

Le rapport entre identité et politique :
Les pratiques éthiques et pédagogiques transformatives de bell hooks

Maude Bisaillon

Mémoire soumis dans le cadre des exigences du programme de
Maîtrise en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier mon superviseur Dimitri Karmis pour sa rigueur, sa passion et sa bienveillance, d'autant plus appréciées dans le contexte de la pandémie. J'aimerais surtout le remercier pour sa disponibilité me permettant de terminer ce mémoire dans les délais. Le temps et le soutien qu'il m'a accordé sont inestimables, à la fois dans l'écriture de ce mémoire et tout au long de l'année, incluant notamment le temps pour les lectures, les rencontres, les conseils, les suggestions et les relectures. J'aimerais également remercier mes parents qui m'ont relu et qui m'ont surtout encouragé (dans le cadre de cette maîtrise, et toutes les années précédentes). Merci à Sophie avec qui j'ai pu rire (et paniquer) tout au long de cette maîtrise. C'est vraiment une chance de l'avoir rencontré cette année. Merci à Bénédicte qui m'a encouragé dans des moments particulièrement importants de cette maîtrise. Merci à toutes les personnes avec qui j'ai pu échanger et qui ont rendu cette maîtrise agréable. Merci à l'École d'études politiques de m'avoir donné l'opportunité de faire cette maîtrise.

RÉSUMÉ

Au cours des dernières décennies, la mobilisation politique de l'identité a été présente dans de nombreuses luttes de groupes minoritaires contre l'oppression. Comme le montrent Bernhardt et Pin (2018), la mobilisation politique de l'identité par des minorités ethniques, raciales ou de genre est souvent désignée péjorativement comme « politique de l'identité » (*politics of identity, identity politics*) et associée à des particularismes menaçant une politique établie plus universelle. Le présent mémoire cherche à dépasser cette critique en examinant le rapport qu'entretient la politique de l'identité avec l'émancipation. Au chapitre 1, la revue de littérature rappelle que le rapport entre identité et politique peut être analysé sous différents angles. Dans une perspective institutionnelle, comme le soutient Avigail Eisenberg (2009), la politique de l'identité peut être un outil par lequel les groupes opprimés font valoir leurs revendications. Pour sa part, Iris Marion Young (1997, 2002) se concentre surtout sur les limites de la politique de l'identité, notamment le risque d'essentialisation. Tout en étant au fait de telles limites, Susan Bickford (1997) souligne la contribution de courants féministes marginalisés qui complexifient et explorent le potentiel émancipateur de la politique de l'identité. Bickford cite brièvement les travaux de bell hooks, mais explore surtout les travaux d'autres théoriciennes, ce qui amène le présent mémoire à poser la question suivante : *en quoi l'éthique politique de bell hooks est-elle une éthique révolutionnaire en ce qui concerne le rapport entre identité et politique?* En s'appuyant sur un cadre d'analyse centré sur la justice épistémique, il cherche à vérifier l'hypothèse suivante : *l'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire par la position épistémologique sur laquelle elle repose et les effets épistémiques qu'elle favorise. Cette éthique prend principalement forme dans 1) des pratiques éthiques et 2) des pratiques pédagogiques dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité.* La suite du mémoire se divise selon les deux types de pratiques. Le chapitre 2 présente les pratiques éthiques associées à l'éthique de l'amour, ainsi que sur leurs effets épistémiques en ce qui concerne le rapport à l'identité. Hooks propose une éthique de l'amour qui se compose de six pratiques permettant d'amener les sujets vers la spiritualité ancrée dans l'amour, ce qui favorise la construction d'une subjectivité radicale ainsi que la formation d'une solidarité durable. Le chapitre 3 se concentre sur la pédagogie féministe révolutionnaire de hooks et les pratiques qu'elle propose afin de permettre le développement d'une conscience critique. Il s'agit d'une pédagogie engagée politiquement qui prend forme à différents moments, c'est-à-dire dans les salles de classe, mais également à l'extérieur. Dans ces moments de tensions épistémiques, la traduction interculturelle devient un outil de négociation pour les sujets. Ces pratiques pédagogiques permettent aux sujets de se définir plutôt que d'être simplement définis. Ainsi, à travers ces pratiques éthiques et pédagogiques transformatives, nous analysons le rapport entre identité et politique dans les travaux de hooks.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉ.....	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 : LA POLITIQUE DE L'IDENTITÉ	6
1.1 Revue de littérature	7
1.2 Question de recherche	17
1.3 Cadre d'analyse	18
1.4 Hypothèse	22
1.5 Méthodologie.....	23
CHAPITRE 2 : L'ÉTHIQUE DE L'AMOUR.....	25
2.1 Introduction	25
2.2 Spiritualité et amour de soi.....	27
2.3 La subjectivité radicale et l'agentivité épistémique.....	32
2.4 Solidarité et sororité	37
2.5 Conclusion	43
CHAPITRE 3 : LA PÉDAGOGIE FÉMINISTE RÉVOLUTIONNAIRE.....	46
3.1 Introduction	46
3.2 Révolution épistémologique : une éducation engagée	47
3.3 Groupes et traduction interculturelle	53
3.4 Identité et conscience critique	59
3.5 Conclusion	64
CONCLUSION.....	66
BIBLIOGRAPHIE	71

INTRODUCTION

En 2021, la tendance des « *pick me girls* », précédemment vue sur d'autres réseaux sociaux, se renouvelle sur *Tiktok* avec des vidéos se voulant parfois des caricatures, mais souvent sincères en affirmant « *I'm not like other girls* » (*Urban dictionary* 2021). Bien que leurs comportements puissent se décliner différemment selon chacune, les *pick me girls* ont en commun de chercher la validation masculine. Ainsi, pour se valoriser, elles se différencient en rabaissant les autres femmes qu'elles associent aux stéréotypes de la fille trop dramatique, trop maquillée, peu intelligente et peu sportive. Les *pick me girls* ne sont pas seulement des femmes qui refusent de performer leur genre, puisque certaines d'entre elles incarnent partiellement ces stéréotypes tandis que certaines incarnent d'autres stéréotypes, comme celui de la bonne femme au foyer s'occupant de toutes les tâches domestiques.

En fait, les *pick me girls* se distinguent par leur dénigrement des autres femmes pour être validées, c'est-à-dire être respectées individuellement. Par ce dénigrement, elles reproduisent la stigmatisation et la ridiculisation qu'elles-mêmes subissent, ce que Myra Marx Ferree qualifie de « soft repression » (2005). Il s'agit en quelque sorte d'une politique de l'identité oppressive¹. La désolidarisation d'un groupe identitaire par son objectivation comme une altérité, stéréotypée, est un comportement reproduit dans différents contextes, à différentes intensités², et en visant différentes fins. Cela peut être fait individuellement, comme dans l'exemple des *pick me girls*, ou plus largement comme le dénigrement et l'exclusion des femmes racisées dans le mouvement

¹ Le terme « oppression » est ici privilégié pour qualifier la politique de l'identité. En français, le terme « répression » est relatif à une punition qui sous-entend qu'une faute a d'abord été commise, tandis que le terme « oppression » est relatif à la domination, une injustice.

² Ferree explique: « Whereas hard repression involves the mobilization of force to control or crush oppositional action through the use or threat of violence, soft repression involves the mobilization of nonviolent means to silence or eradicate oppositional ideas » (2005, 141).

féministe historique (hooks 2015; 2017). Cette désolidarisation est problématique parce qu'en plus de reproduire les oppressions, cette logique amène à confondre la respectabilité individuelle et la reconnaissance collective. Sur le plan individuel, la respectabilité est accordée aux personnes qui réussissent à transcender les oppressions associées à leur identité en s'élevant socialement (Gay 2018, 321). Comme le soutient Roxane Gay, la réussite sociale d'une personne d'un groupe opprimé a tendance à créer un précédent, laissant croire que les autres membres du groupe sont capables d'en faire autant (réussir socialement et être respecté) (*ibid.*). Or, ce raisonnement individualiste ne tient pas compte de la multitude de facteurs contribuant à l'oppression des membres d'un groupe. Sur le plan collectif, l'émancipation des individus passe par l'émancipation du groupe, par la solidarité plutôt que la compétition. Si on se fie à l'analyse de Gay, la politique de l'identité des *pick me girls* comporte une dimension oppressive incompatible avec l'émancipation.

En parallèle à cette tendance individualiste, un mouvement de solidarité se dessine. Dans le contexte pandémique de la Covid-19 qui a exacerbé la haine à l'égard des Asiatiques³, le « #StopAsianHate » est apparu sur les réseaux sociaux. En Occident, les Asiatiques incarnent souvent le stéréotype de « la minorité modèle [en étant] docile et silencieuse » (Hétu 2021). Pourtant, la « soft repression » à l'égard des Asiatiques existe bel et bien (Ferree 2005; Kim 2021). Caroline Kim (2021) est une Québécoise adoptée de la Corée du Sud qui vit quotidiennement les conséquences de sa différence physique, sans l'avantage d'avoir grandi avec les deux cultures. En 2019, elle avait choisi le réseau social *Facebook* pour dénoncer le racisme qu'elle vivait (*ibid.*). Cependant, la structure des réseaux sociaux, c'est-à-dire la possibilité qu'ont les autres utilisateurs

³ Le premier cas ayant été identifié en Chine à la fin de l'année 2019, les personnes asiatiques ont été tenues responsables par plusieurs de l'apparition du virus.

et utilisatrices de commenter son témoignage, avait finalement réduit la voix de Kim au silence. En avril 2021, au moment où les actes de violence et les meurtres contre les Asiatiques se multiplient, Kim (*ibid.*) choisit un journal de masse comme véhicule de communication pour témoigner de son expérience du racisme. En inscrivant ainsi sa voix dans la sphère publique, Kim a créé les conditions de son audibilité afin de sensibiliser l'ensemble de la population. Son témoignage s'ajoute à l'ensemble des voix qui dénoncent la violence anti-asiatique. La forme narrative des témoignages est une stratégie de sensibilisation permettant d'évoquer la sympathie de l'auditoire en plus de mettre au jour une expérience partagée par un groupe objectivé (Young 1997, 72-3). La prise de parole de Caroline Kim en 2021, alors qu'elle avait été réduite au silence une première fois en 2019, a été motivée par son souci pour son jeune fils ainsi que les autres personnes asiatiques. Le mouvement contre la violence anti-asiatique mise sur la solidarité et évite de reproduire une oppression comme le font les *pick me girls*. Si on se fie au nom du mouvement *#StopAsianHate*, il s'agit d'une politique de l'identité qui se concentre sur la dénonciation de l'oppression, mais qui n'entre pas dans une compétition identitaire comme le font les *pick me girls*.

Les *pick me girls* et le *#StopAsianHate* sont deux expressions très différentes de la politique de l'identité qui font ressortir la complexité du rapport entre identité et politique. En contexte d'oppression sociale, la politique de l'identité a souvent été mise de l'avant comme moyen d'émancipation (Bernhardt et Pin 2018; Bickford 1997; Eisenberg 2009), mais il s'agit d'un concept politique et polysémique qui soulève plusieurs critiques⁴. Néanmoins, plusieurs autrices des courants du *Black feminism* et du *Chicana feminism* ont choisi de complexifier la signification du

⁴ Pour une recension des critiques progressistes de la politique de l'identité et une réponse à ces critiques, voir Bickford (1997).

concept plutôt que de le rejeter (Bickford 1997, 118). Parmi celles-ci, bell hooks est une pionnière du *Black feminism*. L'intérêt pour les travaux de bell hooks dans ce mémoire vient de sa position épistémologique particulière. Elle se réclame d'un féminisme révolutionnaire en proposant des pratiques éthiques et pédagogiques transformatives. Il sera question de déceler et d'interpréter le rapport entre identité et politique à partir de l'éthique politique de hooks se voulant une révolution épistémologique.

Le chapitre 1 présente différentes interprétations de la politique de l'identité en contexte d'oppression. La revue de littérature (section 1.2) débute par l'interprétation de la politique de l'identité d'Avigail Eisenberg (2009) qui aborde les oppressions des sujets par les institutions. Cette interprétation s'oppose à l'approche d'Iris Marion Young (2002), qui critique un usage excessif du concept et en soulève certaines limites. Pour sa part, Susan Bickford (1997) propose des manières d'éviter de telles limites. Bickford (1997) fait référence à la pertinence du travail de bell hooks mais sans en approfondir les contributions à l'étude de la politique de l'identité. C'est pourquoi ce mémoire pose la question de recherche suivante : *en quoi l'éthique politique de bell hooks est-elle une éthique révolutionnaire en ce qui concerne le rapport entre identité et politique* (section 1.3)? Pour répondre à cette question, la section 1.4 déploie un cadre d'analyse centré sur la justice épistémique afin d'affiner la lecture des travaux de hooks. Ensuite, la section 1.5 présente l'hypothèse suivante : *l'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire par la position épistémologique sur laquelle elle repose et les effets épistémiques qu'elle favorise. Cette éthique prend principalement forme dans 1) des pratiques éthiques et 2) des pratiques pédagogiques dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité*. Enfin, la section 1.6 présente les choix méthodologiques.

Le chapitre 2 cherche à vérifier la première partie de l'hypothèse en se concentrant sur les pratiques éthiques associées à l'éthique de l'amour, ainsi que sur leurs effets épistémiques en ce qui concerne le rapport à l'identité. Hooks propose une éthique de l'amour qui se compose de six dimensions à savoir « care, commitment, trust, responsibility, respect, and knowledge » (2001, 94). Celles-ci, rassemblées par pair, permettent de structurer le chapitre en trois parties. La section 2.2 présente les pratiques éthiques de soins et d'engagement qui conduisent les sujets vers la spiritualité et un amour de soi. La section 2.3 se concentre sur les pratiques éthiques de connaissance et de respect nécessaires à la construction d'une subjectivité radicale. Enfin, la section 2.4 s'articule autour des pratiques éthiques de responsabilité et de confiance, susceptibles de favoriser une solidarité durable.

Le chapitre 3 se concentre sur la deuxième partie de l'hypothèse en étudiant les pratiques pédagogiques dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité. Hooks propose une pédagogie féministe révolutionnaire permettant le développement d'une conscience critique. Pour présenter les pratiques pédagogiques, le chapitre se divise en trois sections. La section 3.2 débute par une brève présentation du modèle d'éducation structuré selon l'épistémologie de la domination, et poursuit avec l'inspiration et les caractéristiques de la pédagogie féministe révolutionnaire de hooks, fondée sur l'épistémologie de l'éthique de l'amour. La section 3.3 analyse les moments où prennent forme les pratiques pédagogiques. Il s'agit de pratiques qui prennent forme dans les rencontres entre les différents groupes épistémiques, tant en salles de classe qu'à l'extérieur. Dans ces moments de tensions épistémiques, la traduction interculturelle devient un outil de négociation pour les sujets. La section 3.4 met en évidence les implications des pratiques pédagogiques de hooks dans l'interprétation de l'identité, où les sujets ont la capacité de se définir plutôt que d'être simplement définis.

CHAPITRE 1

La politique de l'identité

Le mouvement contre la violence anti-asiatique a pris forme dans le contexte de la pandémie de Covid-19. Il s'agit d'un mouvement récent qui se concentre sur la dénonciation des oppressions. Pour sa part, le *Black feminism* aux États-Unis se développe depuis plusieurs décennies en raison de la ségrégation raciale et de l'invisibilisation des femmes noires dans le mouvement féministe de l'époque. En 1978, le *Combahee River Collective* publie « A Black Feminist Statement », un manifeste pour la libération des femmes noires aux États-Unis. Le collectif déclare alors : « C'est dans le concept de politique de l'identité que s'incarne notre décision de nous concentrer sur notre propre oppression. La politique la plus profonde et potentiellement la plus radicale émane directement de notre propre identité — et non pas de luttes pour en finir avec l'oppression » (Combahee River Collective 2008 [1978], 63).

Depuis les années 1980, les critiques de la politique de l'identité ne manquent pas, tant dans l'arène politique, dans les médias que dans la recherche universitaire. En fait, le terme est souvent employé de façon péjorative (Bernhardt et Pin 2018). Dans leur analyse des usages des vocables « politics of identity » et « identity politics » dans six revues canadiennes de sciences sociales entre 1985 et 2015, Nicole Bernhardt et Laura Pin observent 1) que le terme est souvent utilisé sans définition, référence ou présentation détaillée, 2) qu'il est disproportionnellement employé pour désigner un engagement politique dénonçant l'exclusion politique ou la marginalisation sur la base de l'ethnicité, de la race et du genre, 3) et qu'il est rarement utilisé par des universitaires pour situer leurs travaux (2018, 772). Bernhardt et Pin concluent que l'usage du terme sert souvent de « method of controlling the boundaries of political discourse and limiting who and what gains entry into the political » (*ibid.*, 788). C'est non seulement une manière de stigmatiser et exclure une politique qui

serait située dans des identités dites « particulières », mais aussi de protéger une politique à prétention plus « universelle », mais qui en fait repose sur les « traditional conceptions of Canadian Identity » (*ibid.*). Est-ce à dire que les usages politiques de l'identité sont à proscrire pour toute politique émancipatoire? *Dans quelle mesure la politique de l'identité peut-elle contribuer à l'émancipation?* Premièrement, une revue de littérature présentant les positions d'Avigail Eisenberg, d'Iris Marion Young et de Susan Bickford sur la politique de l'identité permet d'aborder un échantillon de réponses plutôt nuancées à cette question générale (1.1). Deuxièmement, la référence à l'éthique politique de bell hooks, une autrice du *black feminism*, permettra d'élaborer une question de recherche autour des pistes de réflexion de hooks sur le rapport entre identité et politique (1.2). Troisièmement, un cadre d'analyse sur la justice épistémique sera présenté comme clé de lecture du travail de hooks (1.3). Quatrièmement, une hypothèse de recherche divisée en deux parties sera émise à partir de l'approche de hooks (1.4). Enfin, une brève section méthodologique présentera le corpus de textes.

