**L'ANALYSE DU DISCOURS FRANÇAISE, UNE THÉORIE
DÉFECTUEUSE. RELECTURE CRITIQUE DE LA NOTION DE SUJET
À PARTIR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE**

**FRENCH DISCOURSE ANALYSIS, A DEFECTIVE THEORY.
CRITICAL REREADING OF THE NOTION OF SUBJECT FROM
AFRICAN PHILOSOPHY**

Marie-Anne PAVEAU (USPN)

ma.paveau@orange.fr

<https://orcid.org/0000-0001-8499-0141>

RÉSUMÉ: *Dans le contexte actuel de remise en cause des dominations épistémiques du Nord global, l'examen de la situation de l'analyse du discours française s'impose, vu sa situation hégémonique dans de nombreux pays du Sud global. L'objectif de cet article est de montrer que l'ADF souffre de défauts et d'angles morts dus à sa propre hégémonie, la domination épistémique se construisant sur l'inexistence dûment organisée de savoirs autres. Après une présentation des cadres de réflexion proposés par les études de genre, postcoloniales et décoloniales, l'article propose d'adopter une perspective occidentale afrocentrée pour mener une relecture critique de la notion de sujet à travers les travaux de plusieurs philosophes africains francophones contemporains.*

MOTS CLÉS: *afrocentricité; analyse du discours française; hégémonie; philosophie africaine; sujet.*

ABSTRACT: *In the current context of questioning the epistemic dominations of the Global North, it is necessary to examine the situation of French discourse analysis, given its hegemonic situation in many countries of the Global South. The aim of this article is to show that French discourse analysis suffers from defects and blind spots due to its own hegemony, epistemic domination being built on the duly organized non-existence of other knowledge. After a presentation of the frameworks of reflection proposed by gender, postcolonial and decolonial studies, the article proposes to adopt an Afrocentric Western perspective to carry out a critical rereading of the notion of subject through the works of several contemporary French-speaking African philosophers.*

KEYWORDS: *African philosophy; Afrocentricity; French discourse analysis; hegemony; subject.*

1 Introduction

Dans cet article, je voudrais montrer que l'analyse du discours dite française (désormais ADF, et AD pour *analyse du discours*), largement diffusée depuis les années 1980 dans plusieurs aires géographiques francophones (par exemple Maghreb, Afrique de l'Ouest et centrale) ou non francophones (notamment Amérique du sud hispanophone et lusophone) et ayant acquis dans ces régions un statut hégémonique, souffre de manques importants liés à cette hégémonie même. L'ADF, contrairement à l'aptitude à la généralisation que son statut de théorie dominante lui reconnaît, lui permettant d'être mobilisée sur toute réalité discursive quel que soit son ancrage, est en fait une théorie située, et locale, et donc partielle, non généralisable et même défectueuse. Mon hypothèse est que ces défauts (au double sens de ce qui fait défaut et de ce qui ne fonctionne pas) sont de sa propre responsabilité: la domination épistémique occidentale installée à partir de la colonisation épistémicide des Amériques (SANTOS, 2016), de la traite des esclaves et productrice de « l'indignité noire » (AJARI, 2019), et de la destruction coloniale de la capacité des colonisé·es à être des sujets (FANON, 1952), a rendu impossibles des regards, des hypothèses et des possibilités d'analyse, et a donc appauvri les possibilités épistémiques de la science occidentale elle-même ; l'ADF, produit de la domination épistémique occidentale, me semble donc lacunaire des savoirs qu'elle a elle-même écartés.

Je poursuis en cela le travail critique proposé dans un article précédent qui explorait les perspectives intersectionnelles et pluriverselles des « Suds » (notamment Soumaya Mestiri en Tunisie et Maria Lugones en Argentine) pour montrer certaines limites de l'ADF (PAVEAU, 2023). Le présent article s'appuie sur des travaux philosophiques africains et approfondit spécifiquement la question du sujet. Dans un premier temps, j'explique dans quel cadre se situe ma réflexion critique; dans un second temps je présente la philosophie africaine et la relecture qu'elle me semble permettre de l'AD, à partir de l'exemple du sujet.

2 Lectures non hégémoniques des savoirs

J'emploie le terme *non hégémonique* pour désigner des propositions alternatives aux modèles dominants, et qui n'ont pas l'objectif de les remplacer, à la manière de Dufoix; Macé, 2016 et Saillant *et al.*, 2011.

2.1 Une critique occidentale afrocentrée

L'expression peut sembler paradoxale: comment être à la fois occidental et afrocentré ? Elle formule en fait la position que je souhaite tenir: une chercheuse française occidentale blanche (PAVEAU, 2022a) réfléchit à son occidentalité théorique hégémonique à partir d'un point de vue autre, de nature non hégémonique, qui lui permet un retour critique sur sa propre position. Je ne souhaite pas adopter une autre *appartenance* que la mienne, selon l'heureuse formule qui donne son titre à ce dossier, ce qui serait politiquement intenable et théoriquement hégémonique, justement, mais proposer une lecture de l'ADF à partir de ma lecture de la philosophie africaine, dans la position qui est la mienne.

Pourquoi ce choix, à fortiori dans une revue brésilienne ? D'abord, pour des raisons historiques (voir MUSUASA MUSUASA, 2010, PAVEAU, 2010, 2022b) et d'autres qui restent encore à éclaircir, il n'existe pas d'AD africaine, c'est-à-dire produite à partir de l'Afrique, le corpus théorique et méthodologique de la discipline étant encore quasi exclusivement français ou francophone. Je suis donc allée chercher une pensée africaine de la langue et du discours en philosophie, discipline proche des sciences du langage sur le plan de ses thématiques, qui fournit des réflexions et analyses sur les questions du sujet et de l'énonciation, de la nature de l'énoncé, du statut de la parole, du contexte et de la mémoire et, bien sûr de la langue elle-même. J'ajoute que l'ADF est largement, à ses débuts, élaborée à partir de la philosophie: Michel Pêcheux, agrégé de philosophie, élève d'Althusser, militant marxiste, est autodidacte en sciences du langage et c'est en grande partie à la pensée philosophique que l'on doit les notions de formation discursive, d'interdiscours, et la conception du sujet déployée dans *Les vérités de la Palice* notamment (PÊCHEUX, 1975). Ensuite, je fais ce choix pour des raisons qui tiennent à la langue: chercheuse francophone, mon univers de pensée est francophone (c'est en français que je pense, que j'écris et que je théorise), mes données discursives sont en français et mes conversations scientifiques se font de manière privilégiée en français. Pour faire cet examen décentré de l'ADF, j'avais donc besoin d'une interlocution avec une pensée dans ma langue, située dans le « Sud global », et c'est en Afrique

de l'Ouest et centrale que je l'ai rencontrée, où le français est encore souvent la langue officielle et d'enseignement et de recherche.

