

**CAHIERS
DES AMÉRIQUES
LATINES** 62

2009 / 3

SOMMAIRE



CHRONIQUE	5
• Construire des États producteurs de cohésion sociale par Georges Couffignal	7
DOSSIER	
PHILOSOPHIE DE LA LIBÉRATION ET TOURNANT DÉCOLONIAL	15
• La philosophie de la libération et le courant décolonial par Capucine Boidin et Fátima Hurtado López	17
• Pensée critique latino-américaine : de la philosophie de la libération au tournant décolonial par Fátima Hurtado López	23
• De la philosophie de la libération Entretien avec Enrique Dussel, par Fátima Hurtado López	37
• Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être par Damián Pachón Soto	47
• Les immigrants caribéens dans les métropoles du système-monde capitaliste et « la colonialité du pouvoir » par Ramón Grosfoguel	59
• Anthropologies hégémoniques et colonialité par Arturo Escobar et Eduardo Restrepo	83
• La fin de l'université telle que nous la connaissons par Walter Dignolo	97
• Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques par Enrique Dussel	111
• Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français par Capucine Boidin	129

INFORMATION SCIENTIFIQUE	143
• Lectures	145
AUTEURS	159

CHRONIQUE

Georges Couffignal*

Construire des États producteurs de cohésion sociale

Depuis qu'en 1999, lors du sommet entre l'Union européenne (UE) et l'Amérique latine réuni à Rio de Janeiro, l'Amérique latine a été définie comme « partenaire stratégique » de l'UE. De nombreux programmes sectoriels, dotés de fonds importants, ont vu le jour dans divers domaines comme les relations entre collectivités locales, la coopération universitaire ou encore la coopération technologique. Toutefois, le thème majeur qui s'est développé depuis le sommet de Guadalajara en 2004 est celui de la « cohésion sociale », avec la mise sur pied d'un programme « Eurosocial » doté de 30 millions d'euros entre 2004 et 2009. Pourquoi cette priorité accordée à la cohésion sociale ? Afin de répondre à cette question, un bref retour en arrière est nécessaire.

Les changements des années 2000

Depuis une décennie, le panorama politique et économique latino-américain comme la manière de l'analyser ont beaucoup changé. Sur le plan théorique, on a assisté à un déplacement des paradigmes : à la « transition démocratique » a succédé la « consolidation de la démocratie », puis l'on s'est préoccupé de la « gouvernabilité » (*governabilidad*) des nouveaux régimes, pour s'interroger aujourd'hui

* Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, Institut des Hautes Études de l'Amérique latine/CREDA-UMR 7227. Une première version de ce texte a été publiée par la FLACSO en avril 2010, en ligne et en espagnol, dans le cadre de « Gobernabilidad y convivencia democrática en América latina » (www.flacso.org).

sur les moyens à mettre en œuvre afin d'atteindre une « bonne gouvernance » (*gobernanza*) démocratique. Nous n'entrerons pas, dans le cadre de ce bref papier, dans la discussion de ces concepts. Présentons simplement comme une donnée le fait que, aujourd'hui, en dépit des soubresauts des vingt dernières années (dix-sept chefs d'État n'ont pas achevé leur mandat) et quoi que l'on ait pu dire de la longue crise hondurienne de 2009, la démocratie – en tant que régime qui désigne et légitime ses dirigeants par des processus électoraux réguliers et compétitifs – est durablement implantée dans l'ensemble de la région. Les organisations régionales (OEA, Groupe de Rio, UNASUR, etc.) et les dynamiques collectives qui la structurent ont d'ailleurs toujours réagi dès qu'atteinte est portée à la légitimité démocratique. Si l'on admet cette donnée, le problème essentiel est de savoir si ces régimes sont aujourd'hui armés pour répondre aux défis auxquels ils sont confrontés. Au centre de ces défis se trouve la question sociale.

Par ailleurs, sur le plan politique, la décennie écoulée a vu tous les gouvernements, quelle que soit leur orientation politique (droite, centre, gauche modérée, gauche radicale), œuvrer (avec plus ou moins d'intensité) dans le social. Les gouvernants ont conçu des politiques visant à atténuer les énormes coûts sociaux du changement de modèle de développement opéré durant les années 1990. L'entrée des pays de la région dans l'ère de la mondialisation des économies, marquée par l'ouverture des frontières et le retrait de l'État en tant qu'acteur direct dans l'économie, s'est fait au prix d'une dissolution des tissus sociaux, d'un accroissement de la pauvreté et des inégalités, du développement de la précarité. Il ne faut donc pas s'étonner si nombre de pays ont élu des dirigeants mettant directement en cause, dans leurs discours sinon dans leurs pratiques, le modèle économique *néo-libéral* sur lequel fonctionnent la plupart des économies de la planète aujourd'hui.

Enfin, sur le plan économique la longue période de croissance soutenue (environ 5% en moyenne entre 2003 et 2008) qu'a connue la région, a permis à quelques rares pays (Chili, Brésil, Venezuela) de réduire de manière significative la pauvreté et de commencer à réduire les inégalités.

Mais au plan du fonctionnement des sociétés, cette période a aussi été marquée par une croissance exponentielle de l'insécurité, de la généralisation du pouvoir des mafias liées au narcotrafic. Les politiques sociales mises en œuvre ont certes la plupart du temps réussi à empêcher la marginalisation de couches condamnées par les nouveaux mécanismes économiques. Parfois, comme au Brésil, au Chili ou au Venezuela, elles ont permis à de traditionnels exclus d'intégrer ou de réintégrer le jeu social. Mais les maux traditionnels de la région (corruption, clientélisme, institutions faibles, insécurité juridique, faiblesse des investissements dans le capital social, l'éducation, la santé, etc.) ont d'autant plus perduré que l'État est sorti considérablement affaibli de la décennie où l'idéologie du « moins d'État » promue par Ronald Reagan, Margaret Thatcher et le « Consensus de Washington » était dominante. Si les nouveaux dirigeants de la



première décennie 2000 ont réussi à *réhabiliter le politique*, ils n'ont pas pu (ou pas su? ou pas voulu?) *réhabiliter l'État*. Or c'est bien là, aujourd'hui, qu'est l'essentiel, à un moment où la crise financière mondiale a montré la nécessité de mettre en place des régulations de type étatique.

État et démocratie

La démocratie ne peut se passer d'un État solide, assurant ordre et sécurité pour les individus, garant des libertés et de l'application du droit. Elle n'est possible que si se développe une *culture démocratique* respectueuse des différences et des oppositions, respectueuse du droit d'autrui. Or cette culture qui n'est nulle part innée ne peut se développer que par la mise en place d'un État relativement impartial, promoteur et garant de règles de droit impersonnelles et opposables à tous. Comment parler de démocratie si l'État est faible, dominé par des factions ou par un dirigeant charismatique? Le pessimisme, dont font part aujourd'hui les Latino-Américains (et dont rendent compte nombre d'enquêtes, comme celle du *Latinobarometro*), contraste avec l'enthousiasme qu'avait déclenché la « troisième vague » de démocratisation [Huntington]. Le paradigme transitoire considérait l'État comme un obstacle potentiel pour une démocratisation poussée. Pour libérer les forces de la société civile, il fallait réduire sa capacité d'action, dont les régimes autoritaires avaient abusé. La plupart du temps, le discours officiel s'appuyait sur le *Market-Centered State*, un État dont l'action était entièrement orientée vers le bon fonctionnement des marchés. Cette logique a servi de fondement aux politiques de privatisation, de dérégulation, de réduction des déficits publics. Les changements ont été considérables. L'État nouveau devait être réduit à sa plus simple expression, avec l'idée qu'il serait impossible de faire machine arrière.

Mais il est clair que cette politique promue par les organisations internationales (en particulier le FMI) a opéré ainsi une grave confusion, celle d'*assimiler pouvoir fort et État fort*. L'État autoritaire était un État dont l'étendue était maximale, c'était un État répressif. Mais ce n'était pas nécessairement un État fort, capable de faire respecter l'État de droit. Bien au contraire, en Amérique latine, la plupart du temps, les dictateurs ou dirigeants autoritaires (qui ne faisaient que prendre la suite des caciques d'antan) ont affaibli l'État en détournant son appareil à leur profit. Or si l'on prend comme repère paradigmatique d'État libéral celui des États-Unis, on observe que son champ d'action est peu étendu, mais qu'en revanche il est puissant, parce qu'il est légitime aux yeux de la population, et surtout parce qu'il est concentré sur les tâches essentielles qu'il se donne (tâches qui peuvent varier). Comment faire alors pour instaurer ce type d'État en Amérique latine?

L'État aujourd'hui n'agit plus et ne peut plus agir comme il le faisait hier. Une grande partie de la sphère économique échappe à son champ et à son contrôle.

Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il soit « un objet politique en voie de disparition », comme certaines analyses l'avancent. Certes, il est entré dans une phase de profonde transformation, de perte de pouvoir en matière économique, de mise en cause de ses modes traditionnels d'intervention. C'est le résultat des multiples processus de ce que l'on appelle « globalisation » ou « mondialisation ». Presque tous ces processus questionnent son rôle traditionnel. On retiendra les trois plus importants.

La *globalisation des marchés* a pour effet qu'à la concurrence entre les entreprises inscrites dans les marchés nationaux vient s'ajouter, et souvent se substituer, une concurrence entre entreprises multinationales inscrites dans les marchés mondiaux. Or la logique de développement de ces sociétés multinationales ignore complètement le cadre de l'État nation. Les *joint ventures*, les restructurations, les « délocalisations » obéissent à un seul objectif : maximiser les profits. Tout autre considération (coûts sociaux et humains, intérêts nationaux, risque écologique, etc.) est secondaire. La *globalisation de la communication* dont Internet est l'archétype, permet aux acteurs sociaux de se rencontrer sans avoir recours à la médiation de l'État. Souvent, le *Journal officiel*, moyen par lequel l'État rend publics ses documents et ses décisions, est supplanté par Internet. Chaque jour, les dirigeants du monde entier s'éloignent des instruments traditionnels de communication avec leurs citoyens, cela au profit des moyens modernes de communication. La campagne électorale de Barak Obama en 2008 fut sur ce point emblématique, tant pour la collecte de fonds que pour la mobilisation des militants par le truchement d'Internet. La *globalisation idéologique* enfin postule que démocratie, politique et marché sont indissociables. Qu'importe si de nombreux cas empiriques (par exemple la Chine) invalident ce postulat. Le credo de l'État limité à ses fonctions de souveraineté a présidé à la généralisation de l'idée que l'État devait tout faire pour lever les obstacles au développement des économies néolibérales.

La crise des marchés financiers que le monde connaît depuis fin 2008 a permis de remettre en cause une partie de ces dogmes. Mais en Amérique latine, ce mouvement existait depuis déjà une décennie, comme l'ont montré la majeure partie des élections de la période, gagnées presque toujours par des candidats qui ne se voulaient pas des chantres du néolibéralisme. Si l'on revient donc sur la nécessité de l'existence d'un État fort pour assurer un bon fonctionnement des démocraties et si l'on convient 1) que l'on ne peut revenir à l'État ancien, celui d'économies fermées centrées sur leur marché intérieur et 2) que le *Center Market State* a produit des ravages dans les sociétés latino-américaines, comment définir l'État qu'il convient de construire ?



Un État régulateur

Le changement fondamental que l'on peut observer dans la plupart des États est que la notion de *contrôle* a pris la place de celle de *propriété*. Hier l'État, en Amérique latine comme en Europe, intervenait directement dans l'économie par le biais d'une très grande quantité d'entreprises dont il était le propriétaire. Il n'y avait pas de limite juridique à ses champs potentiels d'intervention. Aujourd'hui il n'y a pas non plus de limite juridique mais, concrètement, l'État s'est défait de quantité d'entreprises ou de services publics, ne gérant plus directement mais exerçant un contrôle plus ou moins fort sur les activités de ces secteurs. Il n'est plus nécessaire qu'il possède le capital pour intervenir directement ou indirectement dans une activité productive ou de service. De plus, comme le montrent nombre d'études sur les transformations de l'État en Europe, les évolutions actuelles, qui ont limité son champ d'action dans certains secteurs, l'ont renforcé dans d'autres. Cela est particulièrement vrai dans le domaine de l'environnement et de la protection des consommateurs. Il n'y a pas un seul pays en Europe qui n'ait utilisé le prétexte des normes définies à Bruxelles pour imposer en interne des mesures qu'il n'aurait pu mettre en œuvre face à la puissance de certains groupes de pression. Il est donc évident, et ce phénomène s'observe aussi en Amérique latine, que la coopération internationale renforce considérablement le pouvoir de l'État sur son propre territoire. Elle est d'ailleurs une nécessité face à certains lobbies et en particulier face au terrorisme ou au crime organisé.

La tâche première des gouvernants est donc d'opérer une *restructuration* de l'État. Il faut changer profondément ses modes d'intervention dans la société. Ce changement a déjà commencé dans bien des pays (Brésil, Chili, Costa Rica, Colombie, entre autres) et devrait pouvoir se poursuivre sans trop de difficultés, sachant que la *demande d'État* demeure forte en Amérique latine, dans le champ social comme dans le champ économique. Ce changement de la notion de « propriété » par celle de « contrôle » entraîne des répercussions considérables dans le champ politique. Des secteurs entiers des anciens appareils d'État traditionnels vont continuer à disparaître, par obsolescence. Mais d'autres vont surgir pour répondre aux nouvelles demandes. Les formules contractuelles, État/organismes publics décentralisés ou État/entreprises privées, devraient se développer. Surtout, les *instances de régulation* devraient se développer dans de très nombreux champs. Le Chili, pays d'Amérique latine qui est allé le plus loin dans cette direction, a ainsi mis en place des autorités de régulation dans tous les secteurs relevant autrefois de services publics. Ces agences opèrent comme les pouvoirs publics et produisent des instances de régulation souvent beaucoup plus précises, contraignantes et complexes que les règlements anciens.

Ces changements devraient être facilités par ceux que la démocratie a apportés dans le champ politique. Ces dernières années ont permis l'émergence de *nouvelles élites*, moins dépendantes des caciquismes ou clientélismes traditionnels. De nou-

velles règles de fonctionnement du système politique sont apparues, avec une profonde transformation des systèmes partisans nationaux. Rares sont les pays où sont demeurés présents sur la scène politique les partis traditionnels. Tous ont connu la constitution de nouvelles forces politiques. Certains ont vu les pouvoirs du Parlement se renforcer. La *culture politique* change : la corruption des dirigeants, qui a toujours existé, est de moins en moins acceptée, et une nouvelle *citoyenneté* se fait jour. L'importance croissante, dans de nombreux pays, d'acteurs sociaux indépendants, en particulier d'ONG, est un signe supplémentaire de ces mutations.

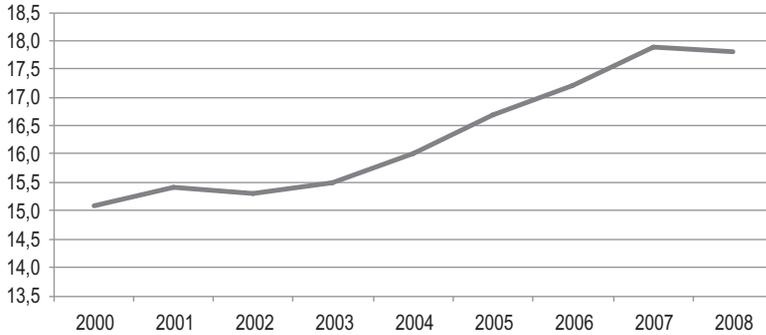
Le système politique lui-même a connu de profondes modifications. Nous avons signalé les transformations des systèmes de partis. Ceux qui sont nés depuis une vingtaine d'années, comme ceux qui ont réussi à perdurer mais au prix de profondes transformations, pratiquent désormais la négociation, forment des coalitions, s'ouvrent au débat interne et avec la population. Ce qui a pour effet d'obliger les États, interface entre le pouvoir politique et la société civile, à inventer de nouveaux instruments d'intervention et de médiation. Mais cet *État régulateur* ne peut fonctionner efficacement qu'à trois conditions. D'une part, il doit pouvoir s'appuyer sur des institutions fortes, justice, police, pouvoirs intermédiaires (autorités décentralisées, territorialement ou fonctionnellement). D'autre part, les détenteurs du pouvoir politique doivent respecter ces institutions, ne pas les entraver dans leur champ de compétences et dans leurs décisions. Enfin, cet État ne peut être efficace que s'il dispose de moyens financiers suffisants pour mettre en œuvre les politiques publiques que nécessite le pays dans lequel il opère.

La nécessité de profondes réformes fiscales

Les politiques sociales de la période écoulée dont on a vu les aspects positifs ont, la plupart du temps (Venezuela, Chili, Mexique, etc.), été financées par les ressources que tire l'État de son maintien dans certaines activités productives (pétrole, gaz, cuivre, minerais, etc.). Mais comment financer des politiques éducatives ou des politiques de santé, secteurs dans lesquels l'Amérique latine est loin derrière la moyenne des pays de l'OCDE) ? Comment mettre en œuvre des politiques redistributives susceptibles de réduire les inégalités, ce mal endémique de la région ? Comment mettre sur pied des appareils policiers et judiciaires efficaces ? On pourrait multiplier les « comment ». La seule réponse possible est l'impôt. Or, sur ce point, la majeure partie des pays d'Amérique latine souffre d'un retard considérable par rapport aux pays développés. Les États-Unis ont un taux d'imposition de l'ordre de 35 % du PIB. Les pays de l'Union européenne ont un taux moyen d'un peu plus de 40 %. L'Amérique latine dans son ensemble a un taux moyen d'environ 18 %. Si l'on ajoute que dans cet ensemble le Brésil a un taux de 35,5 %, on mesure l'abîme de *sous-imposition* de l'Amérique hispanique (le Mexique a un taux de 9,4 %, moins qu'Haïti).

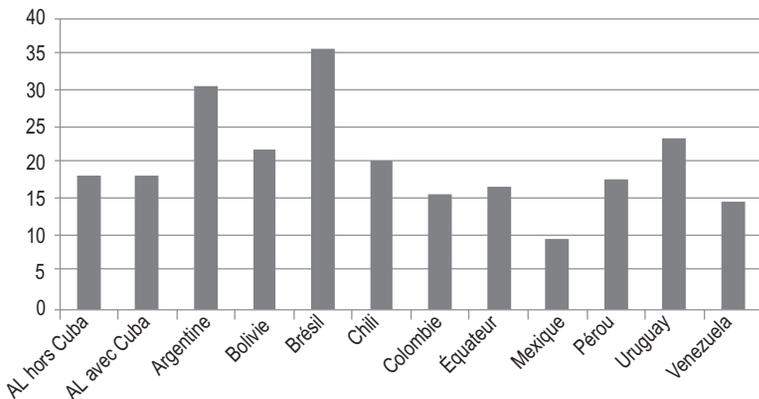


GRAPHIQUE 1. PRESSION FISCALE EN AMÉRIQUE LATINE (HORS CUBA)
EN % DU PIB



Source: CEPAL, Estudio económico de América latina y del Caribe, 2008-2009.

GRAPHIQUE 2. PRESSION FISCALE PAR PAYS EN 2008
EN % DU PIB



Source: CEPAL, Estudio económico de América latina y del Caribe, 2008-2009.