1.1 Revue de littérature

Une brève revue de littérature des travaux d'Avigail Eisenberg, Iris Marion Young et Susan Bickford permet d'explorer plus avant la question dans les domaines de la théorie démocratique et de la théorie féministe. Eisenberg (2009) est d'avis que les institutions sociales, à divers degrés, marginalisent certains groupes au profit des groupes dominants. Pour cette raison, la politique de l'identité est essentielle pour permettre aux groupes dominés de faire valoir politiquement leur compréhension de qui ils sont ainsi que ses implications sur le plan de la distribution des ressources matérielles et symboliques. Young (2002, 82) est plutôt d'avis qu'il y a une surutilisation du vocable « politique de l'identité », qui est problématique lorsqu'il emprunte une perspective

essentialiste et tend à l'homogénéisation. Selon elle, il ne devrait être employé que lorsqu'il est question de certains aspects des mouvements sociaux. L'autrice fait la distinction entre les groupes qui revendiquent la reconnaissance de leur identité, par exemple les Premières Nations dont c'est l'une des revendications face au colonialisme, et les groupes revendiquant d'abord et avant tout un accès structurel équitable, comme les groupes féministes qui revendiquent l'accès à des opportunités sociales (*ibid.*, 103, 106-7). Pour ce dernier type de revendications, Young privilégie le terme « groupe social » plutôt que « groupe identitaire » et parle de « politique de la différence » plutôt que de « politique de l'identité ». Bickford (1996, 1997) se distingue par son approche centrée sur l'intersubjectivité. Pour elle, l'identité est relationnelle et produit des effets « that [...] enable democratic political action » (Bickford 1997, 119). En contexte d'oppression, la politique de l'identité permet d'abord de (re)créer le groupe opprimé comme sujet politique capable d'articuler son histoire, ses griefs et ses revendications. À ce pouvoir de (re)création s'arrime le pouvoir d'agir politiquement et de transformer les conditions de son existence. La politique de l'identité peut être un vecteur d'action politique.

Pour Avigail Eisenberg « identity refers to the distinctive way in which individuals or groups come to understand themselves in a social context » (2009, 19). En réponse au constructivisme fort (*strong constructivism*) qui soutient que l'identité n'a pas de « réelle » valeur parce qu'elle est « construite », Eisenberg considère que l'identité a une valeur principalement subjective puisqu'il s'agit de la compréhension de soi, individuelle ou collective (*ibid.*, 30). En d'autres mots, bien que l'identité soit une construction sociale, elle est significative dans le monde social puisqu'elle permet aux individus de se comprendre et de s'orienter (*ibid.*, 20). La politique de l'identité permet aux groupes marginalisés de se reconnaître, de se mobiliser, d'agir et d'être reconnus dans l'espace public. Malgré la polysémie, « identity politics is an enduring feature of

democratic societies. It is not a new fad or fashion but has deep historical roots and will not disappear in the foreseeable future. [...] [Also] there is no single “logic” to identity politics that predetermines its political effects » (Eisenberg and Kymlicka 2011, 7-8). Les revendications sont faites en vertu d’une compréhension subjective de son identité qui s’oppose aux représentations oppressantes qui en sont faites, de sorte que l’identité est un enjeu politique. Pour Eisenberg, « [i]dentity claims are claims that entitlements, resources, or opportunities ought to be distributed one way rather than another because of something distinctive and important about the identity of the individual or group advancing the claim » (2009, 21). Dans une perspective de justice structurelle, les dimensions collective et individuelle de l’identité sont nécessaires, bien qu’elles contribuent différemment. D’une part, l’identité de groupe permet de suivre l’évolution historique d’une oppression vécue, par l’identification de la caractéristique ayant servi à discriminer un groupe (*ibid.*, 29). D’autre part, l’identité individuelle révèle le caractère subjectif, c’est-à-dire que « the substantive content and value of a collective identity vary from one individual to the next » (*ibid.*, 19). Ce caractère peut amener à un déni identitaire — conscient ou inconscient — selon la compréhension subjective des individus à l’égard de leur propre identité et de celle des autres. Pour Eisenberg, le déni identitaire n’est pas un problème inhérent à la politique de l’identité. Il s’agit de la tension entre les deux niveaux d’identité qui existe dans les démocraties libérales (*ibid.*, 21). Plus précisément, il s’agit de l’approche dominante basée sur les droits (*dominant rights-based approach*) du courant libéral qui induit un faux dilemme entre le droit à l’égalité structurelle (par exemple, l’égalité entre les hommes et les femmes) et le droit à l’autonomie culturelle (par exemple, la possibilité d’exprimer des pratiques particulières dans l’espace public) (*ibid.* 2004, 250-2). Cette approche, que critique Eisenberg, ne correspond pas à sa conception du libéralisme, plutôt basée sur l’accommodement de l’ensemble des droits — structurels et culturels — des individus et des groupes minoritaires (*ibid.*). Comme Eisenberg insiste sur la subjectivité des

individus et leurs relations avec les institutions, la politique de l'identité peut être un vecteur pour mettre en évidence les discriminations vécues par l'ensemble d'un groupe dans le processus de prise de décision politique.

Pour Young, la politique de l'identité est adéquate lorsqu'il s'agit de répondre à une oppression qu'elle dit « in the wider society » (2002, 103). Par exemple, « [i]nterpretations and reinterpretations of typical experiences and activities of group members in response to deprecating stereotypes can rightly be called 'identity politics' » (*ibid.*, 103). Autrement, deux critiques faites par Young peuvent être soulevées quant à la contribution de la politique de l'identité à l'émancipation. La première critique concerne l'essentialisation de l'identité et l'orientation d'une telle politique. Selon Young, la politique de l'identité échoue inmanquablement sur le récif de l'essentialisme (1997, 5-6), notamment lorsqu'il faut définir les limites de l'identité dont il est question :

Whether imposed by outsiders or constructed by insiders to the group, attempts to define the essential attributes of persons belonging to social groups fall prey to the problem that there always seem to be persons without the required attributes whom experience tends to include in the group or who identify with the group. The essentialist approach to defining social groups freezes the experienced fluidity of social relations by setting up rigid inside-outside distinctions among groups. (Young 2002, 87-88)

En plus, la politique de l'identité oriente nécessairement le débat vers soi et son propre intérêt. Young est critique de cette conception de la démocratie où la finalité des débats est de gagner une argumentation (1997, 63-4). Dans cette perspective, la compréhension interpersonnelle est évacuée, alors que les incompréhensions sont souvent la cause des conflits (*ibid.*). En distinguant entre politique de la différence et politique de l'identité, Young cherche à éviter certains des problèmes qu'elle associe à la politique de l'identité :

By conceiving social group differentiation in relational rather than substantial terms, we can retain a description of social group differentiation, but without fixing or reifying groups.

[...] The members of groups, however, stand in determinate relations both to one another and to non-members. (Young 2002, 89-90)

Autrement dit, la différence est plus fluide que l'identité et la perspective relationnelle de la politique de la différence évite d'orienter l'attention strictement vers soi. Chez Young, cette politique s'inscrit dans une conception de la démocratie basée sur la communication et un dialogue social inclusif, afin de permettre la compréhension interpersonnelle et l'émancipation. Sa conception de la démocratie inclut différentes formes de communication, à savoir « greeting, rhetoric, and storytelling »⁵, s'ajoutant au « critical argument » qui est hégémonique dans la conception de la démocratie qu'elle critique (Young 1997, 69). Young est soucieuse de l'asymétrie entre les membres d'une société en ce qui concerne « the history each has and the social position they occupy » (*ibid.*, 41). Cette asymétrie donne à chacun une perspective différente d'une même situation, mais pas la même possibilité de s'exprimer. Pour Young, la politique de l'identité, telle qu'elle la conçoit, ne permet pas de penser les variations au sein d'un groupe identitaire. Cette compréhension asymétrique des positions et des perspectives semble effectivement judicieuse, mais elle n'est pas nécessairement incompatible avec la politique de l'identité, comme nous le verrons plus loin avec Bickford.

La deuxième critique de Young concerne l'utilisation du terme « identité de groupe » (*group identity*) (*ibid.*, 6). Selon elle, une identité de groupe oriente les revendications politiques de sorte à faire obstacle à l'émancipation (Young 2002, 88). Young illustre son propos par l'exemple des « political claims of gay men and lesbians » (*ibid.*, 106). Après avoir tenté de définir l'identité de ces groupes, plusieurs revendiquent la différence comme moyen de transgresser les

⁵ La salutation est comprise comme un signe de reconnaissance, c'est-à-dire de respect envers l'autre (Young 1997, 70). La rhétorique permet aux individus de cadrer leur discours relativement à l'auditoire afin d'orienter le message, ce qui n'est pas valorisé dans une conception démocratique centrée sur l'argument critique, qui se veut rationnel et objectif (*ibid.*, 70-1). La narration permet le partage d'expérience qui doit être compris par les autres individus de la société afin de résorber une oppression (*ibid.*, 72-3).

normes. En fait, « [f]or the most part, these claims of justice are not ‘identity’ claims. Nor are they simple claims to ‘recognition’. They are claims that they should be free to be openly different from the majority without suffering social and economic disadvantage on account of that difference » (*ibid.*, 107). Ainsi, « we should affirm that groups do not have identities as such, but rather that individuals construct their own identities on the basis of social group positioning » (Young 2002, 82). Un des avantages de penser en termes de groupes sociaux plutôt que d’identités de groupes est l’inclusion, puisque cela permet de faire une place aux personnes alliées dans les revendications politiques. Par ailleurs, Young fait une distinction entre les groupes sociaux culturels et les groupes sociaux structurels, qu’Eisenberg comprend comme un tout identitaire complexe. D’une part, les groupes sociaux culturels sont définis très largement (*ibid.*, 91). Les membres d’un tel groupe se reconnaissent par des affinités culturelles, sans nécessairement avoir de liens formels comme les associations (*ibid.*). Ces affinités culturelles sont multiples: « language, everyday practices, conventions of spirituality, sociability, production, and the aesthetics and objects associated with food, music, buildings, the organization of residential and public space, visual images, and so on »⁶ (*ibid.*, 91). D’autre part, un groupe social structurel réfère davantage à la position. Les membres d’un groupe structurel partagent des caractéristiques corporelles attribuées, comme le sexe et l’ethnie, ce qui conditionne⁷ leur réalité de façon similaire, notamment en termes d’opportunités et de discriminations (*ibid.*, 98-102). Un groupe structurel est donc un ensemble d’individus qui partagent des expériences similaires en raison de leur position sociale conditionnant leur interaction avec la structure et les normes sociales (*ibid.*, 97). L’analyse du groupe structurel aide à illustrer, selon Young, la mécompréhension de plusieurs auteurs et autrices à l’égard de la

⁶ À cet égard, il est étonnant que Young ne soit pas aussi soucieuse de l’imprécision et du potentiel homogénéisateur du terme culture qu’elle l’est pour le terme identité.

⁷ Le conditionnement est compris par Young différemment du déterminisme. Cette distinction évite la compréhension essentialiste.

politique de l'identité (*ibid.*, 92). En fait, « [m]ost group-conscious political claims [...] are not claims to the recognition of identity as such, but rather claims for fairness, equal opportunity, and political inclusion » (*ibid.*, 107).

Pour sa part, Bickford soutient la pertinence émancipatrice de la politique de l'identité et offre des pistes de réflexion pour éviter les principaux écueils identifiés par Young. Pour Bickford, la politique de l'identité est une réponse à l'oppression: « [m]obilizing a group identity as politically relevant is an attempt to respond to power in its constraining and oppressive form » (1997, 119). De la même façon, identifier un problème par la politique de l'identité permet de formuler des revendications (*ibid.*). Bickford est d'avis que « we exist as political beings in a world which [...] has made social identities matter » (1996, 175). Par conséquent, elle est critique de l'approche de Young en ce qui concerne la politique de l'identité (Bickford 1996, 110-11, 120-21). En insistant sur les groupes sociaux et sur la politique de la différence, Young cherche à éviter les risques de l'essentialisation et de la fermeture sur soi attribués à la politique de l'identité. Or, Bickford parvient à penser la politique de l'identité dans une perspective intersubjective et en s'inspirant de « feminist theorists of race, class, gender, and sexuality [...] concerned with the relationship between identity, community, and emancipatory politics » (Bickford 1997, 118). Ces théoriciennes, principalement issues des courants du *Black feminism* et du *Chicana feminism*, plutôt que de rejeter l'identité,

delve into its complicated political meanings. They provide a way of understanding the political dimensions and consequences of group identity, one that moves beyond thinking of political identity as an expression of resentment, or group self-assertion, at the expense of democratic politics. They articulate a more complex account of group membership and its political significance, and a contrasting phenomenology of the passionate citizen's capacities and desires. [...] By critically theorizing political identity and interaction, these feminists offer a conception of democratic citizenship for our inegalitarian and diverse polity. (*Ibid.*, 118-19)

Suivant cette approche, écrit Bickford, le caractère politique de l'identité est analysé dans ses multiples dimensions. L'identité « has multidimensional *effects* in the world », dont celui de rendre possible l'action politique démocratique (*ibid.*, 119; l'italique est de Bickford). De manière synthétique, on peut dire que Bickford identifie trois liens principaux entre identité et action politique démocratique.

Premièrement, au niveau intergroupe, l'identité va de pair avec l'altérité. Comme les catégories identitaires sont issues des interactions sociales, pour qu'une identité compte socialement, elle doit se différencier de l'altérité et y trouver une certaine reconnaissance. Cependant, cette conception n'exclut pas la multiplicité des appartenances d'un individu à différents groupes. Au contraire, Bickford souligne l'apport de Gloria Anzaldúa qui insiste sur la multiplicité des connexions qu'ont les individus avec les différentes identités de groupes. Anzaldúa rejette la tradition libérale individualiste qui soutient « that individual freedom can be achieved by ignoring group difference » (*ibid.*, 121). Elle rejette également l'idée d'une identité exclusive (*refusing to split*) au profit d'une identité conçue comme étant multiple. Bickford explique :

Refusing the split does not involve achieving a neatly unified sense of self. It means refusing the closure of fragmentation, and recognizing the specific but related "sources of living" that can be brought to bear on political action. This insistence on the multiplicity and the incompleteness of identity, with its concomitant refusal of fragmentation, provides an important alternative for thinking about the self-as-citizen. This conception challenges neat "categories of marginality" (Anzaldúa 1990c) and thus suggests a new model for political togetherness. (*Ibid.*, 121)

Les identités de groupes ne sont pas des étiquettes vides de sens, elles sont « central to our political identity » (*ibid.*, 121). Chez Bickford et les théoriciennes dont elle s'inspire, les identités de groupe vont au-delà de la réitération de la souffrance et de l'oppression partagée par les membres, qui les enfermerait dans une position de victime. En fait, « [o]ur group identities provide fuel for the creative motion and cause us to think about the materials, locations, and activities, the desires and

demands, out of which identity is created » (*ibid.*, 122). Les identités de groupe peuvent être une source de force « that sustains us in struggle and makes political action possible » (*ibid.*, 119-20). Il est vrai, admet Bickford, que se réapproprier ces identités implique souvent d'insister sur la reconnaissance d'une oppression. Toutefois, citant bell hooks⁸, elle rappelle que c'est aussi se réapproprier « [a] legacy of defiance, of will, of courage » (hooks citée par Bickford 1997, 120).

Deuxièmement, au niveau intragroupe, « [t]he identities that are imposed on us do not necessarily neatly mesh with what we want to reclaim » (Bickford 1997, 120). Les catégories identitaires évoluent en fonction des individus qui les investissent. L'agentivité d'une personne est limitée par son identité publique, c'est-à-dire par ce que les autres acceptent de recevoir de celle-ci (*ibid.*, 101). Cela dit, « 'identity' is political [...] because it is something we can argue about » (Bickford 1996, 119). L'approche intersubjective implique un dialogue où chaque position est comprise comme un rôle *actif* (*ibid.*, 23). Cette approche est inspirée d'Hannah Arendt, pour qui les phénomènes sociaux, comme les identités publiques, n'ont pas un sens inhérent; c'est plutôt la compréhension collective qui leur donne sens (*ibid.*, 22). Ainsi, « identity is not an *essential* characteristic, but it is an existential one » (*ibid.*, 120; l'italique est de Bickford). Pour illustrer son propos, Bickford utilise la métaphore de « making face » d'Anzaldúa pour insister sur l'interdépendance et la responsabilité des individus (1997, 122). La responsabilité s'illustre par notre rôle dans nos interactions avec les autres. Comme notre visage nous est naturellement imperceptible, nous dépendons de la perception des autres pour lui donner un sens (Bickford 1996, 22-3, 124-5). Cette métaphore « of making faces points toward the implications of this creative understanding for groups (and not simply individuals) » (Bickford 1997, 123). Ensemble les

⁸ L'usage des minuscules, lorsque le nom ne commence pas une phrase, respecte la pratique de bell hooks.

membres d'un groupe peuvent se réapproprier et matérialiser leur identité dans l'espace public d'une manière créative et émancipatrice.

Troisièmement, dans cette perspective intersubjective, le terme « identité publique » permet de souligner le « dual role as “subject and object” — perceiving and being perceived — at the same time » (Bickford 1996, 62). D'une part, l'objectivation de soi, comme individu et comme groupe, est essentielle à la politique de l'identité puisqu'elle permet de prendre conscience des variations au sein d'un groupe identitaire, compte tenu de l'asymétrie des positions (*ibid.*, 119). D'autre part, malgré l'importance souvent accordée à la subjectivité dans la politique de l'identité, les codes de communication orientent l'expression de soi en tant qu'objet (*what*), plutôt que de permettre d'exprimer qui on est en tant que sujet (*who*) (*ibid.*, 59). L'identification est effectivement un processus rationnel, alors que la subjectivité identitaire est plutôt émotionnelle. L'expression de qui on est (*who*) passe donc par l'expression des émotions. Bickford s'inspire d'Audre Lorde pour qui, en réaction à une injustice, « [a]nger is energy directed toward another in an attempt to create a relationship between subjects that is not “distorted” (made unjust) by hierarchies of power and the way subjects work within those hierarchies » (1997, 125). La sensibilité émotionnelle permet ainsi d'entreprendre des actions politiques démocratiques. Cette action se fait dans une perspective de responsabilité à l'égard de l'autre, évitant de reproduire une oppression en voulant se libérer de la sienne (*ibid.*, 125). Les théoriciennes dont s'inspire Bickford « emphasize that the achievement of freedom for oppressed groups depends on freedom for all. Their analyses invoke and explore group specificity *at the same time* that they insist that freedom requires combating all systems of oppression » (*ibid.*, 120-1; l'italique est de Bickford).

En résumé, la politique de l'identité peut contribuer à l'émancipation d'une manière non négligeable. Eisenberg souligne l'importance sociale et subjective de l'identité. La mobilisation

d'une identité permet de mettre en évidence ce qui est utilisé pour discriminer un groupe et, par le fait même, permet de formuler des revendications dans le processus politique. Pour sa part, Young critique un usage de la politique de l'identité qu'elle considère excessif étant donné le risque d'essentialisation et la nature des revendications par les groupes sociaux. Tout en reconnaissant un risque réel d'essentialisation, Bickford y répond par une perspective intersubjective où les identités sont négociées, multiples et dynamiques.