2.2 L'ADF, théorie hégémonique

On appelle communément « analyse du discours française » l'ensemble des propositions formulées à partir du milieu des années 1960 par les groupes de chercheur·es respectivement autour de Pêcheux puis ses successeur·es. Dans son dernier article, Pêcheux parle lui-même de « la tradition *française* de l'analyse de discours » (PÊCHEUX 1990 [1983], p. 305), et c'est cette tradition qui, développée par les un·es et les autres dans des directions diverses, manuélisée dès la fin des années 1970 (MAINGUENEAU, 1976 pour le premier manuel français) et dictionnarisée à partir des années 2000 (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2002, DÉTRIE; SIBLOT; VÉRINE, 2001), s'est peu à peu constitué en *mainstream* désormais installé en France et dans d'autres aires géographiques. L'ADF, comme la linguistique européenne dans son ensemble d'ailleurs, n'a pas encore réfléchi à son statut hégémonique, et le présent numéro constitue sans doute une des premières entreprises de ce type. Je tente donc ici quelques propositions, qui concernent des aspects externes (vie institutionnelle et développement) et internes (théorie et méthodologie) de la discipline. L'ADF me semble hégémonique par:

- sa *diffusion* importante, portée en grande partie par ses *traductions*: Raus, 2019, synthèse lacunaire mais intéressante de l'AD hors de France, mentionne l'Italie, la Belgique, la Roumanie, puis, hors d'Europe, le Brésil, l'Uruguay et l'Argentine, et enfin dans une catégorie un peu étrange, « ... ailleurs dans le monde », comportant Israël et l'Algérie (pour une synthèse sur le Brésil, voir Orlandi, 2019 dans ce collectif);
- les demandes de *formation* dont elle fait l'objet: de nombreux chercheur·es étranger·es des « Suds » viennent se former en France, auprès des représentant·es de ce courant, pour des stages doctoraux, des doctorats ou des postdoctorats. Inversement, les chercheur·e français·es sont invité·es à enseigner l'ADF dans les pays étrangers concernés;
- sa présence dans les *curricula* des universités: la place me manque pour en parler en détail ici mais il suffit de consulter les programmes de cours en AD dans les pays concernés pour constater la présence importante des auteur·es de l'ADF;

- son importance dans les *références bibliographiques* des chercheur·es: il n'est pas rare que les bibliographies de chercheur·es étranger·es soient presque exclusivement françaises ou francophones¹, même quand les données discursives traitées sont locales sur le plan socioculturel et linguistique;
- sa *dimension théorique* elle-même, inscrite dans les notions qui constituent son dispositif, documentées dans les dictionnaires de la discipline: la généralisation, constitutive de la théorie, implique l'hégémonie, car la théorie fabrique sa propre applicabilité et légitimité².
- son dualisme et son logocentrisme: la même année, Pêcheux publie *l'Analyse automatique du discours* mais aussi *Sur l'histoire des sciences*, en collaboration avec Michel Fichant, qui porte sur la distinction entre science et idéologie (FICHANT; PÊCHEUX, 1969). Le projet fondateur de l'ADF s'appuie sur une conception dualiste de la science, que l'on retrouve bien sûr dans l'appui sur la linguistique saussurienne, y compris dans la volonté de travailler sur le discours comme zone de rencontre entre la langue et la société: le dualisme langue/monde y est maintenu, puisque la société n'est prise en compte qu'en tant que trace langagière dans les discours, tout empirisme étant tenu à l'écart; le projet de l'ADF est en effet logocentrique et les travaux menés dans le mainstream portent sur des données discursives, somme d'énoncés rassemblés en corpus. Or, la perspective logocentrée permet d'homogénéiser et de généraliser les traits langagiers au détriment des particularités singulières ou collectives des locuteurices.

2.3 Des cadres pour une pensée non hégémonique

Les sciences humaines et sociales sont actuellement prises au niveau mondial dans un vaste questionnement sur les dominations épistémiques, dans trois cadres de pensée assez différents, mais contributeurs cependant à la position que je souhaite adopter. L'analyse du

¹ Ma précision « françaises et francophones » vise à intégrer des auteur·es comme, au Québec, Régine Robin ou Marc Angenot, ou, en Israël, Ruth Amossy ou Roselyne Koren, qui appartiennent pleinement au courant de l'ADF sans être français·es.

² La critique de la théorie a toujours été un des éléments de contestation de l'hégémonie blanche occidentale, chez les féministes noires états-uniennes par exemple (j'y reviens plus bas) ou chez les féministes autonomes en Amérique du Sud (voir par exemple VIVEROS VIGOYA, 2015).

discours et plus généralement les sciences du langage françaises en restent encore éloignées, malgré quelques timides percées.

On a l'habitude, à partir d'un point de vue occidental et blanc, d'attribuer la notion de savoirs situés à la *standpoint epistemology* états-unienne (HARDING, 2021 [1993]) et en particulier à la philosophe Donna Haraway dans son article fondateur de 1988, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective » (HARAWAY, 2007 [1988]). Elle y explique que les savoirs situés à partir de l'expérience minorisée des femmes impliquent une perspective partielle, qu'elle défend comme bien meilleure que le point de vue patriarcal « divin » (c'est-à-dire universel) des hommes majoritaires. Cette notion a été d'emblée débattue et critiquée, et surtout enrichie par les chercheuses du *black feminism* qui dressent la critique du féminisme blanc états-unien et, plus largement, occidental, dès les années 1980 (CRENSHAW, 1989; LADNER 1987; DILL 1987).