Il est donc urgent d'opérer de profondes réformes fiscales si l'on veut relever le défi à la fois du développement économique et du développement politique. Mais les difficultés sont immenses. Signalons-en de quatre types. La première réside dans l'absence de *culture citoyenne* chez la majeure partie des Latino-Américains. Ils n'ont, pour la plupart d'entre eux, jamais payé d'impôts. Comment introduire l'idée que, pour résoudre les problèmes les plus criants de ces sociétés et fabriquer de la cohésion, il est indispensable de mettre en œuvre des politiques publiques qui, inévitablement, devront être financées par l'impôt? La deuxième résulte de la *mondialisation de l'économie*. Les entreprises étrangères, les multinationales mexicaines ou brésiliennes pourraient être tentées de se délo-

caliser si des impositions fortes apparaissent ou si des législations du travail moins favorables à la «flexibilité» étaient adoptées. La troisième résulte des mécanismes politiques propres à la majeure partie des pays d'Amérique latine. Le principe encore majoritaire de *non-réélection* immédiate ne facilite pas la mise en œuvre de politiques fiscales inévitablement impopulaires qui ne produisent d'effets que sur la durée. Un dirigeant ne peut accepter une perte de soutiens que s'il sait qu'il retirera demain les bénéfices politiques de ses décisions contestées aujourd'hui. Enfin, la *faiblesse* de la plupart des *appareils d'État* (à l'exception de quelques rares pays) ne facilite pas ce type de réformes. Pour prélever l'impôt, il faut des structures administratives solides, des agents bien formés et intègres, des dirigeants politiques intègres et, avant tout, soucieux du bien public...

C'est donc un vaste chantier et d'immenses défis que la région doit relever. Mais il y va de la cohésion sociale de ces jeunes démocraties, de leur développement rapide et harmonieux, et finalement de leur place dans le concert des nations que l'Amérique latine aspire à occuper.

DOSSIER

Philosophie de la libération et tournant décolonial

Dossier coordonné par Capucine Boidin et Fátima Hurtado López

Capucine Boidin* et Fátima Hurtado López**

La philosophie de la libération et le courant décolonial

*« C'est un fait : des Blancs s'estiment supérieurs aux Noirs.
C'est encore un fait : des Noirs veulent démontrer aux Blancs
côûte que côûte la richesse de leur pensée,
l'égale puissance de leur esprit.
Comment s'en sortir ?¹ »*

*« Gloire aux martyrs de la libération
Manco Inca, Túpac Katari, Túpac Amaru, Bartolina Sisa,
Zárate Willca, Atihuaiqui Tumpao, Andrés Ibáñez,
Che Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal.
Les cocaleros, les mineurs, les frères de toute l'Amérique...
Je demande une minute de silence.
Gloire aux martyrs de la libération². »*

* Maître de conférences en anthropologie à l'IHEAL-Sorbonne Nouvelle Paris 3, membre du CREDA et chargée de cours de guarani à l'INALCO (Institut National de Langues et Civilisations Orientales).

** Doctorante en philosophie à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, ainsi qu'à la Universidad de Granada (Espagne).

1. Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1952, p. 7.

2. Evo Morales Aima, *Pour en finir avec L'État colonial*, Paris, L'Esprit frappeur, 2006.

L'objectif principal de ce dossier est de présenter à un public francophone un courant actuel de la pensée critique latino-américaine, nommé groupe Modernité/Colonialité³, postoccidentalisme⁴ ou encore théories décoloniales⁵. La variété de l'étiquetage traduit un processus interne important d'autocartographie et d'autohistoriographie. L'autoexplicitation des contextes géopolitiques des théories relève à la fois d'une position épistémologique et d'une volonté de maîtriser la position du courant dans le champ académique mondialisé des sciences sociales : la plupart des auteurs cherchent à se situer par rapport aux études postcoloniales anglo-américaines. Un autopositionnement que Capucine Boidin propose d'approfondir dans son article. Il n'en demeure pas moins qu'effectivement la réflexion de ces auteurs sur la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être s'inscrit dans un débat ouvert par les travaux des années 1960-1970 sur le colonialisme interne et par les recherches actuelles en anthropologie sur les « héritages » coloniaux⁶, les « séquelles » coloniales, sur la situation postcoloniale et plus généralement sur la présence du passé dans le présent. Certes, l'articulation de cette « communauté d'argumentation » en tant que latino-américaine tient, en partie, à ses interactions avec le système universitaire nord-américain qui crée une place spécifique aux intellectuels « représentant » cette communauté. Cependant, reprendre l'étiquette latino-américaine dans ce numéro spécial des *Cahiers des Amériques latines*, ce n'est pas ici répondre à « l'idée fallacieuse que la voix des natifs serait plus autorisée, porteuse d'on ne sait trop quelle vérité intrinsèque au titre de l'autochtonie ou de l'indigénisme⁷ ».

Ce numéro rend plutôt compte d'une volonté ancienne, de la part des chercheurs latino-américains et caribéens en sciences humaines et sociales de réfléchir selon une généalogie de pensée *sui generis* sur la réalité économique, sociale et politique du continent comme du monde. Volonté qui s'affirme d'abord dans un dialogue avec plusieurs pays d'Europe (Espagne, France, Allemagne en particulier) et entre plusieurs pays du Sud du continent américain. Ce projet se consolide en particulier dans les années 1960 avec la philosophie de la libération

3. Arturo Escobar, « Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity/coloniality research program », 2003, <http://www.unc.edu/~aescobar/html/texts.htm>

4. Expression proposée par Walter D. Mignolo, « Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina », *Cuadernos Americanos*, Año XII, n° 64, Mexico, UNAM, 1998, et adoptée par une des premières présentations de ce courant de pensée en France par Fernando Coronil, « Les Études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le Postcolonial*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006, p. 331-357. Voir aussi Fernando Coronil, « Más allá del Occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales », *Casa de las Américas*, n° 214, La Habana, 1999.

5. Voir, par exemple, le numéro spécial « Teorías decoloniales en América latina », *Nómadas*, Bogotá, 26, 2007.

6. Voir le numéro spécial coordonné par Benoît de l'Estoile, « The past as it lives now: an anthropology of colonial legacies », *Social anthropology/Anthropologie sociale*, 2008, 16, 3.

7. Jackie Assayag et Véronique Bénéï, « À demeure en diaspora », *L'Homme*, 156, octobre-décembre 2000, [En ligne], mis en ligne le 18 mai 2007, URL : <http://lhomme.revues.org/index152.html>.



ou les théories socio-économiques de la dépendance. Or deux figures importantes de ces courants s'inscrivent aujourd'hui dans le réseau décolonial : Enrique Dussel⁸, l'un des fondateurs de la philosophie de la libération et Aníbal Quijano⁹, qui a participé aux débats théoriques complexes sur les relations de dépendance socio-économique des pays dits « périphériques » par rapport aux pays dits du « centre ». Ce dossier s'organise autour d'une seule figure afin de pouvoir approfondir les liens entre la philosophie de la libération et le tournant décolonial : un entretien avec Enrique Dussel ainsi que la traduction d'un de ses derniers articles, alliés à la présentation de Fátima Hurtado permettent de saisir les évolutions d'une pensée originale et ses interactions avec tout un réseau de chercheurs. Les liens sont multiples. Les premiers travaux de Dussel posaient déjà le problème de l'altérité occultée, niée, à laquelle est refusée la faculté de penser. La critique de la modernité, de l'eurocentrisme et de l'universalisme monologique moderne mais aussi la proposition d'une universalité autre, concrète et pluriverselle constituent des questions fondamentales.

En effet, depuis les années 1965, les travaux d'Enrique Dussel ont été écrits notamment dans l'intention de relativiser la centralité de l'Europe dans l'Histoire universelle¹⁰. Il s'agit également d'un objectif commun aux chercheurs réunis autour du projet Modernité/Colonialité. Cependant « provincialiser » l'histoire et la philosophie européen-occidentale ne signifie pas nier la valeur universelle de leurs questionnements et de leurs réponses. En ce sens, il ne s'agit pas d'un renoncement ou d'une négation totale de la modernité ni des savoirs occidentaux. Il ne s'agit pas non plus d'un retour culturaliste aux accents fondamen-

8. Enrique Dussel, né en 1934 à Mendoza en Argentine et exilé politique à partir de 1975 à Mexico, a fait des études de licence en théologie à Paris et à Munster, des études de doctorat en philosophie à Madrid (Complutense), en histoire à Paris (Sorbonne). Il enseigne actuellement à la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, México) et au Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Ciudad Universitaria).
9. Aníbal Quijano, a obtenu son doctorat en 1964 à la Universidad Nacional Mayor de San Marcos au Pérou. Professeur de sociologie dans cette même université, il a été directeur associé durant quelques années à l'EHESS. Il est actuellement professeur à Binghamton, New York.
10. La vision du système-monde d'Immanuel Wallerstein avait permis à Dussel de limiter la « centralité » de l'Europe aux cinq derniers siècles et, de ce fait, d'enlever à cette dernière son aura de « centre éternel de l'histoire mondiale ». Cependant, dans des articles plus récents, Dussel limite la centralité de l'Europe aux deux derniers siècles seulement et affirme que « si la Modernité, les empires européens, le colonialisme et le capitalisme commercial ont cinq siècles, l'hégémonie européenne n'a que deux siècles (depuis la fin du XVIII^e siècle ou le début du XIX^e) car elle aurait toujours partagé, pendant les trois premiers siècles de la Modernité, sa présence majeure sur le marché mondial, avec l'Hindoustan et la Chine », Dussel Enrique, « La China (1421-1800) », Mexico, 2004, p. 20. Voir Enrique Dussel, « Sistema-mundo y transmodernidad », in Saurabh Dube, *Modernidades coloniales*, Mexico, Ed. Colegio de Mexico, 2004, p. 201-226; Enrique Dussel, « La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo », Mexico, 2004 (sur Internet); Enrique Dussel, « Modernidad, imperios europeos, colonialismo y capitalismo (Para entender el proceso de la transmodernidad) », in Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Ed. Publidisa, 2007, p. 195-213.

talistes. Au contraire, les auteurs que nous présentons dans ce numéro ont comme objectif de relativiser la centralité ainsi que la prétention hégémonique de l'universalisme abstrait moderne, afin de rendre possible un universalisme plus authentique, concret et *pluri*-versel. Un des principaux intérêts de ce dossier est d'offrir aux lecteurs francophones l'occasion de prêter attention à l'universalisme des énoncés que certaines traditions de pensée en sciences humaines et sociales considérées comme périphériques formulent actuellement dans un esprit de dialogue sud-sud et sud-nord : l'affirmation d'un « pluri-vers trans-moderne ».

En effet, les relations coloniales de pouvoir ne se sont pas limitées aux dominations économiques, politiques et/ou juridico-administratives du centre sur la périphérie (le colonialisme). Elles comportent également une importante dimension épistémique. La vision universelle de l'histoire a été associée à une idée de progrès selon laquelle le moderne et le traditionnel cessent de cohabiter et apparaissent comme des étapes différentes et successives d'un processus unilinéaire de l'histoire. Cette négation de la co-temporalité entre des sociétés spatialement éloignées a également impliqué, dans les faits, une négation de la simultanéité épistémique du monde. L'article d'Eduardo Restrepo et Arturo Escobar met en évidence la géopolitique de la connaissance qui configure le champ particulier de l'anthropologie à l'échelle globale et affirme que « les traditions et les constructions anthropologiques de la périphérie ou subalternes ont été appréhendées comme appartenant à des "anthropologies sans histoire", alors que d'autres traditions centrales ou hégémoniques sont considérées, telles des incarnations paradigmatiques de la discipline, comme appartenant à "l'histoire de l'anthropologie" » [Restrepo et Escobar, dans ce numéro, p. 85]. Une seule voie a été considérée comme possible : celle qui s'appuie « sur la philosophie de vie des Lumières européennes héritée des Grecs et selon laquelle la nature a besoin d'être étudiée et dominée » [Mignolo, dans ce numéro, p. 99].

Dans l'article publié ici, Dussel critique cette prétention d'universalité de la philosophie moderne européenne qui, « bien qu'étant une philosophie *régionale*, singulière, [a eu] la prétention d'être la *philosophie tout court* » [Dussel, dans ce numéro, p. 119]. L'Europe est apparue comme le lieu privilégié d'énonciation et de production de connaissances, et a acquis une hégémonie épistémique sur toutes les autres cultures de la planète. Les pensées émises depuis les colonies puis les ex-colonies ne sont pas seulement considérées comme étant essentiellement différentes. Elles sont également classées comme étant arriérées, mythiques ou préscientifiques, voire antiscientifiques, à moins qu'elles ne soient balayées d'un revers de main comme étant provinciales, essentialistes ou pis, fondamentalistes. Or cette « violence symbolique » ne disparaît pas lorsque cessent les dispositifs légaux et politiques du colonialisme. Elle disparaît d'autant moins facilement que les relations de dépendance économique n'ont pas pris fin et qu'une « colonialité globale » s'est substituée au colonialisme moderne.



Mais comment sortir des violences symboliques et épistémiques sans réitérer des oppositions binaires ou réifier, essentialiser des identités qui n'existent comme telles que par le concours d'une histoire aléatoire ?

Le processus de décolonisation de l'imaginaire et des connaissances requiert un double mouvement : d'une part, la critique épistémologique des savoirs eurocentriques et coloniaux, hégémoniques, c'est-à-dire une critique des prétentions universelles de l'histoire et de la pensée régionale, européenne. D'autre part, une récupération, une reconnaissance et une production d'options épistémiques alternatives, celles-ci étant prioritairement produites depuis les lieux des subalternes. Cependant Dussel affirme, dans son article, qu'explicitier le lieu depuis lequel une connaissance est produite n'implique pas de nier qu'« il existe un niveau dans lequel le discours philosophique prend en compte les “noyaux problématiques” fondamentaux » et propose, de ce fait, « des réponses à validité universelle » [Dussel, dans ce numéro, p. 120]. Les textes que nous proposons dans ce numéro des *Cahiers des Amériques latines* reflètent ce double mouvement de pensée qui navigue entre les deux écueils du contextualisme (réduire le sens et la portée d'une idée à son lieu d'énonciation) et du neutralisme (faire comme si les idées étaient « pures »).

Par ailleurs, en traduisant des auteurs de générations et de disciplines différentes, nous avons souhaité que les lecteurs puissent accéder tant aux concepts qu'ils partagent qu'aux nuances de styles, disciplines et positions académiques. En particulier, certains adoptent une attitude critique, la déconstruction par exemple des relations de pouvoir au sein du champ disciplinaire de l'anthropologie [Arturo Escobar et Eduardo Restrepo], tandis que d'autres sont davantage engagés dans la construction de nouvelles utopies et dans la recherche d'horizons de vie alternatifs [Enrique Dussel et Walter Mignolo]. L'article de Walter Mignolo explique en effet que depuis les années 1970 aux États-Unis, le modèle des « *corporate university* » (universités d'entreprise) se substitue graduellement aux universités pensées sur le modèle antérieur qu'il baptise « kantien/humboldtien ». Or, selon lui, les universités devraient, au contraire, conserver en leur sein des espaces indépendants pour être en mesure d'évaluer et d'encadrer, le cas échéant, l'empreinte écologique des activités économiques. De plus, si l'université doit pouvoir répondre aux questions urgentes que se posent les sociétés, il faut aussi qu'une liberté profonde soit donnée à la créativité des chercheurs. En effet, personne ne maîtrise ce que seront les interrogations et les nécessités du monde de demain. Il est important que les chercheurs puissent faire émerger de nouvelles manières de penser et non pas seulement proposer des innovations technologiques au service d'une temporalité restreinte aux intérêts immédiats. En ce sens, l'article de Walter Mignolo, reçu pendant les grandes grèves universitaires françaises de l'année 2009, permettra sûrement d'entamer un dialogue atlantique sur le futur des universités.

Enfin, nous avons voulu montrer dans ce numéro comment le renouvellement théorique que propose ce courant peut susciter de nouvelles recherches empiriques. L'article de Damián Pachón Soto présente les principaux outils théoriques communs à plusieurs auteurs, à savoir les concepts de colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être. L'idée de colonialité du pouvoir est peut-être la contribution la plus importante du groupe. Elle fait référence à l'incomplétude de la décolonisation initiée au XIX^e siècle, aveugle à l'hétérarchie des multiples relations raciales, ethniques, sexuelles, épistémiques, économiques et de genre qu'elle laissait intactes. En ce sens, la colonialité du pouvoir s'accompagne, d'une part, de ce qu'Edgardo Lander a appelé « colonialité du savoir » et d'autre part, de ce que Walter Mignolo en 1995 et Nelson Maldonado-Torres, quelques années plus tard, ont appelé « colonialité de l'être ». Si l'article de Pachón présente les outils théoriques et les concepts fondateurs du groupe, Ramón Grosfoguel montre leur portée heuristique pour analyser l'histoire du racisme à l'échelle globale, qui se manifeste de manière exemplaire dans le cas des migrations caribéennes vers les États-Unis, la France, la Hollande et la Grande-Bretagne. Il montre en particulier comment, derrière les sens très différents du mot « race » suivant les États-Nations, opère un racisme global comparable. Ce dossier est une introduction qui, nous l'espérons, donnera un aperçu nuancé des questionnements communs qui traversent un réseau d'auteurs latino-américains et caribéens en Amérique latine et aux États-Unis.

Fátima Hurtado López*

Pensée critique latino-américaine : de la philosophie de la libération au tournant décolonial

Dans un premier temps, nous présentons les principales contributions de la philosophie de la libération en tant que pensée critique latino-américaine. Les philosophes latino-américains de la libération ont revendiqué la contextualisation de la philosophie. En conséquence, la question qui s'impose de nos jours – étant donné les changements historiques qui, depuis les années 1970 jusqu'à nos jours, se sont produits dans le monde entier ainsi que le nouveau contexte caractérisé par la globalisation et la crise de la modernité – est celle de la vigueur actuelle des motivations et des inquiétudes initiales de la philosophie de la libération d'une part, et des thèses et des catégories principales de ce courant de pensée, d'autre part. Nous abordons ensuite la question de l'actualité de la philosophie de la libération. Puis nous présentons les principales critiques qui, après quarante ans d'existence, lui ont été adressées. Enfin, nous introduisons une nouvelle perspective de pensée critique en Amérique latine: celle du groupe pluridisciplinaire Modernité/Colonialité. Les travaux et réflexions de ce groupe reprennent certaines des inquiétudes et motivations initiales de la philosophie latino-américaine de la libération. Ils proposent néanmoins une approche nouvelle ainsi que de nouveaux concepts capables de prendre en compte la situation et les défis actuels.

** Doctorante en philosophie à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, ainsi qu'à la Universidad de Granada (Espagne).

Naissance et origines de la philosophie de la libération

La philosophie de la libération est née en Amérique latine dans les années 1970 et a été, dès son origine, un mouvement collectif, résultat du travail de différents penseurs. Elle a été ainsi marquée par une profonde hétérogénéité et des divergences internes, ce qui nous permet de parler de l'existence d'une pluralité de courants à l'intérieur même du mouvement.

