

Épistémologies du Sud, pensées et féminismes décoloniaux latino-américains

Par **Danielle Coenga-Oliveira**

Les épistémologies du Sud font référence à un ensemble d'interventions épistémologiques qui dénoncent la suppression de multiples savoirs propres aux peuples et aux nations colonisés. Ces épistémologies mettent en valeur les savoirs qui résistent à la disparition et défendent les dialogues horizontaux, non hiérarchisés, entre les différentes formes de connaissances (Santos et Menezes, 2009). Elles sous-tendent l'existence d'une pluralité de modes de connaissance et de savoirs au-delà de la connaissance scientifique et donc l'idée de la diversité épistémologique dans le monde. Cela implique de renoncer aux épistémologies générales et aux modes de représentations des connaissances comme universelles et indépendantes des contextes dans lesquels elles ont été produites (Santos, 2009a).

Dans ce contexte, penser aux épistémologies du Sud signifie apprendre à partir des expériences multiples et diversifiées du Sud, mais aussi à partir des expériences qui échappent à la pensée occidentale pour ainsi mettre en lumière la pluralité des connaissances hétérogènes. Il devient alors possible de partir des épistémologies du Sud pour appréhender les différentes réalités qu'impliquent les relations entre personnes et groupes sociaux et, par le fait même, comprendre les rapports des pouvoirs qui les soutiennent.

En tant que composantes des épistémologies du Sud, les pensées et les théories décoloniales nous proposent une remise en question majeure des savoirs hégémoniques et de la production de connaissances scientifiques. Cet article offre un survol des écrits latino-américains afin de mettre en relief les propositions des autrices, auteurs et féministes décoloniaux.

Les pensées décoloniales et la contestation des savoirs hégémoniques

Santos (2009a, 2009b) affirme que la distance entre les différentes manières de produire de la connaissance a créé une pensée abyssale – où l'hégémonie des savoirs scientifiques a comme conséquence l'invisibilité d'autres formes de connaissances, dont les savoirs populaires. Le savoir scientifique, étant considéré comme la seule source de vérité, ignore les connaissances, les expériences et les réalités qui ne sont pas dans son champ de vision.

En accord avec les critiques de la science moderne occidentale et la production de connaissances universelles, les théories décoloniales cherchent à examiner le processus et les mécanismes de mise en place de la pensée occidentale en tant que régime de vérité. L'idée d'épistémologies du Sud et de la pensée décoloniale ont pour points de départ le refus des connaissances hégémoniques euroaméricanocentrées et la quête de stratégies menant à l'action. En acceptant le principe de docte ignorance, il devient possible de prendre conscience d'une série de savoirs qui existent en dehors de notre zone de connaissance et ainsi reconnaître l'impossibilité de concevoir des épistémologies générales et des vérités universelles. Il s'agit de produire des connaissances à partir d'épistémologies diverses et dirigées vers des actions pratiques pour des changements politiques et sociaux.

D'emblée, il importe de souligner que si le décolonial est fréquemment considéré comme synonyme de postcolonial, Grosfoguel (2009), Maldonado-Torres (2009), Mignolo et Tlostanova (2009) et Dussel (2009) ont souligné leurs différences. Ils affirment que même si les théories postcoloniales ont réussi à remettre en question la production de vérités et de savoirs universels par la science moderne, elles n'ont pas pris conscience de l'exercice de la colonialité et ont laissé à l'écart les critiques et les savoirs issus des traditions intellectuelles non-occidentales. Pour paraphraser Grosfoguel, le postcolonialisme serait un exemple d'une critique eurocentrique de l'eurocentrisme. Citant Castro-Gomes et Grosfoguel (2007), Verchuur (2015, p. 59) souligne que la perspective décoloniale défend une analyse du capitalisme global à partir de la prise en compte des «discours raciaux et de genres qui

organisent la population dans une division internationale du travail». Le projet politique décolonial est donc de décoloniser l'épistémologie occidentale moderne pour qu'il soit possible d'avoir accès au côté subalterne de la différence coloniale, c'est-à-dire, aux savoirs des groupes minoritaires qui ont été historiquement délégitimés et rendu invisibles (Grosfoguel, 2009).