Une décennie auparavant, les études subalternes émergent en Asie du Sud et en Inde, faisant la critique anglophone des sociétés postcoloniales. Le groupe constitué autour de Ranajit Guha décrit les conditions d'existence et le rapport à l'autonomie des classes dominées rurales, majoritaires à cette époque dans ces pays, la question de l'énonciation étant centrale dans ce travail (GUHA, 1983). Les études subalternes, sous l'influence notamment de Gayatri Spivak, alimenteront le courant postcolonial, cadre privilégié de remise en cause de l'hégémonie épistémique occidentale au sein des études littéraires (SPIVAK 2009 [1985]). Plusieurs notions assument cette lecture critique : l'orientalisme d'Edward Saïd qui désigne la domination politique, économique et culturelle par l'Occident de l'aire géographique orientale arabe et musulmane, mais qui s'entend aussi au sens large de domination du Nord global sur le Sud global (SAÏD, 2005 [1978]); la provincialisation définie par Dipesh Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*: l'Europe reste selon lui un « référent tacite » de la connaissance historique des pays non européens, qu'il faudrait « provincialiser » pour la déplacer de sa position centrale (CHAKRABARTY, 2009 [2000]).

À partir du milieu des années 1990, le groupe *Modernidad/Colonialidad* (Modernité/Colonialité) propose en Amérique du Sud une nouvelle perspective sur la colonisation, et une remise en cause plus radicale de la centralité européenne/occidentale. Un des concepts fondateurs dans cette pensée hispanophone et anglophone est le « pluriversalisme transmoderne » d'Enrique Dussel, entendu comme la multiplicité des perspectives humaines sans hiérarchie ni classement (DUSSEL, 1992). Les chercheur·es du groupe repensent la

colonisation et la décolonisation non comme événements bornés dans le temps, mais comme processus longs et continués dans les sociétés politiquement décolonisées. C'est ce que signifie la notion de colonialité, proposée par le sociologue Aníbal Quijano, qui connaît plusieurs déclinaisons (colonialité du pouvoir, du savoir, de l'être et du genre); c'est la notion de colonialité du savoir qui m'intéresse ici, signifiant que les formes énonciatives du savoir occidental sont supérieures à celles des savoirs locaux considérés comme subalternes.

3 Regards de la philosophie africaine

Avant d'entrer dans le corpus des textes philosophiques africains, j'explique pourquoi j'adopte la perspective occidentale afrocentrée mentionnée plus haut.

3.1 La perspective afrocentrique

À ces trois courants fréquemment mobilisés sur le thème du décentrement de la pensée, je choisis de préférer la perspective afrocentrique, peu visible, mais parfois plus ancienne. Mon objectif est de *tenir compte* d'une autre appartenance que la mienne sans *l'adopter*, en conservant ma position de chercheuse française. Pour définir l'afrocentricité, je fais un bref détour par le philosophe états-unien Molefi Kete Asante, qui propose la notion en 1980 (ASANTE, 2003 [1980]) et dont un seul livre est traduit en français (ASANTE, 2013):

L'afrocentricité est un paradigme philosophique qui met l'accent sur la centralité et la capacité de l'Africain à prendre le contrôle de son histoire et de sa culture. C'est ainsi que les afrocentristes expriment clairement une vision anti-hégémonique. Cette vision questionne les idées épistémologiques profondément enracinées dans l'expérience culturelle européenne, qu'on applique aux Africains ou à d'autres peuples, comme s'il s'agissait de principes universels (ASANTE, 2013, p. 7).

À cette dimension épistémologique, Asante ajoute une dimension éthique: « L'afrocentricité, explique-t-il, est une façon d'honorer l'humanité plutôt qu'une perspective séparatiste » (ASANTE, 2013, p. 8). « Honorer l'humanité »: aucun des paradigmes précédents ne mentionne cette dimension éthique, qui m'importe puisque je considère que les catégories de l'éthique et de l'épistémique sont liées (PAVEAU, 2015 [2013]). Pour entrer dans le détail de cette perspective, je vais suivre la démarche du philosophe camerounais Ernest-Marie Mbonda. Dans la synthèse qu'il a consacrée à cette question, *Une décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, il explique que le modèle afrocentrique se fonde sur,

« d’une part, la déconstruction des épistémès fondées sur (et orientées par) l’idée d’une raison universelle qui se déploierait à travers la pensée occidentale et, d’autre part, la “réhabilitation” des “centres” de production des savoirs méconnus, rejetés ou sous-estimés sous l’empire de la raison coloniale » (MBONDA, 2020, p. 13). Il en donne la définition suivante:

Le modèle afrocentrique consiste à *s’affranchir* de toute perspective hégémonique pour prendre l’Afrique (son histoire, sa culture, ses religions, ses valeurs, ses sagesses, ses mythologies, ses imaginaires) comme « standpoint » des écritures africaines de soi et du monde, tout en restant ouvert à ce que d’autres centres, d’autres perspectives, permettent de comprendre de l’Afrique et du monde (MBONDA, 2020, p. 14; ital. de l’auteur).

Se situer à partir d’un point de vue africain, c’est selon lui adopter les trois « orientations » suivantes: la déconstruction des savoirs coloniaux; la déconnexion « des lieux d’énonciation liés à la colonialité/modernité pour se connecter à soi, à ses propres lieux d’énonciation, à ses propres “mythes” » (MBONDA, 2020, p. 18); la reconstruction enfin, « point d’aboutissement » des orientations précédentes, vue comme une migration des savoirs (héritage de la notion de « théorie voyageuse » de Saïd), et une traduction, mobilisée par Santos sous la forme de la « traduction interculturelle » (SANTOS, 2016).

Les auteurs cités par Mbonda écrivent à partir des années 1980, et leurs travaux peuvent donc sembler contemporains des courants vus plus haut. Mais la pensée décoloniale africaine s’inscrit dans une histoire longue de l’émancipation de l’Afrique, comme le précise Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni dans un article intitulé « Le long tournant décolonial dans les études africaines. Défis de la réécriture de l’Afrique » (NDLOVU-GATSHENI, 2021). Il souligne que la généalogie du tournant décolonial est trompeuse et que

si un certain nombre de chercheurs tendent à faire remonter le tournant décolonial à la théorie décoloniale de l’Amérique latine, il est important de souligner qu’il émerge aussi de luttes et de traditions de pensée provenant d’Afrique, de la diaspora africaine et de d’autres sites épistémiques tels que la tradition radicale noire, la négritude, le rastafarisme, l’afrocentricité, les mouvements féministes/womanistes, les nationalismes radicaux et les afro-marxismes, ainsi que les mouvements intellectuels indigènes subalternes/locaux, parmi tant d’autres (NDLOVU-GATSHENI, 2021, p. 453).

