

## **Introduction**

# **La théorie décoloniale en Amérique latine : spécificités, enjeux et perspectives**

Claude BOURGUIGNON ROUGIER, Philippe COLIN

L'Amérique latine fut autant l'espace originel que le temps inaugural de la période historique et du monde dans lequel nous vivons encore.

Aníbal Quijano

La chose, pour être souvent répétée, n'en contient pas moins une part d'indéniable vérité : l'Amérique latine est (enfin) bien partie ; elle connaît depuis quelques années une séquence historique d'une intense créativité politique, sociale et culturelle qui en fait, pour nombre d'observateurs d'un « vieux monde » désormais plongé dans une interminable crise civilisationnelle, le laboratoire des utopies collectives concrètes et des luttes contre l'hégémonie néolibérale. La théorie critique latino-américaine<sup>1</sup>, pleinement immergée dans ce vaste bouillonnement de pratiques et d'idées, connaît elle aussi, après deux décennies d'éclipse relative, un nouveau souffle, reconfigurant profondément l'ensemble des problématiques qui traversent le champ des sciences sociales. Cet ouvrage ne vise pas à dresser la cartographie intégrale de cette nouvelle constellation des pensées critiques latino-américaines. Plus modestement, il a pour ambition de faire découvrir aux lecteurs francophones les travaux d'un réseau d'universitaires, pour la plupart originaires d'Amérique du Sud ou de la Caraïbe, qui, depuis

---

<sup>1</sup> Remarquons d'emblée que la notion même d'Amérique latine – que nous utiliserons pour d'évidentes raisons de commodité – constitue une catégorie hautement problématique. En plus de véhiculer une forme d'essentialisme, elle engage, comme l'a montré Walter Mignolo, une certaine vision géopolitique du monde, inséparable de l'occultation et de la périphérisation des peuples et des espaces colonisés du Nouveau Monde : « Je soutiens que l'Amérique n'est pas un sous-continent où se sont déroulés et se déroulent des événements, mais que son existence même est la conséquence des événements qui s'y sont déroulés, de sa conceptualisation et du modèle (ou de la matrice) colonial de pouvoir du monde moderne » (Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007, p. 202).

un peu plus d'une décennie, élaborent une critique systématique du récit conventionnel de la modernité et une réflexion sur la dimension intrinsèquement coloniale des processus qui lui sont liés. Remettant en cause ce grand mythe « intra-européen » qui associe la modernité à une série de phénomènes survenus en Occident entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, les chercheurs du programme Modernité/Colonialité replacent la colonisation ibérique du Nouveau Monde à l'origine de la formation du monde moderne/capitaliste. Ce renversement de perspective a des implications épistémologiques, éthiques et politiques qui dépassent largement la querelle d'initiés : il permet d'envisager la rhétorique émancipatrice de la modernité et la logique oppressive de la colonialité comme les modalités indivisibles d'une même configuration socio-historique, aujourd'hui articulée au niveau planétaire ; il remet au centre du débat les différentes formes, plus ou moins euphémisées, de racialisation des rapports sociaux qui constituent la matrice cognitive du pouvoir moderne/colonial ; il permet enfin de mettre en lumière les utopies « décoloniales » développées par celles et ceux que les différentes asymétries générées par ce système de pouvoir ont mis en position d'infériorité. Pour mener à bien ce chantier inséparablement scientifique et politique, le réseau M/C s'est peu à peu doté, au fil des dialogues, des congrès et des publications collectives, d'un outillage conceptuel spécifique aussi vaste qu'original, devenu, selon l'expression de l'un de ses acteurs, une sorte de *koinè* permettant de dialoguer par-delà les éventuelles dissonances méthodologiques ou idéologiques<sup>2</sup>.

Les animateurs de ce programme de recherche opèrent depuis des champs disciplinaires et des horizons théoriques très divers tout en revendiquant la dimension fortement transdisciplinaire de leur démarche. On citera, parmi les auteurs les plus en vue, le philosophe argentin Enrique Dussel, le sociologue péruvien Aníbal Quijano, le sociologue vénézuélien Edgardo Lander, le sémioticien argentin Walter Mignolo, le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez, l'anthropologue colombien Arturo Escobar, le philosophe portoricain Nelson Maldonado Torres, le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel ou bien encore la théoricienne de la culture nord-américaine Catherine Walsh. Si, depuis la fin de la décennie, les divergences théoriques de ces auteurs semblent s'accroître et leurs travaux collectifs s'espacer, l'arsenal théorique qu'ils ont forgé connaît une formidable vitalité : c'est aujourd'hui tout un réseau académique, implanté

---

<sup>2</sup> Santiago Castro-Gómez, « (Post)coloniality for dummies: latin american perspectives on modernity, coloniality, and the geopolitics of knowledge », *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate*, études réunies par Mabel Moraña, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui, Duke University Press, 2008, p. 260.

dans divers pays d'Amérique du sud, qui s'est emparé de la thématique de la colonialité, poursuivant ainsi – bien que de manière parfois inégale et désordonnée – le développement de ce programme théorique<sup>3</sup>.

Comment situer ce « tournant décolonial » latino-américain pour un public français qui n'en aura sans doute pas ou peu entendu parler (une situation que les penseurs décoloniaux ne manqueraient d'ailleurs pas d'interpréter en termes de colonialité du savoir) ? Il est évidemment tentant de le comparer aux *postcolonial studies* et *subaltern studies* anglo-saxonnes. Si la théorie décoloniale s'inscrit indéniablement dans l'onde de choc provoqué par le développement épistémologique et institutionnel des *postcolonial studies* à travers le monde<sup>4</sup>, il n'en reste pas moins vrai qu'elle possède ses propres spécificités qui interdisent de l'analyser comme une simple acclimatation régionale de la *theory* anglo-saxonne. On notera pour commencer que les chercheurs du programme M/C n'emploient guère le terme « postcolonial » : ils lui préfèrent, pour se référer à leur propre recherche, le terme « décolonial »<sup>5</sup>. Cette inflexion terminologique n'est pas gratuite : même si elle a évidemment une fonction stratégique de positionnement dans le « marché » hautement concurrentiel de la théorie postcoloniale, elle n'en constitue pas moins l'expression d'une véritable originalité à la fois théorique et thématique.

L'inflexion décoloniale se distingue en effet des théories élaborées au sein de la nébuleuse postcoloniale sur plusieurs points méthodologiques et conceptuels centraux, au demeurant parfaitement identifiés par les chercheurs du réseau M/C. Face aux *postcolonial studies*, ils revendiquent

---

<sup>3</sup> Citons, à titre d'exemple, le *Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos* de l'Université Simón Bolívar de Quito (Équateur), l'*Instituto de Estudios Contemporáneos* (IESCO) de l'Université centrale de Bogotá, l'*Institut PENSAR* de la Pontificia Universidad Javeriana à Bogotá (Colombie), le *Centro de investigación y de estudios en teoría poscolonial* (CIETP) de l'Université de Rosario ou encore le *Centro de Estudios y de Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad* (CEADEPI) de l'Université de Neuquén (Argentine).

<sup>4</sup> Dans son article « (post)coloniality for dummies », Santiago Castro-Gómez reconnaît la dette des études décoloniales envers la réflexion inaugurée par Edward Saïd dans *L'orientalisme*. Il note ainsi que « les réflexions de Saïd sur les sciences humaines mettent en lumière un thème qui sera incorporé par le débat latino-américain sur la colonialité : la critique de l'eurocentrisme épistémologique ». Castro-Gómez, « (Post)coloniality for dummies », *op. cit.*, p. 267.

<sup>5</sup> L'adjectif « décolonial » semble s'imposer comme un terme étandard à partir de la seconde moitié des années deux mille, au moment où le groupe commence à établir un premier bilan critique de ses propres travaux. Les chercheurs, revenant sur leur propre parcours théorique, parlent volontiers de « tournant décolonial » (Ramón Grosfoguel), « d'inflexion décoloniale » (Eduardo Restrepo) ou bien encore « d'option décoloniale » (Walter D. Mignolo).

en premier lieu la spécificité de leur objet : la colonisation de l'Amérique et de la Caraïbe par les deux premières grandes puissances européennes, l'Espagne et le Portugal, entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Dans un texte programmatique précoce, Walter Mignolo conteste ainsi la pertinence des catégories critiques en usage dans les études postcoloniales pour saisir la complexité de l'histoire coloniale – et néocoloniale – latino-américaine. En tant qu'elles sont indissociables d'un *locus enuntiationis* – autrement dit, d'une localisation géoculturelle particulière – ancré dans l'héritage colonial britannique, elles ne valent que pour les ex-colonies regroupées dans le *Commonwealth*.<sup>7</sup> La recherche décoloniale, dans la mesure où elle opère *sur* un espace géo-historique spécifique, doit par conséquent se déployer *depuis* un espace épistémique spécifique – un espace qui puise ses sources dans l'expérience latino-américaine de la colonialité<sup>8</sup>.

Fort logiquement, ce déplacement épistémologique implique une refonte des cadres de l'analyse de la question coloniale : l'espace de réflexion de la décolonialité ne coïncide pas avec celui du postcolonialisme. La recherche décoloniale ne s'intéresse pas tant au colonialisme – à l'usurpation de la souveraineté d'une entité politique par une autre – et aux traces qu'il aurait laissées dans les sociétés contemporaines, qu'à la manière dont le système de violence symbolique global qui surgit avec l'expansion des circuits commerciaux atlantiques au XVI<sup>e</sup> siècle, a surdéterminé la configuration du monde moderne dans sa double dimension matérielle et symbolique ; autrement dit, à la *colonialité*. Pour les théoriciens décoloniaux, le colonialisme n'est dès lors que l'une des manifestations ponctuelles et historiquement déterminée d'un régime de colonialité spectral, multiple, hétérogène, articulé et qui se déploie dans la longue durée<sup>9</sup>. Cette inflexion tient sans doute à la spécificité du modèle américain : comme l'ont montré Anibal Quijano et Immanuel Wallerstein, la désagrégation de l'empire espagnol et la précoce émancipation politico-juridique des Etats latino-américains n'a débouché sur aucune véritable

---

<sup>6</sup> Walter Mignolo, *Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledges and border thinking*, Princeton University Press, 2000, p. 37.

<sup>7</sup> Walter Mignolo, « postoccidentalismo: el argumento desde América Latina », *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, études réunies par Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998, p. 32.

<sup>8</sup> Arturo Escobar, « Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano », *Tabula Rasa*, n°1, janvier-décembre 2003, p. 70.

<sup>9</sup> Anibal Quijano, « Colonialidad del poder y clasificación social », *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, études réunies par Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 93.

révolution politique et sociale, mais sur une simple reconfiguration du régime de colonialité. Pour ces auteurs, les « indépendances » n'ont fait qu'entériner la domination des oligarchies créoles blanches ou blanchies sur les secteurs racialisés de la société, tout en contribuant à renforcer durablement la dimension dépendante de l'insertion économique, politique et cognitive de la région dans le système-monde<sup>10</sup>.

