



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

Réflexions féministes sur la justice du point de vue des pays du Sud

Nivedita Menon

La justice nous oblige à remettre en question ce qui a été normalisé au fil du temps. La justice nous oblige à sortir des codes.

La justice comme ordre ?

Souvent, ce qui semble « juste » n'est que la normalisation d'un passé marqué par la violence. La transmission des désavantages de génération en génération, tout comme pour une poignée d'autres, c'est la transmission de la richesse et des privilèges de génération en génération. Ne pas reconnaître ces histoires de violence qui sous-tendent la normalité, c'est légitimer une histoire de violence.

L'historien Pankaj Jha l'exprime ainsi : la justice nous oblige à penser comme un historien. On ne s'arrête pas au présent. Le présent a une histoire. Mais l'histoire n'est pas seulement ce qui s'est passé dans le passé, l'histoire est ce **qui** se passe ; l'histoire concerne le présent. Ce n'est pas parce que les gens veulent se souvenir de ce qui s'est passé dans le passé que le passé devient important. Parler du passé, c'est en fait vouloir parler du présent d'une certaine manière, et parler de l'avenir d'une certaine manière. C'est pourquoi il existe tant de versions différentes de ce qui s'est passé dans le passé. Ainsi, lorsque je parle d'« histoire de la violence », je parle du présent, et non de quelque chose qui est révolu. L'idée que quelque chose est « juste » vient d'une histoire antérieure de violence – qui se poursuit – et à la fin de celle-ci, parce que l'ordre prévaut, cela semble normal, voire naturel.

Le philosophe français Romain Rolland a dit : « Si l'ordre est injustice, alors le désordre est le commencement de la justice. » Nous devons réfléchir de manière plus critique à la « question de l'ordre social ».

Dans ce contexte, permettez-moi de vous raconter une histoire sur la langue des signes nicaraguayenne. Je n'ai appris que récemment que la langue des signes ne consiste pas simplement à signer l'alphabet existant, mais qu'elle est une langue à part entière. Cela montre à quel point de nombreux aspects de la vie sont invisibles pour les privilégiés. Le Nicaragua est un pays où une dictature militaire a été renversée par une révolution en 1979. Lorsque cette révolution a eu lieu, il y a eu une forte poussée en faveur de la révolution de l'éducation. L'une des mesures prises a été de mettre en place un véritable enseignement de la langue des signes. La société étant très isolée, les personnes sourdes avaient déjà développé leur propre langue, différente de toutes les autres langues des signes existantes dans le monde, appelée la langue des signes nicaraguayenne. Après la révolution, des écoles ont été construites pour éduquer les enfants sourds. Ce qui est intéressant, c'est que chaque année, à mesure que de nouveaux élèves arrivaient, ils apprenaient la langue des signes utilisée par leurs aînés, puis enseignaient les règles. Ils introduisaient de nouveaux mots et de nouvelles façons de penser et de former des phrases, ce qui améliorait la langue. La promotion suivante enseignait à nouveau les règles, et ainsi de suite, rendant la langue des signes nicaraguayenne complexe et souple. La langue des signes nicaraguayenne (NSL) est considérée dans le monde entier comme « absolument unique, car c'est la seule langue à avoir été créée sans aucune autre influence linguistique et enregistrée dès sa création ». Ce que j'ai appris de cette histoire étonnante sur la naissance et le développement d'une langue relativement

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

nouvelle, c'est que le non-respect des règles (c'est-à-dire le « désordre ») peut être à l'origine de nouvelles connaissances qui reflètent ce qui était jusqu'alors invisible.

Et après tout, le reflet de l'invisible est le chemin vers la justice.

Deux points de vue sur l'apprentissage : Rancière et Freire

L'autre histoire que je souhaite raconter est celle d'un célèbre philosophe français nommé Jacques Rancière, qui a écrit un livre intitulé *Le Maître ignorant*. Dans cet ouvrage, Rancière raconte l'histoire d'un véritable enseignant, Joseph Jacotot, qui a été envoyé enseigner le français à des personnes vivant dans une région flamande. Elles ne connaissaient pas le français et lui ne connaissait pas le flamand. Le professeur disposait d'une traduction bilingue de l'épopée grecque, *l'Iliade*, avec le français d'un côté et le flamand de l'autre. Il a donné le texte aux enfants et leur a demandé de comprendre les mots français en les comparant avec la partie en flamand. Et tous les élèves ont appris le français en « découvrant leur propre intelligence », comme le dit Rancière.