Cette remarque est importante car elle situe le désir de décolonisation des savoirs en Afrique de manière multiple sur le plan de l’espace et du temps et souligne également que les traditions épistémiques ne doivent pas être considérés indépendamment les unes des autres, mais dans une vue d’ensemble.

Dans cette multiplicité de réflexions, je vais choisir la perspective adoptée par des philosophes africains, travaillant dans des universités africaines et écrivant en français, et dont les travaux portent sur des notions mobilisées en ADF, relatives aux problèmes de langue et de discours.

3.2 Quelle philosophie africaine ?

La philosophie africaine est parcourue par un débat sur son existence même, débat auquel elle doit sans doute une partie de son important développement dans les universités africaines francophones et anglophones: en 1945, un prêtre belge, le père Tempels publie en néerlandais un ouvrage intitulé *La philosophie bantoue* (traduit en français en 1949), qui défend l'idée d'une philosophie autochtone, décrite pour permettre une meilleure application de la mission civilisatrice de l'Occident, dans une optique colonialiste (TEMPELS 2013 [1949]). En 1977, Hountondji publie un ouvrage opposé à cette thèse qu'il qualifie, avec son collègue Marcien Towa, d'« ethnophilosophie », c'est-à-dire, pour aller vite, d'un corps de savoirs relevant plutôt du système de pensée ou de la cosmogonie, élaboré par des Européens à partir de l'altérisation de la culture africaine (HOUNTONJJI, 1977). Il propose de nommer *philosophie africaine* un ensemble de textes conceptuels s'inscrivant dans le corpus philosophique mondial. Cette question complexe est traitée en détail par Bado Ndoye dans l'ouvrage qu'il vient de consacrer à Paulin Hountondji, sous-titré *Leçons de philosophie africaine* (NDOYE, 2022). Il y montre que le philosophe béninois propose de « «démarginaliser» les savoirs endogènes », et de « penser leur reprise critique en vue de les intégrer dans le mouvement de la science mondiale en train de se faire, à partir des exigences théoriques du continent, l'enjeu étant de ne plus dépendre du savoir des autres » (NDOYE, 2022, p. 147).

Les travaux philosophiques qui m'aident à relire l'ADF dans une optique démarginalisante ou pluriversaliste sont produits à partir de ce type de position et abordent de manière privilégiée la question du sujet: outre les œuvres de Fanon, Africain cosmopolite, je fais appel aux travaux de Hountondji, Jean-Marc Ela (sociologue, anthropologue, théologien et prêtre camerounais, exilé en 1995 au Canada), Fabien Eboussi Boulaga (philosophe et théologien camerounais), tous trois de la même génération (nés dans les années 1930-40), et dans une moindre mesure, aux réflexions d'Achille Mbembe, historien et politologue de la génération suivante (né en 1957). Ils ont tous en commun de poser les questions philosophiques

à partir des réalités africaines, loin des « propositions ossifiées des savoirs africanistes, fixant les réalités africaines à partir de catégories surplombantes », selon l'expression de Nadia Kisukidi (2021, p. 9). Le regard qu'ils portent sur des notions centrales dans l'ADF à partir de leur appartenance africaine, philosophiquement pensée, me semble constituer une très riche archive pour une relecture critique de ma discipline.

3.3 L'exemple du sujet. Existence occidentale et récusation africaine

La notion de sujet est fondamentale tant en AD qu'en philosophie, et elle me semble un bon laboratoire pour rendre compte de l'hégémonie restreinte de la théorie française.

3.3.1 La forme-sujet de l'existence occidentale

Dans l'ADF telle qu'elle est élaborée à partir des années 1960, le sujet est le résultat d'une double transformation: transformation des sujets historiques en sujets d'énonciation par l'utilisation individuelle de la langue (BENVENISTE, [1974] 1970); transformation des individus en sujets via l'interpellation idéologique (ALTHUSSER, 1970). Ce double aspect est travaillé par Pêcheux³ qui définit, dans le contexte marxiste et structuraliste de l'époque, le sujet du discours comme un « non-sujet » (le terme est d'Althusser) doté de l'évidence illusoire de son « existence spontanée » et de « l'existence du sens » (PÊCHEUX 1975, p. 137⁴). Ce non-sujet qui pense qu'il est un sujet qui voit, qui parle, qui pense, etc., est fabriqué par l'interpellation idéologique, ce qui implique que:

- « le sujet est appelé à l'existence », avec un « *effet rétroactif* qui fait que tout individu est “toujours-déjà sujet” » (PÊCHEUX 1975, p. 138);
- il existe un décalage entre « le sujet identifiable, responsable, comptable de ses actes » et ce « toujours-déjà sujet » qui lui vient de l'extérieur et de l'antériorité, décalage qui « fonctionne à la contradiction » (PÊCHEUX 1975, p. 140);

³ Dans le cadre restreint de cet article, je n'examine que le travail de Pêcheux à partir des propositions d'Althusser, mais il faudrait évidemment prendre en compte sa lecture de Lacan et, par ailleurs, mentionner également la version du sujet proposée par Foucault.

⁴ Toutes les citations qui suivent renvoient à PÊCHEUX, 1975; toutes les italiques sont de lui.

- le sujet est pris dans un réseau de signifiants « de sorte qu’il en résulte comme cause de soi », ce que Pêcheux appelle « l’effet Münchhausen » (PÊCHEUX 1975, p. 142);
- la constitution du sujet et la constitution du sens sont dépendantes l’une de l’autre: « [...] tous les individus *reçoivent comme évident* le sens de ce qu’ils entendent et disent, lisent et écrivent (de ce qu’ils *veulent* dire et de ce qu’on *veut* leur dire) en tant que “sujets-parlants” » (PÊCHEUX 1975, p. 142);
- « [...] le moi, c’est-à-dire l’imaginaire dans le sujet (là où se constitue pour le sujet le rapport imaginaire à la réalité), ne peut reconnaître sa subordination, son assujettissement à l’*Autre*, ou au Sujet, puisque cette subordination-assujettissement se réalise précisément dans le sujet sous la forme de l’autonomie [...] » (PÊCHEUX 1975, p. 147).