Aujourd'hui encore, dans un contexte global de « mondialisation », les pays « indépendants » d'Amérique latine et plus largement ceux du « sud », restent assujettis à une colonialité globale qui, tout en agençant de nouveaux dispositifs de domination opérant aux niveaux molaire et moléculaire, laisse inchangé ce qui fait le cœur du rapport colonial : la soumission de la périphérie à l'ordre symbolique du Nord dominant<sup>11</sup>. L'on comprend dès lors la signification du suffixe privatif *dé* - : au-delà de sa dimension descriptive et interprétative, la recherche décoloniale se veut avant tout un programme éthique, une *praxis* politique :

Si l'on conçoit le colonialisme comme un rapport politique, économique, sexuel, spirituel, épistémologique, pédagogique, linguistique de domination métropolitaine dans le système-monde et un rapport culturel/ structurel de domination ethno-racial, les mal nommés républiques indépendantes d'Amérique latine et de la Caraïbe restent des territoires à décoloniser<sup>12</sup>.

La pensée décoloniale se distingue enfin de la théorie postcoloniale anglo-saxonne par les filiations théoriques et politiques que revendiquent ses promoteurs. Parmi les influences les plus prégnantes, Arturo Escobar relève celle de la théologie de libération, de la philosophie de la libération, de certains courants de la sociologie latino-américaine et celle de la théorie de la dépendance<sup>13</sup>. Cette opération de réinscription généalogique constitue bien entendu une prise de position aux enjeux épistémologiques et idéologiques bien précis : en s'attachant « la mémoire » des mouvements intra et extra-académique latino-américains qui ont réfléchi sur leur propre culture dans une perspective émancipatrice, les chercheurs du réseau M/C s'affirment comme les héritiers de ce qui constituerait une tradition latino-américaine « anti-impériale »<sup>14</sup>. Plus largement, c'est l'inscription même de

---

<sup>10</sup> Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, « La americanidad como concepto, o América en el sistema mundial », *Revista Internacional de ciencias sociales*, n° 134, 1992, p. 589-590.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>12</sup> Ramón Grosfoguel, « Izquierdas e izquierdas otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales », *Tabula Rasa*, n° 11, juillet-décembre 2009, p. 16.

<sup>13</sup> Arturo Escobar, « Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano », *op. cit.*, p. 53.

<sup>14</sup> Il faut toutefois préciser que cette généalogie « intra-latino-américaine » ne fait pas consensus au sein du groupe M/C : Santiago Castro-Gómez a énoncé très tôt – et

ce projet décolonial dans un *épistémè* « autre » que cette généalogie proclamée permet de mettre en avant.

Cette question de la captation de l'héritage intellectuel et du capital symbolique qui lui est attaché mériterait une étude approfondie qui dépasse très largement le cadre de cette présentation. On se contentera ici de mentionner quelques-uns des points de contact possibles entre ces différents courants intellectuels et politiques et la réflexion menée au sein du programme modernité/colonialité.

On rappellera que le « christianisme de la libération » est un mouvement social continental qui apparaît au sein de l'Église catholique au début des années soixante à la faveur d'un contexte régional marqué par la crise du modèle développementiste et une montée en puissance des mouvements révolutionnaires, et qui a conduit à une profonde reconfiguration des rapports entre la religion et la politique<sup>15</sup>. Un certain nombre de penseurs, appartenant pour la plupart au clergé, comme Camilo Torres en Colombie, Gustavo Gutiérrez au Pérou ou encore Leonardo Boff au Brésil, ont élaboré, au contact des « communautés » de base, une lecture théologique de la réalité sociale fondée sur les grandes catégories d'analyse marxistes et une conception engagée de leur ministère fondée sur l'auto-émancipation des opprimés. Une conception souvent résumée par la célèbre formule consacrée lors de la conférence des évêques latino-américains de Puebla en 1979 : « l'option préférentielle pour les pauvres ».

C'est par le biais des travaux du philosophe et théologien Enrique Dussel - lui-même impliqué dans les débats théoriques qui ont irrigués la théologie de la libération<sup>16</sup> - que l'on peut établir des points de contact entre ce mouvement théologico-politique et la thématique de la décolonialité. La question de l'extériorité critique constitue la pierre angulaire du vaste projet de refondation philosophique que lance Dussel dès le début des années soixante-dix et qui l'occupe aujourd'hui encore : la « philosophie de la libération ». Pour Dussel, cette extériorité est avant tout incarnée par celle ou celui que la Totalité refoule : l'opprimé. À l'image du « pauvre » des théologiens de la libération, la figure de l'opprimé se trouve ainsi investie d'une forme de centralité ontologique dans la lutte pour l'émancipation :

---

souvent réitéré - sa méfiance envers les discours qui font de l'Amérique latine « l'Autre » de la modernité occidentale ; un « Autre » qui posséderait, en vertu de cette extériorité posée *a priori*, les ressources lui permettant d'indiquer la voie d'une future « libération » de l'humanité. À ce sujet, voir : Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelone, Puvill Libros, 1996.

<sup>15</sup> Michael Löwy, *La guerre des Dieux, Religion et politique en Amérique latine*, Éditions du félin, 1998.

<sup>16</sup> Voir, par exemple : Enrique Dussel, *Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine*, Éditions Ouvrières, 1974.

### *La théorie décoloniale en Amérique latine*

Les classes opprimées ou populaires des nations indépendantes sont celles qui conservent dans leur propre culture la plus grande extériorité au système mondial actuel ; elles peuvent constituer, étant donnée leur altérité historique, une alternative réelle et nouvelle pour l'humanité future<sup>17</sup>.

Le programme Investigation Action Participative (I.A.P.), tel qu'il fut théorisé et surtout mis en pratique par le sociologue colombien Orlando Fals Borda, constitue l'autre influence la plus fréquemment revendiquée par les théoriciens décoloniaux. Très sommairement, la sociologie participative se veut avant tout une praxis visant à articuler les processus de transformation sociaux et la connaissance scientifique de la réalité sociale. Elle a pour projet d'élaborer une science capable d'intégrer dialogiquement les savoirs pratiques des dominés dans son diagnostic du monde social<sup>18</sup>. On notera que ce processus de co-production de la connaissance est inséparable d'une visée stratégique : il doit en effet permettre non seulement aux « subalternes » mais aussi aux enquêteurs de se convertir, à travers un processus de conscientisation conjoint, en sujets politiques et en acteurs de leur propre émancipation. Mais ce sont surtout les réflexions élaborées en amont par le sociologue colombien, notamment autour du thème de l'aliénation épistémique, qui trouvent un écho parmi les théoriciens de la décolonialité<sup>19</sup>. Plusieurs thématiques abordées par Fals Borda, comme celle de l'asymétrie des échanges épistémiques entre le centre et ses périphéries et celle, qui en découle directement, de la décolonisation des sciences sociales<sup>20</sup>, sont aujourd'hui au cœur de l'interrogation postcoloniale.

Certains postulats fondamentaux de ce qu'on a appelé la théorie de la dépendance ont également fait l'objet d'une réappropriation critique. Élaborée au cours des années soixante-dix dans les cercles intellectuels liés à la CEPAL (*Comisión Económica para América Latina y el Caribe*) par des économistes et des sociologues comme Teodoro Do Santos, Andre Gunder Frank, Celso Furtado ou encore Fernando Henrique Cardoso, la théorie de la dépendance constitue avant tout une « constellation théorique » hétérogène rejetant les principaux axiomes de la théorie de la

---

<sup>17</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 122.

<sup>18</sup> Le paradigme dialogique, opposé à celui de la conscientisation par le haut, constitue également le fondement de la « pédagogie de l'opprimé » élaboré par Paulo Freire. Selon le pédagogue brésilien - d'ailleurs fréquemment cité par les chercheurs décoloniaux - le dialogue des savoirs doit permettre non seulement de rendre la parole à ceux qui ne l'ont jamais prise, mais aussi de créer une réflexivité sociale et politique à même de créer les conditions d'une transformation du monde social.

<sup>19</sup> Orlando Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual, los nuevos rumbos*, Bogotá, Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 65.

modernisation. Rappelons que celle-ci, élaborée et diffusée depuis les centres universitaires nord-américains, tend à analyser « l'écart historique » séparant les « pays sous-développés » des économies développées en termes de décalage, de déficience ou d'inadaptation culturelle : du coup, c'est en reproduisant à l'identique le processus de modernisation (culturel et institutionnel) déjà emprunté par les pays du nord, que les pays « précapitalistes » du sud parviendraient à rattraper leur « retard » historique. Pour les théoriciens de la dépendance, le mal nommé « sous-développement » est avant tout lié aux spécificités du mode de production capitaliste dans les sociétés dépendantes : il est le résultat d'une configuration asymétrique du système-monde dans lequel le développement des pays du centre implique la satellisation et la subordination d'autres pays par le biais de leur spécialisation dans des secteurs hiérarchiquement inférieurs du marché mondial. Prenant le contre-pied de la théorie libérale de l'avantage comparatif, les « dépendantistes » affirment ainsi que la concentration des richesses toujours croissante dans les régions centrales garantit la perpétuation et le renforcement de l'échange inégal. On comprend ainsi que, comme le soutiennent Cardoso et Faletto, sous-développement et développement ne constituent en aucun cas des stades distincts mais bien des fonctions inégales et complémentaires à l'intérieur d'une même structure globale de production<sup>21</sup>. L'opposition structurante centre/périphérie et l'échelle d'analyse globale sur lesquelles se fonde la théorie de la dépendance ont été reprises et reformulées – via, on y reviendra, la théorie du système-monde moderne d'Immanuel Wallerstein – par les théoriciens décoloniaux à travers le binôme Modernité/Colonialité, chacun des deux termes renvoyant à des positions structurelles au sein d'un système global polarisé.

Mais on ne comprendra guère le surgissement de ce « tournant décolonial » si on cherche à l'appréhender hors du contexte latino-américain des années quatre-vingt-dix/deux mille et des tentatives de transition post-libérale qui s'y produisent. Ces deux décennies ont en effet été marquées, après les successives « thérapies du choc » néolibérales des années soixante-dix et quatre-vingt et leurs effets dévastateurs sur les sociétés latino-américaines, par une revitalisation spectaculaire des mouvements sociaux – avec, en particulier, l'apparition d'un vaste mouvement indianiste continental remettant en cause le colonialisme interne –, le « virage à gauche » d'une grande partie des gouvernements de la région, le démantèlement (partiel et discutable) du modèle social et économique prôné par le « consensus de Washington » ainsi que la formation d'un bloc politique et économique sud-américain revendiquant

---

<sup>21</sup> Fernando Enrique Cardoso, Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

son autonomie face aux politiques du Nord. Pour Arturo Escobar, cette séquence historique se caractérise par une double crise : celle de l'hégémonie du modèle néolibéral et celle de l'idéologie de la modernité occidentale. Dans cette perspective, l'option décoloniale constituerait, dans son champ d'intervention spécifique, l'une des manifestations de cette double crise et des dynamiques sociales et politiques qu'elle a engendrées. La lutte pour la décolonisation des savoirs et pour l'élaboration d'un récit contre-hégémonique de la modernité viendrait s'inscrire dans cette vaste lutte hétérogène, multidirectionnelle, conflictuelle contre l'hétéronomie imposée par le Nord géopolitique :

Il peut être utile d'envisager l'Amérique latine comme un carrefour : une formation régionale où les théories critiques provenant de trajectoires diverses (de l'économie politique marxiste et du poststructuralisme à la « pensée décoloniale »), où une multiplicité d'histoires et d'avenirs et où une grande diversité de projets culturels et politiques, trouvent un espace de convergence<sup>22</sup>.