En lisant cette histoire, en tant que personne originaire d'un ancien pays colonisé dont les langues ont été complètement marginalisées, je me suis demandé pourquoi Rancière, un philosophe libéral et éclairé, ne posait pas une question simple : pourquoi l'enseignant se trouvait-il dans une situation où les enfants flamands devaient apprendre le français, mais où lui-même n'avait pas à apprendre le flamand ? C'était à cause de la manière dont l'État-nation français avait été créé. Tous les États-nations créés à partir du XVIIIe siècle l'ont été en marginalisant les langues autres que la langue dominante et en assimilant ou en détruisant les cultures locales. Le français était la langue de l'État-nation français et le flamand, une langue minoritaire, a donc dû être écarté au profit du français. Pourquoi Rancière n'y a-t-il même pas pensé ? Parce qu'en tant que Français, il considérait cela comme un progrès. Cependant, quelle que soit la langue spécifique, c'est ce concept d'« une nation, une seule langue », ou plutôt « une nation, une seule chose », qui conduit à l'injustice. Ce que faisait l'enseignant était une forme d'éducation: il préparait les enfants flamands à vivre dans un monde dominé par le français qui s'était déjà formé autour d'eux. C'est pourquoi de nombreux historiens ont déclaré que le processus de création d'un État-nation moderne s'apparente au colonialisme.

Une autre façon d'envisager l'enseignement, à l'opposé de Rancière, est celle du pédagogue brésilien Paulo Freire dans son ouvrage *Pédagogie des opprimés*. Paulo Freire concevait la pédagogie comme suit: l'enseignant enseigne cinq choses aux élèves et les élèves enseignent cinq choses à l'enseignant. Je m'inspire de cette méthode pédagogique pour développer l'idée de « l'extérieur ». Si quelque chose est normal à l'intérieur, lorsque l'extérieur fait irruption, on se dit soudain : « Oh ! Alors, ce n'est pas immuable et naturel ? Ce n'est pas normal ? » Ce que j'appelle l'extérieur peut être un enseignant, un ami, un mouvement ou un livre. Il y a toujours un extérieur qui empêche les formations de pouvoir de se consolider. Qu'il s'agisse du capitalisme, du patriarcat ou du suprémacisme fondé sur l'identité religieuse, raciale ou de classe, il y a toujours un extérieur qui fait irruption. C'est ce que Paulo Freire voulait dire : les élèves sont « l'extérieur » des connaissances de l'enseignant et les enseignants sont « l'extérieur » des connaissances des élèves. Lorsque l'extérieur fait irruption, cela vous déstabilise. Cela vous amène à vous demander : « Oh, est-ce que je me suis trompé

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

tout ce temps ? » Et parfois, il est temps de dire : « Oui, je me suis trompé, mais le nouveau monde qui se révèle est merveilleux ».

La justice comme égalité

L'idée d'une justice impartiale semble très équitable, mais elle ne l'est pas du tout.

La justice doit être fondée sur l'idée de reconnaître les différences et les besoins. Cela fait longtemps que ce sujet fait l'objet de débats dans les milieux universitaires, mais il refait surface chaque fois qu'il y a un débat sur la discrimination positive, comme les réservations basées sur les castes dans mon pays, l'Inde, ou les sièges réservés aux femmes dans les bus. Le nœud du problème est le même : la société doit-elle reconnaître les différences ? La justice doit-elle être fondée sur l'idée de différence ou non ?

Il existe deux types de différences : les différences fondées sur la hiérarchie, qui sont manifestement injustes et inéquitables. Par exemple, l'Afrique du Sud avait un système fondé sur les différences, l'apartheid, qui établissait une distinction entre les races, mais ce système était également profondément hiérarchique et injuste, n'accordant des droits qu'à certaines personnes tout en refusant à beaucoup d'autres. La différence n'est pas intrinsèquement hiérarchique, mais les structures sociales produisent des hiérarchies.