Ce sujet soumis à l’illusion de sa propre existence, Althusser l’appelle la « forme-sujet », notion que Pêcheux reprend pour en examiner « les propriétés discursives ». L’ADF dans sa fondation, a donc comme objectif de repérer, dans les discours des sujets, les traces, formulations et marqueurs linguistiques par lesquels le sujet d’énonciation construit sa représentation imaginaire et celle du monde dans lequel il vit. Cette version, présentée ici de manière très restreinte, a évidemment évolué dans les 50 dernières années, elle s’est diversifiée et a été contestée, mais elle constitue toujours une sorte de consensus structurel sur lequel le mainstream de la discipline reste bâti: proviennent directement de cette conception les notions d’interdiscours, de formation discursive, de mémoire discursive, d’hétérogénéité discursive, et la méthodologie de l’analyse du discours qui consiste à révéler, à partir des énoncés, ce qui est dit sans être dit, dans la perspective logocentrique mentionnée plus haut. C’est en effet le discours des sujets qui constitue l’objet de la discipline et non les sujets parlants eux-mêmes, discours considéré comme dépassant leur conscience de ce qu’ils disent, produisant des effets volontaires ou insus sur les destinataires, et lui-même le produit d’un réseau de déterminations inconscientes.

Mais surtout, cette version du sujet fonctionne sur une scène scientifique, sociale et existentielle française, non interrogée et prise dans l’évidence de l’occidentalocentrisme et l’impérialisme épistémique décrits plus haut. Ce francocentrisme n’est jamais mentionné dans les travaux théoriques en ADF, comme si les contextes scientifiques, politiques et intellectuels marxo-freudien et structuraliste possédaient une valeur universelle, ce qui est quelque peu ironique pour une théorie qui met les conditions de production, les extérieurs du discours et

l'histoire au centre de son dispositif. Pourtant, les années 1960 et 1970 sont celles des indépendances et de leurs guerres, qui posent frontalement la question du sujet africain et de son autonomie; Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor sont passés par l'École normale supérieure dans les années 1950; la revue *Présence africaine* a été fondée en 1947; le premier Congrès international des écrivains et des artistes noirs a été organisé en 1956 à la Sorbonne; *Les damnés de la terre* est publié en 1961 chez l'éditeur d'Althusser et des intellectuels marxistes, François Maspero (FANON, 1961); et de nombreuses réflexions politiques émanant du « monde noir » sont publiées dans les revues *Présence africaine* et *Les temps modernes* ainsi que chez différents éditeurs.

De ces réflexions, rien ne filtre dans les écrits liés à l'ADF. Ce phénomène a bien sûr des explications politiques et historiques, en particulier la place du Parti communiste français dans la formation et les orientations scientifiques des chercheurs de l'ADF, qui ne justifient cependant pas à mon sens ce qu'il faut bien appeler une cécité aux questions politiques et épistémiques extra-européennes, en particulier africaines, pleinement constitutives pourtant, du contexte français.

3.3.2 *Le sujet récusé de la philosophie africaine*

Si l'on se penche sur la scène africaine du savoir, de la société et de l'existence, c'est à un tout autre sujet que l'on a affaire, et il semble alors difficile de postuler abstraitement, en particulier dans les années 1960-70, ce sujet « appelé à l'existence », victime de l'illusion de son « autonomie », et « cause de soi » que décrivent Althusser et Pêcheux. Il n'existe évidemment pas *une* figure du sujet unifiée chez les philosophes africains, mais plusieurs propositions dont je décris certaines ici.

C'est par Fanon qu'il faut commencer, le titre de *Peau noire, masques blancs* publié en 1952, constituant une théorie du sujet à lui tout seul. Dans le chapitre 5, « L'expérience du noir », on trouve plusieurs notations qui participent d'une définition du sujet. Fanon, parlant à travers une première personne générique, se dit d'abord objet, et non sujet: « “Sale nègre !” ou simplement: “Tiens, un nègre !” J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais *objet au milieu d'autres objets* » (FANON 1952, p. 108; je souligne). Dans ce même chapitre, se trouve une sorte d'anticipation inversée de la théorie althussérienne de l'interpellation: « Le monde blanc, seul honnête, me refusait toute participation. D'un homme on exigeait une

conduite d'homme. De moi, une conduite d'homme noir — ou du moins une conduite de nègre. Je *hélais le monde* et le monde m'amputait de mon enthousiasme. On me demandait de me confiner, de me rétrécir » (FANON 1952, p. 123; je souligne). Ici, c'est le candidat au statut de sujet qui interpelle le monde pour une reconnaissance, obtenant en retour une forme de mutilation. Des remarques de ce type parsèment également *Les damnés de la terre*, présentant les noir-es comme non-sujets sans accession possible à l'illusion de leur existence, « spectateurs écrasés d'inessentialité » (FANON 1961, p. 40) dans un « monde rétréci, semé d'interdictions » (p. 41). On est donc loin de la plénitude et de l'autonomie, toutes illusoire qu'elles soient, du sujet de l'ADF.

On retrouve ce type d'approche chez Eboussi Boulaga. Dans les premières lignes d'un article de 1976 sur l'identité africaine, il souligne lui aussi que pour l'Africain, le statut de sujet est une hypothèse, et non une évidence: « Si l'“identité” du Négro-Africain est celle d'un sujet et non celle d'un objet, elle est celle d'un être qui se détermine lui-même à exister, en reprenant comme lui appartenant en propre ce qu'il a trouvé, en se donnant des fins pour s'accomplir » (EBOUSSI BOULAGA, 1976, p. 3). Il remarque plus loin que ce statut existentiel d'objet en fait également un objet de discours:

L'absence de sujet vivant fait qu'il s'agit toujours d'un discours *sur* le Négro-Africain, c'est-à-dire en tant qu'il est objet, et non d'un discours *du* Négro-Africain, en tant qu'il se veut, se projette, se fait, en tant qu'il est l'actualité d'une initiative unique dans l'histoire au présent. On affirme de lui ce qu'il a de moins humain: on ne dit que ses conditionnements, sa facticité et non l'acte de les déterminer, et non ce qu'il en fait en les inscrivant dans une destinée, dans une temporalité et une présence à soi, dans le mode proprement humain d'exister, c'est-à-dire d'être pour soi (EBOUSSI-BOULAGA 1976, p. 5-6; ital. de l'auteur).