### **Déconstruire le récit eurocentrique de la modernité**

C'est au philosophe argentin Enrique Dussel que l'on doit d'avoir perçu la nécessité de s'attaquer à ce qu'il appelle, dès le début des années quatre-vingt-dix, dans une série de conférences prononcées à la *Wolfgang Goethe Universitat* de Frankfurt à l'occasion de la célébration des cinq-cents ans de la « découverte » de l'Amérique<sup>23</sup>, le « mythe intra-européen de la modernité »<sup>24</sup>. Le philosophe argentin considère en effet que la modernité - l'ensemble des modes d'organisation de la vie sociale que nous connaissons aujourd'hui - n'a pas été secrétée par des processus internes au développement de l'Europe mais qu'elle a littéralement surgi de la rencontre entre l'Europe et l'Amérique, très précisément en 1492. Dussel affirme ainsi que « l'Europe occidentale n'était pas le centre du monde et son histoire n'avait jamais été le centre du monde. Il faudra attendre 1492 pour que sa situation centrale empirique fasse des autres civilisations sa périphérie. Le fait de la « sortie » de l'Europe occidentale hors des étroites limites où le monde musulman l'avait confinée constitue, selon nous, la naissance de cette modernité. 1492 est la date de la naissance de cette modernité, du début de l'expérience de l'ego européen de transformer les

---

<sup>22</sup> Arturo Escobar, «Latin America at crossroads», *Cultural studies*, vol. 24, n° 1, janvier 2010, p. 3.

<sup>23</sup> Ces conférences ont fait l'objet d'un volume unique publié sous le titre : *1492, El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, (Madrid, Nueva Utopía, 1992). Nous ferons ici référence à la traduction française : Enrique Dussel, *1492, L'occultation de l'Autre*, Les éditions ouvrières, 1992.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 69.

Autres sujets et peuples en objets, en instruments qu'il pourra contrôler et employer à ses propres fins d'eupéanisation, de civilisation, de modernisation »<sup>25</sup>.

On retrouve dans cette proposition des éléments de la théorie du système-monde moderne élaborée par Immanuel Wallerstein. Le sociologue nord-américain contribue en effet, dès le début des années soixante-dix, à « déprovincialiser » et à « désontologiser » les processus menant à la modernité, en montrant que son histoire n'est pas coextensive à celle de l'Europe mais qu'elle surgit de l'interaction asymétrique entre l'Europe et le continent américain<sup>26</sup>. Pour Wallerstein, la modernité telle qu'elle se met en place au XVIII<sup>e</sup> siècle n'est nullement le fruit du développement endogène des sociétés européennes : elle est plutôt la conséquence de l'émergence, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, du système-monde capitaliste ; un « capitalisme historique » au sein duquel l'Europe va occuper une position centrale<sup>27</sup>.

La lecture que fait Dussel de cette théorie s'écarte toutefois de l'analyse matérialiste de Wallerstein : pour le philosophe argentin, l'événement de la rencontre américaine n'est pas seulement la condition de possibilité matérielle - concrètement, par l'afflux des métaux précieux - de la conversion du capital en système capitaliste global, mais il est aussi, simultanément, l'avènement d'une première modernité qui a son épiscentre dans l'Europe du sud, sa périphérie en Amérique et qui possède un système de représentation, incarné dans des structures politiques et technologiques spécifiques. Cette première modernité, qui est à la fois immédiatement globale et centrée sur l'Europe du sud, fut non seulement le lieu d'une gigantesque accumulation primitive prédatrice mais aussi l'espace d'émergence d'une nouvelle « géoculture » coloniale, elle-même porteuse de formes de subjectivation collective originales :

La modernité prit naissance dans les cités européennes du Moyen-Âge, libres, centre de très grande créativité. Mais elle naquit quand l'Europe put se confronter à un « Autre » et le contrôler, le vaincre, le violenter, le détruire ; quand elle put se définir comme un « ego » découvreur, conquérant, colonisateur de l'Altérité constitutive de sa propre modernité<sup>28</sup>.

*L'ego conquis* de la première modernité - *l'hybris* des conquérants, pourrait-on dire - constituerait dès lors « la proto-histoire » de *l'ego cogito*

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>26</sup> Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1976.

<sup>27</sup> Immanuel Wallerstein, *Le capitalisme historique*, La Découverte, 1985.

<sup>28</sup> Enrique Dussel, 1492, *L'occultation de l'Autre*, *op. cit.*, p. 5.

de la seconde modernité.<sup>29</sup> Symétriquement, l'émergence de subjectivités « colonialistes » implique nécessairement, selon une logique spéculaire bien connue, l'émergence d'une subjectivité colonisée, dont la première caractéristique est d'être niée dans son altérité, c'est-à-dire purement et simplement supprimée dans son être propre : « l'indien ne fut pas découvert comme l'Autre mais comme « le même déjà connu (l'Asiatique) et seulement re-connu (nié donc comme Autre : occulté) »<sup>30</sup>. Les populations autochtones ne furent pas seulement dépossédées de leurs terres mais aussi de leurs identités culturelles : par une opération discursive d'une extrême violence, Aztèques, Incas, Mayas, Aymaras, Araucans furent homogénéisés, essentialisés puis assignés à un référent identitaire phantasmatique qui allait devenir la marque durable de leur infériorité sociale ; ils devinrent, et pour longtemps, l'une des principales déclinaisons de ces « peuples sans Histoire », des « Indiens »<sup>31</sup>.

Les aspects phénoménologiques de ce processus spéculaire de négation de l'Autre ont été développés de manière systématique par le philosophe portoricain Javier Maldonado Torres, à travers la notion de « colonialité de l'Être ». Maldonado Torres affirme ainsi que le surgissement, à partir du XV<sup>e</sup> siècle, d'un « scepticisme misanthropique manichéen colonial » - que l'on pourrait définir comme le socle transcendantal rendant possible l'expérience coloniale - permet de remettre en cause l'humanité même des colonisés<sup>32</sup>. Ce « doute radical » jeté sur l'humanité de l'Autre, en ouvrant la voie à une suspension de l'éthique, débouche sur un processus de négation ontologique ; autrement dit, sur la production d'êtres marqués par une forme de déficience ontologique, relevant de ce fait, à titre permanent, de l'état d'exception. Pour Maldonado Torres, la conquête de l'Amérique fut dès lors non seulement le premier théâtre du déploiement de l'éthos impérial européen mais aussi et surtout le lieu d'une césure historique fondamentale : « la geste raciste de la modernité »<sup>33</sup> impliqua en effet « une rupture avec la tradition européenne médiévale et ses codes de conduite » et l'usage systématique de la « non-éthique de la guerre » envers ceux que le grand partage colonial situait du côté des « damnés ». Dans ce régime de l'exception permanente qu'inaugure la Modernité/Colonialité, l'horizon de la mort n'est nullement, comme le postule Heidegger, gage de subjectivation et d'authenticité : pour le damné, contraint de s'expliquer en

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>31</sup> Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina », *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, études réunies par Walter D. Mignolo, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2000, p. 120.

<sup>32</sup> Javier Maldonado Torres, « Sobre la colonialidad del ser; contribuciones al desarrollo de un concepto », *El giro decolonial*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 140.

permanence avec la mort, celle-ci est avant tout « une menace quotidienne » dépourvue de toute symbolisation<sup>34</sup>.

La relecture de la théorie du système-monde par Dussel entraîne une série de conséquences théoriques qui seront fondamentales dans la réflexion du groupe M/C. En situant les origines de la modernité non pas au XVIII<sup>e</sup> siècle mais au cours de la séquence historique ouverte par la conquête de l'Amérique après 1492, Dussel affirme en effet simultanément :

1. la dimension immédiatement planétaire de la modernité,
2. l'indissociabilité du fait colonial et de la modernité,
3. la pathologisation et l'infériorisation de l'Autre comme processus constitutif de la modernité,
4. l'émergence d'un système de savoir/pouvoir eurocentré reposant sur la confusion entre « l'universalisme abstrait et la mondialité concrète résultant de l'hégémonie de l'Europe comme centre »<sup>35</sup>.

On comprend dès lors que pour Dussel, la modernité, telle qu'elle est formulée par la tradition des Lumières depuis Kant jusqu'à Habermas, n'est jamais que le récit monologique par lequel l'Europe légitime et célèbre sa domination globale. Ce grand métarécit, qui narre le passage du royaume de la folie à celui de la raison, se présente pourtant, une fois opéré ce renversement de perspective proposé par Dussel, comme un discours apologétique visant à justifier ce qui, de l'autre côté de la différence coloniale, est vécu non plus comme le dépassement historique de formes sociales archaïques mais comme une « praxis irrationnelle de la violence » associée à un gigantesque projet global de dépossession et d'accaparement<sup>36</sup>. Ce métarécit repose en effet, comme l'affirme Dussel, sur une série de présupposés impensés qui induisent une conception sacrificielle de l'altérité<sup>37</sup> : les innombrables victimes de la brutalité coloniale ne sont

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>35</sup> Enrique Dussel, « Europa, modernidad y eurocentrismo », *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, études réunies par Edgardo Lander, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 48.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>37</sup> Enrique Dussel repère ainsi sept grands « idéologèmes » constitutifs de la modernité : 1/la civilisation moderne s'appréhende comme supérieure à toutes les autres ; 2/cette supériorité implique une exigence morale : permettre aux barbares d'accéder au développement ; 3/la seule voie menant au développement est celle qu'a emprunté l'Europe ; 4/ puisque le barbare s'oppose au processus civilisateur, le recours à la violence s'avère une nécessité ; 5/cette violence possède la dimension quasi rituelle du sacrifice ; 6/la modernité est fondamentalement innocente puisque sa violence ne vise qu'à émanciper le barbare de sa propre culpabilité ; 7/les

jamais, dans le discours doxique de la modernité, que les victimes d'un inévitable holocauste offert à la civilisation et à la raison triomphante.