Pris dans leur ensemble, les penseurs qui ont développé ce courant de pensée critique partagent la conviction que, pour parvenir à une philosophie authentique et originale, l'Amérique latine avait besoin d'un double processus de libération. Les nouvelles sciences sociales latino-américaines avaient montré le caractère essentiellement structurel de la dépendance, de sorte que la libération était d'abord comprise comme une rupture avec le système de dépendance. D'autre part, la libération de la dépendance impliquait également une décolonisation intellectuelle, c'est-à-dire une rupture avec les traditions de pensée académique, considérées par ces auteurs comme complices et collaboratrices de la domination historique. Les philosophes de la libération ont ainsi affirmé la philosophie en tant qu'instrument de libération et revendiqué la libération de la philosophie même, et des autres formes de connaissance. Une philosophie ainsi comprise devait – selon ces auteurs – être une philosophie «incultivée» dans le contexte de l'Amérique du Sud. Aussi les philosophes de la libération ont-ils repris de manière inédite la question – ouverte par Juan Bautista Alberdi en 1837 – de la constitution d'une «philosophie américaine», revendiquant une philosophie replacée dans son contexte, resituée dans la réalité sociale, culturelle, politique et historique des pays latino-américains.

L'affirmation d'une philosophie latino-américaine (africaine ou asiatique) semble être perçue en Occident comme étant nécessairement signe de provincialisme essentialiste et de rétrécissement culturaliste antieuropéen. Or la critique de l'eurocentrisme et la recherche d'autres formes de pensée par certains courants de pensée critique – dont la philosophie de la libération et le groupe Modernité/Colonialité en Amérique latine, mais également Aimé Césaire et Édouard Glissant – loin de représenter des fondamentalismes tiers-mondistes qui sacralisent les particularismes ou un idyllique passé pré-européen, constituent au contraire des propositions transmodernes pour un universalisme authentique, concret et pluriversel.

La question de l'actualité de la philosophie de la libération

La situation d'asymétrie et de dépendance qui entoura la naissance de la philosophie de la libération dans les années 1960 et 1970 s'est accrue au cours des dernières décennies. La tâche de la pensée critique latino-américaine est, de nos jours, aussi nécessaire que dans les années 1970 et, par conséquent, la philosophie



de la libération est aujourd'hui aussi en vigueur – voire plus – qu'à ses origines. Cependant la persistance de la pauvreté, de la dépendance et de la colonialité ne suffit pas, à elle seule, à affirmer la pertinence actuelle de la philosophie latino-américaine de la libération [Scanonne, 2003 ; Sánchez, 1999, p. 33].

En effet, la situation en Amérique latine et dans le monde entier a changé par rapport aux décennies précédentes. D'une part, le nouveau contexte – caractérisé aujourd'hui par la globalisation et la crise de la modernité – nous oblige à repenser certaines des catégories utilisées dans les années 1970 par les philosophes de la libération qui semblent, de nos jours, être devenues inefficaces ou obsolètes : la culpabilisation des métropoles et du centre comme seuls responsables de la pauvreté des pays périphériques, l'opposition de binômes (totalité/extériorité, centre/périphérie, domination/libération), le choix prioritaire des pauvres, la foi dans les réserves morales, épistémiques et révolutionnaires du peuple et des victimes, la considération des intellectuels comme prophètes au service de la conscientisation du peuple. D'autre part l'apparition, à partir des années 1980, de différents paradigmes théoriques qui ont remis en question certaines des affirmations fondamentales de la philosophie de la libération, nous oblige à repenser celle-ci à la lumière des critiques – internes et externes – qui lui ont été adressées. Finalement, la philosophie de la libération a revendiqué une éthique universaliste, participant ainsi de certains des fondements principaux de la modernité. Une philosophie de la libération aujourd'hui doit donc prendre en compte également le fait de la crise de la modernité et répondre aux problèmes théoriques et pratiques posés par la postmodernité.

Nous considérons que ces faits invalident – ou du moins rendent problématiques et imposent une révision autocritique – certaines des thèses centrales des premières formulations des philosophies de la libération. La pertinence actuelle de la philosophie de la libération est par conséquent mise en question. Et nous pensons que l'actualité de la philosophie latino-américaine de la libération viendra de sa capacité d'adaptation au nouveau contexte de globalisation et de crise de la modernité comme de sa capacité à réaliser un travail d'autocritique approfondi.

Critiques et actualisations à l'intérieur de la philosophie de la libération

Plus de quatre décennies après son apparition en Amérique latine, la question de l'actualité de la philosophie de la libération s'est imposée à l'intérieur même du groupe de philosophes qui avait fondé le mouvement dans les années 1960. Aussi, afin de mener une réflexion sur cette question, les principaux membres et fondateurs se sont réunis en novembre 2003, au cours des VIII^e Journées Internationales Interdisciplinaires sur le thème « Liberté, Solidarité, Libération » [Michelini, 2003].

Quant à l'évolution intérieure de la philosophie de la libération pour s'adapter au nouveau contexte socio-politique, l'effort du philosophe argentin Enrique Dussel – l'un des principaux fondateurs et représentants de la philosophie de la libération – a été l'un des plus notoires. Dans un article récent publié dans l'ouvrage collectif *Coloniality at large*, l'auteur affirme qu'un programme de recherche comme la philosophie de la libération sera positif s'il est capable d'intégrer anciens et nouveaux défis. Dussel reconnaît que le « noyau dur » de la philosophie de la libération a été partiellement critiqué [par Horacio Cerutti, Ofelia Schutte et Karl-Otto Apel, entre autres]. Elle a pourtant, selon lui, su répondre de manière créative aux critiques et peut donc faire face aux défis du nouveau contexte [Dussel, 2008, p. 346].

En réponse à certaines critiques adressées de manière récurrente à ce mouvement, l'auteur affirme que « *le philosophe de la libération ne représente personne et ne parle pas au nom des autres [des victimes]* » [Dussel, 2008, p. 342]. En ce qui concerne l'utilisation de concepts binaires, il écrit :

Les dualismes simplistes – centre/périphérie, développement/sous-développement, dépendance/libération, exploiteur/exploité, tous les niveaux de genre, classe ou race qui fonctionnent dans la bipolarité dominant/dominé, civilisation/barbarie, principes universels/incertitude, ainsi que totalité/extériorité – doivent être surmontés (*overcome*) s'ils sont utilisés d'une manière superficielle ou réductrice. Mais surmonter (*overcome*) n'implique pas « décréter » (« *to decree* ») son inexistence ou son inutilité (*uselessness*) épistémique. Au contraire, [...] ces catégories binaires dialectiques doivent être replacées à des niveaux concrets de plus grande complexité et être articulées à des catégories médiatrices au niveau micro. Néanmoins, supposer qu'il n'y a ni dominants ni dominés, ni centre ni périphérie et ainsi de suite, c'est tomber dans une utopie dangereuse ou une pensée réactionnaire. Il est temps, en Amérique latine, d'avancer vers des positions plus nuancées, sans le fétichisme ou le terrorisme linguistique qui, sans preuve particulière, caractérise de « vieillottes » (*antiquated*) ou d'« obsolètes » les positions qui sont exprimées dans un langage que le locuteur (*speaker*) n'apprécie pas. [Dussel, 2008, p. 343].

Nous estimons également intéressant au sujet de l'actualité de la philosophie de la libération le fait que son *Éthique* de 1998 introduise – par rapport à sa première proposition d'une *Éthique de la libération* en 1973 – les questions de l'exclusion et de la globalisation comme caractéristiques fondamentales du nouveau contexte auxquelles la philosophie doit répondre. De plus, Dussel répond également au sujet de la crise de la modernité en contrecarrant les positions postmodernes et celles qui revendiquent une continuation acritique de la modernité. Il revendique ainsi un universalisme authentique qui se situe, à la fois en regard à l'universalisme abstrait et monologique de la modernité eurocentrée et, à la fois, à l'alternative postmoderne d'un relativisme absolu. L'universalisme que défend



l'Éthique de la libération va de pair avec une critique implacable de l'eurocentrisme qui, cependant, n'implique pas un renfermement culturaliste.

Nous pensons que ce philosophe continue à affirmer l'actualité et la vigueur présente de ce mouvement et qu'il a su modifier les propositions initiales de la philosophie de la libération à la lumière des nouveaux défis, ainsi que des réflexions internes, dialogues et critiques.

Critiques et actualisations extérieures à la philosophie de la libération

Les critiques externes à la philosophie de la libération proviennent principalement des auteurs postmodernes et postcoloniaux [Beorlegui, 2003, 2004, 2006; Samour, 2007], auteurs pour qui une partie des thèses principales de la philosophie de la libération est devenue obsolète si bien qu'elle doit se reconstituer sur des bases théoriques et pratiques différentes. Sans omettre ces limites et d'éventuels réductionnismes, nous considérons que les critiques et contributions de ces différents courants critiques par rapport à certaines thèses fondamentales de la philosophie de la libération sont enrichissantes et fournissent des éléments clés pour une rénovation de la pensée critique latino-américaine.

La critique postmoderne aux philosophies de la libération

La postmodernité fait irruption dans le panorama philosophique latino-américain autour des années 1980. Parmi les plus fermes défenseurs de la pertinence des thèses postmodernes pour comprendre l'espace latino-américain¹, on compte le Colombien Santiago Castro-Gómez pour qui la postmodernité n'est pas un phénomène purement idéologique mais un changement de sensibilité, perceptible dans les régions centrales d'Occident comme dans les régions périphériques. Le propos de Castro-Gómez est de montrer que la postmodernité n'est pas un simple piège aliéné, aliénant, et complice de la domination dans lequel seraient tombés certains intellectuels soucieux d'importer en Amérique latine les derniers courants de pensée en vogue en Occident, mais un état généralisé de la culture, présent en Amérique latine tout comme en Occident.

En ce qui concerne l'actualité de la philosophie de la libération, Castro-Gómez amorce le débat avec trois questions [Castro-Gómez, 1995; Castro-Gómez, 1996]. La première porte sur le type de transformations sociostructurelles qui ont hâté le vieillissement des catégories philosophiques, sociologiques et théologiques des discours libérationnistes en vogue les années précédentes. La deuxième, sur la possibilité de récupérer, pour un diagnostic contemporain des sociétés latino-américaines, certaines des contributions des discours libération-

1. En effet, nous trouvons également – et pour des raisons diverses – des auteurs réticents à l'application en Amérique latine du postmodernisme.

nistes. La troisième, enfin, sur la nécessité de réfléchir au type de réajustement catégoriel nécessaire pour consolider une nouvelle perspective de pensée critique en Amérique latine [Castro-Gómez, 1996, p. 16].

Castro-Gómez propose ainsi de reprendre la question que Horacio Cerutti avait posée en 1979 [Cerutti, 1979] et de repenser les possibilités et les limites d'une philosophie latino-américaine de la libération dans le nouveau contexte à partir des années 1980. Castro-Gómez reconnaît les importantes contributions des philosophes de la libération en ce qui concerne la critique de l'eurocentrisme de la modernité. Cependant, il considère que le choix prioritaire des pauvres, défendue par les penseurs libérationnistes, risque de se transformer en une simple inversion des rôles, substituant au point de vue monologique des conquistadors celui des subalternisés et des dominés. Il en est ainsi – selon cet auteur – parce que les réflexions des philosophes et des théologiens de la libération s'appuyaient, d'une part, sur l'affirmation de l'impérialisme comme seul et unique coupable de la pauvreté des nations latino-américaines et, d'autre part, sur la foi dans les réserves morales et révolutionnaires du peuple. Pour Castro-Gómez, cette absolutisation de l'extériorité de l'Amérique latine risque de «*répéter la tentation de convertir la raison en irrationalité*» [Castro-Gómez, 1996, p. 45]. Afin d'éviter cela, Castro-Gómez défend un paradigme de la diversité et de l'hétérogénéité, capable de dépasser les schémas dualistes d'interprétation, eurocentristes comme tiers-mondistes. S'inspirant des penseurs postmodernes occidentaux, Castro-Gómez propose l'utopie postmoderne d'un monde polycentrique (du point de vue économique et politique) et pluraliste (du point de vue culturel)².

Les critiques et contributions du postcolonialisme et des Études Subalternes

Le postcolonialisme fait irruption en Amérique latine durant les années 1990, où nous trouvons une certaine réception des travaux initiés par des intellectuels des «*Études Subalternes*» (*Subaltern Studies*) et notamment par les trois principaux théoriciens du postcolonialisme: Edward Said, Homi Bhabha et Gayatri Spivak. Cependant les réactions des intellectuels latino-américains face à l'application des théories postcoloniales à l'Amérique latine ont été diverses. Certains auteurs considèrent que cette théorie reflète une situation particulière – celle des ex-colonies anglaises – qui n'est pas applicable au cas latino-américain, tandis que d'autres affirment – à des degrés divers – la possibilité d'appliquer ou de tirer profit de certaines de ces contributions pour la réflexion critique latino-américaine [Toro, 1997; Toro, Toro (ed.), 1991; Castro-Gómez, Mendieta (ed.),

2. Enrique Dussel a répondu aux critiques de Santiago Castro-Gómez dans son article «*Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies*», in Moraña Mabel, Dussel Enrique, Jáuregui Carlos A. (ed.), *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 335-349.



1998]. Le sémioticien argentin Walter Mignolo distingue les discours postmodernes (européens/occidentaux) et postcoloniaux (situés dans l'héritage colonial britannique) des « théories postoccidentales », c'est-à-dire des critiques contremodernes provenant de manière spécifique de l'héritage colonial hispanique. En conséquence, il ne s'agit pas d'exporter le modèle postcolonial indien aux autres régions périphériques mais de voir si on peut trouver en Amérique latine des théoriciens qui – de manière analogue au travail des postcoloniaux indiens – ont critiqué le colonialisme à partir de l'héritage colonial hispanique. La contribution de l'Amérique latine aux débats postcoloniaux impliquerait ainsi une reformulation de la théorisation postcoloniale à partir de l'originalité théorique de la pensée latino-américaine.

En Amérique latine, les théoriciens postcoloniaux ont développé une critique du colonialisme qui se différencie de manière substantielle des récits anticoloniaux précédents. En effet, les narrations colonialistes étaient articulées à des espaces traditionnels d'action et donc à des situations où les sujets ont forgé leur identité dans des contextes avant tout locaux. Aussi les récits anticoloniaux ont-ils basé leur critique du colonialisme sur le rachat de la prétendue authenticité culturelle des peuples colonisés que les envahisseurs auraient détruite. Les théories postcoloniales seraient au contraire produites dans des contextes posttraditionnels d'action, c'est-à-dire « dans des lieux où les sujets sociaux configurent leurs identités par interaction avec des processus de rationalité globale et où, pour la même raison, les frontières culturelles deviennent poreuses ». Par conséquent ces auteurs considèrent que la dichotomie centre/périphérie – ou État métropolitain dominant, d'une part, État national-populaire agent de la libération, d'autre part – est devenue obsolète à la fin du XX^e siècle car nous nous trouvons désormais dans un contexte globalisé d'action où l'exclusion et la domination s'effectuent tant au-delà qu'en deçà des frontières nationales. De plus, le jeu d'oppositions entre oppresseurs et opprimés, centre et périphérie, civilisation et barbarie, présent dans les *narratives* anticoloniales, risque de renforcer le système binaire de catégorisation utilisé par les centres métropolitains dans la production de connaissances.

Les *narratives* postcoloniales critiquent également le rôle prophétique que la plupart de philosophes de la libération avaient réservé aux intellectuels critiques. Ils nient l'existence d'un domaine moral et culturel pur et authentique situé dans l'extériorité de l'Occident et critiquent la croyance en un retour possible et nostalgique aux formes traditionnelles et précapitalistes de l'existence. Selon ces auteurs, le recours à une prétendue « extériorité morale » face à l'Occident implique une rhétorique chrétienne de victimisation selon laquelle le peuple, le pauvre ou le subalterne, par le simple fait d'être opprimé ou exclu, serait doté d'une supériorité morale vis-à-vis du colonisateur. Par ailleurs, l'objet d'étude n'est plus seulement le colonialisme au niveau économique et politique mais

avant tout le colonialisme au niveau épistémologique. Il ne s'agit pas non plus de fonder une « philosophie américaine » authentique mais de déplacer le lieu d'énonciation et de réfléchir sur ce que signifie « parler en Amérique latine ». Face aux paradigmes binaires d'analyse sociale – occidentalistes et tiers-mondistes – et face également à la croyance dans la pureté d'une extériorité radicale, les penseurs postcoloniaux revendiquent une épistémologie de frontière qui mette en avant le caractère hybride et mutant des groupes subalternes en Amérique latine.

Nouvelle perspective de pensée critique latino-américaine : le groupe de recherche Modernité/Colonialité/décolonialité

Le groupe Modernité/Colonialité³ est né au milieu des années 1990. Il s'agit d'un groupe de recherche transdisciplinaire qui, sans pouvoir être considéré comme le continuateur de la philosophie de la libération, a repris de manière critique certaines des principales thèses et contributions de celle-ci : le concept de transmodernité, la critique du concept eurocentrique de raison ainsi que de l'universalisme monologique moderne, la valorisation positive des cultures propres et des formes de connaissance « autres », le lien entre la philosophie et les luttes sociales ou la recherche d'une pensée critique latino-américaine authentique. L'intérêt du groupe se trouve cependant dans les nouvelles approches qu'il propose, les nouveaux concepts qu'il introduit, les nouveaux débats qu'il ouvre.

Son postulat de base – la colonialité n'est pas dérivée de la modernité, mais constitutive de celle-ci – implique une relecture déconstructive de la vision traditionnelle de la modernité, une critique de l'eurocentrisme et une revalorisation des cultures et épistémés subalternisées par la culture et l'épistémé occidentale. En outre, le groupe distingue « colonialisme » de « colonialité », donc « décolonisation » et « décolonialité ». Avec l'utilisation du terme « colonialité » au lieu de celui de « colonialisme », les auteurs réunis autour du projet de recherche Modernité/Colonialité veulent attirer l'attention sur trois aspects principaux.

Premièrement, sur la continuité historique entre l'époque coloniale et la mal

3. Il s'agit d'un groupe de recherche hétérogène et pluridisciplinaire, comme l'indique la liste des principales figures qui constituent le mouvement : le philosophe argentin de la libération Enrique Dussel, le sociologue péruvien Aníbal Quijano, le sémioticien et théoricien de la culture argentin-américain Walter D. Mignolo, le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez, la sémioticienne argentine Zulma Palermo, l'anthropologue colombien Arturo Escobar, le sociologue vénézuélien Edgardo Lander, l'anthropologue vénézuélien Fernando Coronil, le philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres, le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel, la linguiste américaine Catherine Walsh et la linguiste allemande Freya Schiwy, spécialiste des langues romanes. Préciser la discipline et la nationalité de chaque membre permet de mettre en relief le caractère hétérogène et pluridisciplinaire du groupe et donc à la fois interdisciplinaire et transdisciplinaire. Préciser la nationalité de chacun n'obéit bien évidemment pas à un rétrécissement contextualiste.



nommée époque « postcoloniale »⁴. Le terme « colonialité » fait référence à un type de pouvoir qui est né du colonialisme moderne, mais qui s'applique à des domaines autres que juridique ou politique. Le colonialisme a précédé la colonialité, mais celle-ci a survécu au colonialisme et a prouvé être plus profonde et durable que celui-ci. Par conséquent, le monde – aux débuts du XXI^e siècle – a besoin d'une deuxième décolonisation, c'est-à-dire d'une décolonialité qui complète la décolonisation juridique et politique menée à bien aux XIX^e et XX^e siècles. La notion de « colonialité du pouvoir » est introduite par le groupe pour faire référence à cette incomplétude de la décolonisation initiée au XIX^e siècle, aveugle à l'hétérarchie⁵ des multiples relations raciales, ethniques, sexuelles, épistémiques, économiques et de genre qu'elle laissait intactes [Castro-Gómez, Grosfoguel, 2005, p. 17].