Dans le célèbre ouvrage qui paraît l'année d'après, *La crise du Muntu*, Eboussi Boulaga prolonge cette réflexion sur le sujet africain en montrant que l'appel à la philosophie mène le Muntu, c'est-à-dire « l'homme dans la condition africaine et qui doit s'affirmer en surmontant ce qui conteste son humanité et la met en péril » (EBOUSSI BOULAGA, 2006, p. 106), à l'imposture du sujet occidental: « L'activité philosophique apparaît d'abord comme une conduite parmi d'autres du procès d'identification du Muntu au maître, qui va de la négation de soi, de la situation d'objet, à la négation de la négation de soi, c'est-à-dire à l'affirmation de “soi” comme sujet abstrait, sans contenu » (EBOUSSI BOULAGA, 1977, p. 15). Il estime plus loin que « la négation de la négation de soi fait place à l'affirmation vide d'un sujet, qui cherche ses attributs, ceux de l'homme en général, à travers l'allégation de la liberté, l'idéologie du développement, de l'état et de l'efficacité » (EBOUSSI BOULAGA 1977, p. 18). Sa question,

reformulée par Nadia Kisukidi, est la suivante: « Comment penser l'autonomie d'un sujet sur le fond d'une hétéronomie héritée ? » (KISUKIDI, 2021, p. 6). C'est à partir de ce qu'il appelle « défaite totale » qu'Eboussi Boulaga se demande comment « être à soi-même son propre fondement, malgré la “densité de l'histoire”, ou plutôt avec elle, et dans un sens où s'il est impossible de lui échapper, elle ne “détermine” pas pour autant les devenirs sociétaux et humains dans leur totalité » (KISUKIDI, 2021, p. 8).

Sa réponse est dans le rapport du Muntu et du monde: « Il lui suffit de s'approfondir, de se considérer comme un segment du monde, une partie totale. Il y a réciprocity entre l'univers du Muntu et le monde, enveloppement mutuel. L'un médiatise l'autre » (EBOUSSI BOULAGA, 1977, p. 226). Cette image du « segment du monde » est au cœur de la philosophie d'Eboussi Boulaga, qui constitue une « pensée spatiale ». La conception de l'être, de l'individu ou du sujet africain n'y part pas de la personne, ni de l'esprit (égocéphalocentrisme européen), mais de ses lieux: « La compréhension d'un événement (une proposition singulière du quotidien, une brèche dans le devenir historique, etc.) réclame d'être menée à partir de son lieu, de son espace propre – tel est précisément le sens de la “pensée spatiale”, inspirée des géographes, défendue par Eboussi Boulaga » (KISUKIDI, 2021, p. 10). On ne peut que souligner la contemporanéité de la réflexion d'Eboussi Boulaga et de celle d'Althusser et de Pêcheux, écrivant les mêmes années, dans la même langue et dans les mêmes lieux, contemporanéité toutefois sans rencontre ni dialogue: c'est en cela que consiste ce que j'appelle la défektivité de la théorie occidentale, appuyée sur ses points aveugles, centrée universellement sur une conception locale et limitée du sujet, ignorant une pensée africaine, qui, elle, sait tout de cette Europe qui a colonisé son corps comme son esprit.

Contemporain et compatriote d'Eboussi Boulaga, Ela, à partir de la sociologie et de ce qu'il appelle « la théologie sous l'arbre », décrit également, dans *Le cri de l'homme africain*, le sujet africain à partir de son absence de l'histoire. Il situe sa pensée dans un contexte ultérieur, celui des régimes post-indépendance et de la « recolonisation », c'est-à-dire le maintien du continent africain dans la dépendance de l'étranger, notamment des puissances occidentales, ce qui l'amène à parler d'une « Afrique des parias de l'indépendance » (ELA, 1993, p. 70). Comme Eboussi Boulaga, il utilise le terme *objet*: « Il n'est pas évident que des hommes auxquels toute initiative est interdite acceptent indéfiniment de jouer le rôle d'objet dans l'histoire qui se déroule » (ELA, 1993, p. 70); et contrairement à Fanon, il estime que la décolonisation n'a pas abouti à la création d'« hommes nouveaux », et que la nuit coloniale recouvre encore l'Afrique trente ans après les indépendances:

Il semble difficile à l’Afrique d’aujourd’hui d’échapper à son passé récent. La nuit coloniale continue de porter son ombre immense sur ce vaste continent. [...] La décolonisation n’a pas apporté cette humanité nouvelle rêvée par Fanon; elle n’a guère modifié fondamentalement l’être et les choses en Afrique Noire. [...] Et la violence n’a pas, qu’on le sache, élevé les individus à un niveau de responsabilité et de conscience qui les mettent en état de contester leurs dirigeants lorsque ceux-ci tentent de les égarer et de les mystifier par une rhétorique pseudo-révolutionnaire (ELA, 1993, p. 79)

Dans un ouvrage ultérieur, *Repenser la théologie africaine*, il souligne que la mémoire africaine est marquée par « la “douleur noire” où, à travers l’homme africain, toute l’humanité, en définitive, a été bafouée au long des siècles » (ELA 2003, p. 191). Cette mémoire appelle un nouveau sujet: « Sur un plan philosophique, l’expérience de la “douleur noire”, soit l’ensemble des phénomènes de récusation de l’humain produits par l’entrelacement race/esclavage/colonisation/néo-colonisation, inaugure une scène morale et politique, attentive à une nouvelle figure du sujet » (KISUKIDI, 2019, p. 365). De quelle manière Ela envisage-t-il alors cette figure ? Si Fanon estimait que c’était la décolonisation qui pouvait amener l’être africain de l’inexistence à l’existence, et si Eboussi Boulaga élaborait sa théorie du sujet à partir des lieux, Ela puise quant à lui dans le christianisme (un christianisme décolonisé) pour proposer ce que Kisukidi appelle « l’autocréation » du sujet africain, qui suppose une « révolution » de la culture traditionnelle: « Dès lors, il faut mourir à soi pour se retrouver: l’affirmation de soi passe par la négation de soi; elle exige un effort de dépassement continu qui est le mouvement même de la liberté » (ELA, 1993, p. 154).