Reste une question centrale : depuis quelle extériorité est-il possible d'articuler une critique de la modernité ? Formulé autrement, est-il possible d'élaborer une critique de la modernité qui se situe résolument hors de l'eurocentrisme ? Dès le début des années soixante-dix, dans ce que l'on pourrait appeler un « tournant lévinasien » de sa pensée, Enrique Dussel pose la nécessité d'une refondation du débat philosophique depuis l'extérieur de la philosophie de la totalité hégélienne. Une philosophie incapable, selon Dussel, de penser l'altérité, sinon comme un simple « moment » dialectique d'une conscience se développant dans un processus d'auto-engendrement permanent. Cette philosophie de l'identité, dans la mesure où elle opère une incessante subsomption de l'autre dans le même, constituerait ainsi la « cause ontologique » de la violence qu'exerce la modernité à l'encontre de ses « autres »<sup>38</sup>. Dans sa *Philosophie de la libération*, Dussel cherche à déterminer - en rapprochant l'éthique lévinasienne de la théologie de la libération - ce qui dans la relation intersubjective avec l'autre, défini comme l'opprimé, engage d'emblée une forme de responsabilité éthique. Pour le philosophe argentin, l'altérité ne se révèle jamais aussi radicalement que dans l'interpellation du visage de l'opprimé, du pauvre, de celui qui est chosifié. Cette interpellation, en tant qu'elle est exigence d'un droit radical, est porteuse d'une ouverture, d'un ordre utopique qui est d'emblée « avènement d'un monde nouveau » et qui engage dès lors une irrévocable responsabilité éthique<sup>39</sup>. La philosophie de la libération se veut par conséquent une pratique du décentrement et de l'ouverture éthique à l'Autre. En partant des catégories d'humains les plus opprimés - ceux que le système produit comme extériorité - elle en adopte le point de vue et les utopies :

Tout penser à la lumière de la parole interprétante du peuple, du pauvre, de la femme castrée, de l'enfant et de la jeunesse culturellement dominée, de l'ancien marginalisé par la société de consommation, de l'indigène humilié, avec une responsabilité infinie et face à l'infini, voilà la philosophie de la libération<sup>40</sup>.

Puisant à d'autres sources théoriques, le sémiologue argentin Walter Mignolo a lui aussi beaucoup travaillé dès le début des années quatre-vingt-

---

souffrances que provoque la « modernisation » chez les peuples attardés, les races inférieures ou le « sexe faible » sont perçues comme inévitables. *Ibid.*, p. 49.

<sup>38</sup> Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. 2, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973, p. 132.

<sup>39</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 82.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 264.

dix sur cette question de la rupture épistémologique. Dans l'introduction de *The Darker side of Renaissance*, Mignolo, qui projette alors l'élaboration de ce qu'il appelle « une *semiosis* coloniale »<sup>41</sup>, propose une longue réflexion sur la manière dont peuvent être abordés des textes, des faits culturels issus non plus de la tradition classique mais produits dans des espaces historiques traversés par la domination coloniale. Si Mignolo prend appui sur l'herméneutique de Hans Georg Gadamer - et notamment sur ses critiques de l'objectivisme et du positivisme historiographique - il en propose une profonde redéfinition, plus apte selon lui à la saisie des enjeux spécifiques de la colonialité : alors que l'herméneutique « monotopique » de Gadamer ne peut penser l'acte d'interprétation qu'au travers d'un sujet se situant au sein d'une tradition historiquement unifiée - en l'occurrence, la tradition européenne - « l'herméneutique pluritopique » permettrait quant à elle de rendre compte, en situation d'héritage colonial, de la pluralité des lieux d'énonciation et, par conséquent, de la diversité des opérations de production du sens<sup>42</sup>. Une telle herméneutique, expurgée de ses biais eurocentristes, doit ainsi permettre, à travers l'identification du « sujet comprenant » à une communauté exclue ou disparue, de restituer les savoirs alternatifs et les contre-discours occultés par le discours monologique de la modernité<sup>43</sup>.

Dans *Local Histories/Global Designs*, publié en deux mille, Mignolo prend définitivement ses distances avec l'herméneutique gadamérienne, qui lui semble entachée, au même titre que l'épistémologie, d'une radicale incapacité à penser ce qui constitue, en dernière instance, son noyau dur : la césure radicale, fondatrice du savoir européen, entre le « connaisseur et le connu »<sup>44</sup>. Pour le sémiologue argentin, les enjeux sont dorénavant éminemment politiques : le tournant décolonial ne doit pas simplement chercher à faire diversion en pluralisant les significations mais, plus radicalement, à se dégager du système de médiation mis en place par l'occident. C'est dans cette perspective de changement de paradigme qu'il introduit, en s'inspirant étroitement des notions de « double conscience » de Du Bois, de *third space* de Homi Bhabha ou bien encore de « savoir assujetti » de Foucault, la catégorie centrale de « pensée frontalière ». Pour Mignolo, la « pensée frontalière » est une pensée clivée - et non pas clivante

---

<sup>41</sup> Walter Mignolo, *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*, The University of Michigan Press, 1995, p. 8.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>43</sup> Notons qu'en cela, Mignolo prend le contre-pied d'une autre figure de proue du « postcolonialisme », Gayatri Spivak, pour qui, on le sait, toute tentative de donner une voix aux subalternes serait condamnée à l'échec puisqu'elle ne ferait que recouvrir ce qui reste, à jamais, une absence (Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-ils parler ?*, Éditions Amsterdam, 2009).

<sup>44</sup> Walter Mignolo, *Local histories/Global designs, op. cit.*, p. 18.

- qui surgit d'un « lieu d'énonciation dichotomique (...) situé sur les frontières internes ou externes du système-monde colonial »<sup>45</sup>. Comme l'indique l'idée même de frontière, une telle pensée n'est nullement le lieu hypostasié d'une différence pure : surgissant des lisières, des lignes de faille du savoir occidental, elle est avant tout le produit de la « différence coloniale », c'est-à-dire, de la position symbolique occupée par ceux dont la culture est soumise, au sein de « l'économie morale » de la modernité, à des processus de marginalisation, de relégation ou de négation.

D'emblée politique, la « pensée frontalière » n'est pas non plus une méta-pensée qui viserait à objectiver l'expérience coloniale ou à en célébrer la dimension hybride : en proposant une relecture actualisante des narrations décoloniales américaines tout en revendiquant son inscription généalogique dans cette tradition contre-discursive, elle vise avant tout à penser la spécificité du monde présent, de ses pratiques et usages « à partir des ruines, des expériences y des marges créées par la colonialité du pouvoir »<sup>46</sup>.

On notera que cette notion de pensée frontalière, en tant qu'elle est envisagée comme le produit de la colonialité, permet d'éviter l'écueil, du moins en théorie, du fétichisme culturaliste : comme l'affirme Ramón Grosfoguel, elle ne constitue pas « un fondamentalisme antimoderne » mais une pensée critique qui s'élabore prioritairement depuis l'expérience – éminemment « moderne » - des subjectivités clivées par la colonialité.<sup>47</sup> Elle se veut avant tout « une réponse décoloniale transmoderne des subalternes à la modernité eurocentrique »<sup>48</sup>. Notons que dans la préface à la traduction espagnole de *Local Histories/Global designs*, Mignolo - qui cherche à dissiper l'insistant soupçon d'essentialisme qui plane sur une partie de son œuvre, mais sans doute aussi à défendre sa propre position d'intellectuel du Nord - distingue deux modalités de pensée frontalière : une « pensée frontalière forte », dans laquelle « lieu d'énonciation » et « positionnement » coïncideraient et une « pensée frontalière faible » dans laquelle le « lieu

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>46</sup> Walter Mignolo, « Diferencia colonial y razón posoccidental », *Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. études réunies par Santiago Castro-Gómez, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000, p. 23.

<sup>47</sup> Sur cette question de la centralité « ontologique » du colonisé, Mignolo affirmait ainsi, dans un article publié en 1995, que « ceux pour qui les héritages coloniaux sont réels sont plus (logiquement, historiquement et émotionnellement) enclins que d'autres à théoriser le passé en termes d'histoires coloniales » (Walter Mignolo, « Occidentalización, imperialismo, globalización : herencias coloniales y teorías poscoloniales », *Revista Iberoamericana*, n°170-171, janvier-juin 1995, p. 33).

<sup>48</sup> Ramón Grosfoguel, « La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global », *Tabula Rasa*, n°4, janvier-juin 2006, p. 39.

d'énonciation », situé du côté des dominants, serait en quelque sorte « compensé » par une prise de position éthique en faveur d'un projet de libération épistémique<sup>49</sup>.

Quels horizons éthiques et politiques ouvre ce retournement de perspective ? Enrique Dussel considère qu'il doit permettre un dépassement utopique de la modernité. Il précise cependant qu'un tel dépassement ne doit en aucun cas être assimilé à une forme de « postmodernité », qu'elle soit comprise comme une accélération et une actualisation globale des processus sociaux et culturels de la modernité, ou bien encore comme un rejet de son noyau rationnel. Il opérera plutôt comme « une transmodernité », c'est-à-dire comme un espace non dialectique où cohabiteraient, sur un plan d'égalité et de contemporanéité, la modernité et son altérité niée :

Le projet transmoderne est coréalisation de ce qui est impossible pour la seule modernité ; c'est-à-dire une coréalisation solidaire, que nous avons appelée analectique [...] ; non par négation pure mais par incorporation depuis l'altérité<sup>50</sup>.

Un projet ouvertement utopique, mais qui connaît, selon le philosophe argentin, des occurrences concrètes dans le réel : dans son article « Système-monde et transmodernité », il affirme ainsi qu'en dépit de ses prétentions totalisantes, le « pouvoir de subsumption » de la modernité n'a jamais été ni ne sera jamais complet et qu'il a, en outre, partout produit de la différence<sup>51</sup>. Cette « extériorité massive », en tant qu'elle génère une immense richesse culturelle - théorique et pratique -, dessine d'ores et déjà la possibilité d'un horizon transmoderne. Ainsi, les cultures indo-américaines qui ont subi de plein fouet « l'impact de la première globalisation » n'ont pas toutes été entièrement éradiquées : marginalisées, métissées, ruralisées, elles ont indéniablement subsisté à travers la reproduction des pratiques sociales qui ne peuvent être ramenées à de simples manifestations locales d'une macro-culture occidentale. Comme tant d'autres à travers le globe, elles ont su réarticuler certains éléments de la modernité pour « faire irruption, renouvelées, dans un horizon culturel se situant au-delà de la modernité »<sup>52</sup>. Dans le même ordre d'idée, Walter Mignolo affirme que la connaissance produite par la « pensée frontalière » n'a pas pour but de restituer des épistémologies enfouies mais « de [la] faire

---

<sup>49</sup> Walter Mignolo, *Historias globales/diseños globales : colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 28.

<sup>50</sup> Enrique Dussel, « Europa, modernidad y eurocentrismo », *op. cit.*, p. 50.

<sup>51</sup> Enrique Dussel, « Sistema mundo y transmodernidad », *Modernidades coloniales*, études réunies par Saurabh Dube, Ishita Banerjee, Walter Mignolo, México, Ediciones El Colegio de México, 2004, p. 205.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 201.

intervenir dans un nouvel horizon épistémologique transmoderne et post-occidental »<sup>53</sup>. D'une certaine manière, la « pensée frontalière », en tant qu'elle engage un travail performatif de décolonisation de soi, de l'existence, de la connaissance et du pouvoir, se voudrait d'emblée, par et en elle-même, œuvre de transmodernité.

