HAL
open science

Décentrer le regard du juriste à propos des droits de l'Homme

Amélie Imbert

To cite this version:

Amélie Imbert. Décentrer le regard du juriste à propos des droits de l'Homme. Marie-Julie Bernard; Bénédicte Fischer. L'État ivoirien à l'épreuve de la détention préventive : regards croisés sur l'internationalisation des réformes pénales, L'Harmattan, pp.191-229, 2022, 978-2-14-028807-4. hal-03800022

HAL Id: hal-03800022

https://hal.science/hal-03800022v1

Submitted on 10 May 2023

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

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

Décentrer le regard du juriste à propos des droits de l'Homme : Pistes de réflexion à partir d'une grille de lecture décoloniale

Amélie IMBERT
Maîtresse de conférences, Histoire du droit
Université Grenoble-Alpes
CESICE (EA 2420)

Le « mouvement en faveur du décentrement de la pensée et des humanités […] ne date pas d'aujourd'hui »[1]. Le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne identifie la Conférence de Bandung, en 1955, comme le tournant historique où, pour la première fois, « des peuples colonisés se sont parlé directement, sans que les puissances impériales fussent présentes pour se donner la position d'un centre qui devait être interlocuteur obligé, pour commencer de mettre en chantier un nouvel universel, "un universel vraiment universel" »[2]. Le philosophe et sémioticien argentin Walter Mignolo considère quant à lui qu'il s'agit du « premier moment institutionnel où la décolonialité - et la désoccidentalisation - a trouvé sa place »[3]. Un an plus tard, en 1956, Alioune Diop réunit à la Sorbonne le premier Congrès international des écrivains et artistes noirs, considéré comme son pendant culturel[4], dont le projet est de réaliser un inventaire des cultures noires et d'analyser « les responsabilités de la culture occidentale dans la colonisation et le racisme »[5]. Lors du deuxième congrès qui se tient à Rome en 1959, Aimé Césaire souligne notamment le rôle à venir des intellectuels dans les indépendances s'annonçant, avertissant de leur complexité : « Notre double devoir est là : il est de hâter la décolonisation, et il est, au sein même du présent, de préparer la bonne décolonisation, une décolonisation sans séquelles »[6].

---

[1] Selon Achille Mbembe et Felwine Sarr, « décentrer la pensée » signifie « avant toute chose revenir à une certaine idée du Tout. Ou, pour le dire dans les termes d'Édouard Glissant, du "Tout-Monde" ». (MBEMBE Achille, SARR Felwine, « Penser pour un nouveau siècle », *in* Les Ateliers de la pensée (MBEMBE Achille, SARR Felwine (dir.)), *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Philippe Rey - Jimsaan, 2017, p. 10.)
[2] DIAGNE Souleymane Bachir, « Pour un universel vraiment universel », *in* Les Ateliers de la pensée (MBEMBE Achille, SARR Felwine (dir.)), *op. cit.*, p. 73.
[3] MIGNOLO Walter, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, P. I. E. Peter Lang, 2015, p. 35. [Traduction : JOUHARI Yasmine, MAESSCHALCK Marc]
[4] FRIOUX-SALGAS Sarah, « Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956) : replay », *Hommes & Migrations*, 2021/1 (n° 1332), p. 143-149.
[5] DIOP Alioune, « Discours d'ouverture », *Présence Africaine*, 1956, n°8/10, p. 10.
[6] CÉSAIRE Aimé, « L'homme de culture et ses responsabilités », *Présence Africaine*, 1959, n°24/25, p. 117.

Ces dernières décennies, la question de la perpétuation d'un ensemble de rapports de pouvoir, de domination et d'exclusion issus du colonialisme et celle de leur possible dépassement ont caractérisé une pluralité d'approches critiques qui se sont développées à l'échelle mondiale. Cette véritable « onde de choc »[1] épistémologique s'est produite à partir de différents lieux d'énonciation et suivant des conditions d'émergence diverses. Ainsi les théories postcoloniales sont nées au sein des universités anglo-américaines, dans le sillage d'auteur.rices non-américain.es comme Edward Said[2], tandis que les *subaltern studies* correspondent à un courant historiographique indien initié dans les années 1980 et que les études décoloniales sont notamment issues du groupe de recherche Modernité/Colonialité créé au milieu des années 1990 en Amérique du Sud. Dans le cadre africain, le contexte des années 1970, marqué par la crise économique et le manque de financement des universités publiques, a « contribué à saper le tournant décolonial qui se déployait alors »[3]. Il convient cependant de souligner le rôle joué par des structures indépendantes, tel le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (Codesria). Créé à Dakar, en 1973, ce conseil, sans former une « école de pensée »[4], a été - et est toujours - une « structure de mise en circulation de personnes et de ressources »[5]. « [V]éritable poumon permettant une pensée académique depuis le continent »[6] africain, il a initié un mouvement plus global d'institutionnalisation d'organisations et de réseaux indépendants[7]. Si ces diverses approches sont marquées par des différences notables, entre elles, mais aussi en leur sein, caractéristiques d'une forme de « pensée éclatée »[8] dont le dynamisme foisonnant tend à défier toute tentative de définition figée, elles partagent comme projet théorique le souci du décentrement du regard, conduisant à des ruptures épistémologiques inédites.

Ces perspectives critiques entretiennent des relations parfois ambivalentes, caractérisées par des divergences théoriques[9] - tel le rejet des théories postcoloniales que d'aucun.es considèrent non adaptées au contexte africain[10] - mais aussi par l'existence de

---

[1] BOURGUIGNON Claude, COLIN Philippe, « De l'universel au pluriversel. Enjeux et défis du paradigme décolonial », *Raison présente*, 2016/3 (N° 199), p. 100.

[2] SAID Edward W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* [1978], Paris, Seuil, 2015, 592 p. [Traduction : MALAMOUD Catherine]

[3] NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., « Le long tournant décolonial dans les études africaines. Défis de la réécriture de l'Afrique », *Politique africaine*, 2021/1-2 (n° 161-162), p. 464.

[4] MOURE Martin, « Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), ou la volonté de savoir en Afrique pour l'Afrique. Naissance et évolution d'une institution panafricaine », *Histoire de la recherche contemporaine*, Tome VIII-n°2 | 2019, [en ligne], http://journals.openedition.org/hrc/3621, page consultée le 12 novembre 2021.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] MAMA Amina, « Is It Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom », *African Studies Review*, 50, 2007, p. 17.

[8] MBEMBE Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, 2006/12 (Décembre), p. 117.

[9] MIGNOLO Walter, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*, p. 35-36. [Traduction : JOUHARI Yasmine, MAESSCHALCK Marc]

[10] Il s'agit notamment d'une position défendue par Paul Tiyambe Zeleza qui souligne et justifie les rapports complexes et ambivalents entre les intellectuel.les africain.es et les théories postcoloniales : ZELEZA Paul

rapports de pouvoir au sein des débats académiques[1], que révèlent les discours produits sur elles[2] et la réception dont elles peuvent faire l'objet[3]. Dans leur prise en compte, la reconnaissance même du cadre africain apparaît comme un enjeu en tant que tel : Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni critique ainsi la manière dont les apports des intellectuel.les africain.es ont été invisibilisés dans la « *genealogy of decoloniality* »[4], dont le récit communément présenté dans le champ académique mondial se restreint à des théoricien.nes issu.es du Moyen-Orient, d'Asie du Sud et d'Amérique du Sud. Par ailleurs, la diversité des approches africaines ne doit pas être minimisée : une tension autour des enjeux de circulation des savoirs et des acteur.rices, conduisant à opposer hybridité et conception d'une africanité, tend à structurer certains débats. La rupture d'Achille Mbembe avec le Codesria en est, par exemple, emblématique, posant notamment la question des rapports de l'Afrique au monde[5]. Dans cet article, notre objectif n'est pas de comparer, ni d'opposer les approches, mais d'essayer de mettre en lumière les grandes dynamiques que peuvent initier ces « nouveaux voyages de la pensée »[6] à partir du cadre africain, en accordant une place particulière à ce que la philosophe française Nadia Yala Kisukidi qualifie de « tradition critique *africana*, impliquant les écritures africaines et diasporiques »[7], y compris dans ses ramifications contemporaines[8], lesquelles doivent toujours être inscrites en rapport et en relation avec

---

Tiyambe, « The Troubled Encounter Between Postcolonialism and African History », *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada*, vol. 17, n° 2, 2006, p. 89-129.

[1] BEAUD Guillaume, « Rendre compte des tensions et hégémonies épistémiques qui sous-tendent la production de savoirs sur l'Afrique », *Revue d'anthropologie des connaissances* 15-1 | 2021, [en ligne], http://journals.openedition.org/rac/18193, page consultée le 26 novembre 2021.

[2] MENCÉ-CASTER Corinne et BERTIN-ELISABETH Cécile, « Approches de la pensée décoloniale », *Archipélies*, 5 | 2018, [en ligne], https://www.archipelies.org/189, page consultée le 21 février 2019.

[3] TCHEUYAP Alexie, « La palabre française des *Postcolonial Studies* ou la deuxième mort d'Aimé Césaire », *Présence Africaine*, 2011/2 (N° 184), p. 147-165.

[4] [« généalogie de la décolonialité ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J, « The cognitive empire, politics of knowledge and African intellectual productions: reflections on struggles for epistemic freedom and resurgence of decolonisation in the twenty-first century », *Third World Quarterly*, 2020, [en ligne], https://doi.org/10.1080/01436597.2020.1775487, page consultée le 15 novembre 2021.)

[5] *Cf.* NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., « Le long tournant décolonial dans les études africaines. Défis de la réécriture de l'Afrique », *op. cit.*, p. 467.

[6] MBEMBE Achille, « Pourquoi ont-ils tous peur du post-colonial ? », *AOC*, 21 janvier 2020, [en ligne], https://aoc.media/opinion/2020/01/20/pourquoi-ont-ils-tous-peur-du-postcolonial/, page consultée le 30 janvier 2020.

[7] KISUKIDI Nadia Yala, « *Laetitia africana* - Philosophie, décolonisation et mélancolie », *in* Les Ateliers de la pensée (MBEMBE Achille, SARR Felwine (dir.)), *op. cit.*, p. 55.

[8] Tout en ayant conscience des limites de diffusion de ces pensées critiques au sein des productions intellectuelles africaines contemporaines, comme Amina Mama en faisait le constat en 2007. (MAMA Amina, « Is It Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom », *African Studies Review*, 50, 2007, p. 14.)
Voir également : SHIVJI Issa, « The Rise, the Fall, and the Insurrection of Nationalism in Africa », *Paper from Keynote Address to the CODESRIA East African Regional Conference*, Addis Ababa, Ethiopia, 2003, p. 11.

le champ mondial des idées afin de ne pas « réduire la différence à partir de cette terminologie [fondée sur la géographie] »[1].

La question coloniale occupe une place centrale dans les réflexions de ces auteur.rices. Cela les conduit à s'interroger sur le type de « décolonisation » qui a réellement eu lieu et sur les limites des usages communs de ce terme. Dans *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Achille Mbembe met en avant l'appauvrissement de cette notion qui, sous une « forme [désormais] mineure »[2], a fini par ne plus être qu'un « concept de juristes et d'historiens »[3], délaissant le projet initial qui, « déclin[é] sous maintes désignations au long des XIXe et XXe siècles africains »[4], devait conduire au démantèlement des structures de la colonisation et à l'institution de « nouveaux rapports entre le sujet et le monde »[5]. Pour mieux caractériser cette perpétuation de dispositifs de domination issus du colonialisme, le sociologue péruvien Aníbal Quijano a forgé au début des années 1990 le concept de « colonialité »[6]. Il s'agissait alors de mettre en lumière la colonialité du pouvoir, c'est-à-dire la persistance d'un rapport de domination né de la colonisation : « [l]e colonialisme a précédé la colonialité, mais celle-ci a survécu au colonialisme et a prouvé être plus profonde et durable que celui-ci »[7]. Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni se réapproprie ce concept pour analyser ce qu'il qualifie de « mythe »[8] que les Africains célèbrent sous le nom d'indépendance[9]. Il en est résulté une décolonisation incomplète et donc le « besoin d'une deuxième décolonisation, c'est-à-dire d'une décolonialité qui complète la décolonisation juridique et politique menée à bien aux XIXe et XXe siècles »[10]. Ce terme de colonialité permet également de mettre en avant la dimension épistémique et culturelle existante au sein de la domination coloniale,

---

[1] BAHRI Deepika, « Le féminisme dans/et le postcolonialisme », *in* VERSCHUUR Christine, *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, Genève, Cahiers Genre et Développement, n°7, Genève, Paris : EFI/AFED, L'Harmattan, 2010, §30. [Traduction : GROULEZ Marianne]

[2] MBEMBE Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée,* Paris, La Découverte, 2010, p. 55.

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid*.

[6] *Cf.* BOURGUIGNON ROUGIER Claude, « Colonialité », *Dictionnaire décolonial*, [en ligne], https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/chapter/colonialite-du-pouvoir/, page consultée le 10 novembre 2021.

[7] HURTADO LÓPEZ Fátima, « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes*, 2017/1 (n° 48), p. 43.

[8] NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, Dakar, African Books Collective, CODESRIA, 2013, p. 14.

[9] « [T]his book seeks to understand the role of colonialism of power (a global neo-colonial hegemonic model of power that articulates race and labour, as well as space and people in accordance with the needs of capital and to the benefit of white European people). » [« Ce livre cherche à comprendre le rôle du colonialisme du pouvoir (un modèle de pouvoir néocolonial, mondial et hégémonique, qui articule race et travail, espaces et populations, en fonction des besoins du capital et au profit des Européens blancs). »] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, *op. cit.*, p. X.)

[10] HURTADO LÓPEZ Fátima, « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *op. cit.*, p. 43.

notamment caractérisée par le concept de « violence épistémique »[1]. Colonialité du pouvoir, du savoir, complétée par la « colonialité de l'être », permettant de revenir sur « l'expérience vécue de la colonisation et […] son impact dans le langage »[2], sont initialement issues du langage des critiques décoloniales sud-américaines, mais elles sont désormais largement diffusées[3]. Dans le contexte africain, Nadia Yala Kisukidi, dont la chercheuse kényane Awino Okech rejoint la généalogie[4], souligne que « [c]ette triple dimension de la différence coloniale (pouvoir, savoir, être) est également analysée, dès le milieu du XXe siècle, dans les écritures diasporiques de la négritude »[5], citant Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire. Dans son « archéologie de la décolonisation des humanités »[6], l'économiste et sociologue camerounais Martial Ze Belinga remonte au XIXe siècle pour présenter un corpus éclaté caractérisé par la « réfutation protéiforme des théorisations de l'inégal et dans le rejet de l'infériorité ontologique postulée par le colonial et ses objets discursifs »[7]. La « révolution [devant être] intelligente »[8], la question de la production du savoir, complétant l'enjeu de la maîtrise du discours, est très tôt apparue comme une préoccupation centrale. En 1973, dans *L'autre face du royaume*, Valentin Mudimbé présente un projet de libération du discours africain, dont l'objectif affiché est de ne plus être seulement objet, mais de devenir sujet des discours scientifiques[9]. En 1988,

---

[1] Employée par la théoricienne indienne Gayatri Chakravorty Spivak en 1988 dans son essai *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* [1988], Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 37 [Traduction : VIDAL Jérôme]), la formule a été reprise par le philosophe colombien Santiago Castro Gómez.

[2] MALDONADO-TORRES Nelson, « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », *in* CASTRO GÓMEZ Santiago et GROSFOGUEL Ramón, *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, 127-167. Traduction française : « À propos de la colonialité de l'être. Contribution à l'élaboration d'un concept », *in* BOURGUIGNON ROUGIER Claude, COLIN Philippe et GROSFOGUEL Ramon (dir.), *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Pulim, 2014, 212 p. (Cité par : BOURGUIGNON ROUGIER Claude, « À propos de la colonialité de l'être », *Un dictionnaire décolonial*, [en ligne], https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/chapter/colonialite-de-letre/, page consultée le 10 novembre 2021.)