Deuxièmement, avec le terme de « colonialité » au lieu de celui de « colonialisme », le groupe veut signaler le fait que les relations coloniales de pouvoir ne se sont pas limitées aux dominations économiques, politiques et/ou juridico-administratives du centre sur la périphérie. Elles ont également impliqué une importante dimension épistémique et culturelle selon laquelle les formes subalternes de penser ainsi que les modalités locales et régionales de configurer le monde se sont vues exclues, omises, ignorées ou rendues invisibles du domaine de la connaissance. Cette omission a été légitimée par ce que Santiago Castro-Gómez a appelé « l'hybris du point zéro », c'est-à-dire le mythe épistémique de la modernité eurocentrée qui, aveugle à sa propre localisation, a fait que le sujet croit en la possibilité d'accès à la vérité universelle à travers un monologue intérieur avec lui-même. Observées depuis le « point zéro », les connaissances liées aux savoirs ancestraux et aux autres traditions culturelles sont vues comme arriérées, mythiques et préscientifiques et, finalement, comme une étape antérieure et inférieure de la connaissance humaine. L'hétérogénéité structurelle de la modernité est ainsi éliminée au nom d'un « processus linéaire dans lequel l'Europe apparaît comme le lieu privilégié d'énonciation et de production de connaissances [...] et [...] acquiert une hégémonie épistémique sur toutes les autres cultures de la planète » [Castro-Gómez, 2006, p. 33]. Il s'agit de ce que Santiago Castro-Gómez a nommé « violence épistémique⁶ » et qu'Edgardo Lander décrit comme « colonialité du savoir ».

Finalement, ces auteurs considèrent que la colonialité a également offert la base pour une négation ontologique et une subaltérisation des sujets racialisés. Le groupe introduit alors une troisième forme de négation d'Autrui : ce que

4. Selon ces auteurs, un des mythes les plus puissants du XX^e siècle a été celui d'un monde « postcolonial », c'est-à-dire l'idée que l'élimination des administrations coloniales équivalait à la décolonisation du monde [Grosfoguel, 2006].

5. Les hétérarchies sont des structures complexes dans lesquelles il n'y a pas un niveau basique qui gouverne les autres : tous les niveaux exercent une certaine influence mutuelle sur des aspects particuliers et selon des conjonctures historiques spécifiques.

6. Santiago Castro-Gómez suit sur ce point la théoricienne Gayatri Chakravorty Spivak.

Walter Mignolo en 1995 [Mignolo, 1995, 2003] et Nelson Maldonado-Torres quelques années plus tard [Maldonado-Torres, 2007] ont appelé la « colonialité de l'être⁷ ». Selon ces auteurs, l'absence de rationalité est liée à une absence d'être qui met en question l'humanité du sujet racialisé. L'invisibilité et la déshumanisation deviennent ainsi les expressions primaires de la colonialité de l'être, au point que l'alter ego est transformé en un sub-alter. Pour toutes ces raisons, le groupe affirme qu'au lieu de parler de l'époque actuelle comme d'une époque postcoloniale nous devrions parler du passage du colonialisme moderne à la « colonialité globale » [Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 13], colonialité à la fois du pouvoir, du savoir et de l'être.

Le groupe veut néanmoins être clair sur certains points. L'effort que les différents membres du groupe Modernité/Colonialité ont fait pour une meilleure visibilité des connaissances « autres » n'a pas pour objectif une sorte de « sauvetage » des cultures « authentiques ». Les « altérités épistémiques » que le groupe essaie de récupérer et de rendre visibles ne sont pas des extériorités absolues, pures et immuables mais des formes de connaissances qui se situent dans les interstices et qui sont hybrides et frontalières. La décolonisation du savoir et de la connaissance n'implique pas une sorte de « croisade contre l'Occident au nom d'une autochtonie latino-américaniste, de culturalismes ethnocentriques et de nationalismes populistes. Il ne s'agit pas non plus d'aller contre la science moderne ni de promouvoir un nouveau type d'obscurantisme épistémique » [Castro-Gómez, 2007, p. 90]. Il s'agit au contraire de créer une pensée intégratrice et transdisciplinaire où la science occidentale puisse s'articuler à d'autres formes de production de connaissances. Les réflexions critiques des penseurs que nous avons présentées dans ce travail partent de la réalité latino-américaine. Cependant, elles ont une portée mondiale et visent une nouvelle forme d'universalité. Le groupe propose ainsi – face à l'universalité monologique impériale – une pluriversalité décoloniale ouvrant sur la possibilité d'une pensée-autre et d'un monde où entrent beaucoup de mondes.

Nous pensons que malgré le vieillissement de certaines thèses et catégories utilisées par la philosophie latino-américaine dans les années 1970, le besoin d'une philosophie critique est de nos jours également urgent et nécessaire. Pour nous, la nouvelle perspective de pensée critique latino-américaine que proposent Enrique Dussel et le groupe de recherche Modernité/Colonialité représente une reformulation des inquiétudes communes des différents mouvements de pensée et de philosophie critiques qui depuis 1968 se sont développés en Amérique latine, ainsi qu'une actualisation et adaptation des problématiques au nouveau

7. Le concept de « colonialité de l'être » apparaît également dans l'œuvre de la romancière, théoricienne littéraire et philosophe afrocaribéenne Sylvia Winter, « Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument », *The New Centennial Review* 3, 3, p. 257-337.



contexte de globalisation et de crise de la modernité. Aussi espérons-nous que la publication de ce dossier sur les pensées critiques latino-américaines contribuera à une meilleure visibilité des pensées capables d'offrir dans les pays francophones – contre le réductionnisme de certains – une alternative à l'eurocentrisme et à l'universalisme abstrait et monologique d'une part, et aux solutions culturalistes et relativistes postmodernes, d'autre part.

BIBLIOGRAPHIE

- **BEORLEGUI Carlos**, « Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad », *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, n° 92, 2003, p. 211-249.
- **BEORLEGUI Carlos**, « Corrientes actuales de la Filosofía de la Liberación », *Diálogo filosófico*, n° 65, 2006, p. 197-223.
- **BEORLEGUI Carlos**, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 831-856.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago**, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago**, « Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes », in **Santiago CASTRO-GÓMEZ, Ramón GROSFUGUEL** (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Ed., 2007, p. 79-92.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago**, « Le chapitre manquant d'Empire. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste », *Multitudes*, n° 26, 2006/3, p. 27-49.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago**, « Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana », *Dissens. Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano*, n° 1, 1995, p. 71-87.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago, GROSFUGUEL Ramón** (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago, MENDIETA Eduardo** (ed.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa, University of San Francisco, 1998.
- **CERUTTI Horacio**, « Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la "filosofía de la liberación" », in *La Filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, tome I, p. 189-192.
- **DUSSEL Enrique**, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- **DUSSEL Enrique**, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- **DUSSEL Enrique**, « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies », in **Mabel MORAÑA, Enrique DUSSEL et Carlos A. JÁUREGUI** (ed.), *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 335-349.
- **GROSFUGUEL Ramón**, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : Transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, n° 26, 2006/3, p. 51-74.
- **MALDONADO-TORRES Nelson**, « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », in **Santiago CASTRO-GÓMEZ, Ramón GROSFUGUEL** (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.

- MICHELINI Dorando Juan (ed.), «Filosofía de la Liberación. Balance y perspectivas 30 años después», *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, vol. 1 et 2, 2003.
- MIGNOLO Walter, «Decires fuera de lugar : sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, n° 11, 1995, p. 9-32.
- MIGNOLO Walter, «Os espleindores e as mesérias da “ciência” : colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica», in Boaventura de SOUSA-SANTOS (ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as “ciências” revistado*, Lisbonne, Afrontamento, 2005, p. 631-761.
- SAMOUR Héctor, «Postmodernidad y filosofía de la liberación», *A parte Rei. Revista de Filosofía*, n° 54, nov. 2007, disponible en ligne : <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>
- SÁNCHEZ RUBIO DAVID, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée, 1999.
- SCANNONE Juan Carlos, «Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación», disponible en ligne : www.afyl.org/scannone.pdf
- DE TORO Alfonso, DE TORO Fernando (ed.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1991.
- DE TORO Alfonso (ed.), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1997.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article est une introduction à la pensée critique latino-américaine, de la philosophie de la libération au tournant décolonial proposé par le groupe de recherche pluridisciplinaire Modernité/Colonialité. Dans un premier temps sont présentées les principales contributions de la philosophie de la libération en tant que pensée critique latino-américaine. Est abordée ensuite la question de la pertinence actuelle des motivations et des inquiétudes initiales de la philosophie de la libération, ainsi que la pertinence de ses thèses et de ses principales catégories. Puis sont présentées les principales critiques adressées à ce courant de pensée en quarante ans d'existence. Enfin est introduit le tournant décolonial du groupe Modernité/Colonialité. L'accent est mis sur la notion de *pluriversalité* que proposent les penseurs critiques latino-américains présentés dans cet article.

Este artículo es una introducción al pensamiento crítico latinoamericano, de la filosofía de la liberación al giro

decolonial que propone el grupo de investigación pluridisciplinar Modernidad/Colonialidad. En un primer momento, presentamos los principales aportes de la filosofía de la liberación como pensamiento crítico latinoamericano. En un segundo momento, abordamos la cuestión de la pertinencia actual de las motivaciones e inquietudes iniciales de la filosofía de la liberación, así como de sus tesis y categorías principales. En la tercera y cuarta parte de este trabajo presentamos las principales críticas que ha recibido esta corriente de pensamiento a lo largo de sus cuarenta años de existencia. Finalmente, introducimos el giro decolonial que propone el grupo Modernidad/Colonialidad. A lo largo de este trabajo, prestamos particular interés a la noción de *pluriversalidad* propuesta por los autores aquí presentados.

This paper is an introduction to Latin American critical thought, from the philosophy of liberation to the decolonial turn proposed by the multidisciplinary research group known as the modernity/coloniality group. First, we present the main contributions of the philosophy of liberation as a form of Latin

American critical thought. Next we approach the question of the current relevance of the initial motivations and concerns of the philosophy of liberation on one hand, as well as the relevance of its theses and of his main categories on the other hand. In the third and fourth

sections of the paper, we present the main critiques of this current over its forty years of existence. Finally, we introduce the modernity/coloniality group's «decolonial turn». We seek to highlight the notion of *pluriversality* proposed by the thinkers presented here.

MOTS CLÉS

- pensée critique latino-américaine
- philosophie de la libération
- colonialité
- décolonialité
- pluriversalité

PALABRAS CLAVES

- pensamiento crítico latinoamericano
- filosofía de la liberación
- colonialidad
- decolonialidad
- pluriversalidad

KEYWORDS

- Latin American critical thought
- philosophy of liberation
- coloniality
- decoloniality
- pluriversality

De la philosophie de la libération

Entretien avec Enrique Dussel*

Fátima Hurtado (F.H.) : *Depuis ses origines dans les années 1960, la philosophie de la libération a revendiqué la contextualisation de la philosophie. L'énonciation se fait dans une situation particulière. En tant que fondateur et représentant marquant de la philosophie de la libération, que pensez-vous de l'évolution de ce mouvement ?*

Enrique Dussel (E.D.) : Il faut revenir aux expériences fondamentales de la philosophie de la libération, aux années 1960 et 1970, peu après les événements de 1968 vécus depuis Mexico, Tlatelolco et le Cordobazo argentin, et non depuis Paris ou Berkeley. C'est une autre expérience historique, un autre mouvement social. Donc, je dirai que l'ontologie s'est politisée. J'enseignais Max Scheller, Martin Heidegger et les élèves me disaient : « Où est la politique ? ». Ils ne la voyaient pas. Puis, ce fut la lecture de Levinas, [...] c'était la première rencontre avec le thème du « pauvre » en philosophie [...]. Et cela nous permit de penser à partir de l'opprimé latino-américain [...]. Le premier cours que je donnais sur l'éthique ontologique depuis Heidegger, premier et deuxième chapitre de mon premier tome, se transforma dans le troisième chapitre en une « Éthique de

* Professeur de philosophie à la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM - Iztapalapa, Mexico) ainsi qu'à la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

la Libération¹». C'est ainsi que nous avons commencé à penser à partir du pauvre.

Ensuite nous avons parlé de la « victime » pour sortir du plan purement économique et pouvoir en aborder d'autres. Mais tout d'abord le texte du Code d'Hammurabi est intéressant: « j'ai rendu justice à la veuve, à l'orphelin et au pauvre », ou à l'étranger. J'ai tout de suite pensé à la femme. Et donc le troisième tome est la libération de la femme, en 1971. C'était le féminisme. La libération de l'enfant, en tant que fils, c'était le thème de la pédagogie, la libération du frère, celui de la politique [...]. Donc la naissance de la philosophie de la libération s'est accompagnée en Argentine d'un mouvement générationnel dans de nombreuses universités. En 1973 le mouvement devint encore plus latino-américain avec la présence de Leopoldo Zea et Salazar Bondy². L'idée plut à Salazar Bondy. En réalité, il n'est pas le fondateur de la philosophie de la libération. Salazar disait: « La philosophie est impossible dans un monde colonial ». Et nous lui rétorquions: « D'accord nous sommes dans un monde colonial, mais cela deviendra de la philosophie si nous appréhendons le fait négatif de la domination ». Et c'est là le début de la philosophie de la libération. Nous avons déjà trois ans de pratique quand finalement Salazar Bondy s'intégra au groupe, à Buenos Aires [...]. L'expansion de la philosophie de la libération par le biais des universités correspond au moment où le péronisme arrive au pouvoir [...]. Je n'ai jamais été

1. Dussel fait référence ici à son oeuvre *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tome 1. L'oeuvre est composée de cinq volumes, écrits entre fin 1969 et mai 1975. Ils ont été publiés entre 1973 et 1980. Les deux premiers tomes ont été publiés en 1973 (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomes I et II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973). Le passage de l'ontologie dialectique (hégélienne et heideggerienne) à l'analectique ou métaphysique de l'altérité (d'inspiration levinasienne) se trouve exactement, entre les chapitres 2 et 3 du premier tome. À partir de ce moment, ainsi qu'avec les nouvelles sections introduites dans la *Méthode pour une philosophie de la libération*, il s'agit des premiers développements, chez Dussel, d'une *Philosophie et d'une éthique de la Libération latino-américaine* au sens strict. Le tome III a été publié en 1977 (*Filosofía ética latinoamericana*, III, Mexico, Edicol, 1977). Les tomes IV et V, en 1979-1980 (*Filosofía ética latinoamericana*, IV, Bogotá, UTSA, 1979 ; *Filosofía ética latinoamericana*, V, Bogotá, UTSA, 1980).
2. Au sens strict, la philosophie de la libération fut le résultat d'une série de rencontres organisées par un groupe de penseurs en Argentine au début des années 1970. Cependant, dans un sens plus large, la philosophie de la libération eut deux foyers précurseurs: l'un au Mexique avec Leopoldo Zea, l'autre au Pérou avec Augusto Salazar Bondy. En effet, ces deux auteurs déclenchèrent en 1968 un débat sur la possibilité de l'existence d'une philosophie latino-américaine authentique (voir A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Ed. Siglo XXI, 1968; Leopoldo Zea, *La filosofía americana como una filosofía sin más*, México, Ed. Siglo XXI, 1969). Cette polémique, initiée en 1968, eut une influence notable sur l'ensemble des penseurs réunis autour du mouvement de la philosophie de la libération et constitue de ce fait un antécédent important. Les IV Journées Académiques de San Miguel qui eurent lieu en août 1973 donnèrent l'occasion à Salazar et à Zea de se rencontrer de nouveau, et de connaître également le groupe de professeurs argentins qui, quelques années auparavant, – depuis 1968 mais surtout depuis 1971, lors du II^e Congrès Argentin de Philosophie tenu à Cordoue – avaient commencé à développer de manière explicite une « philosophie de la libération latino-américaine » au sens strict.



péroniste. Cerutti m'attaquera après et me traitera de tout³. Mais je n'ai jamais été péroniste, et encore moins de droite, parce que j'étais un démocrate, chrétien au début. Même en Espagne, quand j'ai fait mon doctorat, il y a eu une polémique entre Jacques Maritain et Charles de Koninck⁴. Ce dernier était un thomiste traditionnel canadien et Jacques Maritain, un démocrate. Or moi, j'ai fait ma thèse en Espagne, avec des gens de l'Opus Dei à cette époque, et je défendais la démocratie [...]. Ensuite vient notre expulsion par les militaires. En réalité, la philosophie de la libération s'est répandue sur le continent à partir de la persécution [...]. Je dois dire que nombreux sont ceux qui ont changé leur discours après. Par exemple Scanonne lui-même, qui est resté en Argentine, a souscrit à la symbolique populaire avec un livre qu'il a intitulé : *Nouveau point de départ*. Ce livre signifie : « Au-delà de la philosophie de la libération ». Et moi, je lui ai dit : « Je ne crois pas que tu sois allé au-delà, tu es allé plutôt au plus près de la philosophie de la libération ». Il y a trois ans, nous avons organisé une rencontre à Río Cuarto avec 12 des premiers fondateurs, très intéressante. Ils ont tous admis que « le mouvement avait beaucoup de poids dans les années 1970 », mais très peu continuèrent à s'y investir. J'appartiens à ceux qui ont continué [...]. Mon projet est à la fois strictement philosophique et exclusivement latino-américain [...]. C'est un projet difficile parce qu'il est philosophique, mais ancré dans l'histoire [...]. En Amérique latine, on ne sait rien, il faut donc procéder à une réinterprétation historique et à une réinterprétation de la pensée philosophique latino-américaine pour pouvoir préciser à partir d'où on pense. Certains me demandent : « Pourquoi tu utilises l'histoire ? ». Parce que, justement, elle n'est pas connue. Les Latino-Américains l'ignorent car ils se transforment en commentateurs des Européens.

3. La principale critique de Cerutti à Dussel est celle de populisme (Voir Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latino-americana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983). Dussel a effectivement affirmé de manière explicite sa préférence pour la notion de « peuple », qu'il considère comme particulièrement importante. Cependant, Dussel considère comme erroné de penser que la notion de peuple s'oppose à la catégorie sociale de *classe*. Au contraire, la notion de « peuple » est plus ample et, dans la pensée de Dussel, inclut, entre autres, les classes sociales opprimées. Cerutti a également critiqué Dussel pour avoir fondé son discours sur les ambiguïtés de la doctrine populiste du péronisme. Cependant, s'il est vrai que Dussel se considère comme « populaire », il a critiqué le « populisme » de manière claire et explicite, y compris le populisme péroniste. Voir, entre autres, E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974, p. 222-231; E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Ed. Nueva América, 1983, ch. 15.; E. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tome I/1 : *Introducción general*, Salamanca, CEHILA-Sígueme, 1983, p. 34-35; E. Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Ed. Nueva América, 1994, p. 159, n. 17
4. Dussel fait ses études doctorales à Madrid, entre 1957 et 1959. En 1959, il soutient sa thèse de philosophie intitulée *Le bien commun. Son inconstance théorique*. Il s'agit d'une défense de l'humanisme intégral et du personnalisme communautaire de J. Maritain.