### **La colonialité du pouvoir**

Pour les chercheurs décoloniaux, la modernité n'est tout simplement pas concevable sans ce qui constitue son envers constitutif, son ombre portée : la colonialité. Pour le dire autrement, la violence coloniale sous toutes ses formes n'est pas simplement l'inévitable dommage collatéral ou la manifestation pathologique d'une modernité par ailleurs émancipatrice - et dont le bilan serait dès lors « globalement positif » - mais bien l'une de ses dimensions intrinsèques. Une conception au demeurant parfaitement résumée dans l'aphorisme, régulièrement cité, de Mignolo : « Il n'y a pas de modernité sans colonialité »<sup>54</sup>. Notons que cette relation structurelle est graphiquement matérialisée dans les écrits des théoriciens de la décolonialité par l'usage d'une barre transversale entre les deux termes du binôme.

On doit le concept de colonialité au sociologue péruvien Aníbal Quijano, qui l'introduit pour la première fois en 1992, dans son article « Colonialité et modernité/rationalité »<sup>55</sup>. Quijano y avance que si que le colonialisme formel n'a pas résisté aux grands mouvements de la décolonisation des années soixante, la « structure coloniale du pouvoir » demeure toujours quant à elle « le cadre dans lequel opèrent les autres relations sociales [...] », par le biais d'une « colonisation de l'imaginaire des colonisés »<sup>56</sup>. Rompant avec les cadres de l'analyse dépendantiste qui tendent à sous-estimer les dynamiques culturelles au profit des déterminants économiques, Quijano affirme que la « colonialité culturelle » constitue la « pierre d'angle » de cette mégastructure de domination qui a permis l'imposition, en Amérique puis sur l'ensemble des mondes non occidentaux, d'une épistémologie et d'une ontologie eurocentrée.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Walter Mignolo, « Diferencia colonial y razón posoccidental », *op. cit.*, p. 24.

<sup>54</sup> Walter Mignolo, *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*, Duke University Press, 2011, p. 3.

<sup>55</sup> Aníbal Quijano, « Colonialidad y modernidad-racionalidad », *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, études réunies par Heraclio Bonilla, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 440.

Dans ce même article, Aníbal Quijano énonce pour la première fois ce qui deviendra l'axiome central du programme M/C : la stricte concomitance entre modernité et colonialité. Selon le sociologue péruvien, l'hyper-individualisme cartésien qui conçoit le travail de la conscience humaine comme celui d'une subjectivité isolée, déliée, possédant en elle-même son propre fondement, est à mettre en relation avec les processus de négation de l'Autre non européen qui se produisent au même moment de l'autre côté de l'Atlantique. Une négation qui possède, selon Quijano, une fonction idéologique précise :

Comme le montrerait la pratique coloniale européenne, le paradigme permet d'omettre toute référence aux autres sujets hors du contexte européen, c'est-à-dire de rendre invisible l'ordre colonial comme totalité, au moment précisément où l'idée même de l'Europe est en train de se constituer dans son rapport avec le reste du monde colonisé<sup>58</sup>.

À partir des années deux mille, Aníbal Quijano affine son concept de colonialité et lui adjoint un spécificateur : il parlera dorénavant de *colonialité du pouvoir*. Dans son article « La colonialité du pouvoir et la classification sociale », le sociologue péruvien définit la colonialité du pouvoir comme suit :

La colonialité est l'un des éléments constitutifs et spécifiques du modèle de pouvoir capitaliste. Elle s'appuie sur l'imposition d'une classification raciale/ethnique de la population mondiale qui constitue la pierre angulaire de ce modèle de pouvoir et elle opère à tous les niveaux, milieux et dimensions, matériels et subjectifs, de l'existence sociale quotidienne, ainsi qu'à l'échelle sociale. Elle surgit et se mondialise à partir de l'Amérique<sup>59</sup>.

En d'autres termes, le capitalisme colonial/moderne, en tant que régime de pouvoir historiquement déterminé, fonde son opérativité sur une matrice symbolique prégnante - la colonialité - que l'on pourrait définir comme un régime de représentation hiérarchisé et compartimenté du monde social.

Selon Quijano, c'est la convergence et l'association, dans l'espace-temps américain, de deux processus historiques indépendants qui va provoquer l'instauration de ce régime de pouvoir spécifique : d'un côté, la naturalisation du rapport de domination issu de la conquête et de la colonisation ibérique à travers la notion classifiante et stratifiante de race ; de l'autre, « l'articulation de toutes les formes historiques de contrôle du travail, de ses ressources et de ses produits, autour du capital et du marché

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>59</sup> Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder y clasificación social », *Journal of World-System Research, Festschrift for Immanuel Wallerstein*, vol. VI, n°2, 2000, p. 342.

mondial »<sup>60</sup>. Ainsi, les différentes formes de travail articulées autour des régimes coloniaux extractifs furent distribuées selon une stricte hiérarchie raciale, elle-même fondée sur l'attribution d'une valence différentielle aux phénotypes corporels : dès le début de la conquête du continent américain, le travail coercitif est affecté à ceux qui avaient été au préalable catégorisés comme des « barbares » puis, très rapidement, aux populations arrachées au continent africain pour compenser la surmortalité des autochtones. On comprend dès lors que ces deux mécanismes fondamentaux - racialisation et division du travail - vont se retrouver « structurellement associés et se renforcer mutuellement, bien qu'aucun des deux ne fut nécessairement dépendant de l'autre pour exister ou pour se transformer »<sup>61</sup>.

Cette association, bien qu'historiquement contingente, a eu des conséquences à la fois durables et d'une portée globale : elle a non seulement permis que la race s'impose, dans la longue durée, comme le critère fondamental de « classification sociale universelle de la population mondiale »<sup>62</sup>, mais elle a aussi débouché sur l'universalisation d'une distribution racialisée des rapports de production, aujourd'hui encore manifeste dans les rapports de domination et d'exploitation qui régissent les relations Nord/Sud. L'articulation de toutes les formes historiques de contrôle du travail au sein du système-monde capitaliste colonial/moderne s'est en effet réalisée sur la base d'une grande division structurante, du reste toujours opérante : les formes de travail non salariées aux non-blancs de la non-Europe, le salariat à la race des « seigneurs » européens.<sup>63</sup> Formulé autrement, la surexploitation des populations racialisées dans la périphérie coloniale a constitué et constitue encore la condition de possibilité de la « simple » exploitation de ceux qui jouissaient du privilège ontologique de la blancheur dans les pays du centre.

Pour saisir pleinement la prégnance de la « race » dans le système global qu'inaugure la première modernité, il convient de revenir brièvement sur la manière dont Quijano définit cette catégorie centrale. On notera tout d'abord que le sociologue péruvien envisage la race comme un pur construit, une production sociale, qui n'a aucun rapport, sinon purement idéologique, avec la réalité biologique : elle constitue un dispositif de naturalisation des rapports de pouvoir entre des groupes géoculturels distincts. Dans son article « ¡Qué tal raza! », Quijano affirme que le premier processus de racialisation de l'Autre surgit avec la colonisation de l'Amérique :

---

<sup>60</sup> Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales, op. cit.*, p. 202.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 205.

Au commencement même de l'Amérique, on établit l'idée d'une différence de nature biologique entre les populations de la planète, nécessairement associée à la capacité de développement culturel et mental en général<sup>64</sup>.

Cette première naturalisation de la différence<sup>65</sup> pose déjà pourtant, en mobilisant des notions propres au christianisme ibérique de la Renaissance comme celle de « pureté de sang », ce qui constitue la matrice épistémique de toutes les opérations de racialisation : l'instauration et la naturalisation d'une relation différentielle entre le « Nous » et le « Eux » à des fins de hiérarchisation, c'est-à-dire, en dernière instance, de légitimation de privilèges pour les uns et de privations pour les autres. Dit autrement, avec la conquête de l'Amérique s'impose l'idée structurante selon laquelle « l'humanité », en tant qu'idéal abstrait, est inégalement répartie entre les peuples et que cet ordre ontologique fonde en dernier lieu une distribution hiérarchique du pouvoir dans l'espace social des colonies américaines.

On notera que les principaux éléments de définition proposés par Quijano (co-émergence de l'Amérique et de la notion de race ; identité entre racialisation et colonialité ; plasticité historique des phénomènes de racialisation ; centralité des processus de racialisation dans la subordination des populations non-blanches) sont largement partagés au sein du groupe Modernité/Colonialité. Ainsi, Walter Mignolo considère que le processus d'invention de l'Amérique a requis la construction idéologique du racisme :

L'introduction des Indiens dans la mentalité européenne, l'expulsion des Maures et des Juifs de la péninsule ibérique à la fin du XV<sup>e</sup> siècle ainsi que la nouvelle définition des Noirs en tant qu'esclaves a donné lieu à un classement et une catégorisation spécifique de l'humanité<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Aníbal Quijano, « ¡Qué tal raza ! », *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, n° 1, 1999, p. 42.

<sup>65</sup> Notons que ce dispositif de différenciation, que l'on pourrait qualifier de « proto-racial » ne mobilise pas, bien entendu, les catégories biologiques de « race » ou de « couleur de peau » qui ne seront élaborées et systématisées qu'avec la naissance du racisme « scientifique » au XVIII<sup>e</sup> siècle. Reste que l'inexistence du mot ou de l'acceptation que nous lui connaissons aujourd'hui, n'implique pas forcément celle du phénomène. Ainsi, les catégories médiévales espagnoles de « morisques » ou de « marranes », désignant respectivement les musulmans et les juifs convertis, incluent un principe de racialisation : dans les deux cas, le baptême ne suffit pas à effacer la tache originelle, laquelle sera d'ailleurs transmise aux descendants. Pour Quijano et d'autres, c'est cette obsession espagnole autour de la « pureté de sang » - qui finit par considérer le supposé héritage religieux comme un élément généalogique indélébile - qui est à l'origine des processus de racialisation qui vont se mettre en place en Amérique.

<sup>66</sup> Walter Mignolo, *La idea de América Latina, La herida colonial y la opción decolonial*, op. cit., p. 40-41.

Si, en dépit de l'absence d'une théorie des races *stricto sensu*, des processus de « racialisation » sont bien à l'œuvre dès la conquête, c'est que « la catégorisation raciale ne consiste pas seulement à dire « tu es noir ou indien, par conséquent tu es inférieur » mais aussi à dire « tu n'es pas comme moi, par conséquent tu es inférieur », une désignation qui, dans l'échelle chrétienne de l'humanité, incluait les Indiens américains et les Noirs africains »<sup>67</sup>. Plus attentif au fonctionnement concret des techniques de pouvoir et des processus de subjectivation, Santiago Castro-Gómez affirme pour sa part, dans son ouvrage-clé *La Hybris del punto cero*, que la colonialité du pouvoir se manifeste, dans l'espace de la société coloniale du XVIII<sup>e</sup> siècle, sous la forme spécifique d'un « dispositif » de la blancheur sociale et culturelle. Pour Castro-Gómez, c'est la vieille notion ibérique de « pureté de sang » et les pratiques racialisantes qui lui sont associées qui constituent le noyau central de ce dispositif de reproduction et de relégation social<sup>68</sup>.