[3] Comme en témoignent, par exemple, les multiples occurrences dans le dossier « UJUZI, décoloniser les Humanités ! » publié par *Présence Africaine* en 2018 (*Présence Africaine*, 2018/1, n°197) ou l'existence de publications depuis d'autres espaces mobilisant ces concepts dans leurs titres (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, African Books Collective, CODESRIA, 2013 ; OKECH Awino, « African feminist epistemic communities and decoloniality », *Critical African Studies*, 12:3, 2020).

[4] OKECH Awino, « African feminist epistemic communities and decoloniality », *op. cit.,* p. 314.

[5] KISUKIDI Nadia Yala, « *Laetitia africana* - Philosophie, décolonisation et mélancolie », *op. cit.*, p. 56.

[6] ZE BELINGA Martial, « Sens et puissance », *Présence africaine*, 2018/1, n°197, p. 19.

[7] ZE BELINGA Martial, « Sens et puissance », *op. cit.*, p. 21.

[8] SARR Felwine, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016, p. 99.

[9] « Il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de re-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En somme, il nous faudrait nous défaire de l'odeur d'un Père abusif : l'odeur d'un Ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. Et par rapport à cette culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire différemment. » (Cité par : BISANSWA Justin Kalulu, « V. Y. Mudimbe », *Cahiers*

dans *L'invention de l'Afrique*[1], suivant une démarche d'analyse des discours pouvant être rapprochée de celle d'Edward Said dans *L'Orientalisme*, il met en lumière la manière dont les savoirs européens, qu'il qualifie de « bibliothèque coloniale »[2], ont contribué à façonner l'espace africain. Au sein de cette problématique de la libération des discours, les propositions esquissées sont diverses : en 1986, Ngugi wa Thiong'o publie *Décoloniser l'esprit*, signant son « adieu à l'anglais pour quelque écrit que ce soit »[3]. Décentrer le regard, interroger les catégories de pensées mobilisées, les échelles adoptées, les points de vue à partir desquels se construisent les savoirs, constituent autant de pistes invitant à des renouvellements épistémologiques dont la portée ne se limite pas à la seule dimension philosophique.

Dans un contexte au sein duquel « les lignes de la production de connaissances en et sur l'Afrique et les diasporas africaines ne cessent de bouger »[4], la question de la prison retient particulièrement l'attention depuis les années 1990. En effet, « les États africains ont multiplié les déclarations sur la prison (Kampala en 1994, Ouagadougou en 2002, Addis-Abeba en 2004) et pris des engagements pour en faire un lieu de réformation et de restauration de l'humanité des détenus »[5]. Cet « échec »[6] d'un « discours réformateur récurrent et [de] la volonté affichée d'humanisation des conditions de détention »[7] invite à questionner les outils mobilisés pour apprécier les situations et penser ces projets de réforme, au premier rang desquels figure un discours de promotion des droits de l'Homme[8]. Si l'approche critique de ces derniers n'est assurément pas le propre d'une critique qualifiée de décoloniale[9], « le geste postcolonial de décentrement de l'Occident (de son regard et de son lieu d'énonciation) est porteur d'enjeux cruciaux non seulement

---

d'études africaines, 160 | 2000, [en ligne], http://journals.openedition.org/etudesafricaines/45, page consultée le 22 juin 2021.)

[1] Ce désormais classique, originellement publié en anglais, a seulement été traduit en 2021 en français. Cette publication francophone tardive illustre également l'enjeu que représente la langue de publication pour la diffusion d'un savoir et les rapports de force existant dans l'espace africain. (MUDIMBE Valentin-Yves, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance* [1988], Paris, Présence Africaine, 2021, 513 p. [Traduction : VANNINI Laurent])

[2] MUDIMBE Valentin-Yves, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, *op. cit.*, p. 390. [Traduction : VANNINI Laurent]

[3] WA THIONG'O Ngugi, *Décoloniser l'esprit* [1986], Paris, La Fabrique, 2011, p. 17. [Traduction : PRUDHOMME Sylvain]

[4] BONNECASE Vincent, BRACHET Julien, « Afrique et engagement scientifique : sur le mouvement des lignes », *Politique africaine*, n°161-162, 2021/1-2, p. 5.

[5] FAYE Sylvain Landry Birane, « Comprendre de l'intérieur le fonctionnement des prisons Pour des politiques carcérales adaptées », *Notes de politique du CODESRIA*, No. 2 avril 2017, [en ligne], https://codesria.org/spip.php?article2884&lang=fr, page consultée le 21 juin 2021.

[6] *Ibid*.

[7] *Ibid*.

[8] Dans cet article, l'expression « droits de l'Homme » est préférée à celle de « droits humains » en raison de son emploi majoritaire dans la littérature juridique francophone consultée. Cependant l'usage de la première formule, dont le caractère androcentré a été souligné, est aujourd'hui débattu dans l'espace francophone, comme l'illustre le rapport *Pour une Constitution garante de l'égalité femmes-hommes* du Haut Conseil à l'Égalité en date du 18 avril 2018.

[9] ÉDOUARD Roberson, DANDOY Arnaud, « Faut-il supprimer ou réformer les prisons du Sud ? », *Déviance et Société*, 2021/3 (Vol. 45), p. 369-382.

pour les théories politiques et de la société, mais aussi pour les théories de la connaissance »[1], alors qu'en parallèle a pu être diagnostiquée une « perte des termes critiques […] [par] la tradition critique eurocentriste »[2]. Il s'agira de mettre en lumière les contributions de ces approches critiques à la problématique de la mobilisation des droits de l'Homme dans le cadre de la lutte contre la détention préventive abusive et, plus largement, au sein des réflexions sur la réforme des prisons africaines. Une telle perspective apparaît d'autant plus importante que, si la critique des droits de l'Homme est contemporaine à leurs proclamations et qu'elle a pu se déployer depuis le cadre de pensée de la modernité occidentale[3], il n'est pas aisé de faire entendre un tel discours initié hors de la modernité occidentale lorsqu'il met l'accent sur la façon dont les droits de l'Homme peuvent contribuer au maintien de dispositifs de domination, y compris en prétendant les combattre. Ces « hérésies »[4] se heurtent en effet souvent à des discours de promotion tendant à se déployer dans un registre apologiste allant jusqu'au refus du débat[5]. Cette fin de non-recevoir, que d'aucun.es qualifient de « *colonial agnosia* »[6], ne fait que révéler et renforcer l'impression d'unilatéralité et l'absence de toute logique dialogale caractérisant l'asymétrie des échanges, notamment intellectuels, Nords-Suds. C'est sous cet angle que Makau Mutua critique tout particulièrement ce qu'il juge comme un double échec de la part des promoteurs de l'universalisme des droits de l'Homme : d'une part, leur non-réponse nourrit l'antagonisme des penseurs critiques issus du Tiers-Monde, d'autre part, cette attitude légitime les accusations d'impérialisme culturel[7].

Cet article se propose de faire entrer en résonance trois types de littératures ne se croisant pas toujours explicitement : une littérature théorique décoloniale, entendue au sens large, une littérature critique juridique consacrée aux droits de l'Homme, notamment les approches tiers-mondistes du droit (TWAIL)[8], et une littérature pluridisciplinaire francophone centrée sur la question des prisons, notamment africaines. L'objectif est de rapprocher les réflexions théoriques des pratiques afin d'enrichir les analyses sur les prisons au sein de l'espace africain. La posture épistémologique adoptée conduit à accorder un éclairage important au caractère situé des discours étudiés, d'où le choix de

---

[1] RENAULT Matthieu, « Frantz Fanon et la décolonisation des savoirs », 2018, [en ligne], https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01925477, page consultée le 15 juin 2021.

[2] DE SOUSA SANTOS Boaventura, « Épistémologies du Sud », *Études rurales*, 187 | 2011, [en ligne], http://journals.openedition.org/etudesrurales/9351, page consultée le 14 juin 2021.

[3] *Cf.* LACROIX Justine, PRANCHÈRE Jean-Yves, *Le Procès des droits de l'homme*, Paris, Seuil, 2016, 352 p.

[4] BAXI Upendra, « From Human Rights to the Right to be Human : Some Heresies », *India International Centre Quaterly*, 1986, vol. 13, n°3/4, p. 185-200.

[5] DE SOUSA SANTOS Boaventura, « Human Rights, Democracy and Development », *in* DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno (dir.), *The Pluriverse of Human Rights. The Diversity of Struggles for Dignity*, New York, Routledge, 2021, p. 29-30.

[6] [« Agnosie coloniale ».] (VIMALASSERY Manu, HU PEGUES Juliana, GOLDSTEIN Alyosha, « Introduction : On Colonial Unknowing », *Theory & Event* 19, no. 4, 2016, [en ligne], https://muse.jhu.edu/article/633283, page consultée le 23 juin 2021.)

[7] MUTUA Makau, *Human Rights. A Political and Cultural Critique*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002, p. 5.

[8] *Cf.* GATHII James T., « TWAIL : A Brief History of Its Origins, Its Decentralized Network, and a Tentative Bibliography », 3 *Trade L. & Dev.* 26, 2011.

laisser les citations dans le corps du texte dans la langue de publication consultée. Sauf indications contraires, les traductions en notes de bas de page sont personnelles. Si une traduction préalable existe et est utilisée, elle est mobilisée en ayant conscience des limitations intrinsèques de cet exercice[1] et le nom de la ou les personne.s l'ayant effectuée est indiqué. Cette démarche entend visibiliser l'enjeu que représente la question linguistique dans la construction des connaissances et ce qu'elle peut révéler des rapports de domination qui se déploient au sein de la production et de la diffusion académiques. Christine Verschuur rappelle à ce sujet que « [p]armi les barrières qui provoquent des difficultés de reconnaissance de la théorie à partir du Sud se trouve la prépondérance de l'anglais, qui rend difficile la circulation des idées produites dans d'autres langues »[2].

De la théorie à la pratique, l'article se déploiera en deux temps : après avoir insisté sur la manière dont la critique décoloniale offre des clés pour comprendre et mettre en lumière le « côté obscur »[3] des droits de l'Homme (Section I), sera posée la question de la reconstruction, en discutant les conditions permettant de dépasser la « matrice coloniale du pouvoir » (Section II).

I- Reconnaître le « côté obscur » des droits de l'Homme : une critique décoloniale

Les approches décoloniales permettent une critique allant au-delà d'une lecture positiviste du droit. Mettant en lumière le caractère eurocentré des droits de l'Homme (§1), elles conduisent également à questionner la représentation de l'Afrique véhiculée par les discours dominants de promotion des droits (§2). Enfin, en permettant d'éclairer les limites et les biais inhérents à ces outils juridiques, c'est la fermeture des possibles à laquelle elles entendent s'attaquer (§3).

§1. Eurocentrisme, droits de l'Homme et transposition d'un modèle du « bien punir »

La politiste kényane Eunice N. Sahle souligne combien « *[o]ne of the enduring legacies of colonialism was its ability to universalize Western particularism* »[4]. Parfois

[1] DE LIMA COSTA Claudia, ALVAREZ Sonia E., « Déplacer le signe : vers une politique féministe translocale de la traduction », *in* VERSCHUUR Christine (dir.), *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial. Cahiers genre et développement n°11*, Paris, L'Harmattan, 2019, §14. [Traduction : CAILLEAUD Aurélie]

[2] VERSCHUUR Christine, « Introduction. Colonialité des savoirs et expertes en genre et développement. Connaissances féministes depuis le Sud », *in* VERSCHUUR Christine (dir.), *Savoirs féministes au Sud*, *op. cit.*, §3.

[3] *Cf.* notamment : GATHII James Thuo, « Africa and the History of International Law », *Oxford Handbook of the History of International Law*, p. 425) ; KAPUR Ratna, « Human Rights in the 21st Century : Take a Walk on the Dark Side », *Sidney Law Review*, 2006, 665.

[4] [« un des legs durables du colonialisme a été sa capacité à universaliser le particularisme occidental. »] (SAHLE Eunice N., *Human Rights in Africa. Contemporary Debates and Struggles*, New York, Palgrave Macmillan, 2019, p. 39.)

présentée comme une crise caractérisant la période actuelle[1], la critique d'un « Universel » au singulier, permettant d'atteindre la « Vérité » absolue et tendant à masquer la conception située ainsi promue, n'est pourtant pas nouvelle. Nadia Yala Kisukidi rappelle que, lors du premier Congrès international des écrivains et artistes noirs, « il y a un peu plus de soixante ans, eurent lieu à Paris des débats où des conceptions opposées de l'universel furent explicitement mises en concurrence »[2]. Questionner l'universel ne signifie pas son rejet pur et simple : c'est « une certaine perspective universaliste […], celle de l'universalisme de transcendance, abstrait, projection du topos européen sur le monde »[3] qui est visée. Ces auteur.rices s'inscrivent dans la continuité d'Aimé Césaire qui, également en 1956, attaquait ce qu'il qualifiait d'« universel décharné »[4]. Selon lui, un tel « réductionnisme européen »[5] apparaît comme le reflet d'un « système de pensée ou plutôt de l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel [...] à ses propres dimensions, autrement dit, à penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres »[6]. Le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel repart des réflexions du penseur martiniquais pour souligner combien « [l]e républicanisme universaliste de l'empire français a constitué l'une des déclinaisons majeures de l'universalisme abstrait dans sa volonté de subsumer, diluer et assimiler tous les particuliers sous l'hégémonie d'une seule particularité »[7]. C'est donc sous l'angle de la fausse neutralité d'un universel particulier, provincial - issu du contexte situé historiquement, géographiquement et culturellement, qu'a pu se déployer un discours critique sur la modernité telle qu'elle s'est construite depuis l'Europe occidentale avant de se diffuser, grâce aux conquêtes coloniales, à l'échelle mondiale. Cette modernité eurocentrée se caractérise par la mise en scène d'« un sujet accédant à une vérité universelle, hors du temps et de l'espace, au travers d'un monologue – c'est-à-dire par la surdité au monde –, et au travers de l'effacement du visage du sujet d'énonciation – l'aveuglement face à sa localisation spatiale et corporelle dans la

---

[1] BURGORGUE-LARSEN Laurence, « Le basculement de l'Histoire ? Les attaques contre l'universalisme des droits de l'homme », *RDLF*, 2021, chron. N°06.
[2] KISUKIDI Nadia Yala, « L'universel dans la brousse », *Esprit*, 2020/1-2 (Janvier-Février), p. 55.
[3] GESLIN Albane, « De l'entre-soi à l'entre-autre(s) : enjeux et ambiguïtés de la reconnaissance internationale des droits des peuples autochtones », TOURME-JOUANNET Emmanuelle, MUIR WATT Horatia, DE FROUVILLE Olivier, MATRINGE Jean, *Droit international et reconnaissance*, Paris, Pedone, 2016, [en ligne], https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01220143, consulté le 16 juin 2021.
[4] CÉSAIRE Aimé, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956, 15 p.
[5] CÉSAIRE Aimé, « Le discours sur la négritude » [1987], *in* Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme, Suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2002, p. 84.
[6] CÉSAIRE Aimé, « Le discours sur la négritude », *op. cit.*, p. 84-85.
[7] GROSFOGUEL Ramón, « Vers une décolonisation des Uni-versalismes occidentaux », BANCEL Nicolas, BERNAULT Florence, BLANCHARD Pascal, BOUBEKER Ahmed, MBEMBE Achille, VERGÈS Françoise (dir.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p. 131.

cartographie du pouvoir global »[1]. Produisant un « mythe universaliste »[2], cela a pour conséquence de « cacher les localisations épistémiques dans les relations de pouvoir à partir desquelles le sujet parle »[3]. Cette faculté à présenter « le point de vue particulier comme s'il se situait dans un au-delà de tout point de vue, un point de vue qui se présente comme n'ayant aucun point de vue »[4] renvoie à ce que Santiago Castro-Gómez appelle « l'hybris du point zéro »[5].