F.H. : *Quelles sont les principales accusations et objections que la proposition de la philosophie de la libération a reçues en quarante ans d'existence ?*

E.D. : Jusqu'à maintenant, je crois que les grandes objections sont au nombre de deux ou trois, pas plus. L'attaque de populisme de Cerutti. L'attaque, très juste, d'Ofelia Schutte, concernant la thématique de l'homosexualité. Dans ma première éthique, j'ai bien évidemment parlé de l'érotisme, de la libération de la femme, mais je n'avais pas compris ce que représentait le thème de l'homosexualité. Une nouvelle édition de la « Libération de la femme » sort actuellement au Venezuela et, en remplaçant le mot « homosexualité » par « autoérotisme », tout change. Je pense que l'on peut aborder le thème de l'homosexualité comme une altérité autoérotique. Le thème était l'autoérotisme, non l'homosexualité. C'est une nuance, mais ce fut la deuxième critique. Le troisième grand débat fut suscité par Apel. Il disait que la philosophie de la libération n'avait posé aucun principe. Et c'était juste, puisqu'elle était phénoménologique, heideggerienne, levinasienne, et que la phénoménologie ne parle pas de principes normatifs. Elle décrit. Apel a donc exigé que j'ajoute la normativité, explicite, kantienne, je dirais [...]. Dans les années 1980, j'ai travaillé Marx, c'était un peu l'objection de Cerutti qui disait : « La philosophie de la libération utilise le "peuple", mais pas la "classe" comme catégorie ». Moi, j'ai toujours utilisé le terme de « classe », mais aussi de celui de « peuple ». Mais j'ai vu qu'aujourd'hui les auteurs s'interrogent ; par exemple, il y a un article de Casalla dans lequel il pose la question de l'emploi du mot « classe » ou celui de « peuple ». Il opte pour « peuple », rejetant la catégorie de « classe ». C'est une position antimarxiste. Je n'ai jamais rejeté le mot « classe », je l'ai intégré à « peuple ». Mais j'ai passé dix ans à travailler sur Marx, et je crois que j'en ai tiré quelque chose. C'est intéressant car j'ai pu travailler la philosophie de la libération depuis Marx, et j'ai pu emboîter « classe » et « peuple », c'est ma position actuelle. Et Laclau essaie aussi maintenant de définir ce qu'est le « peuple », en montrant que la critique de Cerutti est ambiguë. Il fallait garder le « peuple » en tant que catégorie, mais il fallait clarifier cette catégorie. Ce sont donc les principaux débats que nous avons eus. Celui avec Apel fut sûrement le plus fructueux puisqu'il permit d'aborder le thème du système de légitimation, le problème démocratique, la politique. Mais Apel travaille seulement le thème du système de la légitimation, le problème démocratique et l'application des principes. Il n'y a aucune possibilité de développer d'autres principes. Après avoir écrit l'ordre de la légalité et de la légitimité, il se rend compte que tout système historique est faillible. D'accord, mais si c'est faillible cela engendre forcément des effets négatifs. Or les effets négatifs, c'est la victime qui en souffre. Et si je pars de la victime, le système avec sa prétention de justice a un effet négatif, parce que la victime souffre du système sans en avoir conscience. Je déconstruis donc depuis la victime tout le système. Soit dit en passant, Habermas et Apel ont une prétention de



validité qu'ils confondent avec la prétention de vérité, c'est pour cela qu'ils ont une conception consensuelle de la vérité. Moi non; moi j'ai une conception forte de la vérité, comme un accès à la réalité. Et l'accès au consensus, c'est ce que représente la validité. Ce sont deux choses différentes, la vérité et la validité [...]. Il y a une prétention de validité, qui n'est pas la prétention de faisabilité. Mais les trois, articulées, induisent une nouvelle prétention: celle de bonté, dont ils ne parlent absolument pas. Elle est à comprendre comme la prétention de réaliser un acte bon. Bon ne concerne pas seulement le matériel. Il s'agit du matériel, du formel et de la faisabilité, les trois articulés. Ce qui leur est impossible d'admettre [...]. La prétention de bonté est une chose nouvelle, ils ne l'ont pas abordée. Mais bien que je puisse avoir une prétention de bonté, mon acte, puisqu'il est fini, limité, a inévitablement des effets négatifs [...]. Et cela, ils ne l'imaginent même pas, parce qu'ils ignorent ce qu'est la souffrance de la corporalité matérielle [...]. Marx se situe au plan de l'économie, pas de la politique. Donc moi je dis: je vais faire la politique que Marx n'a pas faite, c'est ainsi que je vois les choses.

F.H.: *Les analyses de la théorie de la dépendance ont été très importantes pour la compréhension de la réalité latino-américaine, dans les années 1960...*

E.D.: Jusqu'à aujourd'hui, oui.

F.H.: *Comment considérez-vous que la théorie de la dépendance a pu influencer la philosophie de la libération?*

E.D.: Certains, comme Cerutti ont dit: «La théorie de la dépendance a été dépassée, et avec elle la philosophie de la libération». Je n'ai jamais pensé que la théorie de la dépendance ait été un jour dépassée [...]. J'ai relu Marx afin de lutter contre ceux qui croyaient que la théorie de la dépendance ne fonctionnait pas. Dans tous mes livres, je montre comment la théorie de la dépendance a été proposée explicitement par Marx, et les théoriciens de la dépendance ne l'ont pas compris – Teotonio dos Santos, Mauro Marini, Cardoso [...]. Donc, ma question est plutôt compliquée, parce que premièrement: Marx a annoncé la théorie de la dépendance. Il s'agit d'un transfert de valeur d'un capital national moins développé vers un capital national plus développé. Transfert de valeurs, dans la compétition entre pays [...]. Marx dit: «Le capital extrait la plus-value du travailleur et ensuite, entre capitalistes, un capitaliste extrait de la valeur d'un autre par le biais de la concurrence». Et cela, ils ne le savaient pas. Ils ignoraient ce qu'était la concurrence chez Marx. Donc la théorie de la dépendance fonctionne, il ne faut pas l'abandonner, de plus c'est la seule qui montre l'injustice de la globalisation. Je suis resté seul avec cette idée [...]. J'ai toujours défendu la

théorie de la dépendance, parce qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'un transfert de valeurs des pays moins développés vers les pays les plus développés [...]. Donc j'ai réussi, dans les années 1980, à incorporer Marx à la philosophie de la libération, et je continue à le faire. La philosophie de la libération n'est pas une alternative au marxisme. Au niveau économique, elle est marxiste. Mais marxiste de Marx, et pas des déviations de ce que j'appelle le marxisme standard, une falsification qui n'a rien à voir. Le stalinisme n'a rien à voir avec le marxisme. Lénine a commis de nombreuses erreurs, et même Engels n'a pas tout compris de Marx. Je vais vous dire moi, Marx est Marx, et les autres, il n'y a qu'à les étudier. C'est cela la théorie de la dépendance.

F.H. : *La philosophie de la libération a été depuis ses origines liée à la théologie de la libération. Quelles sont les incidences et les apports fondamentaux de cette dernière pour la philosophie de la libération, et quelles sont leurs différences ?*

E.D. : L'idée que la philosophie de la libération est identique à la théologie de la libération a toujours été présente et il est difficile de la faire sortir des esprits. Je pense qu'il faut absolument les séparer. Elles apparaissent en même temps, portées par les mêmes intuitions, mais elles sont différentes. La théologie vient d'une communauté de croyants qui véhicule un discours destiné à la communauté des croyants. La philosophie naît à la faculté de philosophie [...]. Ce que je faisais était purement philosophique [...]. La philosophie part de Heidegger, de Hegel, de Kant et discute des thèmes. Levinas, bien sûr, on l'accuse d'être théologien ! Mais c'est parce qu'il est sémite et il y a des gens qui pensent de façon tellement « grecque » qu'ils croient que ce qui est grec est philosophique et que ce qui est sémite est théologique. L'erreur à propos de Levinas vient de là. Il faut reprendre toute l'Histoire pour prouver le contraire. Levinas est certainement le premier à utiliser le discours sémite et à en faire une philosophie ; quant au discours d'Homère, celui-là est séculaire [...].

F.H. : *L'origine de la philosophie de la libération est étroitement liée à l'apparition de la pédagogie de l'opprimé, de Paulo Freire. Quelle est exactement cette relation ?*

E.D. : Parce que la philosophie de la libération est communautaire, axée sur le dialogue, discursive et populaire, elle s'appuie évidemment sur la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire. Elle est anti-Rousseau. Freire est le contraire de Rousseau. Émile est un enfant orphelin, sans père ni mère, obligé de tout accepter de son tuteur. C'était un bourgeois [...]. Freire est l'anti-Rousseau. Pourquoi ? Il n'est pas orphelin, c'est un fils qui a un père et une mère et qui est donc



membre d'un peuple. Il part d'une culture donnée et va réveiller la conscience politique de cette culture. C'est donc vraiment l'anti-Rousseau du XX^e siècle. Et la philosophie de la libération c'est, pédagogiquement, Paulo Freire. Plus même. Le courant lié à Paulo Freire a utilisé mon ouvrage sur la pédagogie latino-américaine dans lequel j'explicitais certains principes philosophiques. Je suis donc totalement non dépendant, mais appartenant à la même génération que la pédagogie de l'opprimé [...].

F.H. : *L'un de vos grands apports est la critique faite au rationalisme critique d'Apel et d'Habermas. Selon vous, où est la faille dans l'Éthique du discours qu'ils défendent ? Qu'est-ce que la philosophie de la libération peut apporter à la critique rationnelle du «sceptique» qu'ils proposent ? Quelles ont été les contributions d'Apel et d'Habermas à la philosophie de la libération⁵ ?*

E.D. : [...] Karl-Otto Apel [...] parle de principes mais jamais d'institutions ou de pratiques. Or, à Lexington, aux USA, dans une grande réunion de professeurs, j'ai proposé de partir de différents niveaux : a) les principes ; b) les institutions et l'herméneutique ; c) la praxis et l'action éthique, dont Apel n'a jamais parlé. Après j'ai changé l'ordre, ce qui donne : a) l'action ; b) les institutions ; c) les principes. C'est plus complexe [...]. De plus, il y a trois principes au lieu d'un seul : les principes formel, matériel et de faisabilité. Il faut donc chercher *comment* fonctionne le principe formel, critique [...]. Le principe avancé par la victime est

5. Le dialogue entre «l'Éthique de la discussion» de Karl-Otto Apel et «l'Éthique de la libération» d'Enrique Dussel commença en 1989. Il s'agit de deux approches différentes pour une éthique universaliste. L'éthique de la discussion n'offre pas de norme concrète de contenu, mais elle signale les conditions formelles requises afin qu'une norme puisse s'imposer avec légitimité, et ce de manière universelle. L'éthique de la discussion apeliennne découvre alors la norme morale fondamentale qui oblige celui qui désire argumenter avec sens, à accepter depuis toujours et comme un impératif catégorique, la reconnaissance réciproque de tous les membres de la communauté, qui possèdent tous les mêmes droits et sont également obligés d'accomplir les normes basiques d'une discussion argumentée. La norme morale fondamentale de «l'éthique de la discussion» apeliennne est ainsi une norme formelle ou procédurale. En revanche, Dussel se situe dans une perspective différente. D'après Dussel, le point de départ ne peut pas se trouver dans l'argumentation, dans la «communauté de communication» d'Apel puisque, comme le montre la réalité historique, plus de 75% de la population du globe est *exclue* des discussions : si empiriquement il n'existe pas de symétrie, ni de justice dans la communauté *réelle* de communication, on ne peut alors atteindre la validité pratique cherchée. De ce fait, l'universalisme de Dussel aura comme principales caractéristique et différence face à l'universalisme formel de «l'éthique de la discussion», le fait de revaloriser et de rendre prioritaire l'aspect matériel de l'éthique. Dussel ne nie pas le principe formel de «l'éthique de la discussion», mais introduit également un «principe *matériel* universel» (l'exigence de produire, de reproduire et de développer la vie) et un «principe universel de *faisabilité*», ainsi que la version critique de ces trois principes. De notre point de vue, chacune de ces deux éthiques représente un défi pour l'autre. Les six premières rencontres ont été recueillies dans l'ouvrage Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004. Pour une analyse de ces rencontres voir Fátima Hurtado López, «Éthique de la Discussion et Éthique de la Libération: Un dialogue philosophique Nord-Sud», *Philonsorbonne*, n°1 (déc. 2006), <http://edph.univ-paris1.fr/phs.html>

matériel : « Je ne peux pas vivre... et comme je ne peux pas vivre, le système qui ne me laisse pas vivre est injuste ». Je déconstruis donc le système. Le dernier principe est alors la faisabilité. « Le système n'est pas efficace – le principe de la faisabilité est l'efficacité – parce que je suis sa victime » [...]. Une quantité de nouveaux problèmes surgissent ici. La légitimité du système est remise en cause par un nouveau consensus. L'un est délégitimé et l'autre, au contraire, prend de la légitimité. C'est donc le thème de la loi qui est primordial : l'inévitable illégalité de celui qui critique d'une part, l'inévitable opposition à la nouvelle validité du système créé par celui qui critique d'autre part [...]. J'ai donc expliqué les six principes dans mon *Éthique de la Libération* afin de démontrer qu'Apel utilise seulement le second principe et que les autres font défaut. Et je ne parle même pas de la politique. En politique, les principes éthiques sont soumis à une variété de champs, un peu comme Bourdieu. Le principe éthique se transforme alors en un principe normatif pour chaque champ, c'est-à-dire que ce n'est plus éthique mais normatif [...]. En tant que principe politique, il entre dans la définition du pouvoir, de l'acte politique et de l'institution : il organise toute la politique. Le principe de la vie, le principe de la validité (qui est le principe de légitimation) et la faisabilité stratégique. La politique est donc la meilleure démonstration de mon éthique alors que la politique d'Apel est seulement une application de principes. Il s'agit de systèmes déjà construits qu'il applique au libéralisme. Alors que moi, non, je soumetts le principe éthique au champ politique et je redéfinit toutes les catégories dans une politique forte n'ayant rien à voir avec le libéralisme. Et il s'agit toujours de démocratie, non pas d'une démocratie libérale, mais d'une démocratie sans adjectif. C'est une grande exigence de penser ainsi : c'est de la démocratie et rien d'autre. C'est donc ce point qui est discutable. Et je montre l'erreur d'Apel. Il applique son principe à la politique mais il ne peut pas reconstruire le libéralisme car il lui manque le principe matériel. (...) Maintenant je comprends ce qu'est l'éthique. Il ne s'agit pas d'un exercice dans un champ empirique, en réalité elle appartient toujours à un niveau abstrait. Il n'existe pas d'acte éthique en soi, mais il existe plusieurs champs pratiques : du politique, de l'économique, du familial, du sportif... C'est une proposition très complexe et novatrice.

F.H. : *Sans le considérer comme la stricte continuité de la philosophie de la libération, le groupe de recherche Modernité/Colonialité – dont vous faites partie depuis sa création en 1996 – a tout de même fait resurgir quelques inquiétudes et questions qui motivèrent les philosophes de la libération à l'origine, spécialement la critique de l'eurocentrisme de la modernité. Comment êtes-vous arrivé à y participer ?*

E.D. : [...] Dès le début, mon problème était de savoir comment penser depuis la colonie, comment penser depuis l'extériorité. Le thème de la



Modernité/Colonialité a donc été pour moi l'origine de la philosophie de la libération. [...] La philosophie de la libération part de la colonialité, c'est évident [...]. Walter Mignolo m'invita il y a huit ans à Puebla. À cette époque il donnait un cours sur la postcolonialité. Je n'avais jamais entendu ce mot. Il me dit : «Viens, je t'invite». Je ne connaissais même pas Mignolo. Il souhaitait que je propose mes réflexions. Ils étaient une vingtaine, ils ont trouvé mon intervention intéressante mais ils ont tous pris ma thématique comme postcoloniale. Et j'ai été surpris de cette si grande coïncidence entre ma pensée et la leur. [...] Nous l'ignorions, mais cette idée surgissait de tous côtés. Seulement maintenant, nous pouvons comprendre ce qui s'est passé. L'année 1973 avait digéré et mûri les événements de 1968. La colonialité était alors logique pour la philosophie de la libération. Mais cet être colonial, il reste encore à l'étudier. Ne pas considérer, à l'heure actuelle, un être humain comme pleinement humain est une forme de schisme. Les pays sous-développés sont semi-humains pour l'Europe – et même l'Espagne – et les USA. Ils vivent donc cette fission produite dans cet «être colonial», si bien décrite par Eboussi Boulaga, Africain. La colonialité est donc fondamentale. Chacun l'appréhende de différentes façons mais nous sommes tous d'accord qu'il est nécessaire de s'y intéresser.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet entretien avec Enrique Dussel, réalisé en décembre 2008, est un bilan des principales critiques et perspectives de la philosophie de la libération, après quarante années d'existence. Nous abordons les trois grandes objections qui ont été adressées à ce courant de pensée : son populisme présumé, son attitude envers l'homosexualité et son rapport à l'éthique de la discussion selon Karl-Otto Apel. Cet entretien fut également l'occasion de demander à Dussel d'explicitier les liens de sa philosophie de la libération avec la théorie de la dépendance, la théologie de la libération et la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire. Et, pour finir, nous précisons son lien et sa participation au sein du groupe Modernité/Colonialité.

Esta entrevista con Enrique Dussel, realizada en diciembre de 2008, es un balance de las principales críticas y perspectivas de la filosofía de la liberación después de cuarenta años de existencia. Abordamos las tres principales objeciones que ha recibido esta corriente de pensamiento a

saber, su presunto populismo, su actitud en torno a la homosexualidad, y su posición en el debate con la ética del discurso de Karl-Otto Apel. La entrevista fue igualmente la ocasión para pedir a Dussel que explicitará la relación de su filosofía de la liberación con la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. Finalmente, precisamos su relación y participación en el seno del grupo Modernidad/Colonialidad.

This interview with Enrique Dussel, conducted in December 2008, is an evaluation of the main criticisms and perspectives of the philosophy of liberation, after forty years of existence. We examine three major objections that have been formulated regarding this current : its alleged «populism», its attitude toward homosexuality, and its position with respect to Karl-Otto Apel's discourse ethics. The interview clarifies the links between philosophy of liberation and dependency theory, liberation theology and Paulo Freire's Pedagogy of the Oppressed. Finally, we specify its relationship with the modernity/coloniality group.