Au tournant du siècle, Quijano enrichit son approche de la « colonialité du pouvoir ». Il « élargit » notamment son domaine d'incidence, qu'il ne cantonne plus à la seule sphère du travail, prenant ainsi ses distances par rapport au marxisme orthodoxe : la colonialité, en tant que principe articulateur d'un totalité-monde désormais conçue comme une forme hétérogène marquée par « la coprésence de temps historiques et de fragments structurels de formes d'existence sociales, d'origines historiques et géoculturelles diverses »<sup>69</sup>, pénètre l'ensemble des domaines de l'existence sociale où se constituent les enjeux du pouvoir. L'opération de racialisation agit dès lors simultanément et inséparablement sur le travail, la nature, le sexe, la subjectivité (c'est-à-dire les imaginaires et les connaissances produites) et enfin l'autorité<sup>70</sup>. La dimension ubiquiste de la colonialité est d'ailleurs régulièrement soulignée par Ramón Grosfoguel, pour qui le « capitalisme historiquement existant » n'est pas un système économique mais un « système hégémonique » fondé sur une série de « hiérarchies globales »<sup>71</sup>. Une telle conception, on le comprend, rend caduque toute analyse du système hégémonique global en terme d'infrastructure et de superstructure :

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>68</sup> Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del punto cero, Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 73.

<sup>69</sup> Aníbal Quijano, « Don Quijote y los molinos de viento en América Latina », *Ecuador Debate*, n° 73, avril 2008, p. 151.

<sup>70</sup> Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder y clasificación social », *op. cit.*, p. 96.

<sup>71</sup> Ramón Grosfoguel, « Izquierdas e izquierdas otras », *op. cit.*, p. 13.

Claude BOURGUIGNON ROUGIER, Philippe COLIN

Le système-monde est dès lors bien plus qu'un système économique : c'est une civilisation, autrement dit, un système civilisateur fondé sur une conception coloniale du pouvoir et composé par un réseau de relations de pouvoir multiples et hétérogènes, inextricablement liées entre elles, qui privilégient les populations occidentales par rapport aux populations non-occidentales<sup>72</sup>.

On pourrait donc dire, en poussant le raisonnement, que la colonialité n'est donc pas une forme superstructurelle dépendant, en dernière instance, de déterminants économiques, mais un axe structurant qui articule la multiplicité des rapports de domination.

Il est à signaler que les implications méthodologiques de cette conception théorique, qui reste en grande partie redevable à la conception marxienne de la totalité, ont été critiquées par Santiago Castro-Gómez. Pour le philosophe colombien - fidèle, en cela, à la leçon foucauldienne - le concept de colonialité reste faiblement opératoire s'il est appréhendé comme une structure unique, globale et surplombante. De fait, il n'existe pas, selon lui, de colonialité mais un écheveau « hétérarchique » de dispositifs coloniaux de pouvoir qui opèrent prioritairement par le biais des processus de subjectivation.<sup>73</sup> Récemment, à la suite de ces réflexions, certains chercheurs du réseau M/C ont cherché à mettre en regard de manière systématique la conception du pouvoir élaborée par Quijano, des réflexions sur les pratiques de gouvernement développées par Foucault lors de ses derniers séminaires. Cette voie, jusqu'ici peu explorée, ouvre à l'évidence des perspectives stimulantes pour les développements futurs du concept de colonialité<sup>74</sup>.

### **Pour une nouvelle géopolitique de la connaissance**

Dans son ouvrage classique, *The darker side of the Renaissance*, Walter Mignolo suggère que la dissociation établie par les géographes européens au XVI<sup>e</sup> siècle entre le point d'observation ethnique et le point d'observation géométrique constitue l'une des clés interprétatives permettant de comprendre la manière dont se mettent en place, au cours de la même

---

<sup>72</sup> Ramón Grosfoguel, Heriberto Cairo, « Descolonizar los sueños de la razón para dejar de producir monstruos », *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*, études réunies par Heriberto Cairo, Ramón Grosfoguel, Madrid, IEPALA, 2010, p. 13.

<sup>73</sup> Santiago Castro-Gómez, « Michel Foucault, colonialismo y geopolítica », *Estudios transatlánticos postcoloniales*, études réunies par Ileana Rodríguez, Josebe Martínez Gutiérrez, Madrid, Anthropos, 2010, p. 291.

<sup>74</sup> Voir, par exemple : Montserrat Galceran Huguet, « El análisis del poder : Foucault y la teoría descolonial », *Tabula Rasa*, n° 16, janvier-juin 2012, p. 59-77.

période, les abstractions normatives qui fondent le système savoir/pouvoir de la modernité. Selon Mignolo, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, le centre « ethnique » et le centre « géométrique » ne font qu'un : ainsi, dans la cartographie chinoise - qui se présente souvent sous la forme d'une série de rectangles concentriques -, non seulement le palais de l'empereur se trouve toujours au centre de la représentation, mais c'est à partir de sa position centrale que s'organise tout l'espace représenté. Il en va de même pour les représentations spatiales médiévales européennes : fonctionnant sur le mode de l'*axis mundi*, elles sont structurées autour d'un lieu sacré - Rome, Jérusalem - qui est à la fois le centre ethnique et géométrique de la représentation. Or, d'après Mignolo, le mouvement d'expansion global de l'Europe, et tout particulièrement la conquête de l'Amérique, ont bouleversé durablement le régime de représentation occidental de l'espace : en effet, la volonté d'accumuler de l'information et de contrôler les espaces colonisés conduit les cartographes qui œuvrent pour les Couronnes ibériques à intégrer la perspective géométrique au sein de leurs représentations. Ce passage de l'*axis mundi* au *mapamundi*, en termes de représentation du pouvoir, est capital : la rationalisation géométrique de l'espace, en « délocalisant » le centre ethnique ou religieux - qui devient dès lors mobile - crée l'illusion d'un regard désincarné, objectif, extérieur à la représentation, surplombant ce qui apparaît comme un pur objet transparent. Ce regard absolu, dans la mesure où il se présente comme détaché de tout particularisme ethnique ou religieux et, par conséquent, de toute détermination historique, permet de produire des effets d'objectivité et d'universalité qui, tout en faisant de la culture européenne l'expression de l'Universel, invalident du même coup les autres régimes de représentation, désormais réputés archaïques, particularistes ou ethnocentriques. On l'aura compris, pour Mignolo, qui récuse toute lecture téléologique du rationalisme occidental, l'abolition de la logique de l'incarnation telle qu'elle se produit dans l'Europe du XVI<sup>e</sup> siècle n'est jamais qu'un « nouveau modèle de conception eurocentrique du monde » ; autrement dit, d'universalisation du particularisme européen<sup>75</sup>.

Santiago Castro-Gómez a conceptualisé ce phantasme de la conscience absolue, déliée de tout lieu d'énonciation, en forgeant la notion « d'*hybris* du point zéro »<sup>76</sup>. Rappelons que l'*hybris*, pour les grecs, constituait le péché

---

<sup>75</sup> Walter Mignolo, *The darker side of Renaissance*, University of Michigan Press, 1995, p. 226.

<sup>76</sup> La notion de « point zéro » doit sans doute beaucoup à la « théorie du point de vue situé » (*standpoint theory*) développée depuis les années 80 par les *gender studies* et, en particulier, par les études féministes afro-américaines. On pourrait aussi la rapprocher des réflexions menées par Pierre Bourdieu autour de la « vision scolastique », décrite comme « un regard distant et hautain » fondé sur le déni de

d'orgueil de l'homme mortel désirant s'élever au rang des dieux. L'*hybris* du point zéro serait donc le modèle hégémonique de production de connaissance qui, sur le modèle de l'*époque* cartésienne, met en suspens le monde et s'institue comme commencement absolu, s'arrogeant au passage un pouvoir exorbitant sur ce qu'il objective :

Tout recommencer signifie qu'on a le pouvoir de nommer le monde pour la première fois ; de tracer des frontières pour établir quelles sont les connaissances légitimes et lesquelles sont illégitimes, en définissant de surcroît quels sont les comportements normaux et lesquels sont pathologiques. C'est pourquoi, le point zéro est le point du commencement épistémologique absolu, mais aussi celui du contrôle économique et social sur le monde. Se situer au point zéro revient à détenir le pouvoir d'instituer, de représenter, de construire une vision sur le monde social et naturel reconnue comme légitime et avalisée par l'État. Il s'agit d'une représentation dans laquelle les hommes illustres se définissent eux-mêmes comme les observateurs neutres et impartiaux de la réalité<sup>77</sup>.

Ainsi, comme le résume parfaitement la formule de Grosfoguel, dans cette nouvelle configuration épistémique, « le sujet sans visage flotte dans les cieux sans que rien ni personne ne le détermine »<sup>78</sup>.

Bien entendu, la « force hégémonique » de l'*épistémè* de la modernité - autrement dit sa capacité à s'imposer comme un mode hégémonique de connaissance - ne découle pas tant, comme l'a très justement remarqué Edgardo Lander, de son eurocentrisme que de sa colonialité intrinsèque : d'une part, il est indissociable d'une coercition physique et d'une violence symbolique qu'il contribue à penser, théoriser et, en fin de compte, à rendre légitime ; il fonctionne d'autre part, au cours de son violent processus d'expansion global, comme « un dispositif de connaissance colonial et impérial qui articule la totalité [des] peuples, le temps et l'espace comme autant de parties de l'organisation coloniale/impériale du monde »<sup>79</sup>. Dans la mesure où cette « cosmovision » universaliste se nourrit de la « défaite » des cultures traditionnelles et des savoirs plébéiens, puis de leur intégration sous des formes dévaluées au grand métarécit du progrès, elle prend la forme concrète d'un « sens commun », d'une seconde nature, dont l'ancrage socio-historique est devenu indécélable<sup>80</sup>.

---

« ses conditions matérielles de possibilité » (Pierre Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, Editions du seuil, 1997, p. 34-42)

<sup>77</sup> Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, op. cit., p. 25.

<sup>78</sup> Ramón Grosfoguel, « Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas », *El giro decolonial*, op. cit., p. 64.

<sup>79</sup> Edgardo Lander, « Ciencias sociales; saberes coloniales eurocéntricos », *La colonialidad del saber*, op. cit., p. 22.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 23.