1.2 Question de recherche

Bickford insiste pour dire qu'il ne s'agit pas pour elle de mettre de l'avant une interprétation de l'identité et de la politique centrée sur la souffrance ou la pureté morale des opprimés. Il s'agit plutôt d'une façon de politiser l'identité et l'intersubjectivité qui souligne « certain sensibilities and capacities that enable democratic political action » (Bickford 1997, 125). Les autrices du *Black feminism* et du *Chicana feminism* dont s'inspire Bickford soutiennent une éthique politique « that focuses not on suffering, innocence, or compassion — but on anger, responsibility, and courage » (*ibid.*, 125). Parmi celles-ci, Bickford s'inspire de l'éthique politique de hooks, mais elle y fait beaucoup moins référence qu'à celles de Lorde ou Anzaldúa. De plus, en regroupant ces autrices pour des fins précises, Bickford passe sous silence les différences ou même les désaccords qu'elles entretiennent.

Ainsi, hooks, qui se réclame d'un féminisme « révolutionnaire » (2017, 53), est critique de ce qu'elle appelle les réactions « réactionnaires », dans lesquelles elle inclut la colère chez Lorde (hooks 2014b 117; 2017, 107). Pour hooks, la colère réactionnaire a pu conduire à des avancées et résistances localisées (2017, 108), mais elle n'a pas été le vecteur d'un « mouvement féministe durable, consistant et cohérent » capable de renverser la culture de domination (*ibid.*, 119). Seul

un féminisme révolutionnaire le pourrait (*ibid.*, 108). Qu'est-ce à dire? *En quoi l'éthique politique de bell hooks est-elle une éthique révolutionnaire en ce qui concerne le rapport entre identité et politique?* Cette question vise à mettre en lumière la dimension révolutionnaire de l'éthique politique de hooks comme terreau d'une interprétation nouvelle du rapport entre identité et politique. Le cadre d'analyse choisi est centré sur la justice épistémique comme clé de lecture du travail de hooks.

1.3 Cadre d'analyse

Ce cadre d'analyse est principalement inspiré des travaux de Kristie Dotson (2018) et de Boaventura de Sousa Santos (2015), qui se sont intéressés aux oppressions épistémiques. Telle que comprise ici, la justice épistémique repose sur deux caractéristiques principales.

Premièrement, Dotson souligne que la justice épistémique est ancrée dans un système épistémologique, à savoir « l'ensemble des conditions de possibilité de la production et de la possession du savoir » (2018, 15). Un tel système est construit et influencé par les ressources épistémiques et l'agentivité épistémique des sujets qui l'investissent. Une ressource épistémique est l'ensemble des savoirs, comme le langage, les concepts et les normes propres à une communauté, permettant à une personne d'évaluer ses expériences, de s'exprimer et d'être comprise (*ibid.*). Une personne mobile peut acquérir différentes ressources épistémiques permettant de s'adapter aux différents contextes. De cette façon,

l'agentivité épistémique désigne l'aptitude à utiliser de manière persuasive des ressources épistémiques propres à une communauté donnée de sujets connaissant, afin de participer à la production des savoirs et, si besoin est, à la mise à jour de ces ressources. Cette agentivité peut se décliner sous plusieurs formes : être capable d'utiliser ces ressources pour communiquer de manière efficace et précise; pouvoir mobiliser un ensemble donné de ressources communes afin de donner un sens à ses expériences; pouvoir compter sur

l'existence de normes justes et précises dans le contexte de ressources épistémiques partagées. (*Ibid.*, 9)

Dans la mesure où les identités sont utilisées comme vecteur de discrimination, s'intéresser aux conditions de leurs définitions permet de voir en quoi le rapport entre identité et politique peut être transformé. En fait, les systèmes épistémologiques sont généralement dotés d'une extrême résilience puisqu'ils sont les références communes qui donnent un sens au monde social (*ibid.*, 15-6). La résilience est relative à la capacité d'absorption des perturbations du système avant qu'il n'ait à se redéfinir (*ibid.*, 15). Cette résilience agit comme stabilisateur, ce qui est attendu d'un système épistémologique qui « représente ici la toile de fond sur laquelle on peut mesurer les changements et partager les ressources épistémiques » (*ibid.*, 17). Or, un système épistémologique dominé par un point de vue situé tend à « entretenir la plus grande ignorance » (*ibid.*, 16). L'ignorance résulte d'un déséquilibre de crédibilité qui compromet l'agentivité épistémique de certains sujets (*ibid.*, 19). La crédibilité est fondée sur les identités sociales de chaque personne (*ibid.*, 20). Le déséquilibre s'illustre par un défaut de crédibilité qu'ont certains sujets en raison de « préjugés dépréciatifs et non fondés », alors que d'autres ont un excès de crédibilité (*ibid.*, 19). Les identités épistémologiquement défavorisées sont toujours relatives aux contextes et aux autres sujets (*ibid.*, 19). Par exemple, dans la littérature féministe occidentale à laquelle répond bell hooks, les femmes de couleur ont un défaut de crédibilité à l'égard des femmes blanches anglo-saxonnes (*ibid.*, 24). Les personnes qui ont un défaut de crédibilité sont pourtant en mesure de « témoigner honnêtement de leurs expériences, recourir à un langage très complexe et mobiliser d'autres ressources communes. Cependant, ceux et celles qui doutent de leur crédibilité n'y verront souvent, au pire, que des mensonges et, au mieux, des affirmations peu fiables » (*ibid.*, 20). En fait, les ressources épistémiques sont interdépendantes, en plus de mettre en lumière certains aspects du monde social (*ibid.*, 25). Par conséquent, le discours des personnes

qui ont un défaut de crédibilité en raison d'une identité épistémologiquement défavorisée « remet en cause les ressources épistémiques communes » (*ibid.*, 27). L'exclusion répétée de certaines personnes crée ainsi l'ignorance de certaines ressources épistémiques dans un système épistémologique. Au fil du temps, la répétition tend à creuser l'écart entre les ressources épistémiques utilisées, diminuant de plus en plus le niveau de crédibilité de certaines personnes, et créant une incapacité des personnes considérées crédibles à reconnaître leur propre ignorance (*ibid.*, 22-23). Ainsi, la justice épistémique implique un système épistémologique qui évite de défavoriser des identités d'un point de vue épistémologique de sorte que toutes et tous puissent déployer leur agentivité épistémique (*ibid.*, 21). Dans la mesure où hooks a la volonté de renverser la culture de domination, l'épistémologie sur laquelle repose son éthique politique permettra d'analyser son aspect révolutionnaire.

Deuxièmement, la justice épistémique est caractérisée par un travail de « traduction interculturelle » (*intercultural translation*) (Santos 2015). La traductibilité (*translatability*), c'est-à-dire la possibilité de traduction interculturelle, est une forme de reconnaissance de la différence, étant donné que les ressources épistémiques ne sont pas équivalentes entre elles (*ibid.*, 216). La signification des termes et des pratiques propres à une communauté est informée d'un contexte social, politique et économique particulier. Il n'est pas nécessaire de tout traduire. Il s'agit d'un travail collectif et politique qui implique de reconnaître les limites des ressources épistémiques (*ibid.*, 227). Santos définit la traduction interculturelle dans un contexte d'impérialisme culturel. Autrement dit, c'est un contexte où la résilience d'un système épistémologique est déployée dans une perspective mondiale qui définit les identités épistémologiquement défavorisées au niveau international et s'incruste dans les contextes nationaux. Dans le cadre de ce mémoire où l'on s'intéresse à la pensée de bell hooks, l'analyse est située dans le contexte des États-Unis. Il s'agit

néanmoins d'un concept essentiel compte tenu de la présence de plusieurs groupes épistémiques. La traduction interculturelle est un moment de tension épistémique constructif qui permet de « contrer le fait que les systèmes épistémologiques sont généralement résilients » (Dotson 2018, 16). Les tensions épistémiques sont des moments où se rencontrent et sont négociées les différentes ressources épistémiques, par le biais des sujets, afin de s'enrichir entre-elles. Autrement dit, « [t]he work of translation is basically an argumentative work, based on the cosmopolitan emotion of sharing the world with those who do not share our knowledge or experience » (Santos 2015, 232). Pour être constructifs, ces moments de tension épistémique ne doivent toutefois pas être fondés « upon the logic of appropriation/violence » (*ibid.*, 227). Dans la mesure où il s'agit d'un système épistémologique de domination doté d'une extrême résilience, Santos identifie trois moments, à savoir « rebellion, human suffering, and victim-aggressor continuity » (*ibid.*, 224), dans lesquelles s'articule la traduction interculturelle pour contrer la résilience du système épistémologique de domination. Il s'agit de trois moments clés qui seront présentés et précisés au chapitre 3 afin d'analyser le rapport entre identité et politique dans une perspective d'émancipation.

En somme, la justice épistémique requiert de considérer le savoir des sujets qui témoignent de leur expérience afin de mettre à jour une ressource épistémique. Cela implique un système épistémologique qui évite de défavoriser des identités d'un point de vue épistémologique, afin d'équilibrer la crédibilité de toutes et tous. La traduction interculturelle permet de créer des moments de tensions épistémiques où est déployée l'agentivité épistémique des sujets.

1.4 Hypothèse

En quoi l'éthique politique de bell hooks est-elle une éthique révolutionnaire en ce qui concerne le rapport entre identité et politique ? Compte tenu du précédent cadre d'analyse, nous émettons l'hypothèse que l'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire par la position épistémologique sur laquelle elle repose et les effets épistémiques qu'elle favorise. Cette éthique prend principalement forme dans 1) des pratiques éthiques et 2) des pratiques pédagogiques dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité.

L'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire puisqu'elle sort de l'épistémologie de la domination en proposant des pratiques alternatives. 1) Le fondement épistémologique de l'éthique politique de hooks s'oriente sur une conception de l'amour. Celle-ci est comprise comme une « capacité » des sujets à exprimer et « montrer cet amour dans leurs actes » (2017, 287). Ces pratiques éthiques à petite échelle sont susceptibles de favoriser l'engagement mutuel et la solidarité constitutives des luttes d'émancipation. Il s'agit d'une « résistance » (*ibid.*, 102) qui n'est ni « réactionnaire » (*ibid.*, 107) ni « safe » (*ibid.*, 101). L'amour permet de dévoiler le fondement épistémologique de la domination et de transformer la vision du pouvoir de façon durable. 2) Cette révolution épistémologique est un long processus qui doit passer par un travail politique d'éducation pour amener les sujets à développer une conscience critique, plutôt que d'accepter une réalité monologiquement construite. D'une part, il doit y avoir une transformation des pratiques pédagogiques en pratiques féministes révolutionnaires. Il s'agit de transformer les rôles et la répartition de la responsabilité dans une salle de classe afin de mettre tout le monde à contribution. D'autre part, il faut rendre les savoirs accessibles pour ceux et celles à qui on a attribué des identités épistémologiquement dévalorisées, ce qui représente un travail de traduction interculturel. De cette

façon sont créées des tensions épistémiques constructives, ce qui permet de développer une conscience critique à l'égard de sa propre identité et celle des autres.

1.5 Méthodologie

Bell hooks est une pionnière du *Black feminism* qui a publié plusieurs ouvrages marquants des années 1980 aux années 2000. Il s'agit d'une période charnière pour le développement du *Black feminism* aux États-Unis, qui est passé « d'une logique de groupe de conscience, à celle de groupe de réflexion, d'étude, et d'action » (Dorlin 2008, 24). La pensée de hooks suit d'ailleurs cette évolution. L'autrice a développé sa réflexion à partir de ses expériences d'oppression en tant que femme noire née en 1952 dans le sud des États-Unis marquée par la ségrégation raciale (Hedjerassi 2016b, 170). Hooks se démarque des auteurs et autrices, dont celles du *Black feminism* « homogène » à ses débuts (Ferrarese 2012, 183), qui ont pensé les identités et les oppressions dans le système épistémologique de domination. Deux fondements majeurs guident sa pensée. D'une part, hooks propose une éthique de l'amour qui évolue à travers ses écrits et qui se précise dans *All about love : new vision* (2001). D'autre part, hooks développe une réflexion sur la pédagogie féministe révolutionnaire qui se retrouve dans la majorité de ses œuvres sous différentes appellations. Cette réflexion est particulièrement détaillée dans son livre, originalement publié en 1994, *Teaching to transgress : education as the practice of freedom* [*Apprendre à transgresser : l'éducation comme pratique de la liberté* (2019)]. De cette façon, elle se démarque par ses fondements socialiste et révolutionnaire (Ferrarese 2012, 183), ce qui permet une interprétation nouvelle des liens entre identité, politique et émancipation.

Bell hooks est principalement cité pour son féminisme critique. L'identité occupe néanmoins une place particulière dans les écrits autobiographiques de l'autrice qui a elle-même

une relation ambiguë à l'égard de son identité. À travers ses expériences et sa réflexion, il sera question de déceler et d'interpréter l'identité à partir d'une éthique se voulant une révolution épistémologique. L'interprétation des textes de hooks sera structurée selon les deux parties de l'hypothèse. Le corpus se compose principalement des deux livres de hooks précédemment mentionnés. En plus, le deuxième essai de hooks, *Feminist theory: From margin to center* (1984) [*De la marge au centre. Théorie féministe* (2017)], offre plusieurs pistes de réflexion utiles à notre analyse. Dans celui-ci, hooks entame, de façon explicite, une réflexion à la fois sur l'éthique de l'amour et sur la pédagogie féministe révolutionnaire. Également, s'ajoute le livre *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (2014b [1994]), dont Bickford (voir 1997 : 120) a tiré une citation. Il s'agit du troisième livre en pensée politique féministe de hooks dans lequel est présentée une analyse rétrospective de ses deux premiers livres⁹ et dans lequel elle aborde explicitement son identité. Le livre *Black looks : race and representation* (2014a [1992]) met particulièrement en valeur l'identité et offre une interprétation nouvelle. Enfin, des textes de littérature secondaire seront utilisés pour enrichir notre interprétation de la pensée de hooks.

⁹ *Ain't I a Woman : Black Women and Feminism* (1981) et *Feminist theory: From margin to center* (1984).

CHAPITRE 2

L'éthique de l'amour

2.1 Introduction

Gloria Jean Watkins a la particularité d'avoir débuté sa carrière d'autrice par des poèmes signés sous le nom de bell hooks. Il s'agit du nom de son arrière-grand-mère maternelle qu'elle associe « to the memory of a strong woman, a woman who spoke her mind » (hooks 2014b, 161). En ce sens, hooks a choisi de publier son premier essai¹⁰ féministe et politique sous ce nom de plume. Il s'agit d'un livre exprimant le désir de changer le statut social des femmes noires, ce qui remet en question les ressources épistémiques dominantes¹¹ du moment. Cet essai a vivement été critiqué et le mystère entourant l'identité de bell hooks a finalement monopolisé l'attention. Pour elle, « [s]ince bell hooks was an unknown writer and thinker, it was impossible for readers to refer to a personality. The point of the pseudonym was not to mask, to hide [her] identity but rather to shift the focus, to make it less relevant » (*ibid.*, 164). Cette anecdote permet de souligner la réflexion précoce de hooks quant au rapport à l'identité. Elle était consciente de son défaut de crédibilité, en tant que femme noire, dans les milieux universitaires, féministes et politiques.

Dans ce premier essai, hooks est critique à l'égard des groupes identitaires et des mouvements sociaux¹² qui formulent des revendications et des pistes de réflexion dans les limites du système épistémologique de la domination, puisque celui-ci a une conception dichotomique du pouvoir — dominant et dominé (hooks 2015; Kalmanson 2012, 812). Pour sortir de cette

¹⁰ *Ain't I a Woman : Black Women and Feminism* (1981)

¹¹ À ce moment, les femmes noires étaient absentes des théories féministes prédominantes et marginalisées dans les mouvements de libération du racisme. Changer le statut social de ce groupe est synonyme de leur en octroyer un, ce qui remet en question l'importance que se sont donnés certains groupes identitaires.

¹² Les féministes libérales, « le mouvement pour les droits civiques » (hooks 2015, 42) et le *Combahee River Collective* (*ibid.*, 236) ne sont que quelques exemples des groupes et mouvements que critique hooks.

dichotomie, hooks propose une révolution épistémologique par l'amour. À la différence de la définition romantique de l'amour comme sentiment incontrôlable, l'amour est ici compris comme une capacité¹³ des sujets qui ont des intentions et qui posent des actions (hooks 2001, 172). L'éthique de l'amour de hooks est composée de six dimensions de l'amour, à savoir « care, commitment, trust, responsibility, respect, and knowledge »¹⁴ (*ibid.*, 94), qui sont mises en œuvre dans des pratiques éthiques de la vie de tous les jours.

L'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire par la position épistémologique sur laquelle elle repose et les effets épistémiques qu'elle favorise. Ce chapitre présente les pratiques éthiques de l'éthique de l'amour dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité. La première partie illustre les pratiques éthiques de soins et d'engagement. Il s'agit de repenser la valeur accordée aux pratiques de soins (*care*). Ces pratiques nécessaires au bien-être permettent de s'engager dans la spiritualité axée sur l'amour de soi. L'affirmation d'un amour de soi contribue à la valorisation de l'identité du groupe. La deuxième partie se concentre sur les pratiques éthiques de connaissance et de respect permettant de constituer une subjectivité radicale. Cette étape est essentielle à l'émancipation des oppressions. Pour ce faire, la formulation de connaissances relatives à la diversité des expériences permet d'établir des rapports intergroupes fondés sur le respect. La troisième partie s'articule autour des pratiques éthiques de responsabilité et de confiance qui permettent de jeter les bases de la solidarité. Ces pratiques s'expriment par l'utilisation d'un langage affirmatif, ainsi que par une communication honnête. Les pratiques de l'éthique de l'amour rompent avec l'épistémologie de la domination et travaillent à transformer le rapport à l'identité dans une perspective émancipatrice.

¹³ hooks s'inspire ici principalement des travaux de Paulo Freire.

¹⁴ Pour hooks, l'ordre des six dimensions n'a pas d'importance particulière. Il s'agit de dimensions complémentaires, qui seront ici présentées par paires pour les fins de l'analyse.

2.2 Spiritualité et amour de soi

Pour hooks, « [a] commitment to spiritual life necessarily means we embrace the eternal principle that love is all, everything, our true destiny » (*ibid.*, 77). Toutefois, la domination du système capitaliste, axé sur l'accumulation des biens et l'individualisme, a remplacé le fondement spirituel de l'amour par « the twin gods of money and power » (*ibid.*, 71). L'amour est ainsi présenté avec cynisme comme « the stuff of fantasy » relatif aux sentiments incontrôlables (hooks citée par Godden 2017, 406). Cette distorsion n'a pas restreint la volonté des sujets d'expérimenter l'amour (*ibid.*, 406). Au contraire, cette définition romantique de l'amour a plutôt rendu le terme confus, ce qui empêche les sujets de vivre le « genuine love » (hooks 2001, 7). L'interprétation sentimentale positionne la dimension du *care*¹⁵ comme synonyme de l'amour dans les ressources épistémiques dominantes. L'association d'un acte de *care* à l'amour s'explique par le fait que les soins affectueux (*affectionate care*) sont les premiers signes de communication auxquels répondent les bébés (*ibid.*, 5). Cette réponse au *care* est un acte inné, alors que la capacité d'aimer doit s'apprendre (*ibid.*, 53). Dans la mesure où la définition de l'amour est confuse pour les parents, les enfants qui grandissent dans des foyers où on leur donne des soins (*given care*) associent l'amour et le *care*, malgré la présence plus ou moins élevée d'abus verbal ou physique (hooks 2001, 19; 2014b, 86).