MOTS CLÉS

- Philosophie de la libération
- populisme
- théorie de la dépendance
- éthique de la discussion
- colonialité

PALABRAS CLAVES

- Filosofía de la liberación
- populismo
- teoría de la dependencia
- ética del discurso
- colonialidad

KEYWORDS

- Philosophy of liberation
- populism
- dependency theory
- discourse ethics
- coloniality

Damián Pachón Soto*

Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être

Nous présenterons ici trois concepts clés forgés par le groupe Modernité/Colonialité (désormais M/C¹) : colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être. Pourquoi colonialité et non pas colonialisme ? La notion de colonialisme est trop marquée historiquement pour pouvoir être utilisée dans l'analyse du monde actuel. Le concept de colonialité permet aussi de ne pas limiter les relations coloniales au « domaine économique-politique et juridico-administratif des centres sur les périphéries, mais de montrer leur dimension épistémique, c'est-à-dire culturelle » [Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 19]. La notion de colonialité telle qu'elle est développée par Aníbal Quijano souligne qu'il existe plusieurs logiques imbriquées dans l'accumulation capitaliste. Les idées sont nécessaires au fonctionnement même du système monde et s'immiscent dans les subjectivités individuelles. C'est pourquoi les trois notions que nous allons distinguer fonctionnent comme « l'hydre aux trois têtes », selon l'expression proposée par Santiago Castro-Gómez dans les conversations informelles qui ont précédé l'écriture de cet article. La colonialité de l'être – nous nous attacherons à le démontrer – est un concept synthétique qui subsume les deux autres en ce qu'il matérialise les conséquences de l'expérience de la colonialité en Amérique latine mais aussi dans le reste du monde.

* Enseignant de philosophie à l'Université de Santo Tomás de Colombie. Enseignant en science politique à l'Université Nationale de Colombie.

1. Article traduit par Marine Gallois-Lacroix, master I et II en anthropologie, IHEAL 2008-2010. Thème de recherche : les universités interculturelles et indigènes au Mexique. Traduction revue par Capucine Boidin et Fátima Hurtado López.

Le groupe Modernité/Colonialité

Lors du troisième congrès international de Latino-américains en Europe qui s'est tenu à Amsterdam en 2002, Arturo Escobar, anthropologue colombien, professeur à l'université de Caroline du Nord, prononça une conférence intitulée « D'autres mondes et d'autres modes de connaissance » dans laquelle il présentait le groupe M/C². Son titre est important parce qu'il articule deux aspects centraux de la recherche de ce groupe : l'utopie d'un monde meilleur et un projet épistémologique nouveau. Dans les deux cas, il s'agit d'alternatives à la modernité eurocentrique concernant son projet de civilisation comme ses propositions épistémologiques. Ce projet commence par une forte critique et une déconstruction du colonialisme.

Différents intellectuels d'Amérique latine, dont certains résident dans leurs pays et d'autres aux États-Unis, composent un groupe hétérogène et transdisciplinaire qui réalise ensemble recherches, rencontres et publications. Font également partie de ce groupe des intellectuels militants et engagés dans différents mouvements politiques, sociaux, dans des ONG, etc., mettant en pratique ce qui a longtemps été souhaité : la transdisciplinarité. Des auteurs de plusieurs disciplines se réunissent pour étudier sous différents angles un même objet : il s'agit, entre autres, d'Enrique Dussel (philosophe argentin), de Walter D. Mignolo (sémiologue argentin), d'Aníbal Quijano (sociologue péruvien), de Santiago Castro-Gómez (philosophe colombien), d'un ONG Ramón Grosfoguel (sociologue portoricain), de Nelson Maldonado Torres (philosophie portoricain), de Fernando Coronil (anthropologue vénézuélien), d'Edgardo Lander (anthropologue vénézuélien), d'Arturo Escobar (anthropologue colombien), et de Catherine Walsh (linguiste, USA).

Les courants théoriques dans lesquels ils se sont formés ou auxquels ils ont participé trouvent leur origine aussi bien en Europe qu'aux États-Unis ou en Amérique latine : le marxisme, la théorie de la dépendance, la théologie de la libération, les études postcoloniales, les études culturelles et les études subalternes. Ils se distinguent des études culturelles nées dans les années 1960 en Grande-Bretagne mais aussi des études subalternes forgées en Inde dans les années 1980-1990 et des études postcoloniales nord-américaines actuelles dans la mesure où ces trois « écoles » limitent leur définition de la modernité aux XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles. De fait, les deux dernières se préoccupent essentiellement des empires britannique et français. Au contraire, le groupe M/C fait commencer la modernité en 1492 et s'intéresse aux empires portugais et espagnol des XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles³. Des philosophes créoles et indiens des XIX^e et XX^e siècles

2. <http://www.decoloniality.net/files/escobar-tabula-rasa.pdf>.

3. Voir *Revista Nómadas*, n° 26, Bogotá, Universidad Central, 2007. En particulier, l'éditorial rédigé par Santiago Castro-Gómez.



(José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kusch, Fausto Reinaga, Manuel Quintín Lame) mais aussi des auteurs indiens et espagnols de l'époque coloniale (Waman Poma de Ayala, Bartolomé de Las Casas), des auteurs caribéens (Aimé Césaire, Franz Fanon) font partie des noms revendiqués. Les théoriciens décoloniaux pensent qu'il faut aller chercher les fondements d'une théorie critique de la société chez ces « penseurs subalternes » et non dans les grandes figures académiques du marxisme et du poststructuralisme. C'est la raison pour laquelle le groupe M/C revendique l'appellation de « théories décoloniales » pour se différencier des postcoloniaux.

Ce groupe de travail transdisciplinaire, hétérogène, critique et latino-américain se constitue peu à peu en une « communauté d'argumentation⁴ », élaborant des concepts nouveaux en sciences sociales : la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être.

La colonialité du pouvoir

Ce concept fut proposé par le sociologue péruvien Aníbal Quijano qui, avec Enrique Dussel, a fortement critiqué l'eurocentrisme. Quijano est le membre du groupe qui met le plus l'accent sur les dimensions économiques des problèmes, corrigeant de ce fait certaines déficiences des études culturelles et postcoloniales, souvent trop axées sur les dimensions littéraires, culturelles et politiques des phénomènes sociaux. Pour la plupart, dont Santiago Castro-Gómez, c'est le concept fondateur, le concept clé du groupe M/C. De son côté, le théoricien critique portugais Boaventura de Sousa Santos n'a pas hésité à soutenir que : « l'idée de colonialité du pouvoir et du savoir [était] peut-être la contribution la plus importante des intellectuels latino-américains à une nouvelle théorie sociale non « nord-centrée » de ces deux dernières décennies » [Sousa Santos, 2003, p. 18]. Cette centralité est d'abord due au fait que ce concept permet une analyse du pouvoir qui supplante celle de Foucault : il définit une structure de contrôle de la subjectivité depuis le XVI^e siècle (et non depuis le XVIII^e siècle comme l'a montré le philosophe français). Ensuite il met au centre de l'analyse la « dimension raciale de la biopolitique » et, enfin, il déduit les conséquences épistémiques de ce conflit en « montrant que la domination qui garantit la reproduction incessante du capital dans les sociétés modernes passe nécessairement par l'occidentalisation de l'imaginaire » [Castro-Gómez, 2005, p. 58].

La colonialité du pouvoir est donc avant tout une structure de domination à laquelle la population d'Amérique latine fut soumise à partir de la conquête. La colonialité du pouvoir fait ainsi allusion à l'invasion de l'imaginaire de l'autre, ici, à son occidentalisation. Le discours s'insère dans le monde du colonisé et se reproduit dans le locus du colonisateur. Le colonisateur détruit l'imaginaire de

4. <http://www.decoloniality.net/files/escobar-tabula-rasa.pdf> mis en ligne en 2002.

l'autre, le rend invisible ou plus exactement le subalternise, tandis qu'en négatif il réaffirme le sien. La colonialité du pouvoir réprime toute production de connaissances, de savoirs, d'imaginaires, de mondes symboliques et d'images du colonisé pour lui en imposer de nouveaux. Le concept fait référence à plusieurs processus liés entre eux : naturalisation et fétichisation de l'imaginaire de l'un et subalternisation épistémique de l'autre. Fétichisation parce que la culture du dominant séduit et induit le snobisme de l'imitation. L'attitude a reçu de nombreux noms dans la littérature latino-américaine : *rastacuerismo* par Rubén Darío, *malinchismo* au Mexique... La colonialité du pouvoir a donc construit la subjectivité du « périphérisé » ou plus exactement du « racialisé » ou « coloré ».

En effet selon le sociologue péruvien Aníbal Quijano, « l'idée de race, dans son sens moderne, n'a pas d'histoire connue avant les Amériques. Elle est peut-être née pour se référer aux différences phénotypiques entre conquistadors et conquis, mais surtout elle est très rapidement élaborée en référence à de supposées structures biologiques différentes entre ces groupes » [Quijano, 2005, p. 202]. D'abord utilisé en référence aux Indiens d'Amérique puis aux Noirs esclaves, ce n'est que plus tard qu'il a désigné la catégorie de « Blanc », probablement dans les écrits britanniques et nord-américains. L'idée de race a été forgée pour légitimer les relations de domination imposées par la conquête. Elle a fait apparaître certains groupes humains comme inférieurs, non seulement pour leur phénotype (de beauté en particulier) mais aussi et surtout pour leur intelligence et leur créativité culturelle.

En produisant une classification mondiale « naturelle » de la population où les colonisés sont les producteurs de matières premières et la main-d'œuvre bon marché, l'idée de race a constitué une forme de contrôle du travail en faveur du système capitaliste mondial. Une division raciale du travail et des rémunérations : aux Indiens la servitude, aux Noirs l'esclavage et aux Blancs le salariat.

« Cette colonialité du contrôle du travail a entraîné une distribution géographique de chacune des formes intégrées du capitalisme mondial. En d'autres termes, la colonialité du travail a dessiné la géographie sociale du capitalisme : le capital en tant que relation sociale de contrôle du travail salarié est l'axe autour duquel s'articulent toutes les autres formes de contrôle du travail, des ressources et des productions [...]. Mais en même temps, cette relation sociale spécifique est géographiquement concentrée en Europe et surtout entre les Européens du monde capitaliste. C'est de cette manière que l'Europe et l'euroanéité sont devenus le centre du monde capitaliste » [Quijano, 2005, p. 208].

L'Europe, qui avant 1492 n'était qu'une « province », une périphérie du monde musulman et du système interrégional [Dussel, 1994, p. 103 et suiv.], acquiert dès lors une série d'avantages comparatifs. C'est pourquoi le concept de « colonialité du pouvoir » rend compte du double processus économique et culturel de construction de l'eurocentrisme et de la subalternisation des autres régions du monde.



La « colonialité du savoir » et « l'hybris du point zéro »

Autrement dit la colonialité du pouvoir inclut la colonialité du savoir comme l'un de ses versants : toutes les connaissances produites par les Noirs et les indigènes furent considérées comme non ou pré-rationnelles, à savoir comme des mythes, de la magie si ce n'est comme de la sorcellerie. En ce sens la colonialité du pouvoir s'accompagne de ce que Gayatri Chakravorty Spivak a appelé « violence épistémique⁵ » et qu'Edgardo Lander préfère nommer « colonialité du savoir » [Lander, 2005, p. 24]. Le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez propose, quant à lui, un approfondissement de la colonialité épistémique en parlant d'hybris du point zéro : à la suite de l'accumulation de richesses induites par 1492, le XVII^e siècle européen vit une avancée importante des connaissances scientifiques en physique, mathématiques, astronomie, navigation, etc., avec des savants comme Bacon ou Galilée. Ces connaissances commencent à progresser de manière de plus en plus autonome par rapport à la religion et à la philosophie. Danilo Cruz Vélez, précurseur de la philosophie colombienne affirme qu'avec Descartes le monde naissant trouve une terre ferme [Sierra Mejía, 1996, p. 95]. Cette sécurité s'inscrit dans la subjectivité selon un processus qui se prolonge jusqu'à Husserl. Avec Descartes, en effet, les mathématiques deviennent le prototype de la vraie connaissance, exacte et claire. La raison prend la place autrefois réservée à Dieu et devient le fondement de l'ordre naturel et social. Descartes annonce un monde où l'erreur et l'incertitude disparaissent. Il a trouvé la sécurité absolue en affirmant « je pense donc je suis ».

Ce postulat, auquel s'ajoute le dualisme *res cogitans-res extensa*, a une conséquence immédiate : l'oubli des contextes sociaux et culturels d'énonciation, l'expulsion du corps hors du champ du *res cogitans*. La nature, le cosmos et les corps deviennent *res extensa*. De là surgit la prétention de réguler aussi la *polis*, la société, en tant que *res extensa*. Cette prétention peut être, à la suite de Stephen Toulmin, qualifiée de « Cosmopolis » [Castro-Gómez, 2007, p. 23-4]. Que la connaissance de la société s'appuie sur les mathématiques garantit qu'elle soit vraie et inattaquable. Il faut pour cela se défaire du sens commun et passer par la raison pour arriver à la vérité. Rappelons que ce fut le postulat d'Hegel, dans *L'Introduction à la phénoménologie de l'esprit* [1807] lorsqu'il énonça son projet d'élever la philosophie au rang de science. Descartes a initié un monde d'où ont disparu l'erreur et l'incertitude.

« Tout commencer à nouveau signifie avoir le pouvoir de nommer pour la première fois le monde entier, tracer les frontières des connaissances légitimes, distinguer le

5. Ce que Bourdieu nomme « violence symbolique » pour analyser les rapports de classe à l'intérieur des sociétés européennes est rebaptisé « violence épistémique » par Gayatri Chakravorty Spivak qui pense le monde de manière globale à partir de l'expérience des femmes en Inde. Voir « Can the subaltern speak? », in Cary Nelson and Lawrence Grossber (ed.), *Marxism and the interpretation of culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, p. 280-281 (ndt).

normal du pathologique. C'est pourquoi le point zéro est le commencement épistémologique absolu, mais aussi le début du contrôle économique et social sur le monde. Se situer au point zéro signifie avoir le pouvoir d'instituer une vision sur le monde naturel et social reconnue comme légitime et validée par l'État. Il s'agit d'une représentation où les hommes éclairés se définissent eux-mêmes comme des observateurs neutres de la réalité» [Castro-Gómez, 2007, p. 25].

Des observateurs qui, en retour, ne sont pas observés. Le terme d'hybris indique le péché de ces hommes qui désirent se substituer aux Dieux. La théopolitique de la connaissance du Moyen Âge est remplacée par l'égopolitique de la connaissance du système monde moderne/colonial.

Descartes a fondé la raison universelle, une raison où la connaissance s'auto-produit. Le sujet de cette connaissance est dématérialisé.

« Il s'agit d'une philosophie où le sujet épistémique n'a ni sexualité, ni genre, ni ethnicité, ni race, ni classe, ni spiritualité, ni langue, ni localisation épistémique dans aucune relation de pouvoir mais produit un monologue intérieur avec lui-même [...] [C'est ainsi qu'est inauguré] le mythe épistémologique de la modernité eurocentrée d'un sujet autogénéré qui a accès à la vérité universelle au-delà de l'espace et du temps, à travers [...] un aveuglement envers sa propre localisation spatio-corporelle dans la cartographie du pouvoir mondial» [Grosfoguel, 2007, p. 64].

En effet, à qui pense Descartes lorsqu'il écrit que « le bon sens (la raison) est la chose la mieux partagée au monde » et que « le bon sens est par nature également réparti entre tous les hommes » ? Au même moment les chroniqueurs, voyageurs et missionnaires donnent une image inhumaine et barbare, inférieure mais civilisable des Indiens et des Noirs d'Amérique⁶.

De son côté, le philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres avance que sous le « je pense » est sous-jacente une autre idée : « les autres ne pensent pas » ou « les autres ne pensent pas adéquatement ». Le « je suis » induit un « les autres ne sont pas » ou sont dépourvus de « d'être » ou sont « non indispensables ». À partir de là, il semble évident à tous que la vraie science, la vraie philosophie ne peut être produite qu'en Europe. Le reste, ce sont des « savoirs traditionnels et/ou exotiques » qui suscitent la curiosité mais ne sont pas érigés en fondement de savoirs légitimes. Objets d'études comparés au développement européen, ils apparaissent comme destinés à « être modernisés ».

6. Cela justifie que l'Europe se soit donnée comme impératif moral de civiliser l'Autre, lequel était perçu comme coupable de sa barbarie. L'Europe a une mission salvatrice et l'Autre, l'Indien, le barbare est d'abord le païen, puis le pré-moderne, le sous-développé, celui qui doit être sauvé puis développé. Cette rédemption puis cette élévation impliquent en fait de leur « donner » les mêmes bases que la culture européenne, laquelle s'était autoproclamée supérieure [Dussel, 1994, p. 175 et suiv.].



« La domination européenne sur le monde demandait une légitimation scientifique et c'est ici que commencent à jouer un rôle fondamental les sciences sociales émergentes : philologie, archéologie, histoire, ethnologie, anthropologie, géographie, paléontologie. En s'occupant du passé des civilisations orientales, ces disciplines ont construit en négatif le présent des Lumières européennes » [Maldonado-Torres, 2007, p. 144].

La violence épistémique s'accompagne en particulier d'une violence linguistique. Les langues de la science, les langues « modernes » sont des langues coloniales : le grec et le latin dans l'Antiquité ; l'italien, le portugais et le castillan pendant la première modernité ; le français, l'anglais et l'allemand au cours de la deuxième modernité.

La colonialité de l'être

La notion de « colonialité de l'être » a été élaborée par Nelson Maldonado-Torres dans un dialogue avec Heidegger, Levinas, Dussel et Fanon, entre autres. Pour Heidegger, l'être a été occulté, oublié par la philosophie jusqu'à l'époque moderne. Cependant sa conception de « l'être » se situe en dehors de tout contexte colonial et de toute corporéité. L'être est implicitement réservé aux sujets masculins européens et réduit les autres à l'état de non-être. Cette négation n'exerce pas seulement une violence symbolique. Elle implique également une violence physique. Les deux dimensions sont intimement liées. Reprenant le concept dusselien d'*ego conquiro*, Maldonado-Torres le relie à celui d'*ego cogito* : historiquement l'assurance de l'homme conquérant apparaît avant la certitude cartésienne. C'est ce que Fanon appelle la réalité coloniale manichéenne [Maldonado-Torres, 2007, p. 144].

« Le monde colonial est un monde manichéen. Il ne suffit pas au colon de limiter physiquement, avec l'aide de ses policiers et de ses gendarmes, l'espace du colonisé. Comme s'il voulait illustrer le caractère totalitaire de l'exploitation coloniale, le colon fait du colonisé la quintessence du mal. La société colonisée n'est pas seulement définie comme étant sans valeurs. [...] L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique ; sans valeurs. C'est, nous osons le dire, l'ennemi des valeurs. En ce sens, c'est le mal absolu. Élément corrosif de tout ce qu'il approche, élément déformant, capable de défigurer tout ce qui se réfère à l'esthétique et à la morale, dépositaire de forces maléfiques » [Fanon, 2003, p. 35-36].

L'élaboration de ce manichéisme violent, typique de l'*ego conquiro* dessine en contre-jour les corps des damnés de la terre. Le colon déforme et défigure l'imaginaire du colonisé. Cette violence, cette opération de renversement est aussi celle que décrit Quijano dans le concept de « colonialité du pouvoir », comme nous l'avons vu précédemment.