Edgardo Lander pointe ainsi la ligne de front du combat décolonial : sa tâche fondamentale doit en effet consister à déconstruire les processus de « naturalisation » et « d'ontologisation » des relations sociales et des savoirs propres à la modernité capitaliste. Un programme éthique et épistémologique qui sera repris, avec des formulations différentes, par la plupart des théoriciens décoloniaux. Pour Ramón Grosfoguel, il s'agit d'affirmer, contre ce qu'il nomme « l'ego-politique » solipsiste de la connaissance, que toute production de connaissances s'inscrit toujours à la fois dans une « corpopolitique » - une situation de classe, de genre, de race littéralement incorporée - et une « géo-politique » - une localisation hiérarchique structurellement déterminée au sein du système-monde moderne/colonial - et que cette double inscription détermine des principes de vision et de division du monde impliquant nécessairement, en situation de colonialité, de prises de position politiques<sup>81</sup>.

Au-delà de la critique du contenu, des modes de production et des moyens d'expression des connaissances issues de l'épistémologie de la modernité, l'inflexion décoloniale se veut aussi une pratique de la décolonisation du savoir. Comme l'affirme Arturo Escobar, il s'agit de rompre avec les théories critiques « intra-modernes » qui maintiennent intactes « le cadre de la conversation » pour « configurer un autre espace de production de la connaissance - une manière différente de pensée, un paradigme autre »<sup>82</sup>. Pour Mignolo, l'heure est à la déconnexion : la pensée décoloniale serait ainsi un processus de désaffiliation, au cours duquel on apprendrait à désapprendre<sup>83</sup>. Santiago Castro-Gómez, peut-être plus enclin à dessiner les contours d'une politique du possible, considère que la décolonisation des sciences sociales passe inévitablement par un travail de dépassement de l'inégalité épistémique structurelle qui régit leur fonctionnement et par une pratique concrète de l'horizontalisation des savoirs au sein de l'université. Ainsi, cette décolonisation de l'université ne doit en aucun cas se transformer en une croisade contre l'occident : il s'agit plutôt « d'amplifier le champ de visibilité ouvert par la science occidentale moderne [...]. Ce n'est donc pas la disjonction mais la conjonction épistémique que nous réclamons »<sup>84</sup>. Dit autrement, la décolonisation du savoir passe avant tout par un travail de problématisation, de décentrement et de pluralisation des sciences eurocentrées devant déboucher sur l'élaboration d'un espace épistémique transmoderne.

---

<sup>81</sup> Ramón Grosfoguel, « La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensameinro fronterizo y colonialidad global », *Tabula Rasa*, n°4, janvier-juin 2006, p. 20-21.

<sup>82</sup> Arturo Escobar, « Mundos y conocimientos de otro modo », *op. cit.*, p. 66.

<sup>83</sup> Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>84</sup> Santiago Castro-Gómez, « Decolonizar la Universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes », *El giro decolonial*, *op. cit.*, p. 90.

Les réflexions de Catherine Walsh sur la question de l'interculturalité sont sans nul doute parmi les plus fécondes du groupe, notamment en termes de pratiques et de perspectives pédagogiques concrètes. On notera que Walsh a entrepris de longue date un dialogue permanent avec les organisations indigènes équatoriennes, qu'elle a participé à la rédaction de la nouvelle constitution plurinationale de l'Équateur en 2007, et qu'elle mène, par le biais du *Centro de Estudios Latinoamericanos* de l'Université Simón Bolívar de Quito, un important travail d'échanges interculturels et de décloisonnement des savoirs. Dans ses travaux récents, elle s'intéresse à la possibilité de construire en Amérique latine un horizon décolonial concret non seulement à travers la mise en place de programmes éducatifs et scientifiques interculturels mais aussi par le biais d'un approfondissement de la transformation des institutions politiques eurocentriques déjà amorcée dans certains pays andins.

Pour Catherine Walsh, l'interculturalité doit impérativement être distinguée de la multiculturalité et de la pluriculturalité. Selon elle, la multiculturalité reste une pratique occidentale fondamentalement surplombante qui, en considérant les diverses cultures sur un plan d'horizontalité, occulte les rapports d'inégalité structurels et de domination qui les lient entre elles. Il faut ici rappeler que, depuis la fin des années quatre-vingt, la rhétorique et les pratiques du multi-culturalisme fait partie intégrante de l'ingénierie sociale néolibérale : en Amérique latine en particulier, la reconnaissance de la diversité culturelle des pays s'est en effet trouvée presque systématiquement articulée à des politiques de désengagement social (à travers notamment la promotion de formes d'autogestion des communautés « autochtones ») et, plus généralement, d'affaiblissement des États nationaux dans le cadre de l'application stricte des réformes néolibérales. Ces politiques de reconnaissance de la diversité - à travers notamment leur incorporation dans les textes constitutionnels - ont par ailleurs bien souvent permis, pour des gouvernements en mal de légitimité, de coopter à moindre coût certains des secteurs sociaux les plus sensibles aux questions de discriminations raciales tout en menant une véritable « guerre sociale » contre les populations.

On comprend dès lors que pour Walsh, l'interculturalité reste à construire : elle est un horizon politique utopique. Loin de la *political correctness* et des célébrations lénifiantes sur la tolérance, la diversité ou l'hybridité, l'interculturalité cherche à développer « une interaction entre les personnes, les connaissances et les pratiques culturellement différentes »<sup>85</sup> qui doit partir « des rapports et des conditions historiques et

---

<sup>85</sup> Catherine Walsh, « La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y la geopolíticas del conocimiento », *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y*

actuels, de la domination, de l'exclusion, de l'inégalité et de l'iniquité, ainsi que de la conflictualité que ces relations et conditions engendrent, c'est-à-dire de la colonialité »<sup>86</sup>. Ainsi, l'interculturalité ne constitue pas un dispositif de gouvernance visant le « vivre ensemble » sous une diversité fondamentalement inégalitaire, mais un projet politique dialogique qui suppose une participation active des secteurs subalternes et qui a pour enjeu fondamental la décolonisation du triangle opératoire de la colonialité : le pouvoir, le savoir et l'être.

S'agissant plus concrètement de la question des savoirs, l'interculturalité vise à inverser les mécanismes de l'arrogance épistémique qui ont contribué à la stigmatisation de certaines pratiques intellectuelles déclarées « ethniques », voire « folkloriques », dès lors qu'elles ne peuvent être intégrées au grand métarécit de la raison occidentale :

L'interculturalité et la décolonialité doivent être comprises comme des processus pris dans une lutte continue. Une lutte qui vise à affronter et à déstabiliser les constructions imaginaires de la Nation et de l'Amérique latine, conçues par les élites locales, l'Académie et l'Occident, et à élaborer des imaginaires distincts [...] remettant en question l'idée que la solution aux problèmes et à la crise de la modernité doivent venir de la modernité<sup>87</sup>.

Une lutte qui, sur le terrain, doit permettre l'élaboration de nouveaux lieux de construction et de circulation des savoirs et des discours ; des lieux qui ne seraient dès lors non plus des universités mais ce que Walsh appelle des « pluriversités », où pourrait circuler « une pensée/ connaissance plurielle [...] connectée par l'expérience commune du colonialisme et marqué par l'horizon colonial de la modernité »<sup>88</sup>. Un tel « projet-autre », selon Walsh, n'a rien d'irréel : elle en veut pour preuve la fondation et le développement de *l'université interculturelle des nationalités et peuples indigènes Amawtay Wasi* en Equateur dont les principes fondateurs affirment explicitement la nécessité de rompre avec le modèle épistémique excluant sur lequel repose l'université occidentale et de construire une approche pluriverselle des

---

*colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, études réunies par Catherine Walsh, Freya Schiwy, Santiago Castro-Gómez, Quito, Universidad Simón Bolívar/Ediciones Abya Yala, p. 205.

<sup>86</sup> Catherine Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad : las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado » *Tabula Rasa*, n°9, juillet-décembre 2008, p. 140.

<sup>87</sup> Catherine Walsh, « Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo » dans : *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia : la nación en el mundo Andino*, Rio de Janeiro, Academia de la latinidad, 2006, p. 35-36.

<sup>88</sup> Catherine Walsh, « ¿Son posibles una ciencias sociales/culturales otras ? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales », *Nómadas*, n° 26, avril 2007, p. 110.

savoirs ancrée dans une situation d'énonciation spécifique assumée comme telle :

La UIAW répond depuis sa cosmovision, son épistémologie et son éthique à la décolonisation de la connaissance, et se constitue comme un espace de réflexion et d'action qui part des nationalités et des peuples de l'Équateur et de *Abya Yala*, pour que puissent y participer tous les hommes et les femmes engagés dans la tâche de reconstruire les sciences de la connaissance interculturelle<sup>89</sup>.

### **Bilan critique et conclusion**

Avant de laisser au lecteur le soin de découvrir par lui-même les multiples facettes de ce chantier théorique, il convient de conclure cette brève présentation par une sorte de bilan critique, nécessairement incomplet et partiel, en évitant à la fois la célébration béate - le « tournant décolonial » est en soi suffisamment rayonnant pour que l'on se dispense d'hagiographie - et la polémique caricaturale. Dans le contexte latino-américain, le débat lancé par le réseau Modernité/Colonialité aura indéniablement contribué à la déconstruction du discours monologique de l'Occident et de sa théodicée progressiste, et à l'élaboration de modes de pensée plus aptes à rendre compte des réalités du « Sud ». En opérant un renversement du regard, cet effort collectif de rupture avec les théorisations légitimantes contribue à remettre au centre du débat « l'envers obscur » de la modernité, du développement et de la mondialisation. Il aura montré par ailleurs que la colonialité - dont la matrice originelle se situerait dans les pratiques racialisantes de l'Amérique coloniale - n'est pas un phénomène caduc comme le terme, souvent mal compris, de postcolonialisme peut le laisser entendre : lié à des dispositifs de pouvoir politiques, technologiques et scientifiques qui opèrent aux niveaux molaires et moléculaires, elle se perpétue sous des formes qui, pour être plus euphémisées, n'en sont pas moins efficaces en terme de discipline sociale et tout aussi dévastatrices du point de vue des rapports sociaux, de la qualité culturelle et de l'environnement.

Cette conception renouvelée du pouvoir global a conduit les chercheurs du réseau Modernité/Colonialité à s'intéresser à la manière dont la colonialité agit au niveau des grands domaines de l'existence sociale. C'est sans doute sur les questions touchant au domaine cognitif, à ses conditions de production, ses logiques de distribution et à ses modes de légitimation dans l'ordre global que le concept de modernité/colonialité s'est révélé le plus opératoire. La notion de « colonialité du savoir » a en effet permis d'appréhender la manière dont cette « raison » du monde, en opérant dans

---

<sup>89</sup> <http://www.amawtaywasi.edu.ec/index.php/template/principios>

la sphère de la subjectivité et de l'intersubjectivité, a non seulement permis la diffusion et la reproduction d'un épistémè standard global mais a aussi contribué à la disqualification d'une multitude de savoirs qui, parce qu'ils échappent aux paramètres occidentaux de régulation de la connaissance, sont rejetés du côté de la *doxa*.