Often, children will want to remain with parental caregivers who have hurt them because of their cathected feelings for those adults. They will cling to the misguided assumption that their parents love them even in the face of remembered abuse, usually by denying the abuse and focusing on random acts of care. (Hooks 2001, 25)

Or, hooks insiste sur l'incompatibilité de l'amour et de l'abus (*ibid.*, 6). Le *care* n'est pas synonyme d'amour, mais il s'agit d'une dimension nécessaire (*ibid.*, 8). Cette confusion entre les définitions de l'amour et du *care*, permet néanmoins de souligner la polysémie de ce dernier terme. Le *care*

¹⁵ La dimension du *care* proposé par hooks n'est pas équivalente à « l'éthique du *care* » proposé par Carol Gilligan et le courant qui s'en est suivi. Malgré les nombreuses similitudes, hooks n'y fait, à notre connaissance, jamais référence.

peut être interprété comme étant des pratiques de soins et comme étant le fait de se soucier. Dans les deux cas, le *care* peut être relatif à soi, à autrui, ou à son environnement. Dans l'éthique de l'amour, le *care* est principalement interprété comme étant des pratiques de soins, alors que le souci s'articule à travers l'ensemble des dimensions. Les pratiques de soins relatives à l'environnement, comme le travail domestique ou le travail ménagé, serviront d'exemples.

Dans les pratiques éthiques de soins se trouve un aspect spirituel qui contribue aux effets épistémiques transformatifs du rapport à l'identité. Pour ce faire, il est d'abord nécessaire de « repenser la nature du travail » (hooks 2017, 193). Dans le système capitaliste, le travail productif est socialement valorisé au détriment du travail de soin. Ce système est « interconnecté »¹⁶ au système patriarcal qui a socialement attribué le travail productif aux hommes et le travail de soins aux femmes (hooks 2017, 82-3, 205). Les systèmes capitaliste et patriarcal, interconnectés au système suprématiste blanc, transforment la valeur sociale associée au travail productif et au travail de soins selon les expériences raciales et sociales de chaque personne. En ce sens, hooks présente le discours relevant de l'expérience des féministes libérales comme s'opposant à celui de l'expérience des femmes sur le marché du travail. D'abord, les féministes libérales, principalement des femmes blanches, mères au foyer, c'est-à-dire confinées au travail domestique¹⁷, étaient économiquement dépendantes et socialement isolées (*ibid.*, 194). Ces femmes idéalisaient le pouvoir libérateur associé au travail rémunéré, y compris dans les emplois mal payés (*ibid.*). Inversement, les femmes occupant des emplois mal payés par obligation¹⁸ décrivaient leur

¹⁶ Bien que « l'intersectionnalité » conceptualisée par Kimberlé Crenshaw (1989) et « les systèmes d'oppression imbriqués » conceptualisés par Patricia Hill Collins (1990) soient des termes plus courants, le terme « interconnexion » était déjà utilisé par hooks (Ferrarese 2012, 184).

¹⁷ Les plus fortunées d'entre elles avaient des personnes employées, généralement des femmes noires, pour accomplir ces tâches. Toutefois, la dévalorisation du travail domestique et les préjugés racistes amenaient les femmes blanches à entretenir une domination sur les domestiques (*ibid.*, 145).

¹⁸ L'obligation relève de leur précarité économique, étant donné que leurs partenaires n'ont pas des emplois pouvant subvenir aux besoins familiaux.

expérience comme une « forme d'exploitation et de déshumanisation », ce qui n'a rien de libérateur (*ibid.*, 196). Il s'agit de femmes majoritairement noires qui étaient aussi des mères, travaillant souvent comme domestique dans les foyers de personnes blanches (*ibid.* 145). Ces femmes souhaitaient plutôt quitter le marché du travail et passer plus de temps avec leur famille (*ibid.*, 244). Ce décalage entre les deux positions met en évidence les limites du système épistémologique de la domination dans lequel s'inscrivent les féministes libérales qui voient un potentiel libérateur au travail rémunéré.

Nonobstant le système capitaliste qui l'a classé comme improductif, « le *care* a toujours été invariablement dévalorisé » (Hamrouni 2015, 79). Naïma Hamrouni souligne que le travail du *care* qui « est méprisé, parce qu'il se rapporte aux corps vulnérables », a culturellement été attribué aux femmes (*ibid.*, 79). Autrement dit, le rapport à la vulnérabilité s'oppose au pouvoir que préconise le système épistémologique de la domination. En ce sens, hooks est critique de la volonté des féministes qui revendiquent un salaire au travail ménager (2017, 204). D'une part, cela s'inscrit dans la logique capitaliste, plutôt que de la remettre en question. D'autre part, cette mesure semble insuffisante pour la revalorisation des pratiques de soins, étant donné que les métiers connexes « de service et d'entretien, même rémunérés, sont perçus comme misérables. Dans ces emplois, les travailleuses sont compensées financièrement, mais ces compensations n'atténuent en rien l'ampleur avec laquelle elles sont exploitées sur le plan psychologique » (*ibid.*, 204). Autrement dit, l'exploitation des systèmes de domination prive la satisfaction personnelle que peuvent procurer les pratiques de soins. Ainsi, pour hooks, la nature du travail doit être repensée par l'amour des pratiques éthiques de soins. Il s'agit de pratiques éthiques qui sont ultimement nécessaires. En apprenant à prendre soin par le biais de tâches ménagères, on apprend non seulement à apprécier et à respecter son environnement, mais on apprend surtout à prendre soin de soi (*ibid.*, 205). Dans

le système patriarcal, les garçons qui n'accomplissent pas de tâche ménagère n'acquièrent pas ces apprentissages, alors que ces tâches sont enseignées aux filles « comme des activités avilissantes et dégradantes » (*ibid.*, 205). Pourtant, les femmes « pourraient voir le travail comme une affirmation de leur identité plutôt que comme une négation de celle-ci » (*ibid.*, 205). Il y a des leçons de discipline personnelle dans la réalisation consciencieuse des pratiques éthiques de soins, comme le travail ménager, permettant l'accomplissement de soi et d'ouvrir la voie à la spiritualité (*ibid.*).

Pour hooks, « [a] culture that is dead to love can only be resurrected by spiritual awakening » (2001, 71). L'éveil spirituel est difficilement explicable par des mots. Cet éveil peut se manifester de différentes façons par différentes pratiques. Il s'agit d'une expérience personnelle. Néanmoins, pour permettre un effet épistémique transformatif du rapport à l'identité, les connaissances spirituelles sont insuffisantes, il doit y avoir un engagement dans la pratique spirituelle (*ibid.*, 80). L'engagement (*commitment*) est une des six dimensions de l'éthique de l'amour. L'engagement dans les pratiques spirituelles peut s'articuler par le biais de la religion, mais hooks fait clairement la distinction entre les pratiques spirituelles et les organisations religieuses (*ibid.*, 73, 81). Au moment où elle écrit *all about love*, la majorité de la population des États-Unis « express faith in [...] religious traditions » (*ibid.*, 71). En d'autres mots, il ne s'agit pas d'un manque d'intérêt pour la spiritualité, mais « this interest is constantly co-opted by the powerful forces of materialism and hedonistic consumerism » (*ibid.*, 71). Les religions peuvent donner un certain cadre facilitant l'engagement spirituel. Cependant, l'objectif spirituel n'est pas de convertir les autres comme tendent à le faire nombre d'organisations religieuses (*ibid.*, 73). L'engagement dans la pratique spirituelle est d'abord pour soi, ce qui permet ensuite « to engage in communion with the world around us » (*ibid.*, 13).

En comprenant l'amour comme une capacité, les sujets sont en contrôle de leurs actions et de leurs choix. Dans une relation, l'amour est conditionné par la capacité de refus de l'autre (*ibid.*, 67). Hooks explique que choisir l'amour de soi (*self-love*), s'apprenant par les pratiques spirituelles, est une opportunité de vivre la forme inconditionnelle de l'amour (*ibid.*). Les formes et les contextes des pratiques spirituelles sont divers, mais cela signifie un « commitment to a way of thinking and behaving that honors principles of inter-being and interconnectedness » (*ibid.*, 77). Pour hooks, il s'agit d'interconnexions avec une force qu'elle nomme « divine spirit », mais qui peut être nommée différemment (*ibid.*, 77). Néanmoins, en s'engageant dans une vie spirituelle, on apprend à être bien avec soi. L'identité est une interprétation de soi dans le monde social, que l'on incarne au quotidien de façon consciente ou inconsciente. Il s'agit d'un repère social dans les interactions avec les autres. Les pratiques spirituelles visent la vacuité (*emptiness*) des choses pour être bien avec soi (Kalmanson 2012, 812). Kalmanson explique la vacuité par le fait de « take an unrelentingly honest look at the *immediacy of lived experience* and to recognize the fundamental impermanence of all that » (*ibid.*, 812; l'italique est de Kalmanson). En se concentrant sur le moment présent, sans penser à ce qui n'est pas, on change notre perception des choses. L'idée n'est pas de vivre dans le déni des souffrances ou des problèmes sociaux. Il s'agit plutôt de transcender les interprétations guidées par des besoins matériels du monde social pour comprendre la pureté des choses dans laquelle se trouve l'amour. Par le fait même, il s'agit d'une conception relationnelle des identités qui évoluent en fonction des individus qui les investissent. Ainsi, l'amour sort de l'épistémologie de la domination, ce qui en dévoile le fonctionnement (Ferrarese 2012, 189, 191).

Par ailleurs, hooks fait la différence entre l'amour de soi et le « pathological narcissism (wherein only the self matters) that justifies any action that enables the satisfying of desires » et qui est encouragée par l'épistémologie de la domination (2001, 117). Une pratique éthique engagée

dans la spiritualité est un « [h]ealthy narcissism (the self-acceptance, self-worth, that is the cornerstone of self-love) » (*ibid.*, 117). Cela a deux effets épistémiques transformatifs du rapport à l'identité. D'une part, l'amour a un pouvoir réparateur des traumatismes du passé (hooks 2001, 139, 210; 2014a 20; 2014b 166). L'amour de soi par les pratiques spirituelles permet aux sujets qui ont des identités socialement dévalorisées d'être bien avec eux-mêmes (hooks 2001, 141). D'autre part, l'affirmation d'un amour de soi par les sujets qui ont des identités épistémologiquement défavorisées a pour conséquence de valoriser ceux et celles qui partagent cette même identité.

2.3 La subjectivité radicale et l'agentivité épistémique

Par l'amour de soi, les sujets ne sont pas seulement des objets définis par les autres, mais peuvent contribuer à la définition de leur identité. Dans la mesure où la suprématie blanche domine l'espace public et les médias de masse, il y a un mal être chez les sujets qui ont une identité dévalorisée sur le plan épistémologique. Hooks souligne la visite d'un couple d'amis :

Their little girl is just reaching that stage of preadolescent life where we become obsessed with our image, with how we look and how others see us. Her skin is dark. Her hair chemically straightened. Not only is she fundamentally convinced that straightened hair is more beautiful than curly, kinky, natural hair, she believes that lighter skin makes one more worthy, more valuable in the eyes of others. Despite her parents' effort to raise their children in an affirming black context, she has internalized white supremacist values and aesthetics, a way of looking and seeing the world that negates her value. (Hooks 2014a, 3)

Il s'agit d'une anecdote malheureusement répandue parmi la population noire. Or, en rejetant la valeur de leur identité noire, la possibilité de former un mouvement d'émancipation est vaine (*ibid.*, 18). En s'inspirant d'une maxime de Freire, hooks explique qu'un groupe ne peut pas se mobiliser en tant qu'objet et espérer arriver à l'émancipation des oppressions en tant que sujet (2014b, 43). Ainsi, elle insiste sur la construction d'une « radical subjectivity » des femmes noires (hooks 2014a, 46). Il s'agit d'un processus collectif (*ibid.*, 56). Cette subjectivité radicale doit se construire par

l'amour et implique principalement les dimensions de connaissance (*knowledge*) et de respect (*respect*) de l'éthique de l'amour. En ce sens, hooks s'oppose aux réponses « réactionnaires », comme la colère, qui sont déterminées et verrouillées par l'épistémologie de la domination (2017, 107). Initialement, les critiques de hooks à l'égard de la colère concernaient principalement l'interprétation d'Audre Lorde. Selon hooks, la colère de Lorde l'a amené à faire une interprétation essentialiste de l'identité des femmes noires comme étant blessées et en colère (2014a, 42-4). D'une part, la diversité des expériences implique une diversité de réactions (*ibid.*). Pour hooks, la colère réactionnaire, limitée aux sujets concernés, « will never survive, will never grow strong »¹⁹ (2014b 117). D'autre part, les blessures, selon l'interprétation de Lord, sont causées par le système de domination et la colère est dirigée vers celui-ci, ce qui illustre que les réactions réactionnaires restent prises dans la dynamique initiée par l'épistémologie de la domination. Par conséquent, chez hooks, l'amour permet de dépasser le stade réactionnaire de colère nécessaire à la réflexion d'un monde sans oppression et à la formation d'un mouvement d'émancipation (Ferrarese 2012, 189).

La subjectivité radicale sert « to affirm black identity without affirming the essentialist baggage that often accompanies identity claims » (Kalmanson 2012, 816). Pour hooks, l'identité est importante puisque « naming is about empowerment » (2014b, 166). Malgré le risque d'essentialisation, il y a, selon elle, un pouvoir inhérent aux expériences qui permettent d'articuler une théorie (hooks 2019, 84). Pourtant, il y a chez plusieurs femmes noires une volonté de construire un mouvement qui rejette l'utilisation des concepts (hooks 2017, 217; 2019, 66). Il s'agit d'une réaction aux premières théories féministes des universités reflétant une expérience blanche.

¹⁹ Plus tard, hooks (2014a, 42) nuancera son propos concernant la colère après avoir rencontré des femmes qui ont dépassé leur réaction de colère pour s'engager dans le mouvement féministe. On notera que hooks ne fait pas la distinction entre les émotions et les sentiments (voir 2014b : 12, 68). Une émotion comme la colère est une source d'énergie, alors qu'un sentiment est un « état affectif plus durable » (Vallerand 2014). Suite à sa rencontre avec des femmes initialement en colère, hooks écrit : « They wanted me to understand the process of transformation, the movement of their passions from rage to care and recognition » (2014a, 42).

Ces théories n'avaient rien à voir avec la réalité des femmes noires (hooks 2017, 217). Les connaissances permettent de former de nouvelles ressources épistémiques propres à une communauté. Effectivement, la création de connaissances est une source de pouvoir (Love 1991). Nancy Love écrit que « knowledge is itself a political achievement » (*ibid.*, 90).

Pour hooks, la subjectivité radicale permet aux femmes noires de déployer leur agentivité épistémique et contribuer à la mise à jour des ressources épistémiques de deux façons. Premièrement, il s'agit de construire l'identité du groupe de façon dynamique. La subjectivité radicale porte une conception de l'identité multiple, et surtout évolutive. Cette interprétation de l'identité « stress the potential for the creative reformulation of one's sense of self. This creativity can be called radical because it allows for the possibility of complexity and changes so extreme » (Kalmanson 2012, 817). En ce sens, la construction de l'identité passe par le partage des multiples expériences et connaissances. Il n'y a pas de moyen de partage privilégié, mais hooks mise beaucoup sur toutes les formes d'arts (2014a; 2019, 149). Il s'agit d'un moyen d'expression accessible à la majorité des sujets. Les représentations artistiques qui affirment l'amour d'une identité peuvent dépasser les représentations stéréotypées de celle-ci. Cela permet ensuite de formuler des théories davantage représentatives de la réalité de l'ensemble des sujets d'une communauté.

Deuxièmement, les conditions de création de la connaissance de l'épistémologie de l'éthique de l'amour permettent de penser des conceptions alternatives du pouvoir. Hooks insiste sur l'importance de l'expérience des femmes noires. À la différence de ceux et celles qui n'ont qu'une seule identité socialement opprimée par l'épistémologie patriarcale blanche, par exemple les femmes blanches ou les hommes noirs, les femmes noires n'ont « pas été sociabilisées pour endosser un rôle d'exploiteur/oppresseur dans la mesure où on ne [leur] donne aucun-e “autre”

« systémique à exploiter ou opprimer »²⁰ (hooks 2017, 83). Ainsi, la situation économique des femmes noires sur le marché du travail et l'absence de service de garde implique une éducation des enfants par la communauté et non seulement la famille immédiate (*ibid.*, 259-60). La communauté est relative à un cercle de gens qui « se connaissent et se font confiance » (*ibid.*, 260). L'épistémologie individualiste est aveugle à une telle conception de la parentalité, alors que les enfants sont plutôt la « propriété » de leurs parents (*ibid.*, 260). Dans une perspective individualiste, le contraire de la dépendance est l'indépendance, tandis que chez hooks le contraire de la dépendance est plutôt la diversification des relations. Une éducation par la communauté permet, selon hooks, de responsabiliser les enfants en les rendant moins dépendants envers leurs parents (*ibid.*). Autrement dit, la position sociale des femmes noires leur donne une perspective et un savoir nécessaire aux multiples luttes sociales qui, dans un contexte atomisant, se développent en parallèle (hooks 2017, 84 ; Dotson 2018, 23). Par exemple, hooks souligne « des visions du pouvoir qui sont créatives, positives, renforçantes et constructives, des définitions qui assimilent le pouvoir à la capacité d'agir, à la force, la solidité, l'aptitude, ou à des actes qui donnent un sentiment d'accomplissement » (2017, 183). Le terme « radical », chez hooks, reflète ces conceptions positives du pouvoir (Kalmanson 2012, 816). La subjectivité des femmes noires est pensée comme radicalement différente de la conception du pouvoir de l'épistémologie de la domination. En somme, la subjectivité radicale est un effet épistémique transformatif du rapport à l'identité pour le groupe des femmes noires. Il s'agit de la capacité de ce groupe à formuler des connaissances qui respecte la diversité de leurs expériences, alors qu'elles ont historiquement été objectivées. De cette façon, ces femmes choisissent de se respecter.