Les différences de race, de caste, de classe et de genre sont en même temps hiérarchiques. Prenons le genre. Dans le monde dans lequel nous vivons, le genre qui nous est attribué à la naissance détermine toute notre vie et la façon dont nous la vivons. Cela découle du fonctionnement du patriarcat, de l'hétéronormativité, de la présentation du monde comme ne contenant que deux sexes.

Mais nous vivons aujourd'hui dans un monde qui a radicalement changé depuis le XXe siècle. Nous savons qu'il existe plus de deux genres, nous le considérons presque comme acquis aujourd'hui. En grandissant, j'ai dû accepter ce monde et apprendre. Pourquoi ? Grâce à un mouvement queer très puissant. Nous avons pris conscience de ces choses parce qu'il y a eu une réaction de la société. Et pour mener une vie éthique, on ne peut pas dire « Tout ce que je sais est correct ». Il faut plutôt dire « Tout ce que je sais est susceptible de changer » – et cela change chaque jour.

Judith Butler est une philosophe qui soutient depuis longtemps que le genre est construit à travers de multiples discours, notamment ceux de la médecine et des sciences telles que la biologie. Butler affirme qu'il existe un cadre puissant, « la matrice hétérosexuelle », qui donne l'impression que le monde ne compte que deux sexes et que chaque sexe n'est attiré que par le sexe « opposé ». La remise en question de ce cadre par Butler est dangereuse pour l'ordre social existant, qui est patriarcal, hétérosexiste et injuste. Et aujourd'hui, aux États-Unis, il existe une forte opposition, soutenue par l'État, à l'enseignement ou à la discussion du genre sous cet angle.

Le problème n'est pas la différence en soi, mais le fait que cette différence s'inscrit dans un contexte social qui engendre une hiérarchie. Prenons l'exemple d'un handicap physique comme la cécité. Pourquoi la cécité est-elle un handicap ? Parce que le monde est conçu pour les personnes voyantes. Des dictons tels que « Au royaume des aveugles, les borgnes sont rois » sont tout à fait erronés. Cet aphorisme



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

n'a de sens que parce que ce monde est conçu pour les voyants et qu'il devient donc difficile et problématique pour les non-voyants.

Laissez-moi vous raconter une petite histoire. Un de mes amis travaille dans un institut de recherche où l'un de ses collègues est aveugle. Il est passé rendre visite à ce collègue vers 16 heures, un soir d'hiver. À 17 h 30, il faisait déjà si sombre que mon ami ne voyait plus rien dans la pièce de son collègue. Il a donc demandé à son ami aveugle : « Tu ne veux pas allumer la lumière ? » Son ami a ri et lui a répondu : « Si tu en as vraiment besoin, tu peux l'allumer ! » C'est la personne voyante qui était handicapée par l'obscurité, l'aveugle n'avait aucun problème. Supposons que vous viviez dans un monde conçu pour les aveugles, il n'y aurait aucune concession pour l'obscurité et nous, les voyants, serions ceux qui trébucheraient sur les objets, et le handicap serait celui de ceux qui peuvent voir. Les différences physiques ne sont des handicaps que parce que la société suppose une certaine norme et se construit autour de cette norme.

Mon argument est donc que la justice doit être fondée sur l'idée d'un traitement équitable. La justice n'est pas une question d'uniformité, mais de reconnaissance des différences. Il s'agit d'un vieux débat dans la théorie politique dominante. Les féministes et les théoriciens critiques de la race ont vivement critiqué l'idée de justice comme uniformité.

Lorsque l'on envisage la justice en termes de différence, cela permet de réfléchir à la justice sociale et à la discrimination positive selon les nombreux axes d'inégalité qui existent dans le monde. C'est de là que naissent les idées de redistribution.