Dans la mesure où « [u]n argument central dans [l]e processus qui permet aux droits humains de devenir l'un des éléments les plus importants des formations idéologiques des sociétés tout autour du monde concerne leur soi-disant "caractère universel" »[6], il est logique qu'une approche décoloniale conduise à les questionner. Ainsi Walter Mignolo souligne-t-il combien « "l'émancipation abstraite et universelle des êtres humains" […] reste l'énonciation d'un projet universel et de ce fait impérial »[7]. Le juriste américano-keynian Makau Mutua adopte une perspective proche lorsqu'il met en exergue la façon dont le langage des droits de l'Homme s'appuie sur une neutralité et une universalité qui ne sont qu'apparentes pour masquer leurs fondements[8]. Cette perspective critique conduit à insister sur leur caractère eurocentré, tant dans leur origine que dans leur orientation[9]. Aníbal Quijano précise que, dans une perspective décoloniale, parler d'eurocentrisme ne renvoie pas à une dimension uniquement géographique - englobant tous les modes de connaissances de tous les Européens à toutes les époques -, mais cible une certaine tradition de pensée qui a émergé en Europe occidentale au début du XVIIe siècle[10]. Makau Mutua précise que l'insistance sur l'eurocentrisme des droits de l'Homme « *do not necessarily connote evil or undesirability* »[11], mais vise à mettre en lumière les

---

[1] GROSGOGUEL Ramón, « 8. Vers une décolonisation des « uni-versalismes » occidentaux : le « pluri-versalisme décolonial », d'Aimé Césaire aux zapatistes », *op. cit.*, p. 123.
[2] GROSGOGUEL Ramón, « Les implications des altérités épistémiques dans la redefinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, 2006/3, n°26, p. 53.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Cf.* QUIROZ Lissell, « Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir », *Perspectives décoloniales d'Abya Yala*, 18/02/20, [en ligne], https://decolonial.hypotheses.org/?p=1630, page consultée le 9 novembre 2021.
Voir notamment : CASTRO-GÓMEZ Santiago, « (Post)coloniality for Dummies : Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge », *in* MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique, JÁUREGUI Carlos A. (dir.), *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham & London, Duke University Press, 2008, p. 278.
[6] BACHAND Rémi, *Les subalternes et le droit international. Une critique politique*, Paris, Pedone, 2018, p. 185.
[7] MIGNOLO Walter, *op. cit.*, p. 149. [Traduction : JOUHARI Yasmine, MAESSCHALCK Marc]
[8] MUTUA Makau W., « Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights », *Harv. Int'l L.J.*, 42, 201 (2001), p. 206.
[9] MUTUNGA Willy, « Human Rights States and Societies : A Reflection from Kenya », SAHLE Eunice N., *op. cit.*, p. 21.
[10] QUIJANO Aníbal, « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America », *in* MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique, JÁUREGUI Carlos A. (dir.), *op. cit.*, p. 197-198.
[11] [« ne signifie pas nécessairement les associer à l'idée de Mal ou de non-désirabilité ».] (MUTUA Makau W., « Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights », *op. cit.*, p. 204.)

« *notions of cultural specificity and historical exclusivity* »[1]. Dans le champ du droit international, cette critique rejoint une réflexion d'ensemble sur l'ethnocentrisme du droit international contemporain et de son histoire[2], un angle tout particulièrement exploré au sein des approches tiers-mondistes (TWAIL). Les travaux d'Antony Anghie, par exemple, invitent à questionner le continuum historique dans lequel s'inscrit le droit international, et les dynamiques d'inclusion/exclusion ambivalentes qui s'y déploient et le structurent depuis le XVIe siècle[3]. Les droits de l'Homme et leurs discours de promotion sont alors présentés comme s'inscrivant dans un « *historical continuum in an unbroken chain of Western conceptual and cultural dominance over the past several centuries* »[4]. Après avoir été « une rhétorique de pouvoir et une justification morale de l'entreprise coloniale »[5], ils demeurent dans l'actualité récente associés à des projets impérialistes de pays occidentaux[6]. La dynamique ainsi identifiée peut être rapprochée de celle que Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni décrit au sujet de l'idée de progrès : « *a gift that Europe had power to export to the non-Western World [...] lodged within the notion of the civilizing mission* »[7]. À l'objection que pourrait formuler un.e juriste positiviste invoquant la ratification par l'ensemble des États d'instruments du droit international des droits de l'Homme, est opposée la persistance des hiérarchies au sein de l'ordre international, dont les textes - et leur ratification - demeurent le produit de rapports de force que les décolonisations n'ont pas anéantis : Makau Mutua y voit « *a telling testament to the*

---

[1] [« les notions de spécificité culturelle et de tradition historique exclusive ».] (*Ibid.*)

[2] KOSKENNIEMI Martti, « Histories of International Law : Dealing with Eurocentrism », *Rechts geschichte*, 19, 2011, p. 152-176.
L'auteur souligne notamment que « *[w]hen international institutions delineate their jurisdiction through »human rights«, »free trade«, »fight against impunity«, »protecting the environment«, »advancing investment« or think of their activity in terms of »modernization«, »sustainable development«, »state-building«, »structural adjustment« or »responsibility to protect«, they subscribe to languages whose native speakers come from universities, think-tanks and civil society institutions in Europe and the United States* » [« Quand les institutions internationales définissent leurs compétences en utilisant les catégories de "droits de l'Homme", "libre-échange", "lutte contre l'impunité", "protection de l'environnement", "promotion de l'investissement", ou conçoivent leurs activités en termes de "modernisation", "développement durable", "construction de l'État", "ajustements structurels" ou "responsabilité de protéger", ils adhèrent à des expressions employées par des personnes issues des universités, think-tanks et institutions de la société civile en Europe et aux États-Unis. »] (*Op. cit.*, p. 160).

[3] ANGHIE Antony, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, New York, Cambridge University Press, 2004, 356 p.

[4] [Un « continuum historique au sein d'une chaîne ininterrompue de domination conceptuelle et culturelle s'étendant sur plusieurs siècles ».] MUTUA Makau W., « Savages, Victims, and Saviors : The Metaphor of Human Rights », *op. cit.,* p. 210.

[5] ABDOU HASSAN Adam, *Puissance du droit et droit de puissants. Les traités européens et « eurafricains » sous la loupe*, Genève, CETIM, 2021, p. 28.

[6] *Cf.* BACHAND Rémi, IDIR Mouloud, « Décoloniser les esprits en droit international. La « responsabilité de protéger » et l'alliance entre naïfs de service et rhétoriciens de l'impérialisme », *Mouvements*, 2012/4 (n° 72), p. 89-99.

[7] [« un don que l'Europe avait la capacité d'exporter vers le monde non-occidental […], inscrit au cœur de la notion de mission civilisatrice. »] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, Dakar, African Books Collective, CODESRIA, 2013, p. 41.)

conceptual, cultural, economic, military, and philosophical domination of the European West over non-European peoples and traditions »[1].

Ces analyses peuvent être directement mises en lien avec les problématiques contemporaines posées dans le domaine carcéral sur le continent africain. En effet, depuis « la fin des années 1990, un nombre croissant d'acteurs de la coopération internationale s'est donné pour mission de contribuer à la réforme de la prison dans un grand nombre de pays du Sud »[2]. Celle-ci passe par l'imposition de « solutions standardisées »[3] issues des Nords pour faire face à la « crise de système pénitentiaire "naturellement" associée aux particularités des pays du sud (leur vulnérabilité multiple, la corruption de leurs élites économiques et politiques, leur instabilité politique, leur manque de ressources et de compétences dans la chaîne pénale, etc.) »[4]. Pour entreprendre sa réalisation, est « postulé »[5], sans être interrogé, « l'universalisme […] des modèles voyageurs de l'Occident »[6]. Non seulement une grille d'analyse décoloniale conduit-elle à la remise en cause de ce supposé universalisme occidental surplombant, mais elle implique également la reconnaissance de la non-neutralité des solutions promues, invitant à mettre en lumière le caractère situé de la pénalité ainsi diffusée. Le constat d'échec des interventions menées depuis deux décennies doit être rapproché de celui du caractère « souvent plus contraint que librement consenti »[7] des transferts réalisés, lesquels engendrent « résistance, rejet ou louvoiement »[8]. En éclairant la manière dont se déploient des hiérarchies persistantes s'inscrivant dans un long continuum historique, la critique décoloniale apparaît comme une grille d'analyse permettant de prendre la mesure de la réalité des rapports de force qui se jouent et des décalages engendrés. Les enjeux de la perpétuation des hiérarchies ne se limitent cependant pas à ces effets immédiatement perceptibles. Se maintiennent des représentations dont les soubassements ont tout particulièrement retenu l'attention des théoricien.nes décoloniaux.les.

§2. La représentation de l'Afrique comme terre de violation, source d'asymétrie et de déni de capacité d'agir

---

[1] [Makau Mutua considère cela comme « révélateur de la domination conceptuelle, culturelle, économique, militaire et philosophique de l'Occident européen sur les peuples et les traditions non-européennes. »] (MUTUA Makau, *Human Rights. A Political and Cultural Critique*, *op. cit.*, p. 154.)

[2] ÉDOUARD Roberson, DANDOY Arnaud, « Faut-il supprimer ou réformer les prisons du Sud ? », *op. cit.*, p. 370.

[3] ÉDOUARD Roberson, DANDOY Arnaud, « Faut-il supprimer ou réformer les prisons du Sud ? », *op. cit.*, p. 372.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] ÉDOUARD Roberson, DANDOY Arnaud, « Faut-il supprimer ou réformer les prisons du Sud ? », *op. cit.,* p. 379.

[8] *Ibid.*

Pour aller plus loin : OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *La revanche des contextes. Des mésaventures en ingénierie sociale en Afrique et au-delà*, Paris, Karthala, 2021, 494 p.

« On n'a peut-être pas suffisamment montré que le colonialisme ne se contente pas d'imposer sa loi au présent et à l'avenir du pays dominé. Le colonialisme ne se satisfait pas d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau du colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit », écrit Frantz Fanon, en 1961, dans *Les Damnés de la terre*[1]. La colonialité du savoir joue un rôle clé au sein de la « matrice coloniale du pouvoir » conceptualisée par Anibal Quijano, pour qui « une des tâches urgentes pour sortir de la colonisation est la décolonisation de la connaissance »[2]. C'est dans cette double continuité que s'inscrit Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni lorsqu'il initie sa réflexion sur « *the impact of this colonial order on the African continent and the African minds since the onset of colonial encounters* »[3]. Il entreprend de décrire comment l'universalisation des particularismes occidentaux s'est réalisée par une colonisation épistémologique (également appelée colonisation de l'esprit) qui a décentré les systèmes de connaissances africains préexistants. De cette « *worst form of colonization of a people* »[4] a découlé une double « *epistemological mimicry and intellectual dependency* »[5]. La modernité coloniale a donc eu pour conséquence de priver les peuples africains de leur « *initiative and agency to take control of their destinies* »[6]. C'est pourquoi « *[m]ental colonization is the hardest part to decolonize and the worst form of colonialism* »[7]. Pour le chercheur djiboutien Ali Moussa Iye, cela a abouti à une « situation pour le moins paradoxale où les leaders des peuples dominés acceptent de voir le monde, les valeurs universelles, le droit, le développement, bref leur destin à travers les grilles linguistiques et conceptuelles forgées par leurs anciens dominateurs »[8]. En outre, de façon contemporaine, la dépendance[9] demeure au sein de la production mondiale du savoir, où elle est source de « ravages […] [qui] se manifestent par l'empilement des asymétries sur le plan du savoir et de sa circulation »[10]. Dès la fin des années 1980, le philosophe béninois Paulin Hountondji a mis en lumière la « forme

---

[1] FANON Frantz, « Les Damnés de la terre » [1961], *in* FANON Frantz, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 592.

[2] MIGNOLO Walter, *op. cit.*, p. 31. [Traduction : JOUHARI Yasmine, MAESSCHALCK Marc]

[3] [« l'incidence de cet ordre colonial sur le continent et les esprits africains depuis le début des contacts coloniaux ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, *op. cit.*, p. 37.)

[4] [« la pire forme de colonisation d'un peuple ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, *op. cit*., p. 38.)

[5] [« mimétisme épistémologique et dépendance intellectuelle ».] (*Ibid.*)

[6] [« de leur esprit d'initiative et de leur capacité d'agir pour prendre le contrôle de leurs destins. »] (*Ibid.*)

[7] [« la colonisation de l'esprit est ce qui est le plus difficile à décoloniser et la pire forme de colonialisme. »] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, *op. cit.*, p. 50.)

[8] MOUSSA IYÉ Ali, « Le Xeer Issa : une contribution africaine à la construction du "pluriversalisme" », *Présence Africaine*, 2018/1, vol. 197, p. 257.

[9] Le philosophe béninois Paulin J. Hountondji a ainsi pu parler de « *scientific dependence in Africa* » (HOUNTONDJI Paulin J., « Scientific dependence in Africa today », *Research in African Literatures*, vol. 21, 3, 1990, p. 5-15).

[10] NGOIE TSHIBAMBE Germain, « Propos sur un "Bandoeng" épistémique : l'Afrique, le Sud global et la production des savoirs au XXIe siècle », *JHEA/RESA*, vol. 18, n°1, 2020, p. 117.

d'extraversion scientifique »[1] qui s'est perpétuée, plaçant notamment le.a chercheur.se africain.e dans la position intermédiaire de relais, tout en ayant intégré le fait de « se regarder [soi-]même avec les yeux des Autres »[2]. Une telle division du travail scientifique a des conséquences directes sur la légitimité à devenir expert du champ étudié. En 2020, Germain Ngoie Tshibambe décrit encore comment « une partition des tâches se met en mouvement : à des chercheurs du Nord revient la tâche de producteurs des théories et des méthodes ; […] des chercheurs du Sud, on attend qu'ils récoltent des données de terrain et qu'ils appliquent, testent, sinon reproduisent des théories et des méthodes élaborées outre-Atlantique »[3]. Les pratiques de ces dernier.es apparaissent également enfermées dans des schémas questionnant la possibilité d'une rupture : dans son étude sur l'exercice des sciences sociales en Afrique, l'anthropologue et sociologue français Jean Copans insiste la persistance d'une « reproduction mimétique de ce qu'on pourrait appeler la *perdiemisation* bureaucratique de l'idée même de mission sur le terrain »[4]. Débouchant sur le « constat général d'un vide, de malentendus ou d'impasse »[5], cela conduit le sociologue gabonais Joseph Tonda à diagnostiquer l'« impossible décolonisation des sciences sociales africaines »[6].

La mise en lumière de la façon dont les Africains « *were marked by lack and deficiencies* »[7] fait écho à des analyses critiques propres à la façon dont se déploient les discours sur les droits de l'Homme au niveau international. Repartant des écrits d'Aimé Césaire et de Frantz Fanon, le philosophe Nelson Maldonado-Torres s'attache à démontrer sous quelles formes la colonialité des droits de l'Homme a pu se perpétuer, scindant les populations de part et d'autre d'une ligne coloniale, également qualifiée de

---

[1] HOUNTONDJI Paulin, « Situation de l'anthropologue africain. Note critique sur une forme d'extraversion scientifique », *Revue de l'Institut de Sociologie,* 1988, 3-4, p. 99-108.
Plus récemment, en 2019, il réitère ce diagnostic, soulignant combien « la recherche scientifique post-coloniale reste fondamentalement extravertie : tournée vers l'extérieur, organisée pour répondre à une demande (théorique, scientifique, économique, etc.) qui vient du Centre du marché mondial ». (HOUNTONDJI Paulin J., « Extraversion des savoirs », *in* VERSCHUUR Christine (dir.), *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial. op. cit.*, §12.)