²⁰ L'utilisation des points médians et des néologismes comme écriture inclusive est un choix de traduction.

Ces conceptions positives du pouvoir ont le potentiel de transformer les relations intergroupes en relations plus respectueuses plutôt que de demeurer prisonnières d'une perspective de domination. Hooks souligne le cas des relations intergénérationnelles entre les parents et les enfants. Il s'agit d'une relation d'amour souvent tenue pour acquise en raison des soins des parents aux enfants. En fait, « [m]ost call themselves good liberals, supportive of civils rights and feminism. But when it came to the rights of children they had a different standard » (hooks 2001, 21). Par exemple, selon l'épistémologie de la domination, la punition (*punishment*) est souvent la méthode de prédilection pour enseigner la discipline (*ibid.*, 26). L'objectif de la discipline est de responsabiliser les enfants de leurs actions (*ibid.*). Il s'agit d'une méthode fondée sur une peur relative, ce qui est contraire à l'amour (hooks 2014a, 215). Pourtant, la méthode de la punition semble avoir l'effet inverse puisque les enfants apprennent à éviter les punitions en mentant (hooks 2001, 34). Par ailleurs, les pratiques éthiques de soins qui permettent de s'engager dans une vie spirituelle enseignent par le fait même les rudiments de l'autodiscipline et le respect de son environnement (hooks 2001, 26; 2017, 205). Les pratiques de soins adaptés à un enfant peuvent être de ranger ses jouets après le moment de jeu. De cette façon, écrit hooks, « they can learn from this practical act how to cope with emotional mess » (2001, 26). L'autrice revient à plusieurs reprises sur la discipline à l'égard des enfants puisque « [t]here can be no love without justice. Until we live in a culture that not only respects but also upholds basic civil rights for children, most children will not know love » (*ibid.*, 19-20). Cet exemple de la relation intergroupe entre les parents et les enfants illustre la mécompréhension de l'amour et dévoile le fonctionnement de l'épistémologie de la domination. Il n'y a pas d'amour dans l'épistémologie qui utilise les différences identitaires, comme l'âge, pour dominer. Dans la mesure où les relations interpersonnelles sont quotidiennes et les différences entre les sujets sont multiples, il ne peut pas

y avoir de mouvement d'émancipation. Une conception du pouvoir définie par l'amour permet l'engagement mutuel et la solidarité intergroupe.

2.4 Solidarité et sororité

La solidarité est nécessaire à l'émancipation de toutes les oppressions. Il s'agit d'un moyen de résistance politique non réactionnaire contre l'épistémologie de la domination qui encourage plutôt l'individualisme et la concurrence entre les sujets (Ferrarese 2012, 184). La solidarité est relative à la capacité d'aimer des sujets. Il s'agit d'un engagement beaucoup plus important que la notion de « soutien » mutuel, qui s'inscrit dans l'épistémologie de la domination (hooks 2017, 148). La recherche d'un soutien par des pairs est comprise par hooks (*ibid.*, 101) comme un désir individualiste de créer un sentiment d'appartenance, ce qui est différent d'un engagement mutuel issu d'un amour de soi. En vertu de ce désir individualiste, la communauté de soutien est comprise comme étant « *safe* »²¹ (hooks 2017, 101; l'italique est de hooks). Hooks remet en question cette idée dans la mesure où la communauté de soutien est limitée à une expérience partagée par des sujets (*ibid.*, 93). Autrement dit, il n'y a pas de volonté de dépasser l'expérience partagée parce que cela pourrait compromettre le milieu *safe* pour les membres de la communauté. Hooks utilise l'exemple des femmes qui partagent l'oppression sexiste et qui voient le féminisme comme une « identité » (*ibid.*, 100). Il s'agit d'une interprétation essentialiste de l'identité dans la mesure où ces femmes s'affichent publiquement « féministe »²² et cherchent à adopter le « style de vie » de leur nouvelle identité (*ibid.*, 100-1). La communauté de soutien répond au désir personnel de ces femmes, mais en s'assurant de maintenir un contexte *safe*, ces femmes empêchent la solidarité des

²¹ Dans la culture de domination, il semble que « we are obsessed with the notion of safety » (hooks 2001, 93).

²² Avec des chandails sur lequel il est écrit « féministe », par exemple — ce qui est d'autant plus contreproductif lorsque ces chandails sont fabriqués par des industries qui exploitent des femmes, des enfants ou toutes autres personnes.

différentes luttes sociales parce qu'elles excluent celles qui ne partagent pas le même discours. Pour hooks, ces femmes « mine[nt] le mouvement féministe » plutôt que de s'engager politiquement (*ibid.*, 100). Cet exemple permet de souligner la différence entre l'amour de soi qui engendre des engagements mutuels et le désir individualiste de « finding an identity » selon une interprétation essentialiste de l'identité (hooks 2014b, 106). Si un groupe de soutien peut avoir des effets importants pour les membres, une compréhension essentialiste de l'identité déresponsabilise les sujets de leurs actions, parce que de leur identité devient une justification impérative, ce qui nuit à la confiance mutuelle. Chez hooks, les identités sont définies lors des interactions sociales. Les sujets sont responsables de leurs actions. Cette reconnaissance de la responsabilité permet la confiance mutuelle nécessaire à la formation d'une solidarité. Les différences identitaires sont réelles, mais les oppressions sont issues de la hiérarchisation des identités définie et institutionnalisée par les sujets qui conçoivent le monde social selon l'épistémologie de la domination. Ainsi, une solidarité initiée par l'éthique de l'amour implique les dimensions de responsabilité (*responsibility*) et de confiance (*trust*).

Les pratiques éthiques de responsabilité et de confiance s'expriment par une modification du langage utilisé et une communication honnête. Les exemples des relations amoureuses et de la sororité permettront d'illustrer ces pratiques éthiques. En réalité, il y a une variété de situations, puisque « [h]er [hooks'] theory encompasses various forms of love » (Godden 2017, 407). Premièrement, les relations amoureuses sont les relations interpersonnelles généralement sous-entendues de la définition romantique de l'amour. En vertu de cette définition relative à des sentiments incontrôlables, les sujets sont amenés à s'exprimer selon « the notion that we “fall in love,” that we lack choice and decision when choosing a partner because when the chemistry is present, when the click is there, it just happens — it overwhelms — it takes control » (hooks 2001,

171). L'utilisation de ce langage est problématique à la fois pour la dimension de la responsabilité et la dimension de la confiance. D'une part, dans la mesure où le concept de l'amour est confus, tomber devient plus facile que de choisir l'amour (*ibid.*). En s'exprimant ainsi, les sujets se déresponsabilisent de leurs actions. Bien que cela soit involontaire ou inconscient, l'utilisation de ce langage peut justifier des actes pourtant incompatibles avec l'amour comme les « "crimes of passion," i.e., he killed her because he loved her so much » (*ibid.*, 13-4). Le sujet devient victime de ses sentiments. D'autre part, ce caractère inconstant et incontrôlable des sentiments qui peuvent prendre le contrôle des partenaires et compromettre leur relation à tout moment limite le lien de confiance (*ibid.*, 172).

Le mensonge est une autre source limitant le développement de la confiance entre les partenaires d'une relation amoureuse. Hooks insiste sur la présence constante du mensonge (2001, 34). Elle écrit :

In today's world we are taught to fear the truth, to believe it always hurts. We are encouraged to see honest people as naive, as potential loser. Bombarded with cultural propaganda ready to instill in all of us the notion that lies are more important, that truth does not matter, we are all potential victims. [...] Our passive acceptance of lies in public life, particularly via the mass media, upholds and perpetuates lying in our private lives (*ibid.*, 47).

Il semble ainsi y avoir deux motivations aux mensonges. La première motivation est le pouvoir que procurent les mensonges. Lorsqu'un comportement inapproprié est commis, le mensonge permet au sujet d'éviter une confrontation (*ibid.*, 36). En évitant d'assumer la responsabilité de son action, le sujet évite les conséquences qui pourraient compromettre la relation. La deuxième motivation relève plutôt de la confusion de la notion de l'amour avec le *care*, tel que mentionné dans la section 2.2. De la même façon que des actes peuvent être justifiés au nom de l'amour, un mensonge peut être motivé par la volonté d'éviter de blesser l'autre des conséquences d'une action. Pourtant,

« [t]rust is the foundation of intimacy. When lies erode trust, genuine connection cannot take place » (*ibid.*, 41). La confiance mutuelle encourage les partenaires à se montrer de façon qui peut être inattendue selon la représentation de leurs identités dans les ressources épistémiques dominantes. Il peut s'agir d'un aspect de soi aussi simple que la vulnérabilité qui n'est pas mise de l'avant par l'épistémologie de la domination.

Chez hooks, « [l]ove is an action, a participatory emotion » (*ibid.*, 165). Pour exprimer ses émotions comme étant sa volonté, plutôt que celle de ses émotions, il faut utiliser la forme verbale, plutôt que la forme nominale (Godden 2017, 406). Par exemple, l'expression « I am loving » démontre la volonté du sujet, tandis que la phrase « I am in love » exprime un état d'être (hooks 2001, 177). Cette distinction permet de souligner que l'agentivité épistémique des sujets est limitée par la confusion entretenue à l'égard de l'amour dans les ressources épistémiques dominantes. Pour hooks, l'expression d'un sujet selon la forme verbale entraînera les autres à s'exprimer de la même façon (*ibid.*). En modifiant ainsi la façon de s'exprimer, cela transforme la relation en solidarité. Pour hooks, « [t]here is no special love exclusively reserved for romantic partners » (*ibid.*, 136). L'expression d'un état d'être est la forme romantique d'exprimer la « mysterious connection between our soul and that of another person » (*ibid.*, 188). Ce type de connexion a effectivement lieu de façon inattendue et involontaire. Toutefois, une relation amoureuse se distingue par le choix des sujets de s'investir dans cette relation ensemble et d'agir en conséquence²³. Les moments plus difficiles d'une relation font partie du processus, ils ne sont pas causés par un manque d'amour (*ibid.*, 181). Les sentiments peuvent servir de guide, mais les sujets contrôlent leurs actions. Ainsi,

²³ Dans les ressources épistémiques dominantes, la dimension sexuelle contribue de façon majeure à différencier une relation amoureuse des autres types de relations. Dans l'éthique de l'amour, la sexualité n'a pas cette même importance. L'amour et la sexualité sont complètement séparés. Les partenaires d'une relation amoureuse n'ont pas nécessairement besoin d'avoir des rapports sexuels pour construire leur relation d'amour véritable (*ibid.*, 174-6). Inversement, une relation sexuelle peut avoir lieu sans amour. En ce sens, les pratiques éthiques qui s'expriment par la communication honnête entre les partenaires de la relation, quel que soit le type de relation, sont essentielles.

« “[h]onesty” and “trust” are paramount » (Godden 2017, 407). De la même façon dont hooks remet en question la communauté de soutien *safe*, elle critique la représentation d’une relation amoureuse comme étant « intensely pleasurable and romantic » (hooks 2001, 183). Pour hooks, « true love is all about work » (*ibid.*, 183). En ce sens, une modification du langage utilisé et une communication honnête permettent aux sujets d’être eux-mêmes dans une relation — plutôt que de mentir — et d’avoir de véritables connexions (*ibid.*, 41, 188).

Deuxièmement, la sororité (*sisterhood*) désigne la solidarité entre les femmes. L’utilisation de ce concept a soulevé de la méfiance de plusieurs femmes noires, étant donné qu’elles étaient exclues de la sororité fondée par les femmes blanches « bourgeoises » (hooks 2017, 122). Il s’agit néanmoins d’un concept fondamental pour envisager l’émancipation, ce qui a amené hooks l’utiliser volontairement « en dépit et contre ce passé » (Ferrarese 2012, 186). En fait, la méfiance des femmes noires à l’égard de la sororité est une réaction à la rhétorique de la « victimisation » utilisée par des femmes blanches (hooks 2017, 122). Hooks explique que le patriarcat comme point de vue épistémologique par lequel ces femmes ont appris à connaître le monde « enseigne [...] qu’être une femme, c’est être une victime » (*ibid.*, 122). C’est à partir de ce point de vue épistémologique du pouvoir que les femmes qui comprennent le féminisme comme une identité cherchent une communauté de soutien *safe*, puisqu’elles se perçoivent essentiellement comme des victimes. La conception dichotomique du pouvoir dans le système épistémologique de la domination propose une ressource épistémique où on peut être en position de domination ou en position de victime. Celles qui ont proposé une interprétation de la sororité en utilisant ce langage se sont identifiées comme des victimes du sexisme et, par le fait même, se sont déresponsabilisées de leurs actions racistes et classistes à l’égard des femmes noires (*ibid.*, 82-3).

Chez hooks, l'interprétation de la sororité prend une tout autre forme. Elle utilise le terme « interconnexion » des systèmes d'oppression pour mettre en évidence la situation des femmes noires (*ibid.*, 82-3). Pour elle, la sororité doit prendre en compte, de façon honnête, la multiplicité des expériences. Autrement dit, les femmes blanches doivent faire confiance à l'agentivité épistémique des femmes noires, ce qui permettra en retour aux femmes noires de faire confiance aux intentions des femmes blanches et de prendre part à la sororité. Hooks insiste sur la volonté initiale des femmes noires de participer à la construction de la sororité et sur le rejet de leurs expériences par les femmes blanches (2019, 94-6). Par conséquent, la confiance n'est pas relative à la notion de *safe*, qui est une compréhension sentimentale et incontrôlable de la confiance. Hooks « refuse de fonder la solidarité sur une sympathie réciproque née de la souffrance partagée » comme l'interprétation essentialiste de l'identité qui empêche les sujets de faire confiance à ceux et celles qui pourraient compromettre le contexte *safe* (Ferrarese 2012, 186). La confiance est plutôt une capacité et une volonté des sujets qui s'actualise par la communication honnête, ce qui est souvent conflictuel. La confiance et le conflit ne sont pas en contradiction. Il s'agit de reconnaître le rôle des tensions épistémiques dans la formation de la solidarité, ce qui sera expliqué dans le prochain chapitre. Néanmoins, la sororité doit se libérer de cet « agencement des rapports de genre tel que ce qui est à conquérir parmi les femmes, ce qui est objet de concurrence, n'est jamais que l'approbation, l'attention, l'estime masculine » (*ibid.*, 188). Cela permet de souligner que l'amitié entre les femmes, qui est impossible ou suspecte dans l'épistémologie de la domination, est rendue possible dans l'éthique de l'amour. Hooks souligne des exemples de relations entre les féministes blanches et les femmes noires²⁴ qui ne sont pas oppressives. Il s'agit de relations comprenant

²⁴ Comme le mouvement féministe à la longtemp s'était monopolisé par les femmes blanches, les femmes noires évitaient de s'identifier comme « féministes » en raison du racisme du mouvement, ce qui ne veut pas dire qu'elles n'en partageaient pas la critique des pratiques sexistes (hooks 2017, 94).

« deux facteurs importants : un affrontement et un dialogue sur la race honnêtes, et une interaction réciproque » (hooks 2019, 97).

En prenant en compte la multiplicité des expériences, la sororité entre les femmes permet d'agir de façon responsable. Hooks écrit ceci :

Simply taking responsibility does not mean that we can prevent discriminatory acts from happening. But we can choose how we respond to acts of injustice. Taking responsibility means that in the face of barriers we still have the capacity to invent our lives, to shape our destinies in ways that maximize our well-being. Every day we practice this shape shifting to cope with realities we cannot easily change. (Hooks 2001, 57)

La sororité comme solidarité fondée sur l'éthique de l'amour permet de servir de point de ralliement à la construction du mouvement féministe et à l'émancipation de toutes les oppressions. Pour ce faire, les sujets doivent prendre la responsabilité de leurs actions en modifiant leur langage. Les sujets ne sont pas victimes de leurs sentiments. Lorsque tout le monde prend la responsabilité de ses actions, il est possible de développer une confiance mutuelle. La confiance que s'accordent les sujets entre eux prend forme dans une communication honnête. Par conséquent, les pratiques éthiques de la responsabilité et de la confiance permettent de fonder une solidarité où il y a une actualisation constante des ressources épistémiques. Elles permettent le déploiement de l'agentivité épistémique de tous les sujets. Autrement dit, ces pratiques éthiques ont un effet épistémique transformatif du rapport à l'identité en ce qui concerne l'équilibre de la crédibilité des sujets.

2.5 Conclusion

L'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire par la position épistémologique de l'amour sur laquelle elle repose et les effets épistémiques qu'elle favorise. L'amour est compris comme une capacité, où les sujets font des choix, ont des intentions et posent des actions. Les effets épistémiques émanent des pratiques éthiques — soins, engagement, responsabilité, confiance,

connaissance et respect. Dans la réalisation consciencieuse des pratiques de soins, il y a non seulement un aspect essentiel au bien-être physique, mais il y a aussi des leçons de discipline qui ouvrent la voie à la spiritualité. Les pratiques spirituelles ont un effet épistémique transformatif du rapport à l'identité dans la mesure où elles permettent de réaliser que l'identité est une interprétation de soi, elle peut être modifiée. L'engagement des sujets dans l'amour permet de guérir des traumatismes du passé. Chez hooks, la première étape est l'amour de soi par les sujets qui ont des identités dévalorisées du point de vue épistémologique. Cela permet de valoriser les autres membres du groupe identitaire et favoriser l'engagement politique. À cet égard, hooks insiste sur la subjectivité radicale pour les femmes noires. Il s'agit d'une interprétation de l'identité qui permet la fluidité et la complexité. Cette interprétation est fondée sur le partage des connaissances permettant à ce groupe de reconnaître l'existence de leur expérience. De cette façon, il est ensuite possible de créer de nouveaux savoirs et de transformer les relations sociales par une nouvelle dynamique de pouvoir fondée sur le respect. Une dynamique de pouvoir fondée sur l'éthique de l'amour permet de former une solidarité constitutive de sorte à créer un fondement solide à un mouvement social. En modifiant le langage utilisé de sorte à exprimer la responsabilité de ses actions et en communiquant de façon honnête, cela permet de développer la confiance mutuelle. Du point de vue de l'identité, l'effet épistémique transformatif concerne l'équilibre de la crédibilité des sujets. La solidarité constitutive est l'aboutissement des pratiques éthiques de hooks. En fait, il s'agit d'un nouveau commencement qui est révolutionnaire relativement à l'épistémologie de la domination qui isole les sujets.

La solidarité fondée sur l'éthique de l'amour est un travail qui évolue sans cesse et qui doit être actualisé constamment. Les tensions épistémiques jouent un rôle essentiel dans la formation de la solidarité dans la mesure où elles permettent le développement d'une conscience critique. Le

chapitre suivant se concentre sur les pratiques pédagogiques qui multiplient les tensions épistémiques. Celles-ci contribuent à révolutionner le système épistémologique de la domination par l'amour. La révolution passe par le développement d'une conscience critique des sujets. Par conséquent, hooks a développé une pédagogie féministe révolutionnaire. Ces pratiques pédagogiques se caractérisent par une approche engagée de l'enseignement.