La justice comme liberté

Y a-t-il une différence entre libération et liberté (*freedom* et *liberty*) ? La plupart des philosophes occidentaux ne font pas de distinction entre les deux, à l'exception d'Hannah Arendt, sur laquelle nous reviendrons. D'autres considèrent *freedom* et *liberty* comme des synonymes.

La théorie politique libérale occidentale a traditionnellement accordé à la liberté (*liberty*) la plus grande valeur parmi les valeurs libérales, la plaçant au-dessus de l'égalité et de la justice. La liberté individuelle a commencé à être valorisée lorsque la paysannerie a été complètement dépossédée de ses terres au cours des XVI^e et XVIII^e siècles en Europe, lorsque la société s'est constituée d'une part d'une poignée de propriétaires fonciers et d'autre part d'une vaste masse de personnes sans droits et sans propriété. Ce n'est qu'après ces transformations que la liberté individuelle est devenue une valeur défendue par la philosophie occidentale. Dans *Le Capital*, Marx utilise ironiquement le mot « libre » pour désigner ces paysans qui ont été violemment déracinés de leurs terres et qui n'ont plus rien d'autre que leur force de travail : ils n'ont rien, ils ont été libérés de tout ce qu'ils possédaient.

La formulation la plus connue est celle d'Isaiah Berlin, qui a distingué la liberté négative de la liberté positive. La liberté négative est l'absence de coercition, de contraintes, par tout organisme externe (y compris l'État), sur l'individu.

La liberté positive est la possibilité de prendre le contrôle de sa vie et de réaliser ses objectifs fondamentaux. Elle est souvent attribuée aux collectivités plutôt qu'aux individus. Mais on peut soutenir que la recherche de la liberté comprise comme la

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

réalisation de soi ou l'autodétermination (qu'il s'agisse de l'individu ou de la collectivité) peut nécessiter une intervention de l'État d'un type généralement interdit par les libéraux. C'est pourquoi Berlin et d'autres libéraux se méfient du concept positif de liberté, car il comporte, selon eux, un risque d'autoritarisme.

Mais pour la plupart des penseurs du Sud, qu'il s'agisse de penseurs africains comme Julius Nyerere, Kwame Nkrumah ou Fanon, ou en Inde, Gandhi et BR Ambedkar, cette valeur n'a jamais été exprimée comme liberté, mais comme libération (*freedom*), définie dans le contexte de l'anti-impérialisme, et elle a toujours été conçue comme une valeur communautaire. La libération n'a jamais été seulement la libération (*freedom*) du joug colonial, mais la liberté (*freedom*) de construire une nouvelle société juste.

Pour Nyerere, le concept d'*ujamaa*, qui peut être traduit par « esprit de famille », était lié aux valeurs communautaires qui permettraient de construire une nouvelle Tanzanie socialiste. Pour Nkrumah, il s'agissait du socialisme africain, fondé sur la compréhension de la base communautaire de la plupart des sociétés africaines précoloniales et l'absence de tradition de propriété privée. À partir de là, il a justifié l'existence d'une voie africaine indigène vers le socialisme, qui semblait offrir une troisième voie entre le capitalisme occidental et le communisme soviétique.

Pour Frantz Fanon, la libération est une libération sociale, la libération de l'individu au sein de l'État et de la société. Cela implique une conscience de la libération, l'expression de soi et l'obéissance à soi-même. Cela signifie que le peuple lui-même doit prendre les décisions qui le concernent. C'est quelque chose que personne ne peut faire à sa place. Les décisions ne doivent pas être prises par les dirigeants, mais par le peuple, *tout* le peuple. C'est cela, la libération.

Pour que ce type de libération puisse se réaliser, il est important que l'État-nation soit non seulement libre de tout contrôle extérieur (de l'impérialisme), mais aussi que les arrangements politiques et sociaux soient tels qu'ils permettent au peuple d'exprimer et de maintenir son indépendance (*freedom*). La communauté humaine doit être non seulement un État libre, mais aussi une société libre.

Pour Gandhi, la libération est le *swaraj*, l'autogouvernance, c'est-à-dire la libération vis-à-vis d'un dirigeant extérieur, mais aussi le contrôle de soi, la discipline, un ensemble de principes éthiques qui lient l'individu et la communauté.