[2] HOUNTONDJI Paulin, « Situation de l'anthropologue africain. Note critique sur une forme d'extraversion scientifique », *op. cit.*, p. 106. (Cité par : COPANS Jean, « Notre anthropologie est-elle bien celle des autres ?… et réciproquement !? », *Journal des anthropologues*, 1992, vol. 46, p. 32.)

[3] NGOIE TSHIBAMBE Germain, « Propos sur un « Bandoeng » épistémique : l'Afrique, le Sud global et la production des savoirs au XXIe siècle », *op. cit.*, p. 117.
Il précise : « La connaissance et la production de la connaissance évoluent dans un environnement dont la géopolitique du savoir démontre une partition des rôles entre un Nord s'imposant, constitué de plusieurs centres de savoir dominants, et un Sud global consommateur, sinon reproducteur des idées d'autrui. » (*Op. cit.*, p. 121.)

[4] COPANS Jean, « Les frontières africaines de l'anthropologie », *Journal des anthropologues*, 110-111 | 2007, [en ligne], http://journals.openedition.org/jda/2499, page consultée le 15 janvier 2022.

[5] TONDA Joseph, « L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines », *Mouvements*, 2012, vol. 72, no. 4, p. 109.

[6] TONDA Joseph, « L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines », *op. cit.*, p. 108-119.

[7] [« étaient marqués par le manque et les lacunes ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, Dakar, African Books Collective, CODESRIA, 2013, p. 49.)

« *[l]ine of Damnation* »[1] : aujourd'hui demeure le fait que « *one kind of suffering is part of the necessary evil that is a component of the best of all possible worlds, and the other is a form of excessive evil that can and must be addressed* »[2]. L'idée d'un double standard se retrouve sous la plume de Makau Mutua en utilisant la métaphore « *savages-victims-saviors (SVS)* »[3], laquelle correspond à une construction du récit dominant, émanant aussi bien des Nations Unies et des États occidentaux, que d'organisations non gouvernementales. En concentrant essentiellement leurs activités sur les États du tiers-monde, les organisations internationales de promotion des droits de l'Homme véhiculent l'idée selon laquelle les peuples du tiers-monde sont les principaux auteurs/victimes et qu'il est par conséquent nécessaire et légitime d'intervenir. La distribution des rôles mise en place s'inscrit dans « *the historical continuum of the Eurocentric colonial project, in which actors are cast into superior and subordinate positions* »[4]. Makau Mutua dresse notamment un parallèle entre les « *representations of the victim in human rights literature [that] spring from a messianic ethos in both the INGO and the United Nations* » et le projet colonial au sein duquel « *the colonizer justified his mission by drawing a distinction between the "native" and the "civilized" mind* »[5] : il s'agit toujours d'élever « *"lesser peoples" to the ranks of human civilization* »[6]. Cette continuité tend à s'exprimer par une forme de paternalisme[7] qui nourrit la défiance des populations concernées par ces interventions : l'auteur insiste sur la manière dont ces missionnaires « *take away the agency of people at the grassroots level to act for themselves and to shape and articulate*

---

[1] [« ligne de Damnation ».] MALDONADO-TORRES Nelson, « On the Coloniality of Human Rights », *in* DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTIN Bruno (dir.), *op. cit.*, p. 67.

[2] [« certaines souffrances sont considérées comme un mal nécessaire inhérent au meilleur des mondes possibles, tandis que d'autres apparaissent comme une forme excessive contre lesquelles non seulement il est possible d'agir, mais il faut réagir. »] (MALDONADO-TORRES Nelson, « On the Coloniality of Human Rights », *op. cit.*, p. 79.)
Sur les évolutions que la seconde moitié du XXe siècle apporte, il souligne : « *While colonized peoples could use the notion of human rights to denounce colonialism—albeit typically within a framework that committed them to having the nation-state as their goal—Western colonial powers could use the same terminology to shift the conversation from decolonization to compliance with human rights.* » [« Tandis que les peuples colonisés pouvaient utiliser la catégorie des droits humains pour dénoncer le colonialisme – même si uniquement dans un cadre qui les engageait à viser la construction d'un État-nation -, les puissances coloniales occidentales ont pu utiliser la même terminologie pour détourner les discussions de la décolonisation vers le respect des droits de l'Homme. »] (*Ibid.*, p. 76)

[3] [« sauvages-victimes-sauveurs ».]

[4] [« le continuum historique du projet colonial eurocentré, au sein duquel les différents acteurs sont assignés à des positions supérieures ou inférieures ».] (MUTUA Makau W., « Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights », *op. cit.*, p. 204.)

[5] [Makau Mutua dresse notamment un parallèle entre « les représentations de la victime dans la littérature relative aux droits de l'Homme qui découlent d'un éthos messianique, caractérisant aussi bien les ONG que les Nations Unies », et le projet colonial au sein duquel « le colonisateur a justifié sa mission à partir de la distinction entre l'indigène et le civilisé ».] (MUTUA Makau W., « Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights », *op. cit.*, p. 231-232.)

[6] [Il s'agit toujours d'élever « des "peuples inférieurs" vers les rangs de la civilisation humaine ».] (MUTUA Makau, *Human Rights Standards. Hegemony, Law, and Politics*, Albany, State University of New York Press, 2016, p. 80.)

[7] Makau Mutua cite en exemple une intervention, en 1998, de Kenneth Roth, alors directeur exécutif d'Human Rights Watch, présentant les droits humains comme des « antibiotiques » pour guérir les maladies d'une culture. (MUTUA Makau, *Human Rights Standards. Hegemony, Law, and Politics*, *op. cit.*, p. 57.)

their own liberation »[1]. Boaventura de Sousa Santos et Bruno Sena Martins s'inscrivent dans une perspective proche lorsqu'ils font le constat que « *[t]he global hegemony of human rights as a language of human dignity coexists alongside the disturbing realization most of the world's population is not the subject of human rights, but the object of its discourse* »[2]. Ce qui conduit le sociologue portugais à souligner combien « *[t]he Western patriarcal, capitalist and colonialist concept of humanity is unthinkable without the concept of subhumanity* » [3]. Makau Mutua souligne quant à lui combien ces représentations contribuent au maintien d'une hiérarchie raciale mondiale : « *[i]n the human rights narrative, savages and victims are generally non-white and non-Western, while the saviors are white* »[4]. Cette analyse est à rapprocher de celle proposée par la théoricienne indienne Gayatri Chakravorty Spivak dans son célèbre article « Les subalternes peuvent-elles parler ? » (1988), qui adjoignait une perspective de genre à la problématique raciale mise en lumière dans son cadre d'étude indien[5]. Ainsi, enfermer l'Afrique dans un script unique et monolithique, comme espace de violations des droits de l'Homme, sans prendre en compte la diversité du continent, biaise les récits et analyses proposées sur cet espace[6].

La question de la promotion des droits de l'Homme au sein des politiques carcérales en Afrique paraît offrir matière à exploiter ces grands axes critiques découlant d'une colonialité du savoir non remise en cause. Tout d'abord, il s'agit d'un domaine dans lequel le monopole de l'expertise légitime tend à être exercé par des acteurs étrangers à l'espace d'intervention, le poids de l'histoire coloniale jouant ici un rôle. Comme le constate Yasmina Bouagga, « si les expertises Sud-Sud se développent, à l'heure actuelle, la majorité des experts étrangers sont issus des pays bailleurs de fonds. Les anciennes puissances coloniales ont un poids non négligeable, favorisé par des coopérations anciennes, le partage d'une langue commune et la similarité des systèmes juridiques. C'est le cas notamment pour le Maghreb et l'Afrique de l'Ouest où les experts français jouissent

---

[1] [Ces missionnaires « privent les peuples de leur capacité d'agir pour eux-mêmes au niveau local et les empêchent de façonner et de formuler leur propre libération ».] (MUTUA Makau, *Human Rights Standards. Hegemony, Law, and Politics*, *op. cit.*, p. 80.)

[2] [« L'hégémonie des droits de l'Homme pour exprimer la dignité humaine coexiste avec la réalisation troublante que la majorité de la population mondiale n'est pas considérée comme un sujet des droits de l'Homme, mais plutôt comme l'objet de son discours ».] (DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno, « Introduction », *in* DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno (dir.), *op. cit.*, p. 3.)

[3] [« Le concept occidental, patriarcal, capitaliste et colonial d'humanité est indissociable du concept de sous-humanité. »] (DE SOUSA SANTOS Boaventura, « Human Rights, Democracy and Development », *in* DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno (dir.), *op. cit.*, p. 31.)

[4] [« Dans les récits développés autour des droits de l'Homme, les sauvages et les victimes sont généralement non-blancs et non-occidentaux, tandis que les sauveurs sont blancs. »] (MUTUA Makau W., « Savages, Victims, and Saviors : The Metaphor of Human Rights », *op. cit.*, p. 207.)

[5] « [L]es hommes blancs, cherchant à sauver les femmes de couleur des hommes de couleur […]. » (SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* [1988], *op. cit.*, p. 95 [Traduction : VIDAL Jérôme])

[6] SAHLE Eunice N., *op. cit.*, p. 10.

d'une place prépondérante et assument parfois ouvertement un rôle d'influence »[1]. En outre, en dépit de tentatives « pour donner une place [aux prisons des Suds] à l'échelle internationale, tant dans le champ académique traitant de l'analyse du fait carcéral que dans le débat public et inter-institutionnel sur la prison »[2], la représentation contemporaine des prisons africaines, véhiculées par la presse, mais aussi par des rapports internationaux, demeure « captive d'une lecture misérabiliste, visant à son énième réforme »[3]. La dissymétrie entre les pays des Nords et des Suds apparaît tout particulièrement dans la manière dont s'orientent les relations de coopération : tout « tend à faire croire que les pays du Nord détiendraient la solution en termes d'enfermement punitif. En face, les prisons africaines seraient les anti-modèles : elles ne correspondent pas aux standards pénitentiaires »[4]. Or cela revient à occulter le fait que ces standards ne sont jamais atteints à l'échelle internationale, aussi bien aux Nords qu'aux Suds. Frédéric le Marcis et Marie Morelle évoquent ainsi un « paradoxe : un continent qui enferme éventuellement moins serait celui qu'il convient le plus de réformer, et ce à l'initiative éventuelle de pays emprisonnant parfois davantage ? »[5] Cette question ouvre une autre piste qu'il convient d'explorer dans un dernier temps : au-delà des hiérarchies des acteur.rices dans la production du savoir, les critiques décoloniales invitent à penser les biais et limites des « solutions » promues fondées sur la référence aux droits de l'Homme.

§3. La fermeture des possibles : la mise en lumière des limites et des biais inhérents aux droits de l'Homme

Dans sa philosophie de la libération, le philosophe argentin Enrique Dussel distingue les concepts d'« émancipation » et de « libération ». Il insiste sur le fait que le premier, inscrit dans la continuité des Lumières européennes et ancré dans les thèses libérales comme marxistes, a montré ses limites en s'exportant hors de l'Europe. En revanche, selon Walter Mignolo, « la notion de "libération" offre un champ plus vaste »[6] : elle constitue, avec la « décolonisation », des « projets conceptuels parallèles […] à la fois épistémiques et politiques »[7] : « si l'impulsion de "l'émancipation" subsiste dans la "libération", les acteurs ne sont pas les mêmes et les buts ne sont plus les mêmes »[8]. « [P]artant des expériences et des attentes de divers groupes ethniques du globe »[9], les

[1] BOUAGGA Yasmine, « Passeurs de murs. Pour une socio-anthropologie des réformateurs des prisons africaines », *Politique africaine*, 2019/3, n°155, p. 118.
[2] LE MARCIS Frédéric, MORELLE Marie, « Dire la prison africaine par les cartes », *Politique africaine*, 2019/3 (n° 155), p. 5-6.
[3] LE MARCIS Frédéric, MORELLE Marie, « Dire la prison africaine par les cartes », *op. cit.*, p. 6.
[4] LE MARCIS Frédéric, MORELLE Marie, « Dire la prison africaine par les cartes », *op. cit.,* p. 16.
[5] *Ibid.*
[6] MIGNOLO Walter, *La désobéissance épistémique, op. cit.*, p. 44. [Traduction : JOUHARI Yasmine, MAESSCHALCK Marc]
[7] MIGNOLO Walter, *op. cit.*, p. 45.
[8] MIGNOLO Walter, *op. cit.*, p. 50.
[9] MIGNOLO Walter, *op. cit.*, p. 50.

« théories critiques décoloniales émergent dans les décombres des langages (arabe, aymara, hindi, créole français ou pidgin anglais, afrikaans, etc.) où s'exprim[ent] des concepts et des subjectivités que la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité n'ont pas cessé de nier »[1]. Ouvrant ainsi la voie sur des réflexions autour d'« "une pensée autre" détachée de l'idéologie moderne des Lumières »[2], les approches décoloniales trouvent ici un écho particulier depuis l'espace africain. En effet, en éclairant combien « *the values and ideas of Euro-American systems were in an asymmetrical superior–inferior nexus with African systems* »[3], elles permettent d'insister sur le processus de dépréciation d'autres traditions de pensée altérisées, représentatives d'autres rapports au monde. Connotées de façon péjorative en étant « *invariably […] regarded as exotic, esoteric or rooted in religion* »[4], cela a eu pour conséquence de limiter d'autant les constructions d'autres représentations politiques. Sabelo J. Ndlovu-Gatscheni met en avant combien « *[t]he development of African political ideologies and imaginations of freedom have been consistently constrained and shaped into particular directions by the hidden mechanics of the hegemonic modern/colonial capitalist / patriarchal world system* »[5]. Ali Moussa Iyé insiste quant à lui sur les conséquences inattendues des processus de décolonisation juridique : si la stratégie des élites colonisées, consistant à « utilis[er] l'humanisme occidental des droits humains et sa supposée universalité pour le retourner contre leurs oppresseurs […] a porté ses fruits pour délégitimer la domination européenne […], elle a […] eu un effet secondaire inattendu. En ne s'appuyant que sur des concepts, paradigmes et valeurs de l'universalisme européen, les élites des peuples colonisés ont fini par l'intérioriser si profondément »[6] qu'il est devenu le seul « horizon de toute réflexion sur l'universalité »[7].