CHAPITRE 3

La pédagogie féministe révolutionnaire

3.1 Introduction

Née en 1952, bell hooks a connu la période de ségrégation raciale des lois Jim Crow en vigueur jusqu'au milieu des années 1960 (Hedjerassi 2016b, 170). La ségrégation des écoles a néanmoins permis à hooks d'avoir des enseignantes noires qui vivaient et comprenaient les conséquences de ces lois. Pour ces enseignantes, l'éducation était un travail politique engagé contre les oppressions sociales (hooks 2019, 6). Hooks aimait particulièrement l'école jusqu'au moment de la déségrégation raciale, où la population noire a été incluse aux écoles réservées aux personnes blanches. Évidemment, les changements législatifs n'effacent pas les décennies de ségrégation qui ont considérablement contribué à façonner les ressources épistémiques dominantes. Par conséquent, les écoles mixtes étaient toujours des milieux politiques, mais il n'y avait plus de plaisir pour hooks (*ibid.*, 7). Elle, comme l'ensemble de la communauté noire, devait assumer la déségrégation raciale à l'école (*ibid.*, 25). Dans les milieux déségrégés, l'éducation est structurée de sorte à « *apprendre sans comprendre* » (hooks citée par Hedjerassi 2016b, 178; l'italique est de Hedjerassi). Hooks fait ici la distinction entre le savoir et la conscience critique. Dès son premier essai, elle avait la volonté de contribuer « for education for critical consciousness » (hooks 2014b, 151). Il s'agit de l'objectif des pratiques pédagogiques que propose hooks. La pédagogie féministe révolutionnaire (*revolutionary feminist pedagogy*)²⁵ est organisée de sorte à mettre en

²⁵ Les pratiques pédagogiques proposées par hooks prennent différents noms tout au long de l'évolution de sa pensée. Le terme « pédagogie féministe révolutionnaire » est retenu parce qu'il semble le plus représentatif pour deux raisons (hooks 2017; 2014b : chapitre 8). D'une part, il s'agit d'un rappel de la critique de hooks à l'endroit des programmes d'*Études féministes* qui ont perdu leur fondement révolutionnaire lors de l'institutionnalisation (2017, 73). D'autre part, en plaçant les termes pédagogie et révolution ensemble, cela permet de souligner que la révolution, comme l'éthique de l'amour, est comprise comme un processus qui prend du temps et qui n'implique pas de violence (*ibid.*, 284).

contact différentes ressources épistémiques provoquant ainsi les tensions épistémiques nécessaires au développement d'une conscience critique.

L'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire par la position épistémologique sur laquelle elle repose et les effets épistémiques qu'elle favorise. Ce chapitre présente les pratiques pédagogiques de la pédagogie féministe révolutionnaire de hooks, dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité. Premièrement, il s'agit de distinguer l'éducation issue de l'épistémologie de la domination et les caractéristiques des pratiques pédagogiques de la pédagogie féministe révolutionnaire. En contradiction avec la domination, la pédagogie féministe révolutionnaire est fondée à partir de l'épistémologie de l'éthique de l'amour comme vecteur d'émancipation (3.2). Deuxièmement, les pratiques pédagogiques féministes révolutionnaires prennent forme dans les salles de classe, et dans les rencontres entre différents groupes épistémiques. Il s'agit de moments de tensions épistémiques où la traduction interculturelle est un outil de négociation (3.3). Troisièmement, les pratiques pédagogiques de hooks permettent l'interprétation de l'identité par une conscience critique, dans la mesure où tous les sujets ont la capacité de se définir et de négocier leur identité. Il s'agit d'un rapport aux savoirs qui n'est pas fondé sur la possession, mais sur le partage (3.4). Les pratiques éthiques de la pédagogie féministe révolutionnaire transforment le rapport à l'identité par une actualisation des ressources épistémiques.

3.2 Révolution épistémologique : une éducation engagée

Les pratiques pédagogiques structurées par le modèle capitaliste, que Freire nomme « système bancaire éducatif », assurent la résilience épistémologique du système de domination (hooks 2019,

7, 39). Contrairement aux autres systèmes de domination verticale comme le racisme²⁶, par exemple, le système capitaliste est horizontalement structuré pour permettre la mobilité sociale nécessaire au fonctionnement économique. Le capitalisme est caractérisé par un contexte compétitif de la croissance perpétuelle dans lequel les individus doivent avoir une capacité d'adaptation aux changements. Cela implique une éducation générique pour permettre la mobilité des individus d'un emploi à l'autre (Gellner 1989). Les identités et les expériences personnelles ne sont pas prises en compte dans le déroulement des cours, ce qui est motivé par l'idée qu'une séparation du corps et de l'esprit permet la formation des connaissances universelles (Gellner 1989; hooks 2019, 165). Les cours prennent la forme magistrale où les élèves sont « dans une posture de silence, d'écoute et d'absorption des paroles de l'enseignant·e » (Hedjerassi 2016a, §14). La personne qui enseigne a la responsabilité du cours, tandis que les élèves ont un rôle de clients qui consomment de façon passive (hooks 2019, 39, 128). En d'autres mots, une éducation fondée sur l'intérêt économique offre aux élèves des connaissances de base à « stock[er] et réutilis[er] plus tard » (*ibid.*, 8). Cela assure ainsi « la séparation dualiste du public et du privé, poussant les enseignant·es et les étudiant·es à ne voir aucune connexion entre leurs pratiques de vie, leurs façons d'être, et le rôle des enseignant·es » (*ibid.*, 18).

Ceci contraste avec les pratiques pédagogiques des enseignantes noires des écoles ségrégées qui voyaient leur travail comme un engagement politique. Leurs pratiques s'articulaient de sorte à développer une conscience critique dès les premières années d'écoles des enfants (*ibid.*, 6). Ces enseignantes s'assuraient de connaître leurs élèves en dehors de l'école, c'est-à-dire de connaître la dynamique familiale de chaque enfant, ce qui a deux conséquences (*ibid.*). D'une part, cela permettait d'adapter leur enseignement par des références que les élèves

²⁶ Il est ici question du système éducatif déségrégué.

pouvaient associer à leur quotidien. L'association des connaissances théoriques à la réalité s'inscrit dans l'idée de la subjectivité radicale d'un groupe identitaire marginalisé. D'autre part, cela permettait d'humaniser les relations entre les enseignantes et les élèves (*ibid.*). Cette pratique s'inscrit dans l'épistémologie de l'éthique de l'amour. Certaines critiques associent ces pratiques pédagogiques à une « socialisation désormais pathologiquement surprotectrice des enfants, qui les prive de l'autonomie et de la résilience auxquelles ils ont droit » (Séguin et Grey 2017). Cette critique s'inscrit dans les ressources épistémiques matérialistes où les sujets sont encouragés à traiter les autres « as though they were objects » (hooks 2001, 115). En fait, l'engagement de ces enseignantes qui prennent soin du « bien-être » de leurs élèves crée des relations basées sur le respect et la confiance (*ibid.*, 18). Cela permet à la fois la responsabilisation des élèves et leur engagement dans le déroulement de la classe (*ibid.*). Ces enseignantes des écoles ségréguées ont été les premières influences de hooks dans le développement des pratiques pédagogiques comme moyen d'émancipation.

L'autrice a ensuite été influencée par Paulo Freire, un penseur brésilien, et Thích Nhất Hanh, un moine bouddhiste vietnamien (*ibid.*, 16). Freire s'intéressait à la « conscientisation » par l'éducation, ce qui est repris par hooks comme un engagement et une conscience critique (*ibid.*, 17). Chez Freire, c'est la participation de tout le monde à la construction des connaissances qui permet de penser l'éducation comme vecteur d'émancipation (*ibid.*). La participation est principalement comprise par Freire comme étant intellectuelle, tandis que Nhất Hanh s'inscrit dans une approche davantage spirituelle « par une union de l'esprit et du corps » (*ibid.*, 18). Il y a ainsi un souci pour l'âme des élèves, ce qui s'inscrit dans l'épistémologie de l'éthique de l'amour (hooks 2001; 2019, 16). Par conséquent, la connaissance théorique est toujours importante, mais il y a aussi une grande importance « à savoir comment vivre dans le monde » (hook 2019, 17). Il s'agit

d'une inspiration pour hooks dans la mesure où chaque personne est considérée unique et entière, alors qu'elle avait plutôt été socialisée à mettre de côté son expérience dans la formation des connaissances (*ibid.*). Thích Nhất Hanh écrit :

Quand vous [l'enseignant-e] venez et passez une heure parmi nous, vous amenez avec vous un milieu... c'est comme si vous apportiez une bougie dans la pièce. La bougie est là ; il y a une sorte de zone de lumière que vous avez apportée. Quand un-e sage est là et vous vous asseyez près d'ellui, vous sentez la lumière, vous ressentez la paix. (Thích Nhất Hanh cité par hooks 2019, 54 ; l'italique est de hooks)

C'est à partir de ces influences et du point de vue épistémologique de l'éthique de l'amour que hooks développe des pratiques pédagogiques féministes révolutionnaires. Pour elle, l'enseignement est un travail politique qui permet de connecter « la volonté de savoir avec la volonté de devenir » (*ibid.*, 21). Cette dernière volonté est relative à la subjectivité radicale, c'est-à-dire devenir sujet.

La pédagogie féministe révolutionnaire se caractérise de deux façons. En premier lieu, il s'agit de rendre l'apprentissage « amusant » (*ibid.*, 10). Cette idée d'un enseignement amusant attire des critiques parmi le corps enseignant des écoles primaires, tandis qu'au niveau universitaire, hooks n'a remarqué aucun intérêt. Elle explique que « [l']*excitation* pour l'enseignement supérieur était vue comme une perturbation potentielle de l'esprit sérieux, considéré comme fondamental au processus d'apprentissage » (*ibid.*, 10; l'italique est de hooks). Pour hooks, l'ennui dans une salle de classe crée un désintéressement, ce qui n'est pas favorable à l'apprentissage. La perturbation dans une classe ennuyeuse est souhaitable dans une perspective pédagogique féministe révolutionnaire (*ibid.*, 10). D'abord, cela permet de susciter l'intérêt pour certaines connaissances importantes, mais « considérée[s] de prime abord comme une matière aride, voire rébarbative » (Lampron 2016, 171). L'amusement permet ensuite d'entraîner une

participation soutenue des élèves et des échanges constructifs. Toutefois, l'enthousiasme de la personne qui enseigne ne garantit pas un climat d'amusement (hooks 2019, 11).

À cet égard, la pédagogie féministe révolutionnaire se caractérise, en deuxième lieu, par une responsabilité collective au fonctionnement de la classe, ce qui permet de respecter le principe de Freire selon lequel l'éducation est émancipatrice lorsque tout le monde participe à la construction des connaissances (*ibid.*, 17). En fait, l'épistémologie de la domination amène à supposer que les élèves, tous niveaux confondus, sont irresponsables (*ibid.*, 133). Par conséquent, la personne qui enseigne doit exercer un contrôle sur la classe afin d'éviter le chaos et assurer le transfert des connaissances de façon magistrale (*ibid.*). Les moments de participation sont limités à des interpellations de la personne qui enseigne, qui conduisent à « des silences prolongés, ou l'absence d'implication des étudiant·es » (*ibid.*, 39). Ainsi, une transformation des rôles en répartissant la responsabilité dans une salle de classe permet une participation des élèves (*ibid.*, 11). La répartition de la responsabilité varie selon plusieurs critères, dont le niveau scolaire. Il n'y a pas de principe pédagogique fixe puisque chaque groupe est différent. Pour hooks, « le ou la professeur·e doit sincèrement *valoriser* la présence de chacun·e » (*ibid.*, 11 ; l'italique est de hooks). Il ne s'agit pas de « travestir l'activité professorale en vocation parentale » (Séguin et Grey 2017). L'objectif est d'encourager la participation des élèves afin de provoquer des tensions épistémiques et permettre le développement d'une conscience critique. Cela implique d'être flexible et de reconnaître « qu'il ne p[eut] pas y avoir de principes absolus régissant les pratiques d'enseignement » (hooks 2019, 11).

Ces caractéristiques d'amusement et de responsabilité à participer s'inscrivent dans l'épistémologie de l'éthique de l'amour dans laquelle les sujets sont faits pour être aimés. Tel que

mentionné au chapitre précédent, « [l]ove is an action, a participatory emotion » (hooks 2001, 165).

Concrètement, en termes de pratiques pédagogiques, hooks écrit :

Peu d'enseignant-es parlent de la place des émotions dans la classe. [...] Si nous sommes fermé-es émotionnellement, comment peut-il y avoir une quelconque excitation pour les idées ? Quand nous apportons notre passion en cours, nos passions collectives se rassemblent, et il y a souvent une réponse émotionnelle, qui peut nous submerger. Le rituel restrictif et répressif en cours exige que les réponses émotionnelles n'aient pas leur place. Quand des réactions émotionnelles jaillissent, beaucoup pensent que notre objectif universitaire a été amoindri. À mes yeux, il s'agit vraiment d'une notion distordue de la pratique intellectuelle, puisque la supposition implicite est que pour être vraiment intellectuel-le, nous devons nous couper de nos émotions. (Hooks 2019, 136; l'italique est de hooks)

En partageant des émotions ainsi, cela permet de réduire la distance entre la position de la personne qui enseigne et celle des élèves (Lampron 2016, 171). En réduisant ainsi la distance, cela permet de révolutionner la structure de domination hiérarchique, en plus de créer un sentiment de responsabilité et une participation des élèves (hooks 2014b 52-3).

La pédagogie féministe révolutionnaire demande un engagement beaucoup plus soutenu que les pratiques traditionnelles, autant par les élèves qui doivent participer que par le corps enseignant qui doit avoir le courage de limiter son contrôle en classe et apprendre « à arbitrer des discussions houleuses qui pourraient inclure des interruptions ou des digressions utiles » (hooks 2019, 162). Ces pratiques pédagogiques amusantes et interactives créent un environnement d'apprentissage efficace (Lampron 2016, 171). Il s'agit de pratiques développées selon l'épistémologie de l'éthique de l'amour qui favorisent de concert le renforcement des diverses dimensions de cette épistémologie et la conscience critique. Par ailleurs, l'effet épistémique transformatif du rapport à l'identité se trouve dans l'interprétation critique de celle-ci qui ne s'arrête pas aux stéréotypes. Il s'agit de faire confiance à l'agentivité épistémique de tout le monde. En fait, le partage des émotions par le biais de l'amusement et des interactions en classe

permet de créer des liens avec différentes personnes, ce qui s'inscrit dans le travail de traduction interculturelle.

3.3 Groupes et traduction interculturelle

Pour hooks, la complexité et la conformité d'une parole ou d'une production ne devraient pas déterminer sa valeur (2017, 216). Dans une perspective pédagogique féministe révolutionnaire où la participation de tout le monde est nécessaire à la construction des savoirs, il est essentiel qu'une personne s'exprime selon une ressource épistémique qu'elle maîtrise pour rester fidèle à son expérience. Par conséquent, le travail de traduction interculturelle devient incontournable (Santos 2015). Hooks « encourage [s]es étudiant·es à utiliser leur première langue, et à la traduire, pour ne pas qu'ils aient l'impression que recevoir une éducation supérieure va nécessairement les aliéner de la langue et de la culture qu'ils connaissent le plus intimement » (2019, 149). De cette façon, il y a un travail collectif et argumentatif quant à la traductibilité des mots reflétant une expérience (Santos 2015, 232). Il s'agit de reconnaître les différences et de questionner l'origine de celles-ci, ce qui contribue au développement de la conscience critique (*ibid.*, 216). Par le fait même, cela permet de reconnaître les similitudes entre les différentes identités des sujets (hooks 2019, 22). L'épistémologie de la domination enseigne à craindre la différence (hooks 2001, 93; 2017, 140-1). Il s'agit d'une interprétation de la différence selon laquelle « nous serions toujours plus en sécurité dans notre groupe » (hooks 2019, 30). Dans cette perspective, laisser les élèves prendre la parole et encourager les multiples interactions est révolutionnaire. La multiplication des tensions épistémiques de ces pratiques pédagogiques permet de contrer la supériorité de certains savoirs. Il ne s'agit pas de transformer les salles de classe en thérapie de groupe où la « mission est désormais d'encourager les étudiants à exprimer leur moi profond » (Séguin et Grey 2017). Pour

hooks, l'objectif de ces pratiques pédagogiques est de stimuler des réflexions intellectuelles afin que tout le monde contribue à la formation des savoirs et la mise à jour des ressources épistémiques.

Il y a toutefois des réticences tant chez le corps enseignant que chez les élèves. Hooks explique qu'il y a une volonté « pour mettre un terme à cette révolution épistémologique. C'est comme si beaucoup de gens savaient qu'un intérêt pour la différence a le potentiel de révolutionner la salle de cours et qu'ils ne voulaient pas que cette révolution ait lieu » (hooks 2019, 129). Effectivement, le système épistémologique de la domination est doté d'une extrême résilience par l'exclusion du discours de certaines personnes, ce qui permet la domination de ressources épistémiques construites à partir d'une prétendue universalité (Dotson 2018). Cette résilience se traduit dans l'enseignement capitaliste par l'idée que les individus « doivent [...] être capables de communiquer par des messages écrits, impersonnels, dégagés de tout contexte » (Gellner 1989, 57). Il s'agit d'un biais élitiste induisant l'idée que les groupes épistémiques marginalisés qui étudient dans les établissements universitaires devraient s'assimiler à la ressource épistémique en place au nom de l'efficacité (Hedjerassi 2016a, §16; Gellner 1989; hooks 2014b, 68; 2019, 153-7). Autrement dit, la stratégie est de détourner l'attention de ce qui est dit pour se concentrer sur comment cela est dit (le niveau de conformité de l'expression d'une personne). Cette dynamique informelle qui encourage l'assimilation des groupes épistémiques marginalisés s'articule par trois mécanismes de résilience de l'épistémologie de la domination. Premièrement, l'enseignement et la production des savoirs utilisent presque uniquement le langage de la ressource épistémique dominante. Autrement dit, « peu d'efforts ont été faits pour utiliser le vernaculaire noir — ou d'ailleurs une autre langue que l'anglais standard » (hooks 2019, 149). Deuxièmement, les biais conscients ou inconscients de la majorité des personnes qui enseignent ont pour conséquence de marginaliser les voix des élèves ayant une identité

épistémologiquement défavorisée (*ibid.*, 39). Troisièmement, il y a une ridiculisation à l'égard de l'utilisation des langages issues des ressources épistémiques marginalisées de la part des élèves qui ont une identité privilégiée (*ibid.*, 149). Cette dynamique assimilationniste a été intériorisée par beaucoup de personnes noires. Ainsi, les élèves évitent d'attirer l'attention en s'exprimant, dans la mesure du possible, selon la ressource épistémique dominante, ou encore en évitant tout simplement de participer en classe (hooks 2014b, 68). Autrement dit, il est possible de compléter un diplôme universitaire sans jamais parler en classe, ce qui a deux conséquences (hooks 2019, 39). D'une part, cela crée une ignorance des ressources épistémiques des personnes ayant une identité épistémologiquement dévalorisée (Dotson 2018). D'autre part, ces élèves qui ne s'expriment jamais ne développent pas leur agentivité épistémique. Autrement dit, la volonté des personnes noires de s'assimiler pour ne pas attirer davantage l'attention a pour effet de les rendre involontairement complices de la structure de domination (hooks 2019, 63).