Enfin, Ambedkar considérait que la libération était inextricablement liée à une révolution sociale, que la liberté signifiait l'anéantissement des castes et la libération totale de l'ordre oppressif des castes, rien de moins qu'une révolution sociale. Ainsi, pour Ambedkar, la révolution politique seule ne suffirait pas à apporter la libération, une révolution sociale était nécessaire.

La seule philosophe occidentale à avoir fait la distinction entre liberté et libération était Hannah Arendt. Arendt comprenait la liberté au sens de liberté négative uniquement, c'est-à-dire l'absence d'oppression. Cette liberté est restrictive, elle peut être appréciée par l'individu en privé, même sous un régime monarchique ou une hiérarchie féodale, disait-elle. Mais la libération est plus large, c'est « la participation aux affaires publiques, l'accès à la sphère publique ».

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

Selon la philosophe Hannah Pitkin, Arendt comprend ici la libération comme s'opposant à l'idée d'inévitabilité historique: la libération est la capacité humaine d'agir, de créer, d'être spontané, de prendre des initiatives, plutôt que d'assister impuissant au déroulement de l'histoire.

Pour le féminisme qui va au-delà d'une interprétation libérale étroite, la libération ne peut concerner uniquement les individus, mais est inévitablement liée à la communauté : les femmes célibataires et individuelles ne peuvent être libres, le patriarcat doit prendre fin pour que toute femme puisse être véritablement libre.

La justice ne peut-elle être que postnationale ?

Je voudrais ici souligner les limites de ce que Sanjib Baruah appelle l'imaginaire «*homelandiste*», même au sein des mouvements antinationalistes. Baruah plaide en faveur d'un «*imaginaire institutionnel alternatif*» à cet imaginaire *homelandiste*. Cette imagination alternative dissocierait l'identité d'une collectivité enracinée sur le plan territorial et ethnique. Il préconise que les patries ethniques de la région (il écrit dans le contexte du nord-est de l'Inde, mais je pense que son argument a une validité plus large) soient démantelées en accordant des droits de citoyenneté au grand nombre d'immigrants «*illégaux*» et, plus important encore, que le nord-est développe ses relations avec ses voisins orientaux au-delà des frontières internationales. À l'heure actuelle, une telle imagination alternative n'est certainement pas la vision dominante qui se profile à l'horizon, ni pour l'État indien ni pour les mouvements insurgés. Et la suggestion de regarder au-delà des frontières nationales serait considérée comme une sédition.

Mais nous devons continuer à poser ces questions. Après tout, qu'est-ce qu'un migrant illégal? Le migrant représente le phénomène de déplacement de populations qui est répandu et courant dans le monde entier depuis plusieurs centaines d'années. Ce mouvement a été à la fois volontaire (commerçants maritimes, bergers nomades, armées envahissantes qui finissent par s'installer sur les terres qu'elles conquièrent) et forcé (traite des esclaves, main-d'œuvre sous contrat pour exploiter les plantations). Cependant, une fois le système des États-nations solidement établi, ces mouvements ont eux-mêmes fait l'objet d'une surveillance étroite de la part des nouvelles «*patries*». À partir de ce moment (vers le début du XXe siècle), la migration a commencé à être étroitement liée à la question de la sécurité des États-nations. Ranabir Samaddar souligne que ce que l'on appelle «*migration*» est en fait la continuation des flux humains naturels à travers les siècles, soudainement rendus illégaux par les nouvelles frontières nationales. Ce qu'il faut désormais appeler de nouveaux droits, dit-il, tels que le droit de franchir les frontières nationales pour le commerce, le travail ou le pâturage des animaux, par exemple, ne sont pas de nouveaux privilèges, mais simplement la re-légitimation d'anciennes pratiques.

Mahmood Mamdani avance une thèse surprenante, contraire au raisonnement nationaliste, selon laquelle les communautés culturelles enracinées dans un passé commun n'ont pas nécessairement un avenir commun. Les communautés politiques doivent plutôt être définies non pas par un *passé* commun, mais par la volonté de forger un *avenir* commun «*sous un même toit politique*». Il estime donc que les droits des citoyens devraient être liés au lieu de travail, quel que soit l'endroit où ils choisissent de travailler, et non au hasard du lieu de naissance.