La pensée décoloniale remet ainsi en question l'histoire linéaire racontée par la science moderne qui conserve l'Europe, en tant que centre du capitalisme, comme référence et modèle pour penser le monde (Quijano, 2009). Comme l'affirme Mignolo et Tlostanova (2009), il s'agit d'un privilège épistémique où l'observateur transforme le reste du monde en objet d'observation. C'est là où le projet décolonial vise à intervenir en refusant la construction eurocentrée de la modernité. Ce projet exige une perspective historique qui combine l'analyse de l'espace et du temps qui soit capable de prendre en compte le spectre complet de l'histoire humaine (Dussel, 2009). Cela signifie de remettre en cause le racisme épistémique qui propose un universalisme abstrait et donc de décoloniser l'épistémologie hégémonique occidentale (Maldonado-Torres, 2009). Cette décolonisation se concrétise par la prise en considération des différentes cosmologies, des savoirs «des penseurs et des penseuses du Sud global qui élaborent leurs idées avec et à partir de leurs corps et de leurs positions ethniquement, racialement et sexuellement subalternes» (Grosfoguel, 2009, p. 7590).

Mignolo et Tlostanova (2009) proposent qu'un tournant épistémique décolonial soit fait à partir de l'utilisation de la géo-corpo-politique de la connaissance comme outil de décolonisation de l'être et de la connaissance. Suivant la même ligne de pensée, Grosfoguel (2009) postule la corpo-politique de la connaissance qui vise à opposer la production scientifique moderne basée sur une égopolitique de la connaissance qui occulte le sujet énonciateur et sa localisation épistémique, ethnique, sexuelle et de genre. Ce qui mène alors à une production de savoirs prétendument objectifs et universels, qui cachent les structures de pouvoirs-savoirs coloniaux qui les sous-tendent.

De cette façon, la pensée décoloniale peut alors être appréhendée comme une réponse critique aux fondamentalismes qui tiennent pour acquis qu'une seule tradition épistémique est capable de découvrir des vérités universelles. Les propositions décoloniales visent à construire une pensée plus large que celles des canons occidentaux. Pour Grosfoguel (2009), cela ne devient possible que par le dialogue critique entre les divers projets politiques, épistémiques et éthiques qui considèrent un monde pluriversel (en opposition à un monde universel). Dès lors, il est important de parler de la critique décoloniale de la modernité et d'épistémicide.

Pour s'établir, le projet décolonial part d'une critique structurelle de la construction de la pensée moderne. Les analyses de la modernité présentées par les auteurs décoloniaux sont surtout complémentaires. Maldonado-Torres (2009) considère que la pensée moderne occidentale s'est construite avec la colonisation du temps et de l'occultation de l'espace dans l'analyse de l'histoire. Partant d'une conception de l'histoire linéaire et ascendante, les connaissances produites par cette pensée nient les expériences autres que celles de l'Europe — en imposant les savoirs et la culture du « Vieux monde » comme indispensables au développement du monde. Comme Mignolo et Tlostanova (2009) et Dussel (2009) le soulignent, l'imposition de la pensée moderne et de la culture européenne, qui considèrent les Autres (peuples, cultures et savoirs) comme inférieurs, a agi et continue à soutenir des exploitations et des oppressions qui visent la construction d'une pensée universelle et donc l'effacement des différences et des savoirs considérés comme subalternes.

Cette pensée va de pair avec le concept d'épistémicide de Boaventura de Sousa Santos, amené dans le débat par la féministe noire brésilienne, Sueli Carneiro (2005). L'épistémicide correspond à la subordination, à la dévalorisation et à la marginalisation des savoirs subalternes, de la rationalité et de la culture des peuples colonisés. Pour Carneiro (2005, p. 97), l'épistémicide traduit « un processus persistant de production de l'indigence culturelle à travers la négation de l'accès à l'éducation, différents mécanismes d'exclusion des personnes noires comme porteuses et productrices de connaissance » et les dégâts causés par les discriminations successives dont ces personnes ont été victimes.