Les changements structurels doivent être provoqués par l'agentivité épistémique des sujets en raison des mécanismes de résilience épistémologique (Dotson 2018; Santos 2015). Dans cette perspective, Santos identifie trois moments où les sujets prennent conscience de l'épistémologie de la domination et s'engagent dans une démarche de traduction interculturelle. Ces trois moments servent ici à analyser les pratiques pédagogiques de hooks, qui prennent forme en classe, dans des rassemblements de groupes identitaires et à l'extérieur de l'école.

Premièrement, les pratiques pédagogiques de hooks passent par la participation des élèves en salle de classe. Pour l'autrice, « le pouvoir subversif » des ressources épistémiques marginalisées est ébranlé lorsqu'elles sont ridiculisées (hooks 2019, 149). Santos convient de l'importance de la justice épistémique entre les sujets lors du travail de traduction interculturelle (2015, 227). Toutefois, pour lui, un « *moment of rebellion* » permet de provoquer cette justice

épistémique (2015, 224; l'italique est de Santos). Il s'agit du moment « *when the imperial order is shaken, at least momentarily* » (*ibid.*, 224). Dans le cadre d'une classe où la personne qui enseigne encourage les élèves à s'exprimer selon le langage maîtrisé, l'utilisation des ressources épistémiques marginalisées peut conserver son pouvoir subversif. Ainsi, la participation spontanée des élèves est idéale, puisqu'elle favorise des échanges riches et des tensions épistémiques constructives. Néanmoins, la participation organisée « *through the reading of paragraphs and short papers* » permet de mettre tout le monde à contribution (hooks 2014b, 102). Dans la mesure où certaines personnes évitent de participer, cette pratique a deux effets. D'une part, elle encourage le développement de l'agentivité épistémique des élèves qui évitent de participer. D'autre part, cette pratique permet aux élèves qui ont une identité privilégiée d'entendre le son de la voix de leurs collègues marginalisés. Hooks écrit : « il est clair que nous devons changer nos manières traditionnelles de penser à la langue, créer des espaces où des voix variées peuvent s'exprimer avec des mots autres que l'anglais ou dans une langue sommaire ou vernaculaire » (2019, 152).

Deuxièmement, hooks souligne l'impact des rassemblements intragroupe pour contrer la supériorité de certains savoirs. Ces rassemblements sont relatifs à un « *moment of human suffering* » (Santos 2015, 225; l'italique est de Santos). Santos explique cela comme étant un moment où les sujets opprimés prennent conscience que leur souffrance dépend des ressources épistémiques dominantes qui déterminent « *the idea of a decent life* » (*ibid.*, 225). Dans le cadre d'une salle de classe, ce moment est provoqué par les trois mécanismes de résilience épistémologique de l'enseignement capitaliste. Ce moment de réalisation est crucial pour contrer l'épistémologie de la domination qui isole les individus et « *lies in the naturalization of human suffering as a fatality* » (*ibid.*, 225). Les rassemblements intragroupes permettent de contrer cet isolement (hooks 2014b, 53). Hooks donne l'exemple d'un cours d'études féministes qu'elle

enseignait à l'université dans lequel elle a proposé aux étudiantes noires de se rassembler dans des séances privées où elles ont échangé sur des expériences et questionnements diversifiés (2019, 105). Hooks écrit:

Critical pedagogy, the sharing of information and knowledge by black women with black women, is crucial for the development of radical black female subjectivity (not because black women can only learn from one another, but because the circumstances of racism, sexism, and class exploitation ensure that other groups will not necessarily seek to further our self-determination). This process requires of us a greater honesty about how we live. Black females (especially students) who are searching for answers about the social formation of identity want to know how radical black women think but they also want to know about our habits of being. (Hooks 2014a, 56)

De telles séances se différencient des communautés de soutien dans la mesure où les idées et les échanges ne restent pas dans les limites des contextes *safe*. Il s'agit de créer un environnement relatif à la dimension de la confiance de l'éthique de l'amour. Comme dans tout type de relation, la confiance envers les autres permet de s'ouvrir d'une façon qui peut être inattendue selon les ressources épistémiques dominantes. Par conséquent, la formation de la subjectivité radicale des femmes noires doit passer par « a process of defamiliarization vis-à-vis » les épistémologies et de ressources épistémiques dominantes (Santos 2015, 223). Ce processus est essentiel dans la mesure où l'identité des femmes noires a été construite de façon stéréotypée pour avantager les autres²⁷, ce qui a créé de nombreux complexes chez les membres de ce groupe.

Troisièmement, hooks adopte une stratégie d'accessibilité des savoirs en les amenant à l'extérieur des établissements scolaires. Il s'agit d'un « *moment of victim-aggressor continuity* » (Santos 2015, 225; l'italique est de Santos). La continuité souligne l'interdépendance entre

²⁷ Différentes représentations ont été mises de l'avant selon les différentes intentions. Par exemple, hooks souligne la représentation « des femmes noires comme des sauvages sexuelles » qui a eu pour conséquence d'invisibiliser les violences sexuelles à leur égard (hooks 2015, 105). Un autre exemple est la rhétorique de la « victimisation » utilisée par des femmes blanches qui présentaient les femmes noires sur le marché du travail comme étant « déjà émancipées », ce qui a eu pour effet de rendre invisible leur situation d'oppression particulière (hooks 2015, 130; 2017, 122-4).

l'existence sociale des sujets dominants et dominés (*victim-aggressor*). Dans la mesure où la domination d'un groupe dépend de la présence d'un autre groupe, la résilience du système épistémologique (c'est-à-dire l'exclusion répétée de certaines ressources épistémiques) permet de maintenir cette dépendance. Les sujets en position de pouvoir sont victimes de leur ignorance puisqu'ils bénéficieraient des savoirs marginalisés, alors que les sujets en position subordonnée ignorent le pouvoir de l'utilisation de leurs ressources épistémiques. Comme dans l'éthique de l'amour, le contraire de la dépendance n'est pas l'indépendance, mais la diversité des relations. Ainsi, en rendant les savoirs accessibles, à la fois pour les comprendre et contribuer à leur production, cela permet de contrecarrer la dépendance et la domination. Pour hooks, la parole est à la fois une résistance politique et un outil de création épistémologique alternatif (2019, 149). La justesse des mots pour s'exprimer et se définir est importante. Tel que mentionné au chapitre précédent, l'identité est une interprétation de soi dans le monde social. Or, les épistémologies et les ressources épistémiques sont toutes partielles et complémentaires entre elles. Les méthodes d'expression d'une épistémologie ne sont pas toujours adaptées et les mots ne sont pas toujours disponibles dans une ressource épistémique. En ce sens, hooks insiste sur l'importance la reconnaissance des épistémologies et des ressources épistémiques alternatives par les personnes qui enseignent et par celles qui étudient (*ibid.*, 42). La traduction interculturelle est à la fois un outil de remise en question des discours dominants et d'exploration des réponses « that [a] culture does not provide » (Santos 2015, 221).

Ces trois moments où prennent forme les pratiques pédagogiques sont importants pour permettre de contrecarrer les mécanismes de résilience qui entretiennent l'ignorance de certaines ressources épistémiques dans l'épistémologie de la domination (Dotson 2018, 29). Cela a un effet épistémique transformatif du rapport à l'identité dans la mesure où les ressources épistémiques

de tout le monde peuvent être actualisées par les sujets. Il y a notamment un effet libérateur pour les sujets opprimés de se définir plutôt que d’être définis. Par le fait même, le développement d’une conscience critique permet aux sujets de prendre conscience de leur position et de penser l’identité comme moyen de résistance à la domination.

3.4 Identité et conscience critique

La conscience critique développée par les pratiques pédagogiques chez hooks permet la « construction d’une identité en résistance » (2019, 46). Dans la mesure où la hiérarchisation des identités est une construction sociale, hooks est critique de l’idée selon laquelle les sujets opprimés n’ont pas de pouvoir. Elle reprend les mots d’Elizabeth Janeway pour qui le « refus d’accepter la définition de soi imposée par les puissants » est une forme de pouvoir que tous les opprimés ont (hooks 2017, 186). C’est dans cette perspective que hooks adopte une stratégie d’accessibilité des savoirs. L’épistémologie de la domination naturalise les rapports de pouvoirs par une conception essentialiste de l’identité et encourage le narcissisme pathologique (hooks 2001, 117; 2019, 28). D’une part, les personnes socialement privilégiées se donnent la légitimité de profiter de leur privilège nonobstant les conséquences pour celles qui ont une identité défavorisée du point de vue épistémologique²⁸. D’autre part, cela a pour effet d’imposer ce rapport de domination comme seule réalité aux opprimées qui le reproduisent, consciemment ou inconsciemment (hooks 2015, 195). Par exemple, les femmes noires du sud des États-Unis avaient le rôle social de la « *bonne épouse et mère servante et soumise* » (Hedjerassi 2016b, 177 ; l’italique est de Hedjerassi). Ainsi, les parents de hooks « pensaient qu’une éducation trop fournie allait [la] rendre “inapte” au rôle de

²⁸ Autrement dit, tout le monde est en compétition et il ne peut y avoir de solidarité pour un mouvement d’émancipation.

vraie femme » (2017, 52). Or, son passage à l'école ségrégée lui a donné une autre conception de l'éducation, la motivant à poursuivre ses études au niveau supérieur, à l'encontre de la volonté de ses parents (*ibid.*, 52). Sa migration de la marge au centre a été rendu possible par la part d'horizontalité du système capitaliste.

Dans une perspective capitaliste, l'éducation est comprise comme une clé pour s'élever en société. Le système capitaliste donne une impression d'égalité, parce que l'activité économique monopolise l'attention sociale. Il y a une individualisation de la population, chaque individu étant reconnu pour ses compétences dans des emplois toujours plus spécialisés (Gellner 1989, 42-3). Cette spécialisation amène ce que Gellner nomme la « maladie des diplômes » (*ibid.*, 48). L'éducation est socialement mise sur un piédestal conférant à un individu « son identité » (*ibid.*, 58). L'institutionnalisation de l'éducation par l'État est synonyme de prise en charge des jeunes enfants « jusqu'à un âge étonnamment avancé » (*ibid.*, 45). Il s'agit d'inculquer les valeurs de l'État pour assurer la cohésion sociale par une identité nationale qui efface les différences entre les sujets qui la partagent. Pour Gellner, « le monopole de l'éducation légitime est maintenant plus important et plus décisif que le monopole de la violence légitime » (*ibid.*, 56). Ce monopole permet de lier d'un côté les connaissances et, de l'autre côté, la politique et la culture, ce qui donne l'impression d'une neutralité des savoirs (*ibid.*, 56). L'identité est une interprétation du soi dans le monde social. Tel que mentionné au chapitre précédent, les pratiques spirituelles ont été cooptées par l'épistémologie de la domination qui encourage les individus, de façon narcissique, à « finding an identity » (hooks 2014b, 106). Cette perspective de domination induit un désir de posséder le savoir comme source de pouvoir. L'éducation devient un investissement personnel (Gellner 1989, 58). Dans cette perspective économique, hooks se rend « à l'Université en espérant qu'un diplôme supérieur augmenterait [s]a mobilité sociale » (2019, 156). Par contre,

ses critiques du féminisme hégémonique²⁹ de l'époque et du système de « patriarcat capitaliste suprémaciste blanc [qui] instaure une hiérarchie sociale » ont rapidement été discréditées (hooks 2017, 223). Autrement dit, l'épistémologie de la domination suggère l'idée d'une horizontalité structurelle par le capitaliste, alors qu'en réalité, le capitalisme est interconnecté aux autres systèmes de domination. La perspective dichotomique du pouvoir rend les intérêts, les désirs et les relations entre les sujets dominants et dominés à la fois complices (la position de l'un dépendant de la position de l'autre) et irréconciliables (dans la mesure où les sujets dominants veulent conserver leur position et les sujets dominés veulent s'émanciper de leur position) (Spivak 2009, 27-8). En ce sens, hooks insiste d'abord sur la subjectivité radicale des groupes opprimés, plutôt qu'un dialogue avec les sujets dominants, et affirme sa volonté « de sortir le féminisme des universités et de le ramener dans les rues » (hooks 2017, 213).

L'institutionnalisation de programmes d'études féministes est limitée à une petite partie de la population, tandis que la pédagogie féministe révolutionnaire comprise par hooks vise la démocratisation des savoirs (*ibid.*, 214). La préoccupation de l'autrice repose principalement sur les dimensions de connaissance, qui permet d'imaginer un monde différent, et de responsabilité de l'éthique de l'amour. Ceux et celles qui ont différents savoirs ont la responsabilité de les partager pour contrer l'épistémologie de la domination. Les savoirs doivent rejoindre la diversité des groupes de deux façons. D'une part, pour rallier des sujets de sorte à former un mouvement d'émancipation, ceux-ci doivent comprendre les intentions du mouvement (*ibid.*, 216). Étant donnée une forte proportion d'analphabètes chez les femmes noires, hooks cherche à « rendre sa propre œuvre accessible à toutes et tous » (Hadjerassi 2016b, 183). D'autre part, pour créer des

²⁹ Le féminisme dominé par l'expérience des femmes blanches bourgeoises qui ignoraient la complexité identitaire et excluaient les expériences des autres femmes (hooks 2017, 109).

théories qui rassemblent, celles-ci doivent prendre en compte une diversité d'expériences. En permettant le déploiement de l'agentivité épistémique des différents groupes, il est possible de penser une « idéologie révolutionnaire » (hooks 2017, 286).

La multiplication des points de vue dans la formation de l'identité et de la solidarité est ce qui distingue principalement la perspective de hooks des conceptions de l'identité qui mettent de l'avant la reconnaissance comme finalité³⁰ (hooks 2014b, 106). Hooks critique toute conception qui fait reposer la valeur des opprimés sur une reconnaissance accordée par les oppresseurs (hooks 2017, 131). Pour hooks, la politique de l'identité est une étape vers le changement (2014b, 106-11). Elle permet de nommer un problème, ce qui est un « crucial concern for many individuals within oppressed groups who struggle for self-recovery, for selfdetermination » (*ibid.*, 166). L'autrice insiste sur le fait de commencer un mouvement d'émancipation en tant que sujets autodéfinis plutôt qu'objets, ce que permet la politique de l'identité. Celle-ci est « crucial for the construction of a social space, a radical front wherein politicization of consciousness, of the self, can become real in everyday life » (*ibid.*, 106). Toutefois, nommer sa réalité ne va pas nécessairement de pair avec le développement d'une conscience critique ou un engagement politique. Pour hooks, la politique de l'identité est une étape qui doit permettre « a radicalized consciousness, a questioning of that privilege, or to active resistance »³¹ (*ibid.*, 108).

³⁰ Elle écrit : « Popularly, the important quest was not to radically change our relationship to self and identity, to educate for critical consciousness, to become politically engaged and committed, but to explore one's identity, to affirm and assert the primacy of the self as it already existed. Such a focus was strengthened by an emphasis within feminist movement on lifestyle, on being politically correct in one's representation of self rather than being political » (hooks 2014b, 106).

³¹ Il s'agit ici d'une critique de hooks à l'endroit de la déclaration du *Combahee River Collective* (2008 [1978]) : « The most profound and potentially the most radical politics come directly out of our own identity as opposed to working to end somebody else's oppression » (*Combahee River Collective* cité par hooks 2014b, 108).

La radicalisation de la conscience est relative à la formation de la solidarité, ce qui est une résistance à l'individualisme narcissique de l'épistémologie de la domination. La pédagogie féministe révolutionnaire prend ici tout son sens puisqu'elle permet de développer chez les sujets la dimension de la responsabilité de l'éthique de l'amour. En apprenant à être responsables de ce qui se déroule en salle de classe, les élèves apprennent à être responsables dans les autres contextes, ce qui favorise la solidarité. Comme l'éducation chez Freire, la solidarité est un vecteur d'émancipation dans la mesure où tout le monde participe à la formation et à l'actualisation des ressources épistémiques (hooks 2019, 17). Il s'agit d'une pratique révolutionnaire et radicalement différente de l'épistémologie sexiste qui enseigne aux femmes à éviter la confrontation et qui encourage les communautés de soutien *safe* (Ferraresse 2012, 189; hooks 2017, 150). Chez hooks, la confrontation est essentielle pour « connaître le moindre changement révolutionnaire » (2017, 151). En ayant appris à être responsables les uns à l'égard des autres, cela permet aux sujets de se solidariser à des mouvements d'émancipation pour lesquels ils n'ont pas de bénéfice direct (hooks 2014b, 109). Tel que mentionné précédemment, la solidarité est un engagement des sujets qui les sort du narcissisme pathologique. En ce sens, la subjectivité radicale est une conception des individus comme étant constamment des sujets qui ont des capacités et qui utilisent leur conscience critique. Dans une perspective critique, l'expression des diverses expériences permet de transcender la simple description de celles-ci afin de concevoir des théories représentatives de la diversité, qui ne sont pas fondées sur la domination. Cette étape théorique permet de solidariser les sujets en un mouvement d'émancipation (hooks 2017, 217). Dans les interactions interpersonnelles quotidiennes se forment des ressources épistémiques. Les pratiques pédagogiques féministes chez hooks sont révolutionnaires dans la mesure où il s'agit d'un mode de vie.

En ce sens, les critiques de hooks à l'égard du discours féministe hégémonique remettent en question la superficialité du mouvement, qui voué à imploser par la fatalité des différences. Comme mentionné dans le chapitre précédent, chez hooks, l'identité collective et individuelle est comprise comme étant multiple, et surtout évolutive. Par conséquent, les dimensions de l'éthique de l'amour sont essentielles dans l'expression des sujets, alors que l'épistémologie de la domination, qui valorise le pouvoir, limite les sujets à reconnaître la responsabilité de leur vulnérabilité³². Une conscience critique permet de reconnaître la vulnérabilité qui s'articule différemment pour tout le monde. Pour hooks « un savoir particulier émerge de la souffrance » (2019, 85). Autrement dit, on ne peut pas ignorer la vulnérabilité dans la conception d'une société émancipée. Par conséquent, les identités qui sont le résultat des expériences deviennent un vecteur de savoir.