Les droits de l'Homme, projet politique issu d'une tradition intrinsèquement liée à la modernité/colonialité hégémonique, ne sauraient donc échapper aux pistes critiques ainsi ouvertes. Ils correspondent en effet à une certaine manière de concevoir l'individu, la société, le pouvoir. Une telle perspective recoupe certaines approches de juristes. Makau Mutua s'attache à décrire les limites du projet des droits de l'Homme lorsqu'il

---

[1] *Ibid.*
[2] MIGNOLO Walter, *op. cit.*, p. 52.
[3] [« les valeurs et les idées des systèmes euro-américains étaient placées dans un rapport asymétrique, de supérieur à inférieur, avec celles des systèmes africains ».] (AFOLABI Olugbemiga Samuel, « Globalisation, Decoloniality and the Question of Knowledge Production in Africa: A Critical Discourse », *JHEA/RESA*, Vol. 18, n°1, 2020, p. 98.
[4] [« invariablement […] considérées comme exotiques, ésotériques ou enracinées dans la religion ».] (KAPUR Ratna, « In the Aftermath of Critique We Are Not in Epistemic Free Fall: Human Rights, the Subaltern Subject, and Non-liberal Search for Freedom and Happiness », *Law and Critique*, 2014, 25 (1), p. 35.)
[5] [« [l]e développement des idéologies politiques et des imaginaires africains autour de la liberté a été, de façon constante, contraint et façonné dans des directions particulières par les mécanismes cachés d'un système mondial hégémonique moderne/colonial capitaliste/patriarcal. »] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Coloniality of power in postcolonial Africa. Myths of decolonization*, *op. cit.*, p. 254.)
[6] MOUSSA IYÉ Ali, « Le Xeer Issa : une contribution africaine à la construction du « pluriversalisme » », *op. cit.*, p. 257.
[7] *Ibid.*

évoque « *[t]he human rights movement's failure of imagination* »[1] : combiné à son « *acquiescence to a free market vision of political democracy* », il lui est impossible « *to think beyond markets and systems of exploitation that produce ugly social structures* »[2]. Ratna Kapur met quant à elle l'accent sur les « *limits of the liberal imaginary* »[3] auxquelles ils sont associés. En s'intéressant aux effets de leurs promotions, mais aussi à la manière dont ils contribuent à façonner les subjectivités, elle insiste sur leur dimension disciplinaire[4] : ils promeuvent en effet un « *specific way of being, and of being free* »[5], ce qu'elle qualifie de « *freedom in a Fishbowl* »[6]. L'autrice souligne ainsi combien les droits de l'Homme sont « *primarily an expression of governance and disciplinary power, which both constitute and regulate the subject* »[7]. Cela la conduit, en paraphrasant Gayatri Chakravorty Spivak, à formaliser le paradoxe inhérent aux droits humains en ces termes : « *[w]hile human rights, which frame the subject and understandings of freedom strictly within a liberal imaginary, appear to be something that we cannot not want […], il is important to add that they cannot give us what we want* »[8]. Dans une autre perspective, celle de l'anthropologie juridique, Louis Assier-Andrieu a pu souligner la dimension hégémonique de l'idéologie des droits de l'Homme : si « [s]ur le plan des engagements politiques et idéologiques, il est naturellement difficile de ne pas tomber sous la séduction des principes généraux couronnés par cette doctrine », il est « néanmoins du devoir des sciences sociales de prendre la mesure de ce que cette générosité exclut de façons de voir différentes et de relever cette disposition, qui semble typiquement occidentale, de fonder en raison son jugement sur soi et son rapport aux autres, de stigmatiser les errements du passé en s'aveuglant sur l'asservissement de chacun aux lois sauvages du marché, de nier les cultures en vertu d'une nouvelle prétention hégémonique »[9]. Boaventura de Sousa Santos et Bruno Sena Martins ont également mis en lumière les conséquences d'une telle

---

[1] [« le manque d'imagination du mouvement des droits de l'Homme ».] (MUTUA Makau, *Human Rights Standards. Hegemony, Law, and Politics*, *op. cit.*, p. 176-177.)

[2] [Combiné à son « acceptation d'une démocratie politique fondée sur l'économie de marché », il lui est impossible « de penser au-delà des marchés et des systèmes d'exploitation qui produisent des structures sociales problématiques ».] (*Ibid.*)

[3] [« limites de l'imaginaire libéral »] (KAPUR Ratna, « Sexual Subalterns, Human Rights, and the Limits of the Liberal Imaginary », *in* DAVIES William, CHANDLER David, DOUZINAS Costas, GARGARELLA Roberto, *Liberalism in Neoliberal Times. Dimensions, Contradictions, Limits*, London, Goldsmiths Press, 2017, p. 51.)

[4] KAPUR Ratna, « Sexual Subalterns, Human Rights, and the Limits of the Liberal Imaginary », *op. cit.*, p. 54.

[5] [« une façon particulière d'être, et d'être libre ».] (KAPUR Ratna, *Gender, Alterity and Human Rights: Freedom in a Fishbowl,* Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2018, p. 30.)

[6] [« liberté dans un aquarium ».] (*Op. cit.*)

[7] [« principalement une forme de gouvernance et de pouvoir disciplinaire, qui constitue et façonne le sujet ».] (KAPUR Ratna, « In the Aftermath of Critique We Are Not in Epistemic Free Fall: Human Rights, the Subaltern Subject, and Non-liberal Search for Freedom and Happiness », *op. cit.*, p. 28.)

[8] [« Bien que les droits de l'Homme, qui encadrent le sujet et la compréhension de la liberté strictement dans un imaginaire libéral, semblent être quelque chose que nous ne pouvons pas ne pas vouloir […], il est important d'ajouter qu'ils ne peuvent pas nous donner ce que nous voulons. »] (KAPUR Ratna, « Sexual Subalterns, Human Rights, and the Limits of the Liberal Imaginary », *op. cit.*, p. 54.)

[9] ASSIER-ANDRIEU Louis, « Le crépuscule des cultures. L'affaire Pitcairn et l'idéologie des droits humains », *Droit et Société*, 2012/82, p. 786.

hégémonie : « *believing itself to be the favoured custodian of an inviolable civilizational conquest, the abstract universality of human rights is hostile to any counter-hegemonic concepts emerging from insurgent, revolutionary or simply non-Eurocentric perspectives* »[1]. Considérés comme « *a kind of totalizing language of emancipation* »[2] détenant un monopole[3], les droits de l'Homme enferment l'expression de ces revendications dans une certaine juridicité : passer par « des droits […] octroyés à des individus et […] défendables devant les tribunaux »[4] n'est pas neutre et contribue au monopole exercé par des acteur.rices aux compétences particulières - pouvant ici renvoyer aux réflexions de Jacques Vanderlinden sur la « conspiration des juristes contre le peuple, de la science juridique contre la spontanéité populaire »[5]. Ce dernier aspect trouve une résonance toute particulière dans le contexte de pluralisme juridique africain[6]. Balakrishnan Rajagopal pointe d'ailleurs un autre danger dans la diffusion de standards internationaux déconnectés des expériences locales : l'« *over-legalizing of human rights* »[7] risque de les couper de leurs dimensions morales et politiques.

En matière carcérale, poser la question des biais et des limites dans lesquelles se déploie la promotion de réformes au nom des droits de l'Homme ouvre plusieurs pistes de réflexion. Lutter contre la détention préventive et ses conséquences immédiates en matière d'atteinte aux droits des personnes détenues peut conduire à une focalisation excessive sur les points perçus comme immédiatement problématiques, en occultant le tableau pénal plus large dont ils dépendent. Dans les faits, il convient de constater que la lutte contre la surpopulation carcérale tend plus souvent à aboutir à la construction de nouvelles prisons qu'à la promotion d'alternatives ou à la réflexion sur la « gestion différenciée des illégalismes »[8] qui reflète et contribue à la reproduction des inégalités en matière d'incarcération. La promotion des droits de l'Homme peut ainsi aboutir à une prise en compte des situations limitée à de simples indicateurs démographiques. Or Frédéric Le Marcis et Marie Morelle soulignent combien, comme les prisons européennes ou nord-américaines, « [l]es prisons africaines rappellent […] que l'institution pénitentiaire est un instrument au service des puissants, que les États se prétendent démocratiques ou non »[9]. Loin d'être neutres les normes diffusées par les standards

---

[1] [« Se croyant le gardien privilégié d'une conquête civilisationnelle intangible, l'universalité abstraite des droits de l'Homme est hostile à tout concept contre-hégémonique issues de perspectives insurrectionnelles, révolutionnaires ou tout simplement non-eurocentrées ».] (DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno, « Introduction », *op. cit.*, p. 1.)

[2] [« une forme de discours totalisant sur l'émancipation »] (RAJAGOPAL Balakrishnan, « The International Human Rights Movement Today », *Maryland Journal of International Law*, 2009/1, 24, p. 59.)

[3] BACHAND Rémi, *Les subalternes et le droit international. Une critique politique*, *op. cit.*, p. 188.

[4] *Ibid*.

[5] VANDERLINDEN Jacques, « Le juriste et la coutume : un couple impossible ? », *in Actes de Cinquantenaire du Cemubac*, Bruxelles, CEMUBAC, p. 249-254.

[6] MATALA-TALA Léonard, « L'ineffectivité du droit positif en Afrique subsaharienne », *Civitas Europa*, 2013/2 (N° 31), p. 239-260.

[7] RAJAGOPAL Balakrishnan, « The International Human Rights Movement Today », *op. cit.*, p. 59.

[8] LE MARCIS Frédéric, MORELLE Marie, « Dire la prison africaine par les cartes », *op. cit.*, p. 20.

[9] LE MARCIS Frédéric, MORELLE Marie, « Dire la prison africaine par les cartes », *op. cit.*, p. 22.

internationaux en matière carcérale doivent être examinées sous l'angle de leur contribution au maintien des hiérarchies et des dispositifs de domination. Une telle perspective encourage à rejoindre une piste envisagée par Édouard Roberson et Dandoy Arnaud : dans quelle mesure la diffusion de ces standards constitue-t-elle « à la fois [un] dispositif et [un] mécanisme essentiel de distribution des places à l'intérieur et entre les sociétés […] [, participant] à l'organisation et à la régulation du monde »[1] ? C'est donc une réflexion sur la pénalité au sens large qui doit être initiée. En outre, la promotion de droits de l'Homme reposant sur la mise en avant d'indicateurs standardisés occulte des problématiques structurelles d'inadaptation de certains modèles transposés sans conscience de leur inadéquation : ainsi, comme l'expose Bénédicte Fischer, la question de la détention préventive nécessite de prendre conscience des impensés inhérents au modèle mis en œuvre, lequel correspond à un type particulier de structure étatique, exerçant un certain contrôle sur les populations et le territoire[2]. Enfin, c'est le contenu même des pistes de réforme exposées qui peut être interrogé : par exemple, la question du rapport au travail ouvre des pistes pour illustrer la limitation des imaginaires, mais aussi la façon dont ces derniers demeurent façonnés par la colonialité. La mise au travail du détenu est en effet présentée comme une piste à encourager au sein des politiques carcérales, sous l'angle, d'abord, du renforcement de la formation professionnelle, mais aussi en insistant sur une « mise au travail pas seulement utile pour le détenu, mais qui soit aussi au bénéfice de la société en général »[3]. De manière générale, dans les débats les plus récents, apparaît identifiable une « double connexion entre mise au travail d'individus et punition d'une part, civilisation, amendement et réforme morale d'autre part »[4]. Or la façon dont la représentation du lien entre enfermement et travail s'inscrit dans une continuité coloniale[5] encourage, dans une perspective décoloniale, à questionner cette voie.

Souligner la façon dont des outils présentés comme devant remettre en cause les hiérarchies contribuent eux-mêmes à perpétuer des dispositifs de domination invite à repenser ces outils, leurs fondements, et plus largement le cadre des savoirs au sein duquel ils se déploient. C'est sous la forme d'une interrogation que le deuxième temps de la réflexion s'initie : qu'impliquerait, comme ruptures et évolutions, le projet de décoloniser les droits de l'Homme ?

---

[1] ÉDOUARD Roberson, DANDOY Arnaud, « Faut-il supprimer ou réformer les prisons du Sud ? », *op. cit.*, p. 374.
[2] FISCHER Bénédicte, « Interroger la promotion internationale de l'État de droit à l'aune de la détention avant jugement. L'exemple de la Côte d'Ivoire », *Déviance et Société*, 45, 3, 2021, p. 443.
[3] FAYE Sylvain Landry Birane, « Conseil pour le développement de la recherche en science sociale en Afrique », *Notes de politique du CODESRIA*, n°2 avril 2017, p. 14.
[4] MORELLE Marie, PLANEL Sabine, TIQUET Romain, « Mise en travail, prison et enfermement. Perspectives africaines », *Politique africaine*, 2019/3 (n° 155), p. 91.
[5] *Cf. ibid.*

II- Décoloniser les droits de l'Homme ? Jalons pour dépasser la « matrice coloniale du pouvoir »[1]

Un préalable nécessaire apparaît être l'enjeu de la décolonisation du savoir (§1). Cela doit permettre d'ouvrir la voie au renouvellement des cadres de pensées et des outils des revendications (§2). Enfin, il apparaît aussi fondamental de réfléchir à ce que représente le fait d'agir « depuis en-bas »[2], conduisant à une réflexion non seulement épistémologique, mais aussi éthique (§3).

§1. Le renouvellement de la production et de la diffusion des connaissances, pistes pour une décolonisation du savoir

« Plus que par l'économie, c'est peut-être par la science que commencera la révolution tant attendue - le renversement des rapports de production à l'échelle planétaire »[3] : Paulin Hountondji résume en ces termes l'enjeu de la décolonisation du savoir. Dans cette droite ligne, Germain Ngoie Tshibambe en appelle à un « Bandoeng épistémique »[4]. En mettant notamment l'accent sur les conditions matérielles de production et de circulation des savoirs, il invite à penser une refonte globale du système pour remettre en cause les limites « découl[ant] du rapport de forces dans l'économie politique internationale du savoir »,[5] notamment du fait de la « digitalisation de l'industrie des écrits »[6]. À ce titre, les critiques décoloniales, tout en ne reconnaissant à l'Université aucun monopole au sein du nouvel « espace épistémique »[7] en formation, lui accordent une attention toute particulière en tant que lieu d'énonciation du savoir. Si elles appellent à une réforme globale[8], la portée de cette dernière est appréhendée diversement. L'historien indien Dipesh Chakrabarty exprime ainsi son scepticisme quant à la faisabilité

---

[1] BOURGUIGNON ROUGIER Claude, « Quijano, Aníbal », *Dictionnaire décolonial*, [en ligne], https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/chapter/quijano-anibal/, page consultée le 17 juin 2021.
[2] *Ibid.*
[3] HOUNTONDJI Paulin J., « Extraversion des savoirs », *in* Christine Verschuur (dir.), *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial. Cahiers genre et développement n°11*, Paris, L'Harmattan, 2019, §26.
[4] NGOIE TSHIBAMBE Germain, « Propos sur un "Bandoeng" épistémique : l'Afrique, le Sud global et la production des savoirs au XXIe siècle », *op. cit.*, p. 120.
[5] *Ibid.*
[6] NGOIE TSHIBAMBE Germain, « Propos sur un "Bandoeng" épistémique : l'Afrique, le Sud global et la production des savoirs au XXIe siècle », *op. cit.*, p. 121.
[7] ESCOBAR Arturo, « Quelques réflexions sur le colonialisme intellectuel et les dilemmes auxquels fait face la théorie sociale latino-américaine », *in* VERSCHUUR Christine (dir.), *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial*, *op. cit.*, §10.
[8] *Cf.* notamment : MIGNOLO Walter, « La fin de l'université telle que nous la connaissons », *Cahiers des Amériques latines* [en ligne], 62 | 2009, http://journals.openedition.org/cal/1608, page consultée le 18 novembre 2021.

d'un projet de « provincialiser l'Europe au sein du site institutionnel de l'université »[1], tandis que Delphine Abadie « dout[e] que les institutions universitaires du Nord soient capables de la révolution [que la décolonisation épistémique] exige »[2]. Ce sont les universités des Suds qui retiennent tout particulièrement l'attention comme premier espace à décoloniser. Le contexte africain, avec les rapports de force institutionnels qui se font jour, conduit notamment l'historien malawite Paul Tiyambe Zeleza à mettre en avant la liberté académique, à conquérir à la fois contre l'interventionnisme de pouvoirs étatiques autoritaires et contre les rapports de force entre structures universitaires[3]. Ce dernier point explique l'insistance de Paulin Hountondji sur la nécessité de revoir l'organisation centre/périphérie du système académique au niveau mondial : « [c]e qui est requis aujourd'hui pour une transformation des rapports de production intellectuels à l'échelle mondiale, […] c'est […] l'éclatement du Centre en plusieurs pôles distincts et complémentaires, négociant les uns avec les autres sur un pied d'égalité. Les périphéries actuelles doivent engager pour leur propre compte, de façon coordonnée et méthodique, un processus autonome d'accumulation du savoir »[4]. Cette refonte de la géopolitique des connaissances apparaît déjà en cours : Germain Ngoie Tshibambe identifie ainsi une évolution « issu[e] de la convergence objective de la communauté des chercheurs originaires des "Trois A" »[5]. L'émergence d'une pluralité d'espaces en relation placés sur un pied d'égalité, sous l'impulsion d'une dynamique portée par d'anciennes marges, est présentée comme une condition préalable pour rendre possible la décolonialité.