3.3.3 Illusion de l’existence et dynamique de la négativité

Fanon dans les années 1950, Eboussi Boulaga à partir des années 1970, Ela dans les années 1980 et 1990: tous déclinent une figure du sujet africain construite par l’Occident sur son inexistence. Ce paradigme se retrouve chez bien des auteurs jusqu’à nos jours, filant la métaphore fanonienne de la nuit, comme chez Mbembe, dans *Sortir de la grande nuit*: « N’étant jamais vraiment née, écrit-il à propos de l’Afrique, n’étant jamais sortie de l’opacité du néant, elle ne peut pénétrer dans la conscience universelle que par effraction – et encore. En d’autres termes, elle est une *réalité sans réel* » (MBEMBE, 2010, p. 75).

La récusation du sujet africain est aussi, *in absentia*, accomplie par l’ADF, qui fonde une théorie généralisable et généralisée sur la conception d’un sujet en tant que sujet, même si cette position est imaginaire, et qui ignore de fait le sujet nié en tant que sujet produit par la science même dont elle se réclame. Nulle part, dans le corpus théorique de l’ADF, qui se

construit pourtant comme un dispositif de mise au jour des idéologies, ne figure de mention de la récusation du sujet accomplie à partir de l'Europe colonisatrice : l'ADF me semble donc une théorie locale et incomplète, qui fait *comme si* elle pouvait rendre compte de discours de sujets qu'elle n'a pourtant jamais envisagés. Si l'on admet en effet ce qui est le principe de base de l'ADF, comme de toute AD d'ailleurs, à savoir qu'il existe des sujets historiques, qui deviennent des sujets parlants par la médiation du langage, inscrivant leur existence en discours, de qui parle-t-on alors exactement quand on parle du sujet dans l'ADF ? Le mode d'existence du sujet récusé est en effet bien différent de celui du sujet européen qui inscrit en discours un rapport à soi et une représentation de lui-même. Chez l'ensemble des auteurs mentionnés ici, le sujet africain existe à partir d'un travail dynamique, libérateur et créateur de négation de la négation coloniale; or, l'ADF comme théorie hégémonique participe pleinement de cette négation coloniale poursuivie en régime postcolonial et de colonialité; en d'autres termes, le sujet africain effectue une négation du sujet de l'ADF, en tant que le dernier est négateur de la réalité du premier.

4 Conclusion

Les philosophes africains mentionnés ici permettent de souligner les failles de la conception occidentale du sujet en présentant un sujet parlé plutôt que parlant, un sujet qui élabore son agentivité à partir de ses lieux (ses appartenances ?), un sujet enfin qui s'autocrée à partir de la « grande nuit » et de la « douleur noire ». Ces traits du sujet africain constituent des angles morts pour l'ADF, des manques produits par son statut hégémonique : ils incarnent, au sens propre du terme, des conceptions inexistantes car rendues impossibles par les épistémologies occidentales dominantes. Dans *Le cri de l'homme africain*, Ela souligne l'importance de la religion dans la libération des noir·es et fait cette remarque: « Comment affirmer, en plein XIX^e siècle, que la religion est “l'opium du peuple” lorsqu'en Afrique, au temps des empires, *le religieux est le lieu du combat pour la libération des opprimés ?* » (ELA 1993, p. 61; ital. de l'auteur). C'est exactement l'exemple d'une conception inexistante, rendue impossible par la domination coloniale, comme l'est celle du sujet que je viens de détailler. Et c'est aussi un exemple pleinement illustratif de la notion d'appartenance qui fonde ce numéro: il est bien question de « systèmes ontologiques différents sur une “même réalité” », selon la formule de l'argument, l'un recouvrant l'existence de l'autre jusqu'à l'annuler.

Pour terminer cet article, je voudrais établir un lien entre mon travail en analyse du discours et la « sociologie des absences » de Santos , définie comme suit:

Par « sociologie des absences » j'entends une recherche qui vise à montrer que ce qui n'existe pas est en fait activement produit comme non existant, c'est-à-dire comme une alternative non crédible à ce qui est supposé exister. L'objet empirique de cette recherche est impossible du point de vue des sciences sociales conventionnelles. Le but de cette sociologie est donc de rendre possibles les objets impossibles, de rendre présents les objets absents (SANTOS 2011, § 43).

Ma perspective rencontre pleinement cette proposition et c'est donc sans doute d'une forme de « théorie des absences » que cet article témoigne, à travers la question du sujet, qui n'est d'ailleurs qu'une des notions défectueuses de l'ADF dans cette perspective décentrée. Cette recherche se continuera ultérieurement par l'examen de la notion même de discours, qui engage la question très commentée et controversée de l'oralité en Afrique, et celui des notions d'ethos, de contexte et de mémoire. Il me semble que dans les contextes épistémologiques actuels, traversés par la décolonisation des savoirs, il s'agit d'un impératif. Si l'analyse du discours, dont l'objectif premier est d'expliquer comment se construit le sens dans les énoncés des sujets, ne se penche pas sur les sens qu'elle produit elle-même en tant que théorie, qui le fera pour elle ?

RÉFÉRENCES

AJARI, Norman. *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. Paris: La Découverte, 2019.

ALTHUSSER, Louis. Idéologie et appareils idéologiques d'État, notes pour une recherche. *La pensée. Revue du rationalisme moderne*, Paris, 151, 1970, p. 3-38.

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Chicago: African American Images, 2003 (version révisée et augmentée de l'édition de 1980).

ASANTE, Molefi Kete. *L'afrocentricité et l'idéologie de la renaissance africaine*, trad. I. Ogowè. s.l.: Menaibuc, 2013.

BENVENISTE, Émile. L'appareil formel de l'énonciation. In: BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale 2*. Paris, Gallimard, 1974 [1970], p. 79-88.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. O. Ruchet et N. Vieillescazes. Paris: Éditions Amsterdam, 2009 [2000].

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique (dir.). *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Seuil, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*, Chicago, 1989, p. 139-167.

DÉTRIE, Catherine; SIBLOT, Paul; VÉRINE, Bertrand (dir.). *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique*. Paris: Champion, 2001 (2^{de} édition 2017).

DILL, Bonnie Thornton. The Dialectics of Black Womanhood. In: HARDING Sandra (ed.). *Feminism and Methodology. Social Science Issues*. Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 97-108.

DUSSEL, Enrique. *1492. L'occultation de l'autre*. Paris: Les Éditions ouvrières, 1992.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien. L'identité négro-africaine. *Présence Africaine*, Paris, 1976/3-4 (N° 99-100), p. 3-18.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien. *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence africaine, 1977.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien. Penser africain: raison, identité et liberté. *Esprit*, Paris, 2006, p. 106-116.

ELA, Jean-Marc. *Le cri de l'homme africain*. Paris: L'Harmattan, 1993.

ELA, Jean-Marc. *Repenser la théologie africaine*, Paris, Karthala, 2003.

FANON, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil, 1952.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1961.

FICHANT, Michel; PÊCHEUX, Michel. *Sur l'histoire des sciences*. Paris, François Maspero, 1969.

GUHA, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

HARAWAY, Donna. Savoirs situés: la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle, trad. D. Petit et N. Magnan. In: ALLARD, Laurence, GARDEY, Delphine, MAGNAN, Nathalie (org.). *Manifeste Cyborg et autres essais*. Paris: Exils, 2007 [1988], p 107-142.

HARDING, Sandra. Repenser l'épistémologie du positionnement: qu'est-ce que « l'objectivité forte » ?, trad. C. Brousseau, T. Crespo et L. Védie. In: GARCIA Manon (éd.), *Philosophie féministe. Patriarcat, savoir, justice*. Paris: Vrin, 2021 [1993], p. 129-187.

HOUNTONDJI, Paulin. *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, François Maspero, 1977.

- KISUKIDI, Nadia Yala. Théologie mineure: douleur noire et espérance chez Jean-Marc Ela. *Philosophiques*, Paris, 46(2), 2019, p. 359-374.
- KISUKIDI, Nadia. Introduction au thème *Eboussi Boulaga Défaites et utopie*. Fabien Eboussi Boulaga: espace et événement, *Politique africaine* 164, Paris, 2021, p. 5-15.
- LADNER, Joyce A. Introduction to *Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman*. In: HARDING Sandra (ed.). *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 74-83.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours: problèmes et perspectives*. Paris: Hachette, 1976.
- MBEMBE, Achille. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2010.
- MBONDA, Ernest-Marie. *Une décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*. Paris: Sorbonne Université Presses, 2020.
- MUSUASUA MUSUASUA, Antoine. Analyse du discours en République démocratique du Congo: état des lieux. *Semen* 29, Besançon, 2010, p. 41-52.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabalo. Le long tournant décolonial dans les études africaines. Défis de la réécriture de l'Afrique, trad. N. G.-D. *Politique africaine* 161-162, Paris, 2021, p. 449-472.
- NDOYE, Bado. *Paulin Hountondji. Leçons de philosophie africaine*. Paris, Riveneuve, 2022.
- PAVEAU, Marie-Anne. Le désir épistémologique. Présentation, *Semen* 29, Besançon, 2010, p. 7-16.
- PAVEAU, Marie-Anne. *Linguagem e moral. Uma etica das virtudes discursivas*, trad. I. Benedetti. Campinas: Editora da Unicamp, 2015 [2013].
- PAVEAU, Marie-Anne. Comment pensent les chercheuses blanches. Propositions épistémologiques et théoriques. *Itinéraires ltc*, Villetaneuse, 2022a, <https://journals.openedition.org/itineraires/11709>, consulté le 10.07.2023.
- PAVEAU, Marie-Anne. Un moment africain de l'analyse du discours française. Regard historique et épistémologique. *Końngol-Gradis. Revue internationale d'analyse du discours*, HS 1, Saint-Louis (Sénégal), 2022b, p. 18-31, preprint sur HAL: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03636153/document>, consulté le 10.07.2023.
- PAVEAU, Marie-Anne. Une analyse du discours contre-hégémonique. Intersectionnalité critique et pluriversalité décoloniale. *Langage & Société* 178, Paris, 2023, p. 161-190, postprint sur HAL : <https://hal.science/hal-03636203>
- PÊCHEUX, Michel. *Les Vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*, Paris, Maspero, 1975.

PÊCHEUX, Michel. Le discours: structure ou événement ? In: MALDIDIER Denise (éd.). *L'inquiétude du discours*. Paris, Éditions des Cendres, 1990 [1983], p. 303-323.

PUCCINELLI ORLANDI, Eni. L'analyse du discours au Brésil, trad. M.-L. Lery-Lachaume. In: RAUS, Rachele (dir.). *Partage des savoirs et influence culturelle: l'analyse du discours « à la française » hors de France, Essais francophones*, 2019, p. 75-94.

RAUS, Rachele (dir.). *Partage des savoirs et influence culturelle: l'analyse du discours « à la française » hors de France. Essais francophones*, Sylvains-lès-Moulins, Volume 6, 2019.

SAÏD, Edward W. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. C. Malabou. Paris: Seuil, 2005 [1978].

SANTOS, Boaventura de Sousa. Épistémologies du Sud. *Études rurales*, Paris, 187, 2011, <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9351>, consulté le 10.03.2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Épistémologies du Sud : Mouvements citoyens et polémique sur la science*, trad. J.-L. Laville. Paris: Desclée De Brouwer, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, trad. J. Vidal. Paris: Éditions Amsterdam, 2009 [1985].

TEMPELS, Placide. *La Philosophie bantoue*, trad. A. Rubbens. Paris: Présence africaine, 4^e édition, 2013 [1949].

VIVEROS VIGOYA, Mara. L'intersectionnalité au prisme du féminisme latino-américain. *Raisons politiques*, Paris, 58, 2015, p. 39-54.

Artigo submetido em: 17 mar. 2023

Aceito para publicação em: 26 jun. 2023

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.130922>