L'ego conquiro et *l'ego cogito*, par leurs récurrences, leurs forces, montrent qu'avant le doute méthodologique dans le champ de la connaissance sur le « je » et le monde, existe un autre doute qui les précède. Ce dernier soutient le « je » conquérant qui, dans sa violence, doutait de l'humanité des dominés. Cet *ego conquiro* est bien représenté par les Espagnols de la première modernité qui mettaient en question l'humanité de l'Indien lors de débats : ce dernier avait-il une âme ou pas ? Cette attitude fut à l'origine d'un scepticisme qui surgit face à l'Autre, au Différent, scepticisme sur son humanité, sa condition d'homme appartenant à la même espèce. Un doute sur l'Autre ; l'Autre dominé qui, par sa non appartenance à l'humanité, pouvait être tué, humilié, maltraité, dégradé. Ce doute sur l'humanité même des dominés précède celui de Descartes. C'est celui que l'auteur appelle le « scepticisme manichéen misanthrope » [Maldonado-Torres, 2007, p. 134], un misanthrope raciste/impérial.

Le manichéisme a défait et déformé la réalité du dominé. *L'ego conquiro* imposa la guerre non éthique, propre à toute attitude impériale, conquérante. Et comme la modernité est soutenue par ces conquêtes, il en résulte qu'elle est le paradigme de la guerre. La modernité est intrinsèquement violente. Elle est liée au génocide, à la guerre, à la domination physique et à la supériorité spirituelle. De la conquête dérivent le viol des femmes, leur assassinat comme celui d'enfants et d'hommes. La modernité comme paradigme de la guerre peut se passer de l'Autre, elle le convertit en quelqu'un de « jetable », de superflu, de substituable. Les colonisés dans cette logique apparaissent comme les « damnés de la terre ». « *Le colonialisme moderne peut être entendu comme une peine, ou une vie en enfer, caractérisé par la naturalisation de l'esclavage* » [Maldonado-Torres, 2007, p. 137]. Ce contrôle sur les non Européens et la nature provient, pour le philosophe, de la division cartésienne âme/corps. Ainsi l'Autre apparaît comme un objet de domination, objet que l'on peut s'appropriier (comme dit Descartes dans le *Discours de la méthode*) et exploiter.

Ce que Maldonado-Torres a voulu montrer avec le concept de colonialité de l'être c'est l'inscription dans la vie courante des individus, de situations où la vie est menacée à chaque instant, où elle peut être perdue à chaque tournant ; c'est la normalisation de situations exceptionnelles ; c'est convertir la non-éthique de la guerre moderne en pratique quotidienne, qui nous guette et met la personne en affût perpétuel. La colonialité de l'être se voit historiquement dans les colonisations américaines et asiatiques ; dans les « condamnés » de Fanon ; dans les victimes de l'holocauste nazi. La colonialité de l'être est la « vie abîmée » dont parle Adorno dans *Minima moralia*. La colonialité de l'être tue l'espérance de vivre et l'utopie, elle « érode » le désir, le met en suspens et abîme l'existence même.

Mignolo, qui a proposé le concept, approfondi par la suite par Nelson Maldonado-Torres, soutient que celui-ci a été engendré par la colonialité du pouvoir et du savoir. C'est un concept synthèse dont l'élément constitutif est le



racisme. Il exprime la réalité de millions d'enfants qui meurent de faim dans le tiers-monde, la réalité des SDF ou des mal nommés, «jetables». La destruction de l'environnement et l'usurpation de matériel génétique employé par les multinationales indiquent seulement que la colonialité du pouvoir, dans cette période postmoderne, mute en biocolonialité du pouvoir qui contrôle et colonise la vie elle-même [Cajigas Rotundo, 2007, p. 169 et suiv.].

Dans les pages antérieures nous avons tenté de synthétiser les trois concepts principaux du Groupe M/C. Il faudrait ajouter à l'intérieur de ce programme émancipateur, le concept de transmodernité proposé par Enrique Dussel. La transmodernité parie sur la coexistence de la diversité culturelle et sur la reconnaissance d'égal à égal. Il ne s'agit pas de s'opposer à l'Europe, mais de reconnaître la valeur de cultures non européennes. Mais cette coexistence des cultures n'implique pas un solipsisme ni une reconnaissance passive, il s'agit plutôt d'établir des échanges et de développer des projets mutuels de transformation de la société. L'interculturalité doit être entendue non pas uniquement comme un dialogue culturel, mais aussi comme la possibilité de réaliser des projets politiques conjoints qui transforment la société et l'histoire [Walsh, 2007, p. 53 et suiv.].

C'est une proposition réellement désaliénante, critique et qui met en lumière l'émancipation intellectuelle et épistémologique en Amérique latine. Elle permet de regarder sans préjugés de nouvelles formes de production des savoirs, imaginaires, symboles, images, significations en Amérique latine; c'est-à-dire qu'elle rend possible l'émergence de nouvelles formes épistémologiques et permet de déterminer de manière critique quels éléments elles apportent pour aider à la lecture de notre réalité, de nos problèmes. Ce présupposé constitue une réponse à la violence épistémologique que la modernité a exercée sur les pays de la périphérie. Cela ne veut pas dire qu'il faut se défaire de la tradition épistémologique européenne ni qu'elle va devenir marginale. Ce serait une erreur. Non, simplement nous devons prendre de celle-ci le plus intéressant, ce qui est adéquat avec notre réalité en même temps que les nouvelles formes autochtones de production de connaissance. Le tournant décolonial parie sur la libération de l'autre et de l'altérité. C'est pour cela qu'il propose la reconnaissances et l'acceptation d'autres formes de production de connaissances, symboles et images; d'autres formes de voir le monde. Depuis l'altérité niée par la modernité européenne, émergent des discours autres, des pensées autres, des cosmovisions autres qui permettent d'observer le monde avec des yeux autres. Cette pensée surgit aux frontières de l'Europe, aux frontières de l'eurocentrisme et de la modernité. C'est ce que Mignolo appelle «la pensée de la frontière» [Mignolo, 2003], une pensée qui émerge de la différence coloniale, une de ces différences qui ont surgi entre le colonisé et le colonisateur. Cela se réfère, spécialement, aux différences culturelles et épistémiques colonisées et occultées.

Pour terminer, il nous reste à signaler que c'est un groupe créatif conceptuellement qui se situe dans les débats actuels qui soutiennent une nouvelle utopie et de nouveaux paradigmes pour vivre, être et interpréter le monde; c'est un groupe convaincu qu'il faut rénover le vocabulaire de la philosophie et des sciences sociales; c'est aussi un groupe engagé dans la réalité latino-américaine qui cherche des changements politiques et sociaux alternatifs à la modernité, déjà usée et sans horizons. C'est un groupe qui a une importance significative en Amérique latine, avec des représentants dans divers pays et qui, en Colombie, compte un groupe de travail à l'Université Nationale, à l'Université Centrale, Javeriana, et à l'Université du Cauca. Arturo Escobar a peut-être raison quand il soutient que c'est un mouvement critique qui a réalisé, depuis l'Amérique latine, un des meilleurs apports théoriques à la pensée du continent des dernières décennies.

BIBLIOGRAPHIE

- **CAJIGAS ROTUNDO Juan Camilo**, « La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo », in **Santiago CASTRO-GÓMEZ, Ramón GROSFUGUEL** (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 169-194.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago**, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2007.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago**, *La (pos)colonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.
- **CASTRO-GÓMEZ Santiago, GROSFUGUEL Ramón**, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.
- **DUSSEL Enrique**, *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural, 1994.
- **FANON Frantz**, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- **GROSFUGUEL Ramón**, « Decolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas », in **Santiago CASTRO-GÓMEZ, Ramón GROSFUGUEL** (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 63-78.
- **LANDER Edgardo**, « Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocentrismo », in **Edgardo LANDER** (dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- **MALDONADO-TORRES Nelson**, « Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto », in **Santiago CASTRO-GÓMEZ, Ramón GROSFUGUEL** (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 127-168.
- **MIGNOLO Walter**, *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- **QUIJANO Aníbal**, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », in



Edgardo LANDER (dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

- **SIERRA MEJÍA Rubén**, *La época de la crisis. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*, Cali, Universidad del Valle, 1996.
- **DE SOUSA SANTOS Boaventura**, *La caída del ángelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica*

política, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, ILSA, 2003.

- **WALSH Catherine**, «Interculturalidad y colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial», in **Santiago CASTRO-GÓMEZ, Ramón GROSFOGUEL** (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 47-62.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Il s'agit, dans cet essai, d'exposer les trois concepts clés qui forment la structure principale du groupe

Modernité/Colonialité: colonialité du pouvoir, colonialité du savoir et colonialité de l'être. Ces trois concepts et leurs articulations constituent ce que le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez appelle «l'hydre à trois têtes». Nous montrerons que la colonialité de l'être est un concept-synthèse qui subsume les deux autres. Ce concept exprime la domination concrète que le colonialisme a exercée sur l'Amérique latine et le Tiers Monde.

Mi objetivo en el presente ensayo es exponer los tres conceptos claves que forman la estructura principal del grupo **Modernidad/Colonialidad**, es decir, la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Estos tres conceptos y sus articulaciones es lo que el

filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llama «la Hydra de tres cabezas». Se mostrará que la colonialidad del ser es un concepto síntesis que subsume los otros dos; este concepto expresa la dominación concreta ejercida por el colonialismo en América Latina y en el Tercer Mundo.

The objective of this paper is to examine three key concepts that form the main structure of the «modernity/coloniality» group: the coloniality of power, the coloniality of knowledge and the coloniality of being. These three concepts and the articulation among them is what the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez has called «the three-headed hydra». I will show that coloniality of being is a conceptual synthesis under which the other two are subsumed; this concept expresses the concrete form of domination exercised by colonialism in Latin America and the third world.

MOTS CLÉS

- modernité
- colonialité
- pouvoir
- savoir
- être

PALABRAS CLAVES

- modernidad
- colonialidad
- poder
- conocimiento
- ser

KEYWORDS

- modernity
- coloniality
- power
- knowledge
- being

Ramón Grosfoguel*

Les immigrés caribéens dans les métropoles du système-monde capitaliste et la « colonialité du pouvoir »

Les frontières construites par le système-monde capitaliste sont organisées, au niveau transnational, en fonction d'une division internationale du travail entre le centre, la périphérie et la semi-périphérie [Wallerstein, 1979]. Cette division implique différentes formes de structures politiques et de travail. Le travail libre se développe dans les centres, tandis que le travail forcé s'épanouit à la périphérie. Historiquement, le système-monde capitaliste dépend de productions réalisées par une main-d'œuvre bon marché. Le système hiérarchique entre États, créé au milieu du XVII^e siècle, est devenu l'organisation politique du système-monde moderne [Wallerstein, 1984], au cœur de la reproduction de la division internationale du travail. Les États du centre dominent les États de la périphérie et de la semi-périphérie à travers le militarisme, le colonialisme et le néo-colonialisme. Au XIX^e siècle, les monarchies ont été transformées en États-Nations, qui, au lieu de représenter la monarchie « souveraine », ont prétendu représenter une communauté imaginée appelée « la Nation » [Anderson, 1983].

La citoyenneté est un mécanisme important de la création des frontières entre centres et périphéries dans le système-monde capitaliste. Ces frontières ont

* Professeur, Ethnic Studies Dept, University of California at Berkeley, professeur invité à l'IHEAL-Sorbonne Nouvelle Paris durant le premier semestre de l'année universitaire 2009-2010.

empêché que les privilèges, les ressources et les droits dont jouit l'élite des hommes européens ne s'étendent aux classes ouvrières, aux femmes et aux populations non européennes, même si, au fil du temps, les Européens de la classe ouvrière ont accédé aux droits de citoyenneté. Cependant, ces frontières sont perméables. Les pays du centre ont su entretenir une source de main-d'œuvre bon marché dans les périphéries internes de leurs empires respectifs. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, il y a eu des travailleurs écossais et irlandais à Londres, des Bretons à Paris et des esclaves africains à New York. Le racisme, mécanisme central du maintien d'une main-d'œuvre privée de droits, a produit une force de travail coloniale bon marché, aussi bien dans les périphéries que dans les centres [Wallerstein, 1979]. Les populations coloniales possédant la nationalité de la métropole se sont vues attribuer un statut de citoyens de seconde zone, à travers une « géoculture » du racisme dans les pays capitalistes développés [Wallerstein, 1991]. Le racisme fonctionne en fonction des besoins cycliques du système capitaliste mondial, permettant de créer une main-d'œuvre bon marché dans les périodes de croissance et, au contraire, d'exclure certaines populations du marché du travail dans les périodes de récession.

À partir de la fin du XIX^e siècle, le système-monde capitaliste s'étend à toute la planète. Cette expansion se mêle à d'autres relations hiérarchiques. L'extension du capital s'accompagne de celle des hommes européens blancs, qui structure et renforce à la fois le système capitaliste dans le monde moderne et les hiérarchies de genre, de sexe et de race.

À l'échelle mondiale, la hiérarchie ethno- raciale implique la production globale de discours et de sens autour de la notion de race. Cette pensée existe depuis la formation du système-monde capitaliste, au XVI^e siècle. Pendant plusieurs centaines d'années, le racisme biologique constitue le discours racial dominant. Mais, après la Seconde Guerre mondiale, l'idéologie coloniale et raciale se transforme. Les discours fondés sur l'infériorité biologique des « Autres » sont remis en cause en Europe car les occupations nazies ont délégitimé les discours racistes-biologiques dans de nombreux pays d'Europe occidentale. Mais cela ne signifie pas la fin du racisme dans le centre de l'économie capitaliste. Avec l'échec du nazisme en Europe, puis les luttes pour les droits civiques aux États-Unis et en Grande-Bretagne dans les années 1960, le racisme biologique s'est mué en racisme culturel.

Le « nouveau racisme » a reproduit des « frontières historiques imaginées » qui empêchent les populations coloniales d'accéder à l'égalité des droits [Barker, 1981] dans le centre de l'économie mondiale capitaliste. La comparaison de l'émigration de populations caribéennes des colonies vers les Pays-Bas, la France, la Grande-Bretagne et les États-Unis donne à voir concrètement cette mutation. Ces migrations ont de nombreux points communs [Grosfoguel, 1997]. Les travailleurs des colonies qui fournissent une main-d'œuvre bon marché dans les pays développés pendant la croissance de l'après-guerre ont migré en tant que



citoyens d'une métropole avec laquelle ils partagent une longue histoire coloniale. À partir de 1973, la première et la deuxième génération de ces immigrés des colonies caribéennes commencent à être exclues du marché du travail à cause de la crise économique mondiale. Elles deviennent la cible du nouveau discours raciste, qui s'attache à les maintenir dans une position subalterne à l'intérieur des centres, à l'aide de discours racistes-culturels. À partir de ces similitudes apparaissent les questions suivantes : pourquoi, bien que jouissant de la citoyenneté métropolitaine, les Portoricains, les Antillais néerlandais, les Surinamais, les Antillais français et les Antillais anglophones subissent-ils la discrimination et, souvent, la marginalisation ? Quelles sont les différences dans l'expérience de la discrimination et du racisme dans chaque pays ?

Nation, racisme et « colonialité »

Pour comprendre ces questions, les concepts de nation, de racisme et de colonialité sont fondamentaux. Ces trois notions sont enchevêtrées. Le concept de nation est central pour comprendre la citoyenneté, l'identité ainsi que les modes sociopolitiques d'intégration. Pour parler des droits (civiques, politiques, sociaux) et des obligations qu'implique la citoyenneté [voir Marshall, 1964], il faut d'abord comprendre les mythes fondateurs, les traditions inventées [Hobsbawm, 1990] et les communautés imaginées [Anderson, 1983] construits par les États, les classes dominantes et/ou les groupes raciaux/ethniques dominants. Une frontière est tracée entre ceux qui font partie et ceux qui sont exclus de la nation ainsi représentée. Dans les centres, la nation est souvent imaginée comme équivalente aux valeurs et comportements de la classe moyenne blanche [Gilroy, 1987; Rath, 1991; Essed, 1996; Balibar, 1991]. La création de l'identité nationale, parce qu'elle se forge avec la division internationale du travail, est en étroite relation avec les catégories raciales.

Le racisme n'est ni universel, ni identique partout. Comme le montre Stuart Hall, il est historiquement spécifique [Hall, 1980]. Il existe deux interprétations générales du racisme et de ses différents sens : la notion traditionnelle, liée au racisme scientifique, c'est-à-dire le racisme génétique ou biologique, et ce qu'on appelle le nouveau racisme [Barker, 1981], ou « racisme culturel ». Taguieff [1987] et Balibar [1991], en France, ainsi que Gilroy [1987-1993], en Grande-Bretagne, utilisent cette notion pour faire référence à « l'absolutisme ethnique » ou au « racisme différentialiste ». Dans ce genre de racisme, le mot race n'est généralement même pas employé. Le racisme culturel présume que la culture de la métropole est différente de la culture des minorités ethniques, dans un sens absolutiste et essentialiste qui signifie : « nous sommes si différents que nous ne pouvons pas nous entendre » ou « les minorités sont au chômage et vivent dans la pauvreté à cause de leurs valeurs et de leurs comportements culturels », ou enco-

re « les minorités appartiennent à une culture différente qui ne comprend pas les normes culturelles de notre pays ». Néanmoins, le racisme culturel est toujours lié au concept de racisme biologique, dans la mesure où la culture des groupes est essentialisée et infériorisée. Le problème de la pauvreté et du chômage dans les minorités est abordé comme un problème de croyances et de traditions, c'est-à-dire un problème d'infériorité culturelle. Le discours sur la culture de pauvreté s'adapte bien au nouveau concept de racisme culturel. Les premiers groupes touchés par le racisme culturel ont été les Portoricains aux États-Unis et les Antillais en Grande-Bretagne. Les premiers travaux sur la culture de pauvreté ont utilisé l'exemple des Portoricains [Lewis, 1966]. La manière dont le racisme culturel s'est développé dans chaque métropole diffère en fonction de la formation des nations et des expériences coloniales.

Dans la société américaine coloniale, l'esclavage est la principale forme de travail. Dès la formation de ce pays, une forte population noire subalterne vit à l'intérieur de ses frontières. Par ailleurs, les États-Unis et la Grande-Bretagne n'ont pas été envahis par les nazis pendant la Seconde Guerre mondiale, contrairement à la France et aux Pays-Bas, ce qui constitue un facteur fondamental pour comprendre l'évolution des discours raciaux. En effet, la France et les Pays-Bas de l'après-guerre ont développé un discours officiel contre le racisme biologique, bien avant que la Grande-Bretagne et les États-Unis ne le considèrent comme un problème.

Aux États-Unis, le passage du racisme biologique au racisme culturel a eu lieu dans les années 1960, avec les luttes pour les droits civiques menées par les Afro-Américains, les Amérindiens, les Chicanos et les Portoricains. Après l'adoption de l'amendement à la Constitution sur les droits civiques en 1964, il est devenu politiquement difficile d'énoncer un discours raciste traditionnel basé sur le réductionnisme biologique. En Grande-Bretagne, le passage ne se fait qu'à la suite des mouvements antiracistes des Antillais et des Sud Asiatiques, dans les années 1960 puis après le vote de lois contre la discrimination raciale, telles que le *Race Relations Bill* de 1968. Désormais, la discrimination qui s'appuie sur le racisme biologique est criminalisée et le racisme culturel domine en France, aux Pays-Bas, en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Il se trouve aujourd'hui au centre de la formation globale d'une pensée néocoloniale/raciale.