3.5 Conclusion

Ce mémoire est parti de l'hypothèse selon laquelle l'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire par la position épistémologique sur laquelle elle repose et les effets épistémiques qu'elle favorise. Dans ce chapitre, nous avons vu en quoi les pratiques pédagogiques de la pédagogie féministe révolutionnaire de hooks ont des effets épistémiques transformatifs sur le rapport à l'identité. La pédagogie féministe révolutionnaire est comprise comme un engagement politique qui reconnaît l'agentivité épistémique de tous les sujets. Par cette reconnaissance, la

³² Ici, il ne s'agit pas d'accuser les sujets opprimés de leur situation, mais plutôt de reconnaître la responsabilité collective. Chez hooks, les oppressions découlent de l'épistémologie et des ressources épistémiques qui définissent le monde. Dans la mesure où les individus qui ont une seule identité d'opprimés expérimentent, selon les situations, la position d'opresseurs et d'opprimés, l'épistémologie de la domination amène deux discours. D'une part, ces individus s'associent à leur identité dominante plutôt qu'à celle dominée et se désolidarisent de leur identité opprimée. D'autre part, la rhétorique de la victimisation est une conception essentialiste de l'identité où les victimes n'ont pas le pouvoir de se libérer.

pédagogie féministe révolutionnaire vise à créer des tensions épistémiques permettant le développement d'une conscience critique. Dans une salle de classe, ces pratiques se caractérisent par une responsabilité collective du déroulement ainsi qu'une ambiance de jeu propice aux échanges et à la participation de tout le monde. Par conséquent, la traduction interculturelle est un outil essentiel qui permet à tous les sujets épistémiques de rester fidèles à leur réalité en s'exprimant. Le travail de traduction permet de reconnaître à la fois les différences (permettant d'enrichir l'ensemble des ressources épistémiques) et les similitudes (c'est-à-dire en tant que sujet qui a une agentivité épistémique). Par ailleurs, la pédagogie féministe révolutionnaire a la particularité de prendre forme dans les salles de classe et à l'extérieur du cadre institutionnel par une démocratisation du savoir. Ces pratiques pédagogiques permettent ainsi de briser l'isolement épistémique des sujets opprimés. Définir son identité selon son interprétation a un effet libérateur pour les sujets opprimés habitués à être définis par les autres. Compte tenu de la résilience du système épistémologique de la domination, les moments de « rebellion, human suffering, and victim-aggressor continuity » (Santos 2015, 224) sont des moments de tensions qui permettent de provoquer des changements dans les ressources épistémiques. Il s'agit de moments importants où les individus passe d'objet à sujet. Ainsi, l'ensemble des ressources épistémiques peuvent être actualisées par l'ensemble des sujets. La valeur et le rapport au savoir sont transformés par une responsabilité de partage, plutôt qu'un désir de possession. Par conséquent, hooks évite l'essentialisation des identités tout en permettant aux sujets de partir de leurs expériences pour contribuer à la formation des savoirs, faisant de l'éducation un vecteur d'émancipation.

CONCLUSION

Ce mémoire s'intéresse au rapport entre la politique de l'identité et l'émancipation dans un contexte où les mobilisations politiques de l'identité dans les luttes de groupes minoritaires sont souvent réduites par les critiques à l'expression de particularismes étroits. Le chapitre 1 entame une réflexion sur le potentiel émancipateur de la politique de l'identité. Une telle politique peut permettre aux groupes marginalisés de se faire entendre au niveau institutionnel (Eisenberg 2009). Il y a toutefois certains risques (comme l'essentialisation de l'identité) qui en limitent le potentiel émancipateur (Young 2002). Il y a dans l'éthique politique des courants féministes marginalisés une approche complexifiée de la politique de l'identité cherchant à mettre en œuvre son potentiel émancipateur (Bickford 1997). Il s'agit de courants dans lesquels s'inscrit bell hooks, et qui nous ont conduit à poser la question de recherche suivante : *en quoi l'éthique politique de bell hooks est-elle une éthique révolutionnaire en ce qui concerne le rapport entre identité et politique ?* Le cadre d'analyse centré sur la justice épistémique a permis d'affiner l'analyse de l'aspect révolutionnaire de l'éthique politique et des pratiques proposées par hooks. Ce mémoire avait pour but de vérifier l'hypothèse suivante : *l'éthique politique de bell hooks est révolutionnaire par la position épistémologique sur laquelle elle repose et les effets épistémiques qu'elle favorise. Cette éthique prend principalement forme dans 1) des pratiques éthiques et 2) des pratiques pédagogiques dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité.*

Le chapitre 2 présente le fondement épistémologique de l'éthique de l'amour qui prend forme dans les pratiques éthiques dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité. Pour ce faire, une définition de l'amour a permis de jeter les bases de la réflexion de hooks. Il s'agit d'une conception de l'amour comme étant une capacité que les sujets peuvent développer, contrairement à la définition sentimentale qui insiste sur le caractère incontrôlable de

l'amour. Comprendre cette distinction est essentiel pour permettre au sujet de développer cette capacité et connaître le véritable amour, selon les mots de hooks (2001). Les pratiques éthiques permettent aux sujets de développer cette capacité. Les pratiques éthiques de soins et d'engagement permettent d'ouvrir la voie à un mode de vie spirituelle. Dans la mesure où les oppressions sont liées à une objectivation de certaines identités, la spiritualité ancrée dans l'amour permet aux individus opprimés de passer d'objet défini à sujet. Cette étape est cruciale pour penser l'émancipation. L'amour de soi permet de guérir des traumatismes liés aux différentes oppressions du passé, ce qui est différent du narcissisme pathologique (référant à une quête de pouvoir individuel). À cet égard, hooks utilise le concept de « subjectivité radicale » comme interprétation de l'identité afin d'éviter le risque d'essentialisation, tout en insistant sur les expériences personnelles dans la formation des connaissances (2014a, 46). Ainsi, les pratiques éthiques de la connaissance et du respect permettent une expression de la fluidité et de la complexité des identités individuelles et collectives. Il s'agit de respecter l'agentivité épistémique des sujets. En poursuivant dans cette perspective, il a été question des pratiques éthiques de la responsabilité et de la confiance qui s'expriment principalement dans le langage et l'honnêteté. Les conflits et la reconnaissance de sa vulnérabilité font partie intégrante de l'éthique de l'amour. C'est par là qu'il est possible pour les sujets d'établir des relations solides et durables entre eux fondées sur l'amour. Ainsi peut être fondée une solidarité durable parce que les différentes réalités sont prises en compte plutôt que d'être exclues.

Le chapitre 3 s'est concentré sur la deuxième partie de l'hypothèse par la présentation des pratiques pédagogiques de la pédagogie féministe révolutionnaire dont les effets épistémiques sont transformatifs du rapport à l'identité. Contrairement au « système bancaire éducatif » (2019, 7) qui sépare les savoirs et les expériences concrètes, hooks a plutôt une conception de l'enseignement

comme étant un engagement politique. La pédagogie féministe révolutionnaire a pour objectif de développer une conscience critique pour remettre en question l'épistémologie de la domination qui hiérarchise, notamment, la valeur des identités et des ressources épistémiques. Ainsi, les pratiques pédagogiques de hooks se caractérisent par une répartition de la responsabilité du déroulement de la classe, c'est-à-dire par une participation de tout le monde, ainsi qu'une ambiance amusante. La pédagogie féministe révolutionnaire prend forme dans la rencontre des groupes épistémiques, à savoir dans les salles de classe, mais également dans différents rassemblements à l'extérieur. Pour hooks, il est essentiel que tout le monde participe à la production des connaissances. Ainsi, le rapport à l'identité n'est plus dans une perspective de domination où les savoirs sont une source de pouvoir à posséder. Les savoirs s'enrichissent lorsqu'ils sont partagés et l'identité des sujets les place dans des situations qui leur donnent une perspective différente de la société. Rendre les savoirs accessibles auprès des groupes défavorisés est essentiel au fondement d'un mouvement d'émancipation parce que les sujets qui ne comprennent pas l'objectif d'un mouvement ne s'y rallieront pas. La traduction interculturelle a ainsi été présentée comme un outil pour partager des expériences entre les différents groupes et mettre à jour les ressources épistémiques de tout le monde. Ainsi, les sujets peuvent exprimer leur conception de leur identité et exprimer leur expérience personnelle, ce qui a un pouvoir émancipateur pour les groupes invisibilisés, tandis que la conscience critique développée par les pratiques pédagogiques évite l'essentialisation des identités.

À la lumière de l'analyse de l'éthique politique de bell hooks, on peut relever deux limites. La première limite concerne la définition et de l'utilisation des concepts. D'abord, Ferrarese souligne, à juste titre, « les ambiguïtés inhérentes au[x] concept[s] » utilisés par hooks (2012, 196). Par exemple, hooks est critique du mystère entourant la définition romantique de l'amour — des

sentiments incontrôlables — empêchant notamment les sujets de connaître le véritable amour. Elle propose plutôt six dimensions qu'elle articule sans jamais proposer de définition claire à celles-ci. Hooks aurait pu proposer des définitions, ce qui faciliterait la démocratisation des savoirs. En ne définissant pas les termes, hooks a un usage des termes pour le moins étonnant qui peut parfois s'apparenter à une tentative de subversion des mots et parfois sembler être une contradiction dans sa pensée. Dans une perspective subversive, hooks utilise les termes « idéologie révolutionnaire » (2017, 286) dans l'esprit du développement d'une conscience critique, alors que le terme « idéologie » a souvent une connotation péjorative. Chez l'autrice, l'action politique passe en grande partie par la parole, d'où sa volonté de subvertir les mots (hooks 2014a, 9; 2019, 64). Par ailleurs, Ferrarese voit plutôt deux niveaux dans l'éthique politique de hooks (politique et « infra-politique ») en raison de l'utilisation contradictoire de certains termes (2012, 198). Ferrarese souligne « que la figure de la victime, proscrite de sa théorie, car pas assez politique — elle ne saurait fonder une sororité — est alors réintroduite dans une rhétorique de la guérison » (2012, 198). Il s'agit d'un exemple de terme insuffisamment défini qui amène une utilisation étonnante. En suivant sa pensée, hooks est plutôt d'avis que tout monde est victime et responsable. Elle souligne l'importance de la souffrance dans la construction des savoirs et le pouvoir qu'ont tous les sujets (ne serait-ce que dans le refus des définitions). Autrement dit, la figure de la victime ne peut à elle seule fonder une sororité, mais elle y a tout de même un rôle.

La deuxième limite concerne le fait que hooks ne prend pas suffisamment en compte le rôle de la résilience épistémologique, c'est-à-dire la capacité du système épistémologique « [d']absorber des perturbations d'une ampleur colossale sans avoir à se redéfinir » (Dotson 2018, 16). Hooks a la volonté affirmée de procéder à une révolution épistémologique pour renverser la culture de domination (2019, 129). Pour faire une telle révolution, Dotson explique que la

résilience épistémologique pose un problème de taille (*ibid.*, 30) dans la mesure où elle ne dévoile « que ce que le système est prêt à montrer », ce qui risque d'enfermer le sujet « dans un cercle vicieux » (*ibid.*, 29). Les mécanismes de résilience sont particulièrement forts dans l'épistémologie de la domination. Hooks propose néanmoins des pratiques qui permettent de contrer les mécanismes de résilience de cette épistémologie par des tensions épistémiques qui permettent le développement d'une conscience critique des sujets. Il y a, chez hooks, l'idée que « chaque personne est le fondement d'elle-même, composant une figure du sujet auto-engendrée et autoréférentielle » (Ferrarese 2012, 196). Or, la multiplication des tensions épistémiques et le pouvoir de refuser les identités imposées tel que proposé par hooks ont le potentiel d'amener un essoufflement des sujets. Il s'agit d'un mode de vie qui implique d'être constamment engagé. Dotson explique que « [l]es êtres humains comptent sur les systèmes épistémologiques pour donner un sens au monde. Leur dépendance à leur égard signifie souvent que leur souhait est de les voir relativement stables ou du moins capables de retrouver un nouvel état de stabilité relative advenant une perturbation » (2018, 16-7). De ce fait, il semble que l'épistémologie de la domination ne perde pas seulement parce que les sujets n'ont pas développé de conscience critique, mais parce qu'elle facilite les interactions où les identités sont des repères sociaux.

Bell hooks offre néanmoins des pistes de réflexion pour penser le rapport entre identité et politique dans une perspective émancipatrice. La révolution est ici comprise comme un long processus où l'identité est un moyen de résistance à la domination (par l'affirmation d'un amour de soi). De ce fait, il est question de réhabiliter les rapports conflictuels (les tensions épistémiques) et la vulnérabilité par l'éthique politique de hooks pour permettre non seulement de fonder des relations solides et durables, mais permettre également de penser une société plus juste.

BIBLIOGRAPHIE

- Bernhardt, Nicole S., and Laura G. Pin. 2018. « Engaging with Identity Politics in Canadian Political Science. » *Canadian Journal of Political Science* 51(4): 771–94.
- Bickford, Susan. 1996. *The dissonance of democracy*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- . 1997. « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy and the Complexities of Citizenship. » *Hypatia* 12(4): 111-131.
- Combahee River Collective. 2008. « Déclaration du Combahee River Collective. » Dans *Black feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Sous la direction d'Elsa Dorlin, 59-74. Paris: Editions L'Harmattan.
- Dorlin, Elsa. 2008. « Introduction : Black feminism Revolution! La Révolution du féminisme Noir!. » Dans *Black feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Sous la direction d'Elsa Dorlin, 9-43. Paris: Editions L'Harmattan.
- Dotson, Kristie. 2018. « Conceptualiser l'oppression épistémique. » *Recherches féministes* 31(2) : 9-34.
- Eisenberg, Avigail. 2004. « Identity and liberal politics: the problem of minorities within minorities. » Dans *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*. Sous la direction de Eisenberg, Avigail I., and Jeff Spinner-Halev, 249-278. Cambridge University Press.
- . 2009. *Reasons of Identity: A Normative Guide to the Political & Legal Assessment of Identity Claims*. Oxford: Oxford University Press.
- Eisenberg, Avigail, and Will Kymlicka. 2011. « Bringing Institutions Back In: How Public Institutions Assess Identity. » Dans *Identity Politics in the Public Realm: Bringing Institutions Back In*. Sous la direction de Avigail Eisenberg et Will Kymlicka, 1-30. UBC Press.
- Ferrarese, Estelle. 2012. « bell hooks et le politique. La lutte, la souffrance et l'amour. » *Recherches féministes* 25 (1): 183–201.
- Ferree, Myra Marx. « Soft Repression: Ridicule, Stigma, and Silencing in Gender-Based Movements. » Dans *Repression and Mobilization*, edited by Davenport Christian, Johnston Hank, and Mueller Carol, 138-56. University of Minnesota Press.
- Gay, Roxane. 2018. *Bad féministe*. Montréal: Édito.
- Gellner, Ernest. 1989. *Nations et nationalisme*. Traduit par Bénédicte Pineau. Paris: Payot.

- Godden, Naomi Joy. 2017. « The love ethic: A radical theory for social work practice. » *Australian Social Work* 70 (4): 405-416.
- Hedjerassi, Nassira. 2016a. « À L'école de Bell Hooks : Une Pédagogie Engagée de La Libération. » *Recherches & Éducatives* (16): 39–50.
- . 2016b. « bell hooks: la fabrique d'une 'intellectuelle féministe noire révoltée'. » *Cahiers du Genre* 61(2) :169-188.
- Hooks, bell. 2001. *All about love: new visions*. New York: William Morrow.
- . 2014a. *Black looks : race and representation* (2nd ed.). New York: Routledge.
- . 2014b. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (2nd ed.). New York: Routledge.
- . 2015. *Ne suis-je pas une femme? Femmes noires et féminisme*. Traduit par Olga Potot. Paris : Éditions Cambourakis.
- . 2017. *De la marge au centre. Théorie féministe*. Traduit par Noomi B. Grüsigg. Paris : Éditions Cambourakis.
- . 2019. *Apprendre à transgresser : l'éducation comme pratique de la liberté*. Traduit par Margaux Portron. Paris: Éditions Syllepse. Version EPUB.
- Hamrouni, Naima. 2015. « Vers une théorie politique du *care* : entendre le *care* comme 'service rendu' ». Dans *Le care : Éthique féministe actuelle*. Sous la direction de Sophie Bourgault et Julie Perreault, 71-93. Montréal : remue-ménage.
- Hétu, Richard. 2021. « Le mythe de la minorité 'modèle' ». *La Presse*, 22 mars 2021. <https://www.lapresse.ca/international/etats-unis/2021-03-22/decryptage/le-mythe-de-la-minorite-modele.php>
- Kalmanson, Leah. 2012. « Buddhism and bell hooks: Liberatory Aesthetics and the Radical Subjectivity of No-Self. » *Hypatia* 27(4): 810-827.
- Kim, Caroline. 2021. « Dois-je m'excuser de dénoncer le racisme ? ». *La Presse*, 17 avril 2021. <https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2021-04-17/temoignage/does-je-m-excuser-de-denoncer-le-racisme.php>
- Lampron, Ève-Marie. 2016. « Pour une pédagogie féministe de l'enseignement des méthodologies (féministes). » *Recherches féministes* 29(1): 169-178.
- Love, Nancy. 1991. « Politics and Voice(s): An Empowerment/Knowledge Regime? » *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3 (1): 85-103.
- Santos, Boaventura De Sousa. 2015. « Intercultural Translation. » Dans *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, 212-35. New York: Routledge.

Séguin, Eve et Julius Grey. 2017. « Une autre manifestation du néolibéralisme dans l'enseignement supérieur ». *Le Devoir*, 22 novembre 2017. <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/513593/affaire-sicotte-une-autre-manifestation-du-neoliberalisme-dans-l-enseignement-superieur>

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. *Les subalternes peuvent-elle parler?*. Paris : Éditions Amsterdam.

Urban dictionary. 2021. « Pick me girl. » *Urban dictionary*, consulté le 6 juillet 2021. <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=pick%20me%20girl>

Vallerand, Nathalie. 2014. « Émotions ou sentiments? » *Naître et grandir*, février 2014. <https://naitreetgrandir.com/fr/dossier/emotions-de-nos-enfants/emotions-ou-sentiments/>

Young, Iris Marion. 1997. *Intersecting Voices*. Princeton: Princeton University Press.

———. 2002. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.