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

En bref, nous devons échapper aux imaginaires nationalistes qui restreignent nos horizons éthiques.

Toute politique de transformation radicale doit aujourd'hui être postnationale. Telle qu'elle a été développée par un groupe de chercheurs sud-asiatiques dont je fais partie, la notion de postnationalisme ne doit pas être comprise dans le sens d'«après», mais dans le sens d'«aprèsavoir traversé» la nation. Dans cette conception du postnationalisme, insister sur une critique sans compromis de la nation est à l'opposé de l'argument en faveur du postnationalisme « par le haut » avancé à partir de deux positions opposées : l'une, qui cherche à contourner la souveraineté de la nation dans l'intérêt du capital mondial, et l'autre, qui célèbre l'universalisme mondial à la manière de Habermas. Le type de postnationalisme auquel je fais référence peut plutôt être décrit comme « d'en bas ». Sa politique peut être représentée par toute idée contre-hégémonique, que cette hégémonie se réfère au développement, à la sexualité, à la caste/communauté ou à tout autre domaine. Mais il est tout aussi important de considérer qu'il comporte deux dimensions : l'une « au-dessus » de la nation, au-delà des frontières nationales, et l'autre « en dessous » de la nation, résistant à l'inclusion dans l'identité nationale « plus large », insistant sur des trajectoires spatio-temporelles qui ne cadrent pas avec les récits progressistes dominants de la nation et de l'histoire.

La première dimension est, en un sens, plus facile à reconnaître comme stratégie subversive, car elle part de l'hypothèse de l'existence des nations, qu'elle remet ensuite en question. Cela peut inclure les solidarités transfrontalières des mouvements féministes, antinucléaires et pacifistes. Lors du récent conflit (2025) entre l'Inde et le Pakistan, dans un climat très tendu, une déclaration commune appelant à la paix a été publiée par plus d'un millier de féministes des deux pays.

L'autre dimension de la politique postnationale – « sous » la nation – est moins évidente en tant que stratégie, car elle ne présuppose pas l'existence préalable de la nation. Plus important encore, son caractère subversif réside peut-être dans l'exact opposé de ce qui anime la politique « au-dessus » de la nation, à savoir la stratégie de sortie et de mouvement à travers les frontières. La remise en question de la nation par en dessous peut plutôt impliquer le refus de se déplacer, comme par exemple dans les luttes contre les grands barrages ou les opérations minières qui impliquent des déplacements massifs de populations. Elle peut inclure les luttes de différents groupes pour le contrôle de leurs ressources naturelles ouvertes à l'exploitation capitaliste.

Cette dimension peut également impliquer la revendication d'histoires parallèles à celle de la nation, sans intersection avec celle-ci. Les gens se considèrent comme appartenant à une localité, et pas nécessairement à un État-nation abstrait. Par exemple, dans le Gujarat, après le massacre des musulmans en 2002, j'ai rencontré Zubeida dans un camp de secours. Elle possédait une petite entreprise de bracelets, détruite par les émeutiers. À l'ombre du neem qui protégeait le dargah, le sanctuaire dans l'enceinte duquel se trouvait le camp de secours, elle m'a parlé de Delhi, où elle a de la famille. Mais il s'est avéré qu'elle n'était pas originaire du Gujarat. Elle m'a demandé : « Bindravan gayi ho ? » Êtes-vous allé à Vrindavan ? Mais elle l'a prononcé à la manière locale, et non à la manière sanskrite comme je le prononce. Vrindavan se trouve dans un autre État de l'Inde, est associé à l'enfance du dieu Krishna et est un



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

lieu de pèlerinage très sacré. Non, ai-je répondu. Elle m'a demandé : « Tirath karne nahin gayi ? » (Vous n'y êtes jamais allé en pèlerinage ?)

« Hum wahin se hain. Wahi hamara vatan hai. » (Nous sommes de là-bas. C'est notre terre.)