Ces « débats […] annonciateurs d'une transition historique en faveur de plus de justice épistémique dans l'enseignement et la recherche »[6] se sont concrétisés de diverses façons ces dernières années, avec des institutionnalisations passant par des initiatives tant privées que publiques[7]. Ont également vu le jour des mouvements de revendications portés par un public plus large que la seule communauté scientifique. Ainsi les mouvements *Rhodes Must Fall*, débutés en 2015 en Afrique du Sud, sont présentés

---

[1] CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éd. Amsterdam, 2009, p. 91-92. [Traduction : RUCHET Olivier, VIEILLESCAZES Nicolas]

[2] ABADIE Delphine, « Philosophie africaine et décolonisation des humanités : une exigence radicale », *Présence Africaine*, 2018/1, vol. 197, p. 72.

[3] ZELEZA Paul Tiyambe, *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar, Codesria, 1997, p. 25.

[4] HOUNTONDJI Paulin J., « Extraversion des savoirs », *op. cit.*, §24.

[5] NGOIE TSHIBAMBE Germain, « Propos sur un "Bandoeng" épistémique : l'Afrique, le Sud global et la production des savoirs au XXIe siècle », *op. cit.*, p. 120.

[6] ABADIE Delphine, « Philosophie africaine et décolonisation des humanités : une exigence radicale », *op. cit.*, p. 70-71.

[7] Tels les Ateliers de la pensée de Dakar initiés en 2016 par Felwine Sarr et Achille Mbembe, dont la présentation souligne le « renouveau relatif de la pensée critique Afro diasporique d'expression française » qu'il s'agit de mettre en avant (cf. « Les Ateliers de la pensée : https://lesateliersdelapensee.wordpress.com/ - consulté le 13/12/2021), et le Forum des humanités africaines dont la première édition s'est tenue à Bamako en 2021, organisé par le Mali en partenariat avec l'UNESCO et présenté comme ayant pour objet de « [v]aloriser les savoirs endogènes africains pour imaginer un autre futur » (« Bamako, capitale des humanités africaines : Valoriser les savoirs endogènes africains pour imaginer un autre futur », *UNESCO*, 26/09/2021 [en ligne], https://en.unesco.org/news/bamako-capitale-humanites-africaines-valoriser-savoirs-endogenes-africains-imaginer-autre-futur, page consultée le 13 décembre 2021).

comme emblématiques et révélateurs des enjeux en cours[1]. Nés d'un appel à déboulonner la statue de Cecil Rhodes au sein de l'Université de Cape Town, ces mouvements « *quickly mutated into subnomenclatures and hashtags such as Fees Must Fall, Open Stellenbosch, Transform Wits, Patriarchy Must Fall and many others* »[2]. Pour Sabelo Ndlovu-Gatsheni, « *[t]his is how decoloniality announced itself in South Africa* »[3]. Achille Mbembe évoque quant à lui « *an important and necessary moment* »,[4] mais, si « *[t]he movement has won a tactical battle […] the struggle is only starting* »[5]. Il esquisse l'ampleur des pistes à poursuivre : de la décolonisation des infrastructures à celle des voies d'accès et du management, concernant aussi bien les étudiant.es que les enseignant.es[6]. Cependant, pour tendre vers la décolonisation du savoir, Sabelo Ndlovu-Gatsheni invite à aller au-delà de la simple liberté académique. C'est une véritable « *epistemic freedom* »[7] qui doit constituer la base et le départ de tout : « *[i]t speaks to cognitive justice ; it draws our attention to the content of what it is that we are free to express and on whose terms* »[8]. Elle est conçue comme « *an essential pre-requisite for other freedoms (political, economic and cultural)* »[9]. En écho à la « ligne de couleur » présentée par William E. B. Du Bois au début du XXe siècle, l'auteur présente la « ligne épistémique » comme le principal enjeu du XXIe siècle. Il invite à la mise en œuvre d'un triple processus simultané, « *provincializing Europe, deprovincializing Africa and epistemological decolonization* »[10]. La liberté épistémique s'exerce « *against overrepresentation of Eurocentric thought in knowledge, social theory and education* »[11]. « *At the centre of epistemic freedom is demythologizing of both the idea of Europe as a*

---

[1] *Cf.* CHANTILUKE Roseanne, KWOBA Brian et NKOPO Athinangamso (dir.), *Rhodes Must Fall : The Struggle to Decolonise the Racist Heart of Empire*, Londres, Zed Books, 2018, 382 p.

[2] [« se sont rapidement transformés en sous-mouvements et en déclinaisons via des hashtags tels que *Fees Must Fall, Open Stellenbosch, Transform Wits, Patriarchy Must Fall* et bien d'autres ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Epistemic freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, *op. cit.*, p. 222.)

[3] [« c'est ainsi que la décolonialité s'est annoncée en Afrique du Sud »] (*Ibid.*)

[4] [« un moment important et nécessaire »] (MBEMBE Achille, « Decolonizing the university : New directions », *Arts & Humanities in Higher Education*, 2016/1, vol. 15, p. 32.)

[5] [« le mouvement a remporté une victoire stratégique […], le combat ne fait que commencer ».] (*Ibid.*)

[6] MBEMBE Achille, « Decolonizing the university : New directions », *op. cit.*, p. 32.

[7] [« liberté épistémique »] L'injonction d'ouverture est la suivante : « *Seek ye epistemic freedom first.* » [« Cherchez d'abord la liberté épistémique ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Epistemic freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, *op. cit.*, p. 1)

[8] [« cela vise la justice cognitive ; cela appelle notre attention sur le contenu de ce que nous sommes libres d'exprimer et sur les conditions dans lesquelles cette expression peut avoir lieu ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Epistemic freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, *op. cit.*, p. 4.)

[9] [« une condition préalable essentielle aux autres libertés (politiques, économiques et culturelles) ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Epistemic freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, *op. cit.*, p. 33.)

[10] [« la provincialisation de l'Europe, la déprovincialisation de l'Afrique et la décolonisation épistémique ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Epistemic freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, *op. cit.*, p. 3.)

[11] [« contre la surreprésentation de la pensée eurocentrée dans le savoir, les théories sociales et l'éducation ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Epistemic freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, *op. cit.*, p. 4.)

teacher of the world and the idea of Africa as a pupil »[1]. Cette double dynamique provincialiser/déprovincialiser a auparavant été formalisée par Dipesh Chakrabarty dans une démarche historique : « [p]rovincialiser l'Europe, [c'est] […] chercher à délimiter comment la pensée universaliste est toujours déjà modifiée par des histoires particulières, qu'il soit ou non possible de pleinement porter ces passés au jour »[2]. Il s'agit d'admettre qu'il n'existe « [p]as de pays, donc, qui puisse être un modèle pour un autre pays, bien que l'approche de la modernité en termes de "rattrapage" pose justement de tels modèles. Pas de "ruse de la raison" par laquelle nous convergerions tous vers le même terminus historique malgré nos différences historiques apparentes. Nos différences historiques font une réelle différence. Car il n'est pas de société humaine qui soit *tabula rasa* »[3].

La décolonisation du savoir conduit, « [*a*] *contrario* de l'adhésion au "point de vue de nulle part" de la philosophie telle que pratiquée en Occident »[4], à insister sur « l'importance du (des) contexte(s) »[5], avec « la certitude de parler depuis une condition historique singulière »[6]. Cette présentation de Delphine Abadie depuis la philosophie peut être étendue à d'autres champs, dont celui des prisons qui gagne à être réarticulé à l'aune de cette approche. Xavier Rousseaux souligne en effet combien cette dernière « reste considérée comme un modèle occidental par ceux qui contestent la prééminence de l'Occident »[7]. Il est vrai que la prison, dans son sens contemporain, a longtemps été considérée par l'historiographie « comme une invention occidentale, dont les premières traces seraient apparues à l'époque des Lumières et qui se serait répandue ensuite, par un gigantesque mouvement de diffusion, de caractère colonial ou non, à travers le globe »[8]. Il est révélateur que ces thèses dites « diffusionnistes » se soient construites sur une dichotomie caractéristique entre l'Occident d'une part, et le reste du monde d'autre part. Il en résulte que ces travaux ont eu tendance à « présenter les rapports entre métropoles et colonies de façon unilatérale »[9] et à ne considérer ces dernières que « comme des espaces de réception du transfert de savoir transrégional quasiment sans les considérer

---

[1] [« Au cœur de la liberté épistémique se trouve la démystification à la fois de l'idée de l'Europe comme guide du monde et de l'idée de l'Afrique comme élève ».] NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Epistemic freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, *op. cit.*, p. 6.
[2] CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, *op. cit.*, p. 22. [Traduction : RUCHET Olivier, VIEILLESCAZES Nicolas]
[3] *Ibid*.
[4] ABADIE Delphine, « Philosophie africaine et décolonisation des humanités : une exigence radicale », *op. cit.*, p. 71.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] HOULLEMARE Marie, ROUSSEAUX Xavier, « Une histoire globale de la prison est-elle possible ? », *Socio*, 14 | 2020, [en ligne], http://journals.openedition.org/socio/10481, page consultée le 20 juin 2021.
[8] BRETSCHNEIDER Falk, MUCHNIK Natalia, « Pour une vision globale de la prison », *Socio*, 14 | 2020, [en ligne], http://journals.openedition.org/socio/10351, page consultée le 20 juin 2021.
[9] SCHEUZGER Stephan, « Contre une vision diffusionniste de la « naissance de la prison » », *Socio*, 14 | 2020, [en ligne], http://journals.openedition.org/socio/10506, page consultée le 20 juin 2021.

comme des lieux de production d'un savoir circulant de manière transfrontalière »[1]. Les réflexions historiographiques actuelles cherchant à envisager la prison sous l'angle de l'histoire globale permettent de nuancer ce tableau trop manichéen, par exemple en s'interrogeant sur les pratiques privatives de liberté dans des espaces non européens, qu'il s'agisse des sociétés précoloniales ou coloniales[2]. Concernant l'espace africain, les travaux menés autour de Florence Bernault sur le XIXe siècle, en dépit du reproche de ne pas avoir su dépasser un biais eurocentré qui a pu leur être adressé[3], ont cependant permis une meilleure compréhension de l'émergence de l'enfermement et de la prison. En effet, si l'ouvrage collectif souligne que la colonisation constitue un « évident maillon de l'omniprésence des prisons dans le monde contemporain »[4], y compris en Afrique où la domination coloniale a marqué une rupture avec la période antérieure, il est observé que sur ce continent, elle s'est appuyé « jusqu'à un certain degré, sur l'invasion de formes de captivité spatiale »[5] déjà existantes, pouvant être variables suivant les sociétés. Ainsi le, ou plutôt les modèles africains, car il en existe une diversité, apparaissent complexes, à la fois endogènes et exogènes. Par ailleurs, ces travaux mettent en avant combien la circulation historique des modèles carcéraux européens vers le continent africain s'est caractérisée par des « administrateurs transport[ant] en Afrique une idée de la prison déjà relativement fossilisée »[6] en Europe. Cela a des conséquences importantes sur la façon d'envisager les prisons africaines : Jean-Pierre Allinne souligne ainsi que cette « faiblesse de l'armature idéologique dans la pratique pénitentiaire coloniale induit une différence fondamentale entre un modèle relativement structuré en Europe et une pratique qui apparaît en Afrique comme entourée d'un silence pudique »[7]. L'enfermement tel qu'il s'est développé en Afrique n'est pas une simple réplique des modèles européens, mais bien la « matrice de formes originales de contrôle social et de pouvoir, irréductibles au destin des châtiments en Occident »[8], donnant « naissance à une prison spécifiquement

---

[1] *Ibid.*
La démonstration de l'auteur s'articule autour de l'idée d'une réforme pénitentiaire historiquement multicentrique, avec une relation entre les centres et les périphéries toujours complexe et évolutive, et une circulation des idées affectant également les centres.
[2] *Cf.* BRETSCHNEIDER Falk, MUCHNIK Natalia, *op. cit.*
[3] HOULLEMARE Marie, ROUSSEAUX Xavier, *op. cit.*
Dans le même dossier de la revue *Socio*, Stephan Scheuzger juge quant à lui que la limite de cet ouvrage collectif tient notamment au fait que les chercheurs et chercheuses ne s'interrogent pas « pour savoir s'il faut voir dans l'expérience pénitentiaire coloniale un processus second par rapport aux réformes pénitentiaires modernes européennes ou si cette même expérience a eu la moindre conséquence sur l'évolution plus large de l'emprisonnement punitif, par-delà le seul monde colonial ». (SCHEUZGER Stephan, *op. cit.*)
[4] BERNAULT Florence, « De l'Afrique ouverte à l'Afrique fermée : comprendre l'histoire des réclusions continentales », *in* BERNAULT Florence (dir.), *Enfermement, prison et châtiments en Afrique. Du XIXe siècle à nos jours*, Karthala, 1999, p. 15.
[5] BERNAULT Florence, *op. cit.*, p. 18.
[6] BERNAULT Florence, *op. cit.*, p. 36.
[7] ALLINNE Jean-Pierre, « Jalons historiographiques pour une histoire des prisons en Afrique francophone », *Clio@Thémis*, n°4, 2011.
[8] BERNAULT Florence, *op. cit.*, p. 19.

africaine »[1]. Cette remise en perspective historique conduit à mettre en garde contre la tentation d'une simple transposition de cadres d'analyse, de savoir-faire et d'expertise forgés depuis d'autres espaces, notamment occidentaux. Tout en invitant largement à repenser les savoirs sur les prisons, rejoignant les démarches entreprises dans d'autres perspectives historiographiques, les critiques décoloniales incitent également à repenser les cadres permettant d'émettre des revendications de changement pour penser les réformes.