Il convient de préciser que cette critique radicale est articulée depuis une position qui se veut, comme il se doit en ces temps de chasse aux essentialismes, relationnelle. Mignolo n'a de cesse de le répéter : la « différence coloniale » ne doit pas être comprise comme un postulat ontologique mais comme le produit d'une configuration socio-historique spécifique. Ceci posé, il n'en reste pas moins vrai que certains auteurs - comme Mignolo ou Walsh - focalisent leurs investigations sur ce qui ressemble fort à une nouvelle incarnation du Sujet historique privilégié, en l'occurrence, les communautés indo ou afro-latines. Si cette logique de l'incarnation est évidemment problématique et mérite d'être discutée, elle ne découle pas tant d'une vision primitiviste que d'une option épistémologique : celle qui consiste à faire de la race l'élément central et articulateur du système de domination propre à la colonialité. Car c'est avant tout en tant qu'ils sont soumis aux effets les plus violents de la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être, que les « racialisés » des sociétés américaine se retrouvent, si l'on peut dire, propulsés sur le devant de la scène décoloniale. Si, en effet, ceux que Mignolo appelle - non un certain pathos - les « habitants » de la « blessure coloniale »<sup>90</sup> seraient à la fois plus lucides et plus enclins à remettre en cause le monde tel qu'il va, c'est que leur position structurelle au sein du champ social ne leur laisserait d'autres choix que d'élaborer des pratiques alternatives, puisant à la fois dans le temps long de la mémoire des communautés et dans les ressources offertes par la « modernité ».

Il n'est pas faux, comme l'a souligné Jean-Loup Amselle dans son enquête polémique sur les postcolonialismes, que les phénomènes d'hybridité ainsi envisagés tendent, dans une certaine mesure, à hypostasier un certain état historique du métissage culturel et par conséquent à établir des ruptures arbitraires dans ce qui relève d'un continuum<sup>91</sup>. Là encore, cette réification relative est la conséquence rigoureuse d'une prise de position épistémologique, politique et éthique : pour les auteurs décoloniaux, la conquête occidentale de l'Amérique constitue en effet une

---

<sup>90</sup> Walter Mignolo, « La opción des-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso », *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*, textes réunis par Heriberto Cairo, Walter Mignolo, Madrid, Trama Editorial, 2008, p. 191.

<sup>91</sup> Jean-Loup Amselle, *L'occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Éditions Stock, 2008, p. 177.

césure historique radicale. Les processus d'intégration des cultures qu'elle inaugure, caractérisée par une violence physique et symbolique inédite, mais aussi par l'extrême stabilité des dispositifs de domination qui l'accompagne, seraient en effet qualitativement différents de toutes les formes de « rencontres » ou de « mélange » antérieures. Du coup, on le comprend, c'est parce que nous ne sommes pas sortis du régime de la colonialité globale, que des catégories coloniales - et, comme telle, indéniablement essentialisantes - comme celle de l'indianité, peuvent et doivent constituer de ressources stratégiques dans les luttes pour l'émancipation.

Il reste cependant indéniable que certains textes, au sein de l'abondant et très disparate corpus décolonial, exhibent un culturalisme parfois rudimentaire qui obscurcit l'ensemble du propos : Walter Mignolo tend ainsi, dans ses écrits les plus récents, à prendre des positions de plus en plus radicalement « sudocentriste » qui le conduisent à jeter par-dessus bord tout objet théorique ou sujet théorisant dont « l'occidentalité » lui semble trop marquée, réintro-duisant ainsi dans l'analyse des discours et des pratiques de ceux qui se trouvent, en raison de leur « lieu d'énonciation », de l'autre côté de la barrière coloniale, une causalité culturaliste pour le moins sommaire. C'est ainsi, par exemple, que les *postcolonial studies* se trouvent disqualifiés et rejetés du côté des savoirs « eurocentrés » au prétexte que leur socle épistémologique seraient trop redevables aux théories d'intellectuels du « Nord » comme Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou encore Michel Foucault<sup>92</sup>.

Parallèlement à ce qui ressemble fort à une épuration théorique en règle, Mignolo propose un inventaire des « bons » penseurs décoloniaux, mêlant, sans le moindre souci de contextualisation historique ou sociale, le chroniqueur inca Waman Poma de Ayala, le leader indépendantiste indien Ghandi ou encore, le penseur martiniquais Frantz Fanon. Des auteurs dont les pensées sont au demeurant largement dépurées, déconnectées de leurs rapports dialogiques aux théories « occidentales », en particulier lorsqu'il s'agit du marxisme. Dans cette vision culturaliste manichéenne tout se passe comme si la « communauté de souffrance » des bons « décoloniaux » du Sud, toujours investis d'un supplément de lucidité, s'opposaient à celle du groupe, homogène, des mauvais « coloniaux », dont la boussole intellectuelle serait, quant à elle, irrémédiablement tournée vers le Nord géoculturel.

---

<sup>92</sup> Walter Mignolo, « La opción des-colonial : desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso », *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*, op. cit., p. 188.

Au-delà de ces logiques, somme toute assez classique, de réorganisation du « canon », c'est tout un ensemble de catégories, là encore suspectés d'eurocentrisme, qui sont purement et simplement évincés des cadres de l'analyse : ainsi, dans un souci de s'opposer à l'économisme d'une certaine tradition marxisme longtemps hégémonique dans les sciences sociales latino-américaine, la plupart des auteurs décoloniaux - hormis Quijano et Grosfoguel - ont tendance à tordre le bâton dans l'autre sens et abandonner toute analyse en termes de classe sociale au profit d'une appréhension purement raciale des rapports de pouvoir<sup>93</sup>. Une situation d'autant plus déplorable, que les études féministes ont démontré ces dernières années toute la pertinence et la richesse heuristique des analyses qui prennent en compte, dans l'appréhension des dispositifs de domination, la concomitance des catégories de race, de classe et de genre.

Dans leur remarquable ouvrage de synthèse sur le tournant décolonial, les anthropologues Eduardo Restrepo et Axel Rojas pointent par ailleurs les limites d'une analyse souvent en lévitation sur le monde social, déconnectée de tout terrain précis et de toute démarche inductive, qui dégénère parfois dans un métadiscours théorique vague ou dans une forme de nominalisme idéologique. Selon eux, un certain nombre de catégories font ainsi l'objet d'une forme de réification qui les prive d'une partie de leur potentiel heuristique et de leur opérativité théorique<sup>94</sup> : c'est notamment le cas de la notion axiale de modernité qui, trop rarement décrite dans ses manifestations concrètes et multiples, semble traverser, unique, homogène et toujours égale à elle-même, la longue séquence historique ouverte par la conquête de l'Amérique. On peut même se demander si la conservation de cette notion et des incorrigibles présupposés wéberiens qui lui sont attachés - téléologisme, discontinuisme et exceptionalisme historique - ne limite pas sérieusement la portée de la critique décoloniale. L'usage de cette catégorie hypostasiée comporte en effet un risque évident : celui d'un retour du refoulé. Si l'extension chronologique et géographique du phénomène de la modernité a le mérite de le dégager de son horizon eurocentrique, elle ne déconstruit pas pour autant sa fonction de récit métahistorique : par ce qui ressemble fort à une ultime ruse du démon de la raison moderne, elle le reconduit même, et sous une forme d'autant plus incontournable qu'il perd, dans cette opération de dés-occidentalisation, sa dimension « provinciale ».

---

<sup>93</sup> Dans *La idea de América Latina*, Mignolo note par exemple que « sur le continent américain, la race s'est transformée en un motif endémique de la conscience du Nouveau Monde, c'est ainsi qu'on sent les races en Amérique comme on sent les classes en Europe ». Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, op. cit., p. 111.

<sup>94</sup> Eduardo Restrepo, Axel Rojas, *Inflexión decolonial, fuentes, conceptos y conocimientos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2010, p. 208.

Mais c'est du sein même des études subalternes latino-américaines qu'est venue la charge la plus violente. Dans un article au ton très polémique publié en 2006<sup>95</sup>, la sociologue bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui s'attache en effet à replacer les œuvres de certains auteurs décoloniaux - en particulier celles de Quijano et de Mignolo - dans le champ scientifique et les logiques sociales spécifiques qui les ont vus se développer. Elle en conclue que les théories élaborées par ces auteurs, dans la mesure où elles sont produites à l'intérieur des institutions académiques du Nord, sont d'emblée invalidées par les contradictions insurmontables que leur impose cette situation géopolitique. Selon la sociologue militante, ces théorisations décoloniales ne seraient qu'une énième forme de colonialisme intellectuel : fondée sur le pillage et la déformation théorique des contributions réalisées par des intellectuels organiques engagés dans des luttes concrètes, elles se seraient imposées en raison du rapport de pouvoir asymétrique, en terme de capital symbolique et économique, entre les producteurs du savoir adoués par les institutions académiques du Nord et ceux situés dans le Sud.

Rivera Cusicanqui déplore enfin l'inflation théorique et le langage crypté d'une théorie qui « paralogise [...] les objets d'étude - les peuples indigènes et afro-descendants - avec qui ils croient dialoguer »<sup>96</sup>. Ce radicalisme verbal ne fait, selon elle, qu'accroître l'immense distance sociologique qui sépare les penseurs de la « décolonialité » des secteurs subalternes qui font l'objet de leur réflexion : loin de rompre avec les dispositifs d'exercice de la violence symbolique et de servir la « cause » des subalternes, il favoriserait en réalité la perpétuation, sous une forme au demeurant très rentable du point de vue du capital académique, d'une relation de domination et d'inégalité structurelle. Dit autrement, la « différence coloniale » depuis laquelle certains auteurs prétendent parler - en s'emparant parfois des attributs d'une altérité ou d'une marginalité largement fantasmée - vise avant tout à occulter le lien de dépendance symbolique et économique qui les lie à l'ennemi déclaré. En définitive, pour Rivera Cusicanqui, les théoriciens décoloniaux seraient pris dans les filets de l'*illusio* scientifique : en faisant l'impasse sur l'analyse critique de leur propre condition d'énonciation, ils élaborent un projet de décolonisation épistémique qui, malgré sa radicalité ostentatoire, ne parvient pas à se transformer en une « pratique de la décolonisation »<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, « Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores », *Modernidad y pensamiento descolonizador*, études réunies par Mario Yupi, La Paz, U-PIEB-IFEA, p. 3-16.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 7.

*La théorie décoloniale en Amérique latine*

Si la critique de Rivera Cusicanqui est sans nul doute excessive - notamment par son « basisme » radicale qui la conduit à récuser toute forme d'extériorité discursive - elle a pourtant le mérite de passer la pensée décoloniale elle-même, par un tour de réflexivité supplémentaire, au crible de ses propres interrogations épistémologiques : « d'où parler ? Avec qui ? Pour quoi faire ? »<sup>98</sup>. Une démarche hautement salutaire pour tous ceux qui ont l'ambition de produire, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'université, des savoirs sociaux qui soient porteurs d'autres possibles pour demain.

---

<sup>98</sup> Arturo Escobar, « Latin America at crossroads », *op. cit.*, p. 3.