Hamara « vatan ». Vatan signifie « patrie ». Mais elle ne considérait pas l'État-nation comme sa patrie. Ni aucun lieu de pèlerinage musulman. Pour cette femme musulmane, Zubeida, sa patrie était Bindraban, Vrindavan, la terre de Krishna. Elle ne s'identifiait à aucune nation. Comme la plupart des gens ordinaires, elle s'identifiait à une localité et à sa culture locale.

Le postnational implique la reconnaissance et la valorisation de ces multiples histoires et identités.

La justice est anticapitaliste

Le capitalisme est injuste. Il implique le recours à la violence pour s'imposer, pour s'appropriier les biens communs, pour déposséder les gens de leurs habitats. Et il implique la violence envers l'environnement.

Considérons l'idée de la décroissance, une idée qui a officiellement vu le jour en Europe du Sud en 2008, mais dont les racines remontent aux années 1970. La décroissance est un appel à la réduction de la production et de la consommation afin d'améliorer le bien-être humain, les conditions écologiques et l'équité sur la planète. En d'autres termes, l'activité économique ne doit pas dépasser la capacité de charge de la planète et doit promouvoir le bien-être humain, et non la recherche avide de richesse. Évidemment, cela aurait une signification spécifique dans le contexte du Nord global, très différente de celle qu'elle aurait dans le Sud global, mais nous devons nous rappeler qu'il y a des personnes extrêmement pauvres dans le Nord et des personnes extrêmement riches dans le Sud. L'importance de l'idée de décroissance réside dans le fait qu'elle délégitime l'idée d'une croissance naturelle et infinie à laquelle adhèrent non seulement les élites du Sud, mais aussi la gauche. L'idée de décroissance est donc radicalement antisystémique. Les féministes décroissantes ont publié une déclaration appelant à la reconnaissance du travail de soins comme un travail à part entière et à « la fin de la subalternisation de la reproduction au service du domaine de la production ». L'organisation sociale du travail et des tâches domestiques doit être reconstruite de manière démocratique. Le domaine du bien-être public, « qui a été tellement appauvri par des décennies de néolibéralisme, d'austérité, d'ajustements structurels et de privatisation de l'éducation et des soins de santé », doit être reconstruit. Par-dessus tout, nos économies, qui sont sous l'emprise du « paradigme de la croissance fondé sur les principes capitalistes hétéropatriarcaux », doivent être conduites vers l'émancipation.

La réponse féministe de la décroissance s'inscrit dans un épanouissement de la réflexion autour de cette idée féministe fondamentale de la valeur et de la marginalisation des tâches domestiques.

Toute tentative de traiter la crise écologique uniquement de manière centralisée au niveau des États-nations est vouée à l'échec. Tout aussi importants sont la sécession vers des modes de vie locaux décentralisés mais interconnectés, la reconstitution des biens communs et le rejet absolu de l'idée de croissance. Un tel retrait pourrait

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

nécessiter l'aide de l'État, du moins au début. Il ne s'agirait pas d'un acte apolitique passif, mais plutôt d'une riposte profondément politique contre la violence continue du capitalisme d'entreprise et des systèmes étatiques qui le soutiennent.

Je voudrais ici faire référence au « *rewilding* », qui est une stratégie écologique spécifique, mais je souhaite également utiliser ce terme comme métaphore d'un retrait politique conscient de la « civilisation », qui est généralement opposée à la « nature sauvage ». La rénaturation (*rewilding*) peut prendre plusieurs formes, que je ne vais pas détailler ici, mais Pradip Krishen, par exemple, est quelqu'un qui pratique le *rewilding* en Inde, « une forme de restauration écologique à petite échelle », comme il le dit lui-même. Contestant l'idée de « reboisement compensatoire », il déclare :

« Une vieille forêt est bien plus que la somme de ses arbres. Comment recréer une communauté de plantes, de champignons, de microbes, d'insectes et d'animaux qui font tous partie d'un écosystème vivant dans la jungle? Combien de décennies cela pourrait-il prendre? Et comment faire naître un sol grouillant de micro-organismes et de mycorhizes qui habitent l'humus qui a mis 30 000 ans à se former? »

Des initiatives de rénaturation sont en cours dans diverses régions de l'Inde, certaines lancées par des personnes issues de la classe moyenne qui ont une vision écologique, le capital culturel pour la concrétiser et la capacité d'attirer des financements, mais ces faits ne remettent pas nécessairement en cause la légitimité de leurs réalisations. La plupart de ces initiatives impliquent les communautés locales dans le processus, des personnes qui, autrement, n'auraient pas la possibilité de s'exprimer ou d'agir.

Parallèlement à cela, nous devons toutefois prendre en compte les pratiques des Adivasis et des peuples autochtones du monde entier qui préservent la biodiversité menacée, et souvent détruite, par un capital prédateur en partenariat avec l'État.

À cela est liée l'idée de souveraineté alimentaire, une alternative radicale à la « sécurité alimentaire », qui ne fait référence qu'à la disponibilité des denrées alimentaires. La souveraineté alimentaire, telle que définie par la Déclaration de Nyeleni de 2007, est « le droit des peuples à une alimentation saine et culturellement appropriée, produite selon des méthodes écologiques et durables, et leur droit à définir leurs propres systèmes alimentaires et agricoles. Elle place les aspirations et les besoins de ceux qui produisent, distribuent et consomment les aliments au cœur des systèmes et des politiques alimentaires, plutôt que les exigences des marchés et des entreprises ». La souveraineté alimentaire, la souveraineté foncière, la rénaturation et la décroissance créent ensemble une mosaïque de pratiques liées qui pourraient échapper, voire triompher, du béton morne du capitalisme, à l'image du pipal qui enfonce ses racines dans les murs des immeubles de grande hauteur, menaçant de les fendre en les enfonçant plus profondément, ou à l'image des mauvaises herbes qui poussent dans les fissures des trottoirs gris.

Les perspectives féministes, ambedkaristes, postnationales et orientées vers la décroissance au XXI^e siècle reconnaissent l'uniformité comme antidémocratique, le local comme un espace légitime d'affirmation, et impliquent un passage à des formes participatives de démocratie – avec toutes les incertitudes que ces changements impliquent, car cette incertitude est plus éthique que les certitudes rigides de l'État-nation.

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: French/Français Document:
TB_20251018_NiveditaMenon_French

Un avenir juste ne repose pas sur l'éradication des identités multiples, ni sur l'«uniformité», mais sur la prolifération des identités. Pour revenir à la question de Picasso en conclusion, je vois cette question, «elle est plutôt petite, n'est-ce pas?», comme l'entrée de « l'extérieur » dans un monde établi, déstabilisant ses codes de signification, son bon sens et son ordre. Je m'inspire ici de l'idée de «pensée frontalière» utilisée pour la première fois par Gloria Anzaldúa et développée par la suite par des penseurs décoloniaux, notamment Walter Mignolo. Comme le dit Mignolo, «la pensée frontalière implique de s'attarder à la frontière, et non de la franchir». La pensée frontalière décoloniale, selon Mignolo, implique une « désobéissance épistémique » envers les cadres normatifs et eurocentriques de la connaissance. J'utiliserais l'idée de l'extérieur pour désigner les frontières multiples et changeantes qui existent même au sein de la pensée décoloniale.

La justice n'est donc pas une grande révolution. Il s'agit plutôt d'une érosion quotidienne des normes sociales qui, soudainement, change complètement le paysage avant même que l'on s'en rende compte.

Dans cet espace que nous habitons, j'imagine pour l'avenir une démocratie dynamique, contestée en interne, ancrée localement, reconnaissant l'hétérogénéité, assumant la responsabilité collective de la restauration et de la transformation écologiques, orientée vers l'anticapitalisme et la décroissance, engagée en faveur de la justice sociale et de la justice de genre, et considérant toujours la démocratie comme un horizon, jamais atteint, jamais définitif, mais laissant ouverte la possibilité de l'émergence, dans des futurs indéterminés, de nouvelles identités, de nouveaux besoins, de nouvelles notions de justice.