Au sein des populations colonisées, l'épistémicide agit conjointement avec l'idéologie du blanchissement, ce qui permet de «reproduire et de perpétuer la croyance que les classifications et les valeurs de la culture occidentale blanche sont les seules vraies et universelles» (Gonzalez, 1988a, p. 6).

Héritage d'une histoire d'esclavage, de colonisation et d'assimilation de la culture et de valeurs venus d'ailleurs, l'épistémicide et l'idéologie du blanchissement ont eu des conséquences encore plus graves sur la population noire surtout quand ces processus se déployaient dans un contexte de supposée démocratie raciale. Cela se réfère à la notion selon laquelle il n'existe pas de racisme dans les sociétés marquées par le métissage de leur population, comme le précise Kabengele Munanga (2009). Selon l'auteur, ce processus de construction d'une identité nationale multiethnique est, en fait, le résultat d'un mouvement antidémocratique et violent d'unification politique à travers la suppression des identités ethniques. C'est de cette manière qu'un appel à l'argument de démocratie raciale est une forme très efficace pour dissimuler l'existence des préjugés raciaux dans le continent latino-américain, mais aussi ailleurs (Nascimento, 2006). Pour Gonzalez (1988a), cette forme d'expression du racisme devient suffisamment sophistiquée pour maintenir les personnes noires et autochtones dans des conditions de subordonnées au sein même des classes les plus exploitées.

La critique de la modernité et la mise en relief du racisme épistémique, qui la soutient, se rejoignent dans la critique du capitalisme. Quijano (2009) affirme que la modernité, alliée à la colonialité, représente la base du pouvoir capitaliste. Selon l'auteur, la colonialité du pouvoir correspond à l'imposition d'une classification ethnique-raciale qui considère une population comme le modèle de pouvoir (différemment du colonialisme qui est, spécifiquement, une structure de domination et d'exploitation). Cette classification sociale agit sur les plans subjectifs et matériels de l'existence sociale quotidienne en déterminant les rôles sociaux des groupes et des personnes à partir d'une «distribution de pouvoir basée sur des rapports d'exploitation, de domination et de conflits entre la population d'une société et dans une histoire déterminée» (Quijano, 2009, p. 22). Ainsi, pour Quijano, le pouvoir est structuré par

des rapports de domination, d'exploitation et de conflit entre des acteurs sociaux qui se disputent le contrôle des quatre aspects fondamentaux de l'existence humaine : le sexe, le travail, l'autorité collective et la subjectivité/intersubjectivité et leurs ressources et produits (voir Quijano, 2008, p. 78). Ainsi, la pensée moderne eurocentrée produit et naturalise l'Europe comme centre du pouvoir et le modèle selon lequel les autres expériences, savoirs et cultures seront analysés.

La naturalisation de la colonialité du pouvoir a permis l'installation d'une culture universelle basée sur la classification sociale et la racialisation des rapports de pouvoir (Quijano, 2009). Dans ce système, l'infériorisation des corps racialisés et des cultures non-occidentales apparaît comme une justification puissante de la domination et l'exploitation des personnes et groupes sociaux (Quijano, 2009; Dussel, 2009; Maldonado-Torres, 2009).

Des marges au centre : la construction des féminismes décoloniaux latino-américains

Si l'un des éléments de base des théories décoloniales est de construire des épistémologies du Sud basées sur les savoirs géo-corporellement situés, il est pertinent de souligner les contributions des féministes latino-américaines et non-occidentales pour penser les rapports de genre et de sexualité en dehors de la logique occidentale dominante.

Silvia Rivera Cusacanqui (2012) dénonce les productions académiques postcoloniales et décoloniales qui continuent à être dirigées par les élites intellectuelles et laissent aux marges les intellectuel.les autochtones. Selon Cusacanqui, la rhétorique décoloniale établie par cette élite intellectuelle occulte des privilèges culturels et politiques à partir desquels ces auteurs et autrices abordent les études subalternes — ce qui ne contribue pas au changement des rapports de savoir/pouvoir et donc ne mène pas à une pratique décolonisatrice. C'est dans ce contexte que l'autrice affirme que la pensée décoloniale doit être dirigée vers l'action et faire émerger les questions autochtones. Cette pensée doit chercher à promouvoir les droits de cette population en adoptant des analyses qui permettent de sortir des

stéréotypes qui « lui octroient un statut résiduel et la convertit de fait en une minorité, emprisonnée dans des stéréotypes indigénistes du bon sauvage gardien de la nature » (p. 52).

Cette critique des stéréotypes va de pair avec d'autres revendications de féministes non-occidentales. Chandra Mohanty (2003) et Laura Nader (2005), dénoncent les stéréotypes et l'image colonisée de la femme du Tiers Monde construite par la pensée hégémonique des féministes occidentales. En opposition aux femmes occidentales, la femme du Tiers Monde est conçue comme une victime de la violence, de la religion, du patriarcat et de la colonisation. Mohanty et Nader soulignent que cette opposition (entre les femmes du Tiers Monde et les femmes occidentales comme des groupes homogènes) cache des prétentions de supériorité et devient l'attention des dispositifs de contrôle du corps des femmes de partout dans le monde. Aussi, cette différence coloniale qui signale l'infériorité des femmes non-occidentales contribue à l'occultation de leur capacité d'action politique et historique et, ainsi, s'insère dans un nouveau modèle de colonisation des femmes du Sud.

La dénonciation d'un féminisme ethnocentrique et la revendication qui consiste à présenter une vision du monde géopolitiquement localisée est aussi faite par d'autres féministes autochtones. Celles-ci s'inspirent des cosmologies autochtones et de leurs spécificités pour construire un espace de résistance, Aída Hernandez affirme que les revendications abordées par les femmes autochtones cherchent « des relations plus justes entre les hommes et les femmes et se fondent sur des définitions de personnes singulières (personhood) qui transcendent l'individualisme occidental. Leur notion d'égalité implique une complémentarité entre les genres mais aussi entre les êtres humains et la nature » (2010, p. 540). Les différentes conceptions du monde sont aussi soulignées par Marisol de la Cadena (2010) comme une contribution de la pensée autochtone à la pensée occidentale. Le plurivers, soit l'existence de plusieurs réalités dans le monde, va aussi de pair avec la perspective décoloniale. Selon l'autrice, à partir des savoirs des peuples autochtones, la proposition pluriverselle permet de reconnaître que le monde ne se restreint pas à une seule formation socio-naturelle et d'interconnecter ces formations sans nécessairement les rendre équivalentes.

Pour finir, la proposition de la construction d'un féminisme décoloniale de María Lugones (2008) mérite d'être analysée. Selon l'autrice, la mise en place d'un féminisme décolonial ne sera possible qu'à partir de la sortie de l'analyse hétéronormative et patriarcale de la colonialité du pouvoir proposé par Quijano (2009). D'après Lugones, Quijano (2009) considère que la race est à la base de la domination coloniale. Il a établi la différence entre la race et le sexe en expliquant que le deuxième implique des différences biologiques contrairement au premier.

La proposition féministe de Lugones (2014) est donc de décoloniser la naturalisation des différences sexuelles – ce que signifie de penser le sexe comme un produit de la science moderne. Elle s'appuie sur l'idée que la différenciation sexuelle a été construite à partir de l'observation des tâches exécutées par chacun des sexes dans les sociétés colonisées en utilisant les lunettes coloniales – qui se basent sur une notion dichotomique du rôle des femmes et des hommes. Néanmoins, le binarisme selon lequel ces activités et les rôles sociaux ont été définis n'est pas originaire des sociétés analysées, il est plutôt le résultat du regard colonisateur porté sur ces populations. C'est dans ce contexte, que Lugones affirme que « l'hétérosexualité caractéristique de la construction moderne/coloniale des relations de genre est produite, construite mythologiquement. Mais l'hétérosexualité n'est pas biologisée seulement d'une manière fictionnelle, elle est rendue obligatoire et imprègne l'ensemble de la colonialité du genre » (Lugones, 2008, p. 11–12). C'est à partir de la possibilité de surmonter la colonialité du genre, c'est-à-dire, d'établir « une critique de l'oppression de genre racialisée, coloniale et capitaliste hétérosexualisée », qu'il devient possible de s'engager dans ce que Lugones (2014) nomme un féminisme décolonial.

Pour Lugones (2014), le projet féministe décolonial latino-américain vise à mettre les femmes et l'analyse de l'historicité de leurs oppressions au centre de la production des connaissances. C'est à partir d'une épistémologie géo-corpo-politiquement localisée que les féminismes décoloniaux résistent à l'effacement de la différence coloniale des analyses féministes et s'établissent comme un projet collectif et un partage d'expériences du Sud global.

Il est ici pertinent de souligner la contribution de Lélia Gonzalez et Sueli Carneiro, féministes noires brésiliennes, aux pensées féministes décoloniales. Lélia Gonzalez (1988a, 1988b), par exemple, appelle à un féminisme qui part de l'analyse de la formation historique afrocentrée des Amériques et qui valorise son améfricanité et cherche la solidarité entre les Américaines et les Américains. À travers la conception d'améfricanité, l'autrice défend la formation d'une identité qui met en évidence la présence de la population noire dans la construction culturelle du continent américain – c'est une façon de transposer les limites territoriales, idéologiques et linguistiques pour penser l'Amérique comme un ensemble. L'améfricanité est ainsi une autre façon de penser, de produire des connaissances, à partir de groupes subalternes, exclus, marginalisés. C'est donc un projet pour amener les femmes noires et autochtones de la marge au centre des actions et des analyses (Cardoso, 2014).

De façon générale, ces féministes défendent la valorisation de la connaissance subalterne et elles visent à l'élaboration de théories féministes qui communiquent plus étroitement avec les femmes noires, les lesbiennes, les pauvres et les autochtones et leurs expériences dans la lutte contre le racisme et le sexisme (Gonzalez, 1988b; Cardoso, 2014). Bref, comme Lugones (2008, 2014), Gonzalez (1988b) défend la construction d'un féminisme latino-américain qui mettrait en évidence le caractère multiracial et pluriculturel des sociétés de la région. Ce féminisme vise à intégrer les discussions sur les femmes d'Amérique latine et des Caraïbes et à répondre aux demandes des femmes qui travaillent aux marges pour construire des modèles alternatifs de société.

Aujourd'hui, les féminismes décoloniaux proposent une remise en question des savoirs hégémoniques et une valorisation des savoirs subalternes et des savoirs situés. Ils nous invitent à reconnaître les privilèges et les oppressions vécus qui peuvent alors servir d'outil contribuant à la décolonisation des savoirs et devenir ainsi un instrument de justice sociale.

Décoloniser : une pensée critique vers l'action

La proposition des théories décoloniales est épistémologique. Le projet décolonial vise à la construction d'une nouvelle structure pour penser simultanément les rapports sociaux, historiques, politiques et économiques. Les auteurs présentés plus haut s'entendent pour dire qu'il est nécessaire de localiser (socialement, historiquement et politiquement) les sujets producteurs de la connaissance avant de s'affranchir des fondements de la pensée universaliste. En ce sens, la proposition des autrices et auteurs décoloniaux est d'aller au-delà des perspectives eurocentrées et de se consacrer à la recherche et à l'introduction des idées produites à partir des expériences de la colonisation et de différentes subjectivités. Elle vise à établir une pensée non-dérivée des épistémologies occidentales, construite à partir des expériences sociales et de l'épistémologie du Sud.

Le projet décolonial consiste en la création d'une géopolitique décoloniale et non-raciste de la connaissance. C'est à partir de la mise en relief des savoirs subalternes, qu'il vise à comprendre les mécanismes qui permettent et créent des subordinations. Dès lors, il confère une importance centrale à la localisation géopolitique du sujet (Coenga-Oliveira et Anctil Avoine, 2018).

En résumé, le projet décolonial propose la conceptualisation d'une géo-corpo-politique de la connaissance qui cherche la négation et la contestation des savoirs universels. Il défend et il exige le respect de la diversité de projets historiques éthiques-épistémiques décoloniaux qui acceptent les particularités locales dans la lutte contre le capitalisme, la colonialité, le patriarcat et la modernité eurocentrée. C'est en faisant ressortir l'analyse du sujet de sa localisation épistémique, ethnique, sexuelle et de genre, que la pensée décoloniale propose la quête d'une pluriversalité anticapitaliste et radicale (Grosfoguel, 2009). Les propositions décoloniales constituent alors un important outil théorique et politique de la construction des connaissances.

Biographie

Danielle Coenga-Oliveira est candidate au doctorat en science politique et études féministes et boursière CRSH Joseph-Armand-Bombardier à l'Université du Québec à Montréal. Elle est titulaire d'une maîtrise en études internationales (Université de Montréal) et d'une maîtrise en psychologie sociale (Université de Brasilia).

Références

Cardoso, C. 2014. « Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez », *Estudos Feministas*, 22(3): 965-986.

Carneiro, S. 2005. « A construção do outro como não-ser como fundamento do ser », *Thèse de doctorat*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Coenga-Oliveira, D. et Anctil Avoine, P. 2019. « La corpo-politique : les apports des féministes décoloniales latino-américaines », *FéminÉtudes*, 22 : 104-115.

Cusicanqui, S. 2012. « Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization », *The South Atlantic Quarterly*, 111(1) : 95-109.

De la Cadena, M. 2010. « Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics' », *Cultural Anthropology*, 25(2) : 334-370.

Dussel, E. 2009. « Meditações Anti-Cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Gonzalez, L. 1988a. « A categoria político-cultural de amefricanidade », *Tempo Brasileiro*, 92/93 : 69-82.

Gonzalez, L. 1988b. « Por um feminismo afro-latino-americano », *Caderno de formação política do Círculo Palmarino*, 1 : 12-20.

Grosfoguel, R. 2009. « Para descolonizar os estudos de Economia política e os Estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Hernández, A. 2010. « *The Emergence of Indigenous Feminism in Latin America* », *Signs*, 35(3) : 539-545.

Lugones, M. 2008. « *Colonialidad y género* », *Tabula Rasa*, 9(2) : 73-101.

Lugones, M. 2014. « *Rumo a um feminismo descolonial* », *Estudos Feministas*, 22(3): 935-952.

Maldonado-Torres, N. 2009. « *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento : modernidade, império e colonialidade* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Mignolo, W. et Tlostanova, M. 2009. « *Habitar los dos lados de la frontera/ teorizar en el cuerpo de esa experiencia* », *Revista IXCHEL*, 1 : 1-22.

Mohanty, C. 2003. *Feminism without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, London: Duke University Press.

Munanga, K. 2009. « *Mestissagem como símbolo da identidade brasileira* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Nader, L. 2005. « *Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes* », *Nouvelles questions féministes*, 25(1) : 12-24.

Nascimento, B. 2006. « *Nossa democracia racial* », dans *Alex Ratts (Dir.), Eu sou atlântica : sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*, São Paulo : Instituto Kuanza.

Quijano, A. 2009. « *Colonialidade do poder e classificação social* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Santos, B., Menezes, M. 2009. « *Epistemologias do Sul* », Coimbra: Medina, 2009, 538 p. (Kindle Edition).

Santos, B. 2009a. « *Para além do pensamento abissal : das linhas globais a uma ecologia de saberes* », dans *Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul*, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Santos, B. 2009b. « Um ocidente não-ocidentalista ? Filosofia à venda, douta ignorância e a aposta de Pascal », dans Boaventura Santos et Maria Menezes (Dir.), Epistemologias do Sul, Kindle Edition. Coimbra : Medina.

Verschuur, C. 2015. « Une histoire du développement au prisme du genre: perspectives féministes et décoloniales », dans C. Verschuur, I. Guérin, et H. Guétat-Bernard (Dir.), Sous le développement, le genre, Marseille : IRD Éditions.