§2. Renouveler les cadres de pensée et les outils des revendications

Dans *Sortir de la grande nuit*, Achille Mbembe, évoquant l'« aspiration à la liberté et au bien-être en Afrique », dresse le constat que « [c]e désir peine cependant à trouver un langage, des pratiques effectives, et surtout une traduction des institutions nouvelles et une culture politique neuve »[2]. Si un consensus semble établi sur « la nécessité de la création d'une plus-value intellectuelle »[3], cette création peut suivre diverses stratégies, mises en lumière par l'historien sénégalais Mamadou Diouf : « [d]oit-on se contenter de réaménager la généalogie de la rationalité de la philosophie des Lumières et de sa modernité […] ou réorienter les flux de la production des connaissances contemporaines en sciences sociales et dans les humanités et proposer de nouvelles ressources épistémologiques […] ou encore exhumer une "rationalité africaine" produisant des connaissances scientifiques et techniques hors de la dictée européenne ? »[4] Si la question des savoirs endogènes occupe une place centrale dans ces réflexions, les nuances et mises en garde sont nombreuses. D'un point de vue sud-américain, Santiago Castro-Gómez et Ramón Grosfoguel insistent sur le fait que « la visibilisation des savoirs "autres" prônée par le groupe modernité/colonialité ne doit pas être comprise comme une mission de sauvetage fondamentaliste ou essentialiste en faveur de l'"authenticité culturelle" »[5]. Le concept d'« altérité épistémique » est présenté comme renvoyant « une extériorité qui se situe à l'intersection du traditionnel et du moderne »[6], prenant la forme « de savoirs interstitiels, "hybrides", non pas dans le sens traditionnel de syncrétisme ou de "métissage" […], mais dans le sens de "complicité subversive" avec le système »[7]. Écrivant au sujet de la philosophie africaine, Delphine Abadie revendique le qualificatif

---

[1] BERNAULT Florence, *op. cit.*, p. 51
[2] MBEMBE Achille, *Sortir de la grande nuit* [2010], Paris, La Découverte, 2015, p. 22.
[3] MBEMBE Achille, *Sortir de la grande nuit*, *op. cit.*, p. 27.
[4] DIOUF Mamadou, « L'universalisme (européen?) à l'épreuve des histoires indigènes », *in* Les Ateliers de la pensée (MBEMBE Achille, SARR Felwine (dir.)), *op. cit.*, p. 43.
[5] CASTRO-GOMEZ Santiago, GROSFOGUEL Ramón, « Tournant décolonial, théorie critique et pensée hétérarchique », *in* VERSCHUUR Christine (dir.), *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial, op. cit.*, §24. [Traduction : VELÁSQUEZ Saskia]
[6] CASTRO-GOMEZ Santiago, GROSFOGUEL Ramón, « Tournant décolonial, théorie critique et pensée hétérarchique » *op. cit.*, §26. [Traduction : VELÁSQUEZ Saskia]
[7] *Ibid.*

de « post-décolonia[l] »[1] en rejetant « la monumentalisation de l'autochtonie »[2]. Elle rejoint Souleymane Bachir Diagne dans son invitation à « penser par nous-mêmes et pour nous-mêmes [sans] jamais s'interdire certains savoirs ou certains auteurs au nom du "propre" »[3]. En filigrane, ce qui se dessine est une reconstruction du référent que constitue l'universel : pour caractériser cet « universel de la rencontre »[4], le philosophe sénégalais emprunte alors à Barbara Cassin son appel à « compliquer l'universel »[5]. Rendre compte d'un universel non hégémonique et vertical, admettant la pluralité, conduit un certain nombre d'auteur.rices s'inscrivant dans une démarche décoloniale à proposer de substituer à « l'uni-versel » le « pluri-versel »[6]. Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni estime ainsi qu'« *[i]n terms of its horizon, decoloniality gestures towards the construction of the pluriverse as another possible world* »[7]. Achille Mbembe précise que, par « *pluriversity, many understand a process of knowledge production that is open to epistemic diversity. It is a process that does not necessarily abandon the notion of universal knowledge for humanity, but which embraces it via a horizontal strategy of openness to dialogue among different epistemic traditions* »[8]. Insistant sur la « nécessité d'abandonner les termes d'universalité ou universalisme galvaudés par leur instrumentalisation et vidés de leur substance et de leur humanité par des siècles de duplicité et de double standard »[9], Ali Moussa Iyé présente quant à lui le pluriversalisme comme le « nouveau territoire décolonisé à partir duquel chacun de nous pourrait parler, à lui-même, à son peuple et aux autres cultures […] [,] cadre approprié pour accueillir et accommoder toute la diversité culturelle du monde »[10]. L'enjeu apparaît donc de parvenir à « la re-connaissance dans leur plénitude de tous les "particuliers" afin de rendre possible

[1] ABADIE Delphine, « Philosophie africaine et décolonisation des humanités : une exigence radicale », *op. cit.*, p. 68.
[2] ABADIE Delphine, « Philosophie africaine et décolonisation des humanités : une exigence radicale », *op. cit.*, p. 69.
[3] DIAGNE Souleymane Bachir, « Pour un universel vraiment universel », *in* Les Ateliers de la pensée (MBEMBE Achille, SARR Felwine (dir.)), *op. cit.*, p. 77.
[4] DIAGNE Souleymane Bachir, « Pour un universel vraiment universel », *op. cit.*, p. 78.
[5] CASSIN Barbara, *Éloge de la traduction - Compliquer l'universe*l, Paris, Fayard, 2016, 258 p.
[6] *Cf.* HURTADO LOPEZ Fátima, « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes*, 2017/1, n° 48, p. 39-50.
[7] [« Dans ses finalités, la décolonialité vise à la construction du plurivers comme autre monde possible ».] (NDLOVU-GATSHENI Sabelo J., *Decolonization, Development and Knowledge in Africa. Turning Over a New Leaf*, New York, Routledge, 2020, p. 40.)
[8] [Par « pluriversité, beaucoup comprennent un processus de production du savoir ouvert à la diversité épistémique. C'est un processus qui ne conduit pas nécessairement à l'abandon de la notion de savoir universel de l'humanité, mais qui l'admet par une approche horizontale ouverte au dialogue entre les différentes traditions épistémiques. ») MBEMBE Achille, « Decolonizing the university : New directions », *op. cit.*, p. 37.
[9] MOUSSA IYÉ Ali, « Le Xeer Issa : une contribution africaine à la construction du « pluriversalisme » », *Présence Africaine*, 2018/1, vol. 197, p. 284-285.
[10] MOUSSA IYÉ Ali, « Le Xeer Issa : une contribution africaine à la construction du « pluriversalisme » », *op. cit.*, p. 285.

l'émergence d'un nouvel et plus authentique universel à partir de la négociation et du dialogue horizontal et dans l'égalité »[1].

Ces différentes pistes nourrissent les réflexions consacrées aux droits de l'Homme. En effet, critiquer ces derniers n'équivaut pas à un refus systématique de mobiliser l'outil qu'ils représentent. Nelson Maldonado-Torres considère les droits de l'Homme comme une « *zone of struggle where the coloniality of human rights is sometimes met with a decolonial attitude that seeks to use them as an opportunity to challenge the order of Man* »[2]. Willy Mutunga, ancien ministre de la Justice et président de la Cour suprême du Kenya de 2011 à 2016, met en avant le fait que l'« *[h]uman rights discourse gives ideological and political space for the critical resurrection of the non-hegemonic and inclusive paradigms that imperialist propaganda has denounced as unworkable and dead* »[3]. Makau Mutua estime que « *despite the shortcomings—and its errors—the human rights movement is a baby that should not be thrown out with the bathwater* », ajoutant que « *there is normative reconstruction that is necessary. So is a cultural reimagination of the human rights project* »[4]. Ainsi, c'est en ayant conscience de leurs limites et après avoir mis fin à la place hégémonique qu'ils occupent qu'une certaine réappropriation peut s'envisager : Boaventura de Sousa Santos[5] et Bruno Sena Martins insistent sur le fait que, si les « *human rights do not take precedence over other forms of knowledge and narratives of dignity, nor should they be subject to a priori invalidation* »[6], ils doivent être « *reinvented, in dialogue with other grammars of dignity, to overcome the abyssal exclusions established by the monocultural arrogance of the modern Western paradigm which created it* »[7]. C'est une préoccupation également mise en lumière par le juriste Balakrishnan Rajagopal pour qui il importe de « *recognize that languages of*

---

[1] HURTADO LOPEZ Fátima, « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *op. cit.*, p. 50.

[2] [un « espace de lutte où la colonialité des droits de l'Homme peut parfois provoquer une réponse décoloniale qui va chercher à les utiliser comme un moyen de contester l'ordre établi ».] (MALDONADO-TORRES Nelson, « On the Coloniality of Human Rights », *in* DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno (dir.), *op. cit.*, p. 80.)

[3] [« le discours des droits de l'Homme permet d'ouvrir un espace idéologique et politique rendant possible la renaissance de paradigmes non-hégémoniques et inclusifs que la propagande impérialiste a dénoncé comme irréalisables ».] (MUTUNGA Willy, « Human Rights States and Societies : a reflection from Kenya », *op. cit.*, p. 27.

[4] [« malgré ses lacunes – et ses erreurs –, il ne faut pas jeter le mouvement des droits de l'Homme avec l'eau du bain ».] (MUTUA Makau, *Human Rights Standards. Hegemony, Law, and Politics-State*, Albany (New York), University of New York Press, 2016, p. 178.)

[5] Si le choix a été fait de retenir ses travaux les plus récents, il est possible d'apprécier les évolutions de ses réflexions en consultant un article publié en français en 1997, dans lequel il plaidait pour ce qu'il appelait alors une « conception multiculturelle des droits de l'homme » (DE SOUSA SANTOS Boaventura, « Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme », *Droit et société*, 1997, n°35, p. 79-96).

[6] [« Les droits de l'Homme ne prévalent pas sur les autres formes de connaissances et de récits relatifs à la dignité, pas plus qu'ils ne devraient être considérés comme nuls *a priori* ».] (DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno, « Introduction », *op. cit.*, p. 10.)

[7] [« réinventés, en dialogue avec d'autres grammaires de la dignité, pour surmonter les exclusions abyssales occasionnées par l'arrogance monoculturelle du paradigme occidental moderne qui a conduit à leur création ».] (DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno, « Introduction », *op. cit.*, p. 9.)

emancipation are multiple »[1]. Pour ce faire, il s'est particulièrement intéressé aux « *counter-narratives of social movements and their alternative readings of human rights* »[2], envisageant le droit international « *from below* »[3]. Les droits humains doivent donc être repensés au sein de ce que Boaventura de Sousa Santos appelle une « écologie des savoirs »[4] plurielle. Depuis l'espace africain, des auteur.rices invite à une « revitalisation de [l']humanisme »[5] de l'Afrique, à partir d'autres « philosophies du vivre ensemble »[6], tels l'Ubuntu, la Charte du Mandé ou encore le Xeer Issa, conduisant Martial Ze Belinga à souligner que c'est « [à] partir du patrimoine riche et puissant des civilisations de l'humanité, [qu']il sera possible de penser les impensés du racisme contemporain, les fondamentalismes du marché et les avatars de la mission civilisatrice, il sera possible d'appeler des images inédites et de rêver différemment d'une planète à écouter »[7]. Cette mise en avant de savoirs endogènes s'accompagne d'une démarche interculturelle, conçue comme une « *alternative both to the abstract universalism underpinning general Eurocentric theories and the idea of the incommensurability of cultures* »[8]. Il est possible d'envisager, dans une telle perspective, « *a counter-hegemonic concept of human rights* […] *produced from translations of different political ontologies which redefine and expand the grammars of human dignity in each place and time within the contingencies of struggles* »[9]. Ces réflexions peuvent être rapprochées de travaux d'anthropologie, tels ceux de Christoph Eberhard et son appel à un « éveil au plurivers »[10]. En cherchant les conditions pour voir émerger une véritable « *praxis* interculturelle et pluraliste »[11], cet auteur met l'accent, dans ses réflexions sur les droits de l'Homme, sur les « *pratiques* juridiques, souvent occultées par une focalisation presque exclusive sur le

---

[1] [« reconnaître que les langues de l'émancipation sont multiples ».] (RAJAGOPAL Balakrishnan, « The International Human Rights Movement Today », *Maryland Journal of International Law*, 2009/1, 24, p. 59.)

[2] [« contre-récits des mouvements sociaux et à leurs lectures alternatives des droits de l'Homme »] (RAJAGOPAL Balakrishnan, *op. cit.*, p. 61.)

[3] RAJAGOPAL Balakrishnan, *International Law from Below Development, Social Movements and Third World Resistance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 360 p.

[4] L'« *ecology of knowledges is based on the idea that different forms of knowledge are incomplete in different ways and that creating awareness of this reciprocal incompleteness is a precondition for achieving cognitive justice* » (DE SOUSA SANTOS Boaventura, « Human Rights, Democracy and Development », *in* DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno (dir.), *op. cit.*, p. 35.)

[5] MOUSSA IYÉ Ali, « Le Xeer Issa : une contribution africaine à la construction du « pluriversalisme », *Présence Africaine*, 2018/1, n°197, p. 262.

[6] *Ibid.*

[7] ZE BELINGA Martial, « Sens et puissance », *Présence Africaine*, 2018/1, n°197, p. 39.

[8] [« alternative à la fois à l'universalisme abstrait sous-tendant les théories générales eurocentrées et à l'idée de l'incommensurabilité des cultures ».] (DE SOUSA SANTOS Boaventura, « Human Rights, Democracy and Development », *in* DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno (dir.), *op. cit.*, p. 35.)

[9] [« un concept des droits de l'Homme contre-hégémonique […] produit à partir des traductions de différentes ontologies politiques qui redéfinissent et élargissent les grammaires de la dignité humaine au sein des possibles ouverts par les luttes ».] (DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno, « Introduction », *op. cit.*, p. 11.)

[10] EBERHARD Christoph, « Justice, Droits de l'Homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2000/2 (vol. 45), p. 79.

[11] EBERHARD Christoph, « Justice, Droits de l'Homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », *op. cit.*, p. 76

droit étatique, comme les droits "parallèles", "inofficiels", "traditionnels"… ou les "pieds du Droit", négligés ou occultés dans notre culture juridique, que constituent les modèles de conduite et de comportement et les *habitus* »[1]. Invitant à relativiser le « mythe du décalogue »[2] dans la continuité d'Étienne Le Roy, il insiste sur l'importance de concevoir le droit « en le pensant plutôt comme *praxis* (activité créative qui fait sens) que comme pure *poiesis* (technique) »[3]. Au sein de l'espace à aménager[4], l'enjeu n'est pas tant le contenu formel, qui n'a pas vocation à être figé, que la mise en avant d'un « modèle caractérisé par le dialogue, le partage et la négociation permanente de consensus »[5].

L'ensemble de ces réflexions invite à considérer la question des prisons africaines sous un angle qui ne soit pas celui de la transposition de standards et des modèles extérieurs. En guise de préalable, c'est tout d'abord la manière de formuler les problématiques et le caractère situé des cadres d'analyse qui doit retenir l'attention. En matière de pénalité, Katja Franko Aas éclaire les limites des théories occidentales de criminologie, insistant non seulement sur leur difficulté à nommer et conceptualiser « *the various forms of confinement around the world* »[6], mais mettant aussi en avant leur propension à utiliser pour apprécier les situations des termes généraux, compris dans leur sens occidental, qui masquent ainsi la diversité des situations[7]. Cela la conduit à rappeler le caractère vital des « *[q]uestions of situatedness and positionality of knowledge, and* [du] *geopolitical context of our analytical interests* »[8]. Admettre le caractère situé de tout cadre d'analyse, et en faire découler une précaution d'usage dans la manière dont une question est, non seulement traitée, mais aussi tout simplement posée en amont, apparaît comme un préalable nécessaire. Cela conduit également à ne pas restreindre l'analyse à quelques indicateurs, telle la seule surpopulation carcérale, mais à envisager le système plus vaste dans lequel cette dernière s'inscrit et ce qu'elle révèle des hiérarchies et des dispositifs de domination à l'œuvre au sein de la société concernée. Dans son étude sur les camps de détention pour migrants au Danemark, Julia Suárez-Krabbe démontre les

---

[1] EBERHARD Christoph, « Justice, Droits de l'Homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », *op. cit.*, p. 75.

[2] LE ROY Étienne, « Droits humains et développement : des visions du monde à concilier », *Revue générale de droit*, 1994/25, vol. 25, p. 453.

[3] EBERHARD Christoph, « Justice, Droits de l'Homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », *op. cit.*, p. 75.

[4] Il s'agit d'un espace « où il est possible de percevoir les différences, non pas uniquement comme sources de conflits potentiels mais aussi comme sources d'enrichissement mutuel nous permettant de mieux résoudre ensemble les problèmes qui se posent à nous. » (EBERHARD Christoph, « Justice, Droits de l'Homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », *op. cit.*, p. 78.)

[5] EBERHARD Christoph, « Justice, Droits de l'Homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », *op. cit.*, p. 77.

[6] [« les diverses formes d'enfermement dans le monde ».] (FRANKO AAS Katja, « 'The Earth is one but the world is not' : Criminological theory and its geopolitical divisions », *Theoretical Criminology*, 2012, 16/1, p. 13.)

[7] FRANKO AAS Katja, « 'The Earth is one but the world is not' : Criminological theory and its geopolitical divisions », *op. cit.*, p. 15-16.

[8] [« du caractère situé des connaissances, et du contexte géopolitique dans lequel s'inscrivent nos analyses ».] (FRANKO AAS Katja, « 'The Earth is one but the world is not' : Criminological theory and its geopolitical divisions », *op. cit.*, p. 12.)

apports potentiels d'une approche décoloniale à la problématique générale de l'enfermement[1]. Sa démarche consiste à croiser la perspective abolitionniste d'Angela Davis sur *The Prison Industrial Complex*, avec la théorisation d'Achille Mbembe sur le nécropolitique et les travaux de sociologie du droit de Boaventura de Sousa Santos. Englobant dans sa critique le système judiciaire au sens large et la logique d'exclusion/inclusion sur laquelle fonctionne l'exercice des droits, elle souligne dans sa conclusion combien la « *struggle against prisons and camps opens up the possibility to think of freedom as being something infinitely more fruitful and complex than the neoliberal freedom that is produced at the cost of the death of others* »[2]. Une perspective décoloniale ouvre donc la voie abolitionniste, face à « l'impossible réforme d'une institution qui prétend de façon récurrente s'humaniser à l'échelle mondiale »[3]. Il convient cependant de noter que certains auteurs ne considèrent pas la perspective de l'abolition comme s'opposant aux projets de réforme : Édouard Roberson et Dandoy Arnaud s'efforcent ainsi de présenter comme complémentaires ces deux voies, affirmant s'inscrire « dans la lignée [d'une] approche abolitionniste qui ne se conçoit pas contre, mais avec la réforme »[4]. Si elles tendent vers l'abolitionnisme, les approches décoloniales paraissent également pouvoir apporter une contribution à la voie de la réforme grâce aux réflexions sur les actions « depuis en-bas »[5] qu'elles ont développées.

§3. Agir « depuis en-bas »[6] : les écueils de la représentation, de l'épistémologie à l'éthique ?

La perspective décoloniale s'est logiquement préoccupée des questions des marges, de leurs voix, de la représentation, croisant en cela les théories critiques féministes : les « chercheuses féministes étatsuniennes ont [en effet] été les premières à porter une critique radicale de la notion d'objectivité scientifique »[7]. Au fondement des épistémologies du point de vue se trouve la préoccupation de « partir de l'expérience

---

[1] SUÁREZ-KRABBE Julia, « Rights, Confinement and Liberation. Rearguard Theory and Freedom of Movements », *in* DE SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS Bruno (dir.), *op. cit.*, p. 218.
[2] [la « lutte contre les prisons et les camps ouvre la possibilité de repenser la liberté comme quelque chose d'infiniment plus fécond et complexe que la liberté néo-libérale produite au prix de la mort d'autrui ».] SUÁREZ-KRABBE Julia, « Rights, Confinement and Liberation. Rearguard Theory and Freedom of Movements », *op. cit.*, p. 234.
[3] MORELLE Marie, PLANEL Sabine, TIQUET Romain, « Mise en travail, prison et enfermement. Perspectives africaines », *op. cit.,* p. 102-103.
[4] ÉDOUARD Roberson, DANDOY Arnaud, « Faut-il supprimer ou réformer les prisons du Sud ? », *op. cit.*, p. 379.
[5] ESCOBAR Arturo, « Quelques réflexions sur le colonialisme intellectuel et les dilemmes auxquels fait face la théorie sociale latino-américaine », *in* Christine Verschuur (dir.), *op. cit.*, §11.
[6] *Ibid.*
[7] QUIROZ Lissell, « Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir », *Perspectives décoloniales d'Abya Yala, Hypothèses*, 18/02/20, [en ligne], https://decolonial.hypotheses.org/?p=1630, page consultée le 15 décembre 2021.

vécue des groupes subalternes »[1]. Une telle perspective consistant à « faire d'abord confiance au point de vue des assujettis »[2] conduit la philosophe américaine Donna Haraway, en 1988, à souligner les enjeux, mais aussi les difficultés et les écueils inhérents à une telle démarche. Certes, elle insiste sur le fait qu'« il y a de bonnes raisons de penser que la vue est meilleure de dessous les super plateformes spatiales des puissants »[3]. Cependant, si « [f]onder la capacité de voir à partir des marges et des profondeurs a une grande importance »[4], « cela comporte le sérieux danger d'idéaliser et/ou de s'approprier la vision des moins puissants alors qu'on revendique de voir à partir de leur position »[5]. En résumé, « [v]oir d'en bas ne s'apprend pas facilement et n'est pas sans problème »[6]. Ces questionnements peuvent être rapprochés des réflexions sur le point de vue des Subalternes formulées à la même période au sein des *subaltern studies* indiennes. En 1988, Gayatri Chakravorty Spivak dans son célèbre *Les subalternes peuvent-elles parler ?* pose « la question de la représentation du sujet du Tiers-Monde dans le discours occidental »[7]. « [S]'interrog[eant] sur la possibilité que les Subalternes ont eue historiquement de parler et d'exprimer leur point de vue sur la réalité qu'ils vivaient »[8], Spivak est amenée à réfléchir sur l'enjeu du porte-parole. Sur ce « *business of speaking in the name of* »[9], la théoricienne indienne formule un avertissement : cela doit « *to be kept alive as a problem* »[10]. Elle précise : « *It is not a solution, the idea of the disenfranchised speaking for themselves, or the radical critics speaking for them; this question of representation, self-representation, representing others, is a problem. On the other hand, we cannot put it under the carpet with demands for authentic voices ; we have to remind ourselves that, as we do this, we might be compounding the problem even as we are trying to solve it* »[11]. Elle conclut en soulignant que « *as long as one remains*

---

[1] LÉPINARD Éléonore, LIEBER Maryline, *Les théories en études de genre*, Paris, La Découverte, 2020, p. 23.
[2] HARAWAY Donna, « Savoirs situés : la question de la science dans le féministe et le privilège de la perspective partielle » [1988], *in* HARAWAY Donna, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences - Fictions - Féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 118. [Traduction : PETIT Denis, en collaboration avec MAGNAN Nathalie]
[3] *Ibid.*
[4] HARAWAY Donna, « Savoirs situés : la question de la science dans le féministe et le privilège de la perspective partielle » [1988], *op. cit.*, p. 119.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* [1988], Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 13. [Traduction : VIDAL Jérôme]
[8] QUIROZ Lissell Quiroz, « Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir », [en ligne], *op. cit.*
[9] [« le fait de parler au nom de »] (SPIVAK Gayatri Chakravorty, *The post-colonial critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, Routledge, 1990, p. 63.)
[10] [« rester un problème »] (*Ibid.*)
[11] [« Cela n'est pas une solution, l'idée que les marginalisé.es parlent pour elleux-mêmes, ou que les critiques radicales parlent pour elleux ; cette question de la représentation, de l'autoreprésentation, de la représentation des autres, est un problème. D'autre part, nous ne pouvons pas le masquer avec des demandes pour des voix authentiques ; nous devons nous rappeler que, ce faisant, nous pourrions aggraver le problème alors même que nous essayons de le résoudre. »] (*Ibid.*)

aware that it is a very problematic field, there is some hope »[1]. Ainsi la représentation apparaît « toujours fictionnelle ou partielle parce qu'elle doit construire par l'imagination ce qu'elle représente (comme portrait ou « fiction ») et parce qu'elle peut par inadvertance usurper l'espace de ceux qui sont incapables de se représenter eux-mêmes. »[2] Elle nécessite de constamment garder à l'esprit ces questions : « Qui peut parler et pour qui ? Qui écoute ? Comment se représente-t-on soi-même et comment représente-t-on les autres ? »[3].

Tous ces questionnements font directement écho à des problématiques soulevées dans le cadre de la question des prisons, tout particulièrement par les enquêtes réalisées auprès des détenu.es. Est-il possible, et si oui comment, de faire « entendre les voix de la prison ? », selon la formule de Frédéric Le Marcis et Marie Morelle, en introduction d'un dossier consacré aux prisons africaines. Appréciant le résultat des enquêtes de terrain réalisées, les deux auteurs insistent sur l'intermédiation inévitable de la personne qui recueille et présente ces voix : « [f]orce pourtant est de constater que, bien souvent, le chercheur conserve toujours le mot final. Il contextualise, propose un cadre analytique, débusque des implicites, mais en omet d'autres. Bref, il enrichit la narration (discours ou description) en fonction d'un point de vue, le sien »[4]. En analysant les réponses obtenues dans une enquête réalisée auprès des prévenus en Côte d'Ivoire qui « visait à rendre compte de leurs propres perception et représentation de leur situation pénale »[5], Bénédicte Fischer parle de la « libération de [leur] parole »[6]. Cela pose la question de l'image que peuvent avoir sur leur propre action les chercheur.ses contribuant à de telles enquêtes. À l'enjeu de la définition de la méthodologie fondant ces recherches se rajoute un questionnement nécessaire sur la conception qu'ont les chercheur.ses de leur rôle, invitant à questionner les finalités de l'activité scientifique. Cette dimension réflexive sur le positionnement a été tout particulièrement mise en lumière par les écrits féministes. Audre Lorde souligne ainsi que « [p]arce que les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître […], nous ne devons jamais nous intéresser exclusivement aux situations d'oppression dont nous cherchons à nous libérer, nous devons nous concentrer sur cette partie de l'oppresseur enfouie au plus profond de chacune de nous, et qui ne connaît que les tactiques des oppresseurs, les modes de relations des oppresseurs »[7]. Une telle perspective critique invite à dépasser les seules préoccupations épistémologiques.

---

[1] [« tant qu'on est conscient qu'il s'agit d'un domaine très problématique, il y a un peu d'espoir ».] (*Ibid.*)
[2] BAHRI Deepika, « Le féminisme dans/et le postcolonialisme », *op. cit.*, §18. [Traduction : GROULEZ Marianne]
[3] BAHRI Deepika, « Le féminisme dans/et le postcolonialisme », *in* Christine Verschuur, *op. cit.*, §3. [Traduction : GROULEZ Marianne]
[4] LE MARCIS Frédéric, MORELLE Marie, « Entendre les voix de la prison ? », *op. cit.*, p. 153.
[5] FISCHER Bénédicte, « Interroger la promotion internationale de l'État de droit à l'aune de la détention avant jugement. L'exemple de la Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 421.
[6] FISCHER Bénédicte, « Interroger la promotion internationale de l'État de droit à l'aune de la détention avant jugement. L'exemple de la Côte d'Ivoire », *op. cit.*, p. 422.
[7] LORDE Audre, « Âge, race, classe sociale et sexe : les femmes repensent la notion de différence » [1980], *in* LORDE Audre, *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde*, Genève / Laval, Éditions Mamamélis / Trois, [1984] 2003, p. 135. [Traduction : CALISE Magali C.]

Empruntant à Sandra Harding, Donna Haraway énonce que « [l]es féministes ont intérêt à projeter une science de relève qui donne une traduction plus juste, plus acceptable, plus riche, du monde, pour y vivre correctement et dans une relation critique et réflexive à nos propres pratiques de domination et à celle des autres ainsi qu'aux parts inégales de privilège et d'oppression qui constituent toutes les positions. Dans les catégories philosophiques traditionnelles, c'est peut-être plus une question d'éthique et de politique que d'épistémologie »[1].

Dans son manuel consacré aux *Indigenous Research Methodologies*, la chercheuse botswanaise Bagele Chilisa propose des pistes pour la mise en place d'un « *postcolonial indigenous research paradigm* »[2] au sein duquel elle met tout particulièrement l'accent sur la responsabilité des chercheur.ses. Elle insiste notamment sur le fait que « *ethics and value beliefs that define relations and responsibilities of researchers to the researched should be addressed before ontological and epistemological questions and should drive the research process from formulation of research proposal to dissemination of findings* »[3]. Ainsi, « *an ethics theory in a relational postcolonial indigenous paradigm contributes to the debate on ethical research by adding the four Rs of relational accountability, respectful representation, reciprocal appropriation, and rights and responsibilities* »[4]. Son chapitre 7, consacré à « *Decolonizing the Interview Method* »[5], entreprend de questionner certaines structures types des méthodes élaborées depuis les universités occidentales et essaie de proposer des pistes alternatives, « *informed by postcolonial indigenous worldviews and perspectives* »[6], afin d'envisager la conduite d'un « *postcolonial indigenous interview* »[7]. De façon révélatrice, la chercheuse insiste dès sa préface sur le fait que, dans le contexte académique actuel, « *the need to bring indigenous methodologies into the research arena* »[8] apparaît comme « *a means of addressing the goals of enhanced human rights and social justice* »[9]. Une perspective décoloniale incite à réfléchir sur les finalités de la

---

[1] HARAWAY Donna, « Savoirs situés : la question de la science dans le féministe et le privilège de la perspective partielle » [1988], *op. cit.*, p. 112-113. [Traduction : PETIT Denis, en collaboration avec MAGNAN Nathalie]

[2] [« paradigme de recherche autochtone postcolonial ».] (CHILISA Bagele, *Indigenous Research Methodologies*, Thousand Oaks (California), Sage, 2012, p. 19.)

[3] [« l'éthique et les croyances en des valeurs qui définissent les rapports et les responsabilités des chercheur.ses à l'égard des personnes sur lesquelles portent leurs recherches devraient être traitées avant les questions ontologiques et épistémologiques, et devraient orienter le processus de recherche de la formulation de la proposition de recherche à la diffusion des résultats. »] (CHILISA Bagele, *op. cit.*, p. 20.)

[4] [« une théorie éthique pour penser le paradigme de la relation dans une perspective autochtone et postcoloniale contribue au débat sur l'éthique dans la recherche en y ajoutant les quatre R : reddition de comptes dans la relation, représentation respectueuse, appropriation réciproque, et droits et responsabilités ».] (CHILISA Bagele, *op. cit.*, p. 174.)

[5] [« Décoloniser la méthode de l'entretien ».]

[6] [« éclairés par les perspectives et points de vue autochtones postcoloniaux ».] (CHILISA Bagele, *op. cit.*, p. 204.)

[7] [un « entretien autochtone postcolonial ».] (CHILISA Bagele, *op. cit.*, p. 206.)

[8] [« la nécessité d'intégrer les méthodologies autochtones au sein du domaine de la recherche ».] (CHILISA Bagele, *op. cit.*, p. XV.)

[9] [« un moyen d'atteindre les objectifs d'amélioration des droits de l'Homme et de justice sociale ».] (CHILISA Bagele, *op. cit.*, p. XV.)

démarche suivie et à questionner l'incidence des travaux entrepris sur les concerné.es. C'est le sens des réflexions de la chercheuse britanno-nigériane Amina Mama dans un article au titre évocateur : « *Is It Ethical to Study Africa ?* »[1]. Elle insiste sur l'importance d'aller « *beyond our liberal tradition of policy neutralism to develop a more radical ethic, one that actively questions and challenges global hegemonies* »[2]. Plusieurs questions doivent ainsi s'imposer à la personne réalisant de telles recherches : « *What does our research and knowledge contribute to the various contexts and peoples we study ? How do our research activities affect those we study ? Can we develop the study of Africa so that it is more respectful toward the lives and struggles of African people and to their agendas, studies that contribute to the good of Africa?* »[3] Se plaçant du point de vue de la scientifique africaine qu'elle est, elle s'efforce de tirer les conséquences de ce positionnement et de l'importance des contextes en soulignant que « *[f]or Africans, ethical scholarship is socially responsible scholarship that supports freedom, not scholarship that is free from social responsibility* »[4].

[1] [« Est-il éthique d'étudier l'Afrique ? »]

[2] [« au-delà de notre tradition libérale de neutralité pour développer une éthique plus radicale, qui questionne et met au défi les hégémonies mondiales ».] (MAMA Amina, « Is It Ethical to Study Africa ? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom », *African Studies Review*, 2007/1, n°50, p. 3.)

[3] [« Qu'est-ce que notre recherche et nos connaissances apportent aux différents contextes et populations que nous étudions ? Comment nos activités de recherche affectent-elles ceux que nous étudions ? Peut-on développer une étude de l'Afrique qui soit plus respectueuse de la vie et des luttes des peuples africains et de leurs ordres du jour, des études qui contribuent au bien de l'Afrique ? »] (MAMA Amina, « Is It Ethical to Study Africa ? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom », *op. cit.* p. 7.)

[4] [« pour les Africains, une bourse éthique est une bourse socialement responsable qui soutient la liberté, non une bourse qui est exempte de toute responsabilité sociale ».] (MAMA Amina, « Is It Ethical to Study Africa ? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom », *op. cit.*, p. 23.)