Autrement dit la « colonialité » du pouvoir persiste malgré la mort du colonialisme en tant que forme principale de relations entre Européens et non-Européens dans l'économie capitaliste mondiale. Selon Aníbal Quijano :

« À l'origine, le racisme et l'ethnocide ont été produits en Amérique. Par la suite, ils se sont étendus à l'ensemble du monde colonial et sont devenus la base des relations de pouvoir entre l'Europe et le reste du monde. Après cinq cents ans, ils demeurent les éléments de base des relations de pouvoir à travers le monde. Le colonialisme, en tant que système politique formel, a disparu, mais le pouvoir social n'a pas cessé d'être



influencé par des critères créés par les relations coloniales. En d'autres termes, la colonialité n'a pas cessé d'être la caractéristique centrale du pouvoir social [...] Avec la formation des Amériques, une nouvelle catégorie sociale est née: l'idée de "race" [...] Depuis lors, dans les relations intersubjectives et dans les pratiques sociales du pouvoir deux notions ont émergé: d'une part, l'idée que la structure biologique des non-Européens est non seulement différente de celle des Européens mais surtout qu'elle appartient à un niveau ou un genre "inférieur"; d'autre part, l'idée que les différences culturelles sont liées aux inégalités biologiques. Ces deux idées ont contribué à façonner, de manière profonde et durable, l'organisation culturelle, c'est-à-dire le creuset des idées, images, valeurs, attitudes et pratiques sociales, qui continue d'intervenir dans les relations entre peuples alors que les relations politiques coloniales ont disparu.» [Quijano, 1993, p. 167-169, traduction de l'auteur].

Le terme de « colonialité » désigne la reproduction des anciennes hiérarchies coloniales ethno-raciales dans le monde postcolonial et postimpérial. La disparition des administrations coloniales dans le monde actuel n'a pas impliqué la fin de la colonialité. Avec les migrations coloniales de l'après-guerre, la colonialité s'est reproduite dans les métropoles ou anciennes métropoles. Dans l'imaginaire européen, aucune migration caribéenne n'est passée inaperçue. Ces immigrés sont considérés comme coloniaux, non seulement en fonction d'une longue histoire coloniale avec la métropole, mais aussi par leur représentation stéréotypée dans l'imaginaire européen actuel, qui se reflète dans leur position subalterne sur le marché du travail métropolitain. Les représentations des migrants coloniaux considérés comme une population fainéante, criminelle, sottise, inférieure, stupide, indigne de confiance, non-civilisée, primitive, sale et opportuniste, récurrentes dans plusieurs contextes nationaux, découlent d'une longue histoire coloniale.

Cependant les différentes migrations caribéennes contribuent à l'émergence de crises dans les identités nationales. Comment ont-elles ébranlé les mythes fondateurs de la nation métropolitaine? Selon Gilroy, qui a étudié le cas anglais, être britannique et noir étaient des notions incompatibles. Quel rôle a joué le racisme dans la création d'une frontière nationale imaginée? Comment tous ces éléments ont-ils affecté l'identité des immigrés caribéens dans les métropoles? Quelles ont été les stratégies développées par les immigrés face à l'exclusion, la discrimination et l'intégration? Comment les mythes fondateurs ont-ils évolué au fil du temps?

Les États-Unis

Aux États-Unis, le mythe fondateur central est celui de l'*American Dream*. Les États-Unis sont censés être une terre d'opportunité pour les immigrés du monde entier, le lieu où plus on travaille, plus on a de chances de réussir. Ce

mythe implique que si quelqu'un échoue c'est parce qu'il n'a pas suffisamment travaillé : le problème vient de lui.

La Constitution de 1787 a été établie sur « Nous, le Peuple... » plutôt que sur « Nous, les citoyens ». La notion de peuple fait ici allusion aux droits des groupes par opposition aux droits des individus. La citoyenneté est perçue davantage en termes de droits de groupe que de droits individuels, excluant ceux qui se trouvent à l'extérieur de la communauté imaginée. Cela a permis la reconnaissance des droits ethniques pour les immigrés européens. Un pays composé d'immigrés multiethniques tel que les États-Unis n'a pas fondé la citoyenneté sur une approche ethnoculturelle différentialiste centrée sur le *Volk* comme en Allemagne ni, comme en France, sur une unité politique centralisée, exprimée par les politiques d'assimilation dont le but est l'unité culturelle [Brubaker, 1992]. Être américain est devenu synonyme de blancheur, thème qui réunissait tous les immigrés multiethniques de l'Europe. Le mythe du mélange de plusieurs cultures (le *melting pot*), fortement imprégné de l'ethnicité anglo-saxonne, fait allusion, en réalité, au mélange de plusieurs cultures blanches. Ainsi la race est-elle devenue une catégorie déterminante pour l'exclusion ou l'inclusion des populations à la Nation. Depuis la fin du XVIII^e siècle, les Noirs ont été exclus de la Constitution et de la déclaration des droits de l'homme. Le terme « ethnique » était employé pour parler des Européens et de ceux qui étaient considérés comme blancs, tandis que les peuples de couleur étaient racialisés et exclus de l'accès aux droits constitutionnels.

Ainsi aux États-Unis, les droits civiques (définis par le droit de propriété) et les droits politiques (définis par le droit de vote) ont toujours eu une place beaucoup plus importante que les droits sociaux. Le mythe de l'*American Dream* ne laisse pas beaucoup d'espace dans l'imaginaire social pour la notion de droits sociaux. C'est une clé pour comprendre le sous-développement du système social aux États-Unis. Cependant, quels que soient les droits, on les imagine mérités par les Blancs, tandis que les minorités ethno-raciales sont méprisées et généralement perçues comme des envahisseurs et des opportunistes qui cherchent à profiter de ces droits.

Les catégories de la modernité telles que la citoyenneté, la démocratie et l'identité nationale ont été historiquement interprétées selon deux axes de division : le travail et le capital d'une part, Européens et non-Européens d'autre part [Quijano, 1991]. Les hommes blancs provenant de la classe supérieure ont fixé et systématisé les axes de ces deux critères. Selon le concept de colonialité développé par Aníbal Quijano, malgré l'indépendance politique, les hommes blancs de l'élite ont continué à contrôler les structures politiques et économiques, même après que ce contrôle officiel juridique et militaire de l'État est passé, récemment, de l'État impérialiste à l'État indépendant. Cette continuité du pouvoir de l'ère coloniale à l'ère postcoloniale a permis aux Blancs de l'élite de classer les popu-



lations et d'empêcher les personnes de couleur d'exercer entièrement leur citoyenneté dans la communauté imaginée appelée la « Nation ». Les droits civiques, politiques et sociaux que la citoyenneté a offert aux membres de la Nation ont été étendus, progressivement et de façon sélective, aux classes ouvrières blanches. Par contre, les groupes coloniaux de l'intérieur ont continué à être des citoyens de seconde zone et n'ont jamais pu accéder entièrement aux droits de citoyen [Gilroy, 1987]. Être américain était incompatible avec le fait d'être noir, portoricain, indien ou asiatique. Ainsi, les luttes pour les droits civiques de ces individus racialisés s'appuyaient sur la notion d'égalité, revendiquant l'égalité des droits en tant que minorités ethniques racialisées au sein des États-Unis. La principale conséquence fut l'application d'une discrimination positive, *affirmative action*, en faveur des groupes minoritaires.

Aux États-Unis, le mot « ethnique » s'appliquait historiquement aux différences culturelles entre les groupes européens de race blanche (par exemple, les Italiens, les Irlandais, les Allemands), alors que les catégories raciales s'appliquaient souvent aux peuples de couleur (par exemple, les Noirs, les Asiatiques, les Indiens), effaçant ainsi les différences ethniques fondamentales existant à l'intérieur de ces groupes raciaux. Mais, depuis les mouvements des droits civiques des années 1960, le mot « ethnique » est devenu, aux États-Unis, un nom de code pour « race ». Au lieu de caractériser les groupes par des critères raciaux, les mots « ethnique » et « immigré » sont devenus les nouveaux termes employés. Ce nouveau discours dominant a été développé par Nathan Glazer et Daniel P. Moynihan dans leur étude, désormais classique, de 1963, intitulée *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Porto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. L'expérience des peuples de couleur s'assimile à celle des immigrés blancs d'Europe au début du XX^e siècle. En transformant la discrimination raciale en discrimination ethnique, les Portoricains et les Afro-Américains peuvent faire les mêmes expériences que n'importe quel autre groupe ethnique et finir par être intégrés économiquement, de même que les immigrés blancs européens avant eux. Selon cette approche, leur échec à l'intégration s'explique par quelque pathologie provenant de leur culture ou de leurs traditions, à savoir la culture de pauvreté. Cette approche efface l'histoire de l'oppression coloniale et raciale subie par les Afro-Américains et les Portoricains, celle de la longue histoire de l'esclavage des Afro-Américains, des barrières politiques et raciales à l'ascension sociale et, pour les Portoricains, du régime colonial qui les a expropriés de leurs terres et les a *intégrés* pour assurer une main-d'œuvre bon marché dans les plantations sucrières, puis dans les industries à Porto Rico et aux États-Unis. Les Portoricains et les Afro-Américains ne sont pas simplement des immigrés ou des groupes ethniques, mais plutôt des sujets coloniaux racialisés au sein de l'Empire américain.

De quels droits les immigrés portoricains jouissaient-ils quand ils sont arrivés aux États-Unis et comment étaient-ils perçus par les populations métropolitaines ?

La réponse est en rapport avec l'histoire et le type de colonialisme exercé par la métropole. L'extension de la citoyenneté américaine à la colonie de Porto Rico en 1917 a institutionnalisé la création des citoyens de seconde zone. Les Portoricains étaient censés avoir un accès légal aux droits des citoyens. Mais en tant que groupe colonial racialisé à l'intérieur des États-Unis, cet accès fut limité. Devant l'impossibilité de placer les Portoricains dans une catégorie raciale fixe (ils ne sont ni blancs ni noirs) en raison du métissage de cette population, les Euro-Américains les ont perçus de plus en plus comme un « Autre » racialisé. Les Portoricains sont devenus une nouvelle catégorie racialisée, différente des Blancs et des Noirs, avec qui ils partageaient une position subalterne par rapport aux Blancs. Le film *West Side Story*, au début des années 1960, a marqué un tournant à partir duquel les Portoricains sont devenus une minorité distincte, racialisée. Dans l'imaginaire social des Euro-Américains, il n'y avait plus de confusion entre les Portoricains, les Asiatiques, les Noirs et les Chicanos. Cette racialisation était le résultat d'un long processus historique de domination coloniale et raciale sur l'île ainsi que sur le continent [Vázquez, 1991 ; Thompson, 1995]. La plupart du temps, le racisme subi par les Afro-Portoricains était plus prononcé que celui subi par les Portoricains à peau claire. Cependant, tout blond aux yeux bleus, qui pouvait « passer », entrait dans le labyrinthe de « l'Autre » à partir du moment où il s'identifiait comme Portoricain. Quelle que soit leur couleur, les Portoricains sont devenus un groupe racialisé dans l'imaginaire des Euro-Américains, marqués par les stéréotypes racistes tels que la fainéantise, la criminalité, la stupidité et la saleté. Bien qu'ils forment un groupe multiracial, ils sont devenus une nouvelle race aux États-Unis. Cela souligne le caractère social plutôt que biologique des classifications raciales. Cette classification dénigrante fait que les Portoricains sont désignés, dans le champ symbolique new-yorkais, par le terme dépréciatif de *spics*, qui est associé au capital symbolique négatif qu'on attache à l'identité portoricaine.

Les Portoricains ont été intégrés comme source de main-d'œuvre bon marché dans les industries manufacturières de New York au cours des années 1950 et 1960. À partir des années 1970, le processus de désindustrialisation des régions développées, due à la contraction de l'économie mondiale, a entraîné le retrait massif des Portoricains des emplois industriels et la constitution d'une main-d'œuvre désormais au chômage dans les zones urbaines des États-Unis. Ils n'ont pu accéder aux emplois de meilleur niveau dans la nouvelle économie tertiaire à cause de la ségrégation raciale qui les a exclus des meilleures écoles publiques. Ils n'ont pas non plus été en mesure de se reporter sur les emplois de niveau inférieur à cause de la présence d'une main-d'œuvre immigrée meilleur marché. Cette présentation raciale des Portoricains comme des individus fainéants et criminels a largement contribué à leur marginalisation actuelle sur le marché de l'emploi. En outre, l'accès aux droits civiques et aux emplois obtenus à la suite des mouvements des années 1960 a conduit les employeurs à considé-



rer les Portoricains comme une main-d'œuvre plus chère que les immigrés plus récents. Aujourd'hui, les employeurs préfèrent les immigrés « travailleurs » aux minorités de l'intérieur, perçues comme « fainéantes ». Le racisme culturel est donc le nouveau discours d'exclusion raciale aux États-Unis. Aussi de nombreux Portoricains ne sont-ils même plus aujourd'hui simplement dans une situation de main-d'œuvre bon marché mais bien plutôt exclus majoritairement de l'accès à l'emploi [Grasmuck & Grosfoguel, 1997]. Environ 40% des Portoricains vivent aujourd'hui au-dessous du seuil de pauvreté, ce qui constitue le taux le plus élevé de New York.

La France

En France, le mythe fondateur national est lié aux idéaux de la Révolution de 1789, c'est-à-dire à la notion de droits de l'Homme, dans laquelle un contrat social est établi directement entre l'État et l'individu [Balibar, 1994]. Les individus sont alors distingués entre citoyens (*idem* français) et non-citoyens (*idem* étranger). Selon le discours officiel français, on ne peut pas être français-martiniquais ni français-basque. Par conséquent, la spécificité ethnique est difficilement reconnue dans le discours de l'État français et dans la communauté imaginée de la nation française.

Historiquement, les Français d'origine antillaise occupent un espace ambigu dans l'empire français, en tant que citoyens d'origine africaine. La campagne d'assimilation menée par l'État français a tenté d'effacer ces antécédents historiques et culturels à travers les politiques colonialistes, éducatives, culturelles et sociales appliquées aux Antilles françaises. Les écoles publiques aux Antilles datent des années 1880 et la représentation antillaise à l'Assemblée nationale de 1848 [Abou, 1988; Blérald, 1988; Giraud, 1992]. Cette situation diffère de la politique coloniale française en Afrique, où les écoles publiques ont été établies beaucoup plus tard tandis que la représentation à l'Assemblée nationale, rare dans la plupart des cas, ne date que de 1945 [Marshall, 1973]. Pendant des décennies, les Antillais ont appris que leurs ancêtres étaient les Gaulois [Abou, 1988; Beriss, 2004].

Ces politiques assimilationnistes se sont révélées très utiles pour l'administration coloniale en Afrique. Des Français d'origine noire, instruits, provenant des Antilles, ont été envoyés vers les colonies africaines en tant qu'officiers et administrateurs de l'empire français [Helenon, 1997]. Minorité intermédiaire, les Antillais ont été envoyés comme représentants officiels en Afrique à la place des Français d'origine européenne [Bonacich, 1973]. Ils ont servi d'intermédiaires entre les Français d'origine européenne et les masses africaines dans plusieurs colonies françaises. Les exemples les plus spectaculaires de la stratégie d'intermédiaire dans l'État impérialiste français sont le Guyanais noir Félix Éboué,

nommé gouverneur du Tchad, et le Martiniquais Louis-Placide Blacher, gouverneur du Niger. Pour tenter de reconstituer son empire après la Seconde Guerre mondiale, la France a intégré les Antilles en tant que départements d'outre-mer et nommé Gaston Monnerville, un Guyanais noir, président du Sénat. Les Antillais ont été utilisés comme vitrine symbolique du nouveau visage de la France dans l'Afrique coloniale de l'après-guerre.

Dans la période de l'après-guerre, les discours sur la race ou sur le racisme étaient *assimilés*, dans les discours officiels de l'État français, aux positions nazies. Le mot «race» a été pratiquement éliminé du discours public français. Les différences raciales ont été *construites* dans une approche culturaliste différentialiste, c'est-à-dire qu'à partir des années 1950, les débats sur la race se sont transformés en débats sur la différence culturelle, sous une forme essentialiste et normalisée. Un phénomène similaire a eu lieu, plus tard, aux États-Unis après l'ère des droits civiques.

La guerre d'Algérie fut un tournant dans l'empire colonial français. Il représentait l'échec du colonialisme français en Afrique. Mais la fin du colonialisme ne signifiait pas la fin de la colonialité. Les anciennes hiérarchies coloniales ont été reproduites en métropole. Les Nord-Africains ont intégré le marché du travail privé, principalement comme main-d'œuvre bon marché dans les industries manufacturières de villes comme Paris et Marseille. Ils sont aujourd'hui la cible du nouveau discours sur la race [Taguieff, 1987], selon lequel leurs traditions culturelles les empêchent de s'intégrer avec succès dans la société française. Quelques mouvements politiques de droite sont allés jusqu'à affirmer que les Nord-Africains sont si différents culturellement que la cohabitation est impossible et qu'ils doivent donc être expulsés.

En France, la migration des travailleurs antillais s'est développée au début des années 1960 [Giraud et Marie, 1988]. La division du travail entre les immigrés en métropole s'est effectuée de la façon suivante : aux Nord-Africains les emplois peu rémunérés dans les entreprises privées, aux Antillais l'administration publique. Avec l'essor économique de l'après-guerre, beaucoup d'emplois publics du bas de l'échelle n'étaient plus attirants pour les Français d'origine européenne. D'où une pénurie qui déclencha un important recrutement, sponsorisé par le gouvernement, dans les départements français d'outre-mer. Contrairement aux Nord-Africains, les Antillais avaient la nationalité française, ce qui leur permettait d'intégrer le service public.

Le passage de la politique impérialiste à la politique postimpérialiste française peut être conceptualisé selon les termes de la théorie de Quijano. Bien que le colonialisme ait diminué, la colonialité a été reproduite avec de nouvelles stratégies. La migration coloniale et postcoloniale d'après-guerre des travailleurs a reproduit les anciennes hiérarchies raciales et coloniales à l'intérieur de la France métropolitaine [Balibar, 1992]. Les Nord-Africains ont été dépeints comme l'«Autre», inassimilable, indésirable, bruyant, sale et culturellement sous-développé.



Une fois de plus, les Antillais occupaient une position intermédiaire. Ils représentaient l'« Autre » assimilable, qui servait d'exemple aux « Autres » inassimilables. Leur intégration dans le bas de l'échelle de l'administration publique française leur a donné certains privilèges par rapport aux autres immigrés intégrés principalement comme main-d'œuvre peu coûteuse dans le marché privé de l'emploi. Cette forme d'intégration dans la sphère publique a mis les Antillais à l'abri des fluctuations et de la discrimination du marché privé de l'emploi. Ils sont placés à des postes stratégiques de l'administration publique française tels que les bureaux d'immigration, les transports publics et les hôpitaux. Cependant, leur situation est loin d'être idéale. Dans l'administration publique, ils occupent les emplois auxquels les Français d'origine européenne ne s'intéressent plus, tels que concierge, commis, aide-soignant, employé de métro, chauffeur de bus, etc. Les Antillais qualifiés ne sont guère représentés au plus haut niveau de l'administration publique française. Le racisme français a créé un plafond d'avancement que la majorité des Antillais ne réussissