critiques. Si l'on suit la voie tracée par Gramsci, une telle autonomie semble en effet indispensable à l'émergence – pour les différentes classes ou groupes sociaux concernés – d'une conscience de l'oppression, et donc d'une connaissance orientée vers un projet hégémonique. On connaît par ailleurs le risque encouru par les tentatives de fusion des différents régimes critiques, celle d'une subsomption d'un point de vue par un autre: le régime critique le plus éloigné du degré zéro de l'échelle de subalternité – c'est-à-dire celui qui se trouve le mieux inséré dans les cadres de représentation institutionnelle – absorbant le régime critique subalterne en le révisant selon ses termes et modes de problématisation. Un processus par lequel un régime critique s'engage dans son universalisation au prix de la particularisation d'un régime concurrent. Comme le disait Heidi Hartmann dans une formule célèbre rendant compte de façon ironique de l'histoire des rapports entre féminisme et marxisme: «le marxisme et le féminisme sont une et même chose et cette chose, c'est le marxisme» (1979: 1). Bien entendu, cette condition de l'autonomie implique une certaine temporalité du processus hégémonique: une alternance entre des moments où les luttes sont articulées, en fonction de la conjoncture, et des temps de dissociation radicale.

Deuxièmement, il est indispensable de concevoir des voies de circulation entre ces différents régimes. Celles-ci ne sauraient toutefois se limiter au simple niveau de l'analogie, d'un comparatisme faisant méthode de l'occultation de la singularité des phénomènes. L'analogie emporte deux conséquences problématiques: d'un côté son inadéquation pour penser la consubstantialité des rapports sociaux (Kergoat, 2009) et donc sa difficulté à sortir ponctuellement de la distinction analytique entre les différents modes de domination pour retourner à leurs entrelacements concrets dans les existences; de l'autre, sa tendance à l'aveuglement face à l'irréductible spécificité de chacun de ces modes de domination, qui conduit à limiter l'autonomie des régimes critiques correspondants (Cervulle, 2013: 59-66). Les nécessaires voies de circulation que nous souhaitons évoquer ici pourraient, plutôt, prendre la forme de «traductions», au sens où l'entend Dipesh Chakrabarty. Pour ce dernier, la traduction n'est pas à saisir comme construction d'un espace universalisant, pont jeté entre deux langues, rapport d'équivalence. Elle est plutôt «cette relation partiellement opaque que nous appelons

“différence”» (2000: 17). Elle met en tension une différence qui transforme le texte traduit autant que la langue d’arrivée. La traduction ainsi saisie permet aussi bien de mettre en relation des champs de référence que de troubler leur langage d’expression en recomposant les articulations idéologiques qui s’y trouvaient figées. On peut penser que la conception gramscienne de la traduction pourrait ici nous être également utile, dans la mesure où elle souligne combien l’unification des positions de différentes fractions de classe en un *projet* repose sur une « traduisibilité » – *toujours partielle et incomplète* – des différentes pratiques sociales de cette classe (Thomas, 2013). Il s’agirait donc de dessiner des formes de mise en relation des différents régimes critiques, qui fassent de l’activation de leurs différences (et non de leurs similitudes) la condition de leur reconnaissance mutuelle. Le modèle ainsi préconisé ne va pas dans le sens d’une superposition des voix dans un chœur à l’unisson, mais d’une polyphonie.

Il semble enfin essentiel de valoriser la capacité de chaque régime critique à « mettre en crise » les autres régimes. Une telle conception du travail scientifique critique, opérant par crises successives et décentrement permanents, permet sans doute de favoriser la réflexivité. Il s’agirait en l’occurrence d’une réflexivité ne prenant pas la forme ritualisée et routinisée du « retour sur soi » d’un paradigme depuis sa propre position, mais d’un type de réflexivité par lequel chaque régime critique puisse faire perpétuellement rupture avec lui-même et ainsi, d’une certaine façon, rester étranger à lui-même. Ce principe épistémologique requiert de soutenir l’institutionnalisation de ces différents régimes critiques ; mais aussi de veiller à ce que ce processus n’entraîne ni une démagnétisation de la charge politique dont ils sont porteurs ni une rupture de leurs liens organiques avec les mouvements sociaux. Au-delà, il s’agit surtout d’élaborer des zones de frottement permettant d’organiser leur conflictualité. Peut-être est-ce là un moyen de rendre plus praticable la navigation entre l’abstraction analytique que constitue la dissociation des rapports de race, classe, genre et la recomposition de la domination telle qu’elle est concrètement vécue.

BIBLIOGRAPHIE

- Ahmed (Sara), « Imaginary Prohibitions : Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the “New Materialism” », *European Journal of Women’s Studies*, vol. 15, n° 1, 2008, pp. 23-39.
- Ajari (Norman), « *Vacarme critique les Indigènes : la faillite du matérialisme abstrait* », *Les Indigènes de la République*, 2015, <http://indigenes-republique.fr/vacarme-critique-les-indigenes-la-faillite-du-materialisme-abstrait-2/>.
- Alarcón (Norma), « Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Back* et le féminisme anglo-américain », trad. C. Laugier, *Les Cahiers du CEDREF*, vol. 18, 2011 [1990], pp. 97-115.
- Althusser (Louis), « Idéologies et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche) », in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976 [1970], pp. 67-125.
- Althusser (Louis), « Du matérialisme aléatoire », *Multitudes*, n° 21, 2005 [1986], pp. 179-194.
- Anderson (Perry), *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977 [1976].

- Barad (Karen), *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Bilge (Sirma), «Intersectionality Undone. Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies», *Du Bois Review*, vol. 10, n° 2, 2013, pp. 405-424.
- Butler (Judith), «Simplement culturel?», trad. B. Marrec, *Actuel Marx*, n° 30, 2001 [1997], pp. 201-216.
- Butler (Judith), *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du «sexe»*, trad. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [1993].
- Butler (Judith), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. C. Kraus, Paris, La Découverte, 2006 [1990].
- Carneiro (Sueli), «Noircir le féminisme», trad. J. Falquet, *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, 2005 [2001], pp. 27-32.
- Cervulle (Maxime), *Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.
- Cervulle (Maxime), «Matière à penser. Controverses féministes autour du matérialisme», *Cahiers du genre*, hors-série «Analyse critique et féminisme(s) matérialiste(s)», 2016, à paraître.
- Chakrabarty (Dipesh), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and European Difference*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2000.
- Crenshaw (Kimberlé W.), «Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur», trad. O. Bonis, *Cahiers du Genre*, n° 39, 2005 [1994], pp. 51-82.
- Curiel (Ochy), «Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste», *Mouvements*, n° 51, 2007, pp. 119-129.
- Delphy (Christine), «L'ennemi principal», in *L'Ennemi principal, vol. 1, Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2002a [1970], pp. 31-56.
- Delphy (Christine), «Pour un féminisme matérialiste», in *L'Ennemi principal, vol. 1, Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2002b [1975], pp. 271-282.
- Delphy (Christine), «Féminisme et marxisme», in Maruani (Margaret) dir., *Femmes, genre et société. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2005.
- Engels (Friedrich), «Lettre à Joseph Bloch», in Marx (Karl) et Engels (Friedrich), *Sur la religion*, Paris, Éditions Sociales, 1972 [1890].
- Fanon (Frantz), *L'Œil se noie*, in *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, édition établie par Khalfa (Jean) et Young (Robert JC), Paris, La Découverte, 2015 [1949], pp. 65-90.
- Federici (Silvia), *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, trad. Collectif Senonevero, Paris, Entremonde, 2014 [2004].
- Gaussot (Ludovic), «Position sociale, point de vue et connaissance sociologique : rapports sociaux de sexe et connaissance de ces rapports», *Sociologie et sociétés*, vol. 40, n° 2, 2008, pp. 181-198.
- Gilroy (Paul), *There Ain't No Black In The Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987.
- Gilroy (Paul), *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, trad. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2010 [1993].

- Glévarec (Hervé), Macé (Éric), Maigret (Éric) dir., *Cultural Studies: Anthologie*, Paris, Armand Colin/INA, 2008.
- González (Lélia), «La catégorie politico-culturelle d'amefricanité», trad. H. Le Doaré, *Les Cahiers du CEDREF*, vol. 20, 2015 [1988], <https://cedref.revues.org/806>.
- Gourarier (Mélanie), Rebucini (Gianfranco), Vörös (Florian), «Penser l'hégémonie», *Genre, sexualité & société*, n° 13, 2015, <https://gss.revues.org/3530>.
- Gramsci (Antonio), *Guerre de mouvement et guerre de position*, édition établie par Keucheyan (Razmig), Paris, La Fabrique, 2011.
- Gramsci (Antonio), *Cahiers de prison, tome V. Cahiers 19 à 29*, trad. C. Perrus et P. Laroche, Paris, Gallimard, 1991 [1934-1935].
- Granjon (Fabien) dir., *Matérialismes, culture & communication. Tome 1. Marxismes, théorie et sociologie critiques*, Paris, Presses des Mines, 2016.
- Green (Marcus), «Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern», *Rethinking Marxism*, vol. 14, n° 3, 2002, pp. 1-24.
- Grosfoguel (Ramón), «Les dilemmes des études ethniques aux États-Unis. Entre multiculturalisme libéral, politique identitaire, colonisation disciplinaire et épistémologies décoloniales», *IdeAs*, n°2, 2012, <http://ideas.revues.org/240?lang=es>.
- Guillaumin (Colette), «Pratique du pouvoir et idée de Nature (1). L'appropriation des femmes», *Nouvelles Questions Féministes*, n°2, 1978, pp. 5-30.
- Guillaumin (Colette), «Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées», *Sociologie et sociétés*, vol. 13, n° 2, 1981, pp. 19-32.
- Hall (Stuart), «Signification, Representation, Ideology : Althusser and the Post-Structuralist Debates», *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 2, n° 2, 1985, pp. 91-114.
- Hall (Stuart), «Codage/décodage», trad. M. Albaret et M.-C. Gamberini, *Réseaux*, vol. 12, n° 68, 1994 [1973], pp. 27-39.
- Hall (Stuart), «Race, articulation et sociétés structurées "à dominante"», in *Identités et cultures 2. Politiques des différences*, trad. A. Blanchard et F. Vörös, édition établie par Cervulle (Maxime), Paris, Éditions Amsterdam, 2013 [1980], pp. 113-178.
- Haraway (Donna), «Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle», trad. D. Petit et N. Magnan, in *Manifeste Cyborg. Sciences – Fictions – Féminismes*, édition établie par Allard (Laurence), Gardey (Delphine) et Magnan (Nathalie), Paris, Exils, 2007 [1988], pp. 107-144.
- Harding (Sandra), «Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity'», in Alcoff (Linda), Potter (Elizabeth) dir., *Feminist Epistemologies*, Londres et New York, Routledge, 1992, pp. 49-82.
- Harding (Sandra) dir., *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, New York et Londres, Routledge, 2004.
- Hartmann (Heidi), «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», *Capital & Class*, vol. 3, n° 2, 1979, pp. 1-33.
- Hartsock (Nancy), «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», in Harding (Sandra) dir., *The Feminist Standpoint Theory*

- Reader. *Intellectual and Political Controversies*, New York et Londres, Routledge, 2004 [1983], pp. 35-54.
- Hemmings (Clare), «Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn», *Cultural Studies*, vol. 19, n° 5, 2005, pp. 548-567.
- Hill Collins (Patricia), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londres et New York, Routledge, 2000.
- hooks (bell), *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*, trad. O. Potot, Paris, Cambourakis, 2015 [1981].
- hooks (bell), «Sororité : la solidarité politique entre les femmes», trad. A. Robatel, in Dorlin (Elsa) dir., *Black Feminism. Anthologie du féminisme Africain-Américain, 1975-2000*, L'Harmattan, Paris, 2008 [1986], pp. 113-134.
- Kergoat (Danièle), «Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux», in Dorlin (Elsa) dir., *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009, pp. 111-125.
- Keucheyan (Razmig), «Culture, information et subalternité : Antonio Gramsci», in Granjon (Fabien) dir., *Matérialismes, culture & communication. Tome 1. Marxismes, théorie et sociologie critiques*, Paris, Presses des Mines, 2016, pp. 121-136.
- Laclau (Ernesto), *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, Verso, 2012 [1977].
- Laclau (Ernesto), Mouffe (Chantal), *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, trad. J. Abriel, Besançon, Les solitaires intempestifs, 2009 [1985].
- Lauretis (Teresa de), «La technologie du genre», in *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, trad. M.-H. Bourcier, Paris, La Dispute, 2007 [1987], pp. 37-94.
- Lorde (Audre), «Transformer le silence en paroles et en actes», trad. M. C. Calise, in Dorlin (Elsa) dir., *Black Feminism. Anthologie du féminisme Africain-Américain, 1975-2000*, L'Harmattan, Paris, 2008 [1978], pp. 75-80.
- Lugones (Maria), «Toward a Decolonial Feminism», *Hypatia*, vol. 25, n° 4, 2010, pp. 742-759.
- Lukács (György), *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. K. Alexos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960 [1923].
- Marx (Karl), Engels (Friedrich), *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger et al, Paris, Éditions sociales, 1982 [1846].
- Marx (Karl), Engels (Friedrich), *Manifeste du parti communiste*, trad. E. Bottigelli, Paris, Flammarion, 1999 [1848].
- Massumi (Brian), *Parable of the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham et Londres, Duke University Press, 2002.
- Mathieu (Nicole-Claude), «Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique», in *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 2013a [1985], pp. 75-127.
- Mathieu (Nicole-Claude), «Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques unes de leurs interprétations en ethnologie», in *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Ixe, 2013b [1985], pp. 121-208.

- Mattelart (Armand), *Communication, idéologies et hégémonies culturelles. Une anthologie en trois volumes, Tome 1*, édition établie par Granjon (Fabien) et Sénécal (Michel), Paris, Presses des Mines, collection «Matérialismes», 2015a.
- Mattelart (Armand), *Communication, cultures populaires et émancipation. Une anthologie en trois volumes, Tome 2*, édition établie par Granjon (Fabien) et Sénécal (Michel), Paris, Presses des Mines, collection «Matérialismes», 2015b.
- Mattelart (Armand), *Communication transnationale et industries de la culture. Une anthologie en trois volumes, Tome 3*, édition établie par Granjon (Fabien) et Sénécal (Michel), Paris, Presses des Mines, collection «Matérialismes», 2015c.
- Mignolo (Walter), «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference», *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, n° 1, 2002, pp. 57-87.
- Mohanty (Chandra Talpade), «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *boundary 2*, vol. 12, n° 3, 1984, pp. 333-358.
- Mohanty (Chandra Talpade), «Traversées féministes transnationales: du néolibéralisme et de la critique radicale», trad. F. Bouillot, *Les Cahiers du CEDREF*, n° 20, 2015 [2007], <https://cedref.revues.org/835>.
- Moraga (Cherríe), Anzaldúa (Gloria) dir., *This Bridge Called My Back*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1981.
- Morley (David), «La réception des travaux sur la réception. Retour sur le “Public de *Nationwide*”», trad. D. Dayan, *Hermès*, n° 11-12, 1993 [1992], pp. 31-46.
- Quijano (Aníbal), «“Race” et colonialité du pouvoir», trad. J. Cohen, *Mouvements*, n° 51, 2007 [2004], pp. 111-118
- Piotte (Jean-Marc), *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, Lux, 2010.
- Poma de Ayala (Guamán), *El primer nueva coronica y buen gobierno*, édition établie par Adorno (Rolena), Murra (John) et Urioste (Jorge), Mexico, Siglo XXI, 1980 [1615].
- Rivera Cusicanqui (Silvia), *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limon, 2010.
- Sandoval (Chela), «Féminisme du tiers-monde étatsuniens: mouvement social différentiel», trad. O. Bonis et J. Coussieu, *Les Cahiers du Cedref*, n° 18, 2011 [1991], pp. 141-186.
- Slack (Jennifer Daryl), «The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies», in Morley (David), Chen (Kuan-Hsing) dir., *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996, pp. 112-127.
- Sousa Santos (Boaventura de), Arriscado Nunes (João) et Paula Meneses (Maria), «Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference», in Sousa Santos (Boaventura de) dir., *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, Londres, Verso, 2008, pp. xix-lxii.
- Sousa Santos (Boaventura de), *Epistemologías del Sur*, Mexico, Siglo XXI Editores, 2010.
- Spivak (Gayatri Chakravorty), «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987, pp. 197-221.
- Spivak (Gayatri Chakravorty), «Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular», *Postcolonial Studies*, vol. 8, n° 14, 2005, pp. 475-486.

- Spivak (Gayatri C.), *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, trad. J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [1988].
- Tabet (Paola), «Les mains, les outils, les armes», *L'Homme*, vol. XIX, n° 3-4, 1979, pp. 5-61.
- Thomas (Peter D.), «Gramsci et le politique. De l'État comme "événement métaphysique" à l'hégémonie comme "fait philosophique"», *Contretemps*, n° 18, 2013, <http://www.contretemps.eu/interventions/gramsci-politique>.
- Thompson (Edward Palmer), *La formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibault, Paris, Seuil, 2012 [1963].
- Viveiros de Castro (Eduardo), *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- Werneck (Jurema), «Ialodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes», trad. J. Falquet, *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, 2005, pp. 33-49.
- Williams (Raymond), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fourth Estate, 1988.
- Williams (Raymond), «Base et superstructure dans la théorie culturelle marxiste», trad. N. Calvé et É. Dobenesque, in *Culture & matérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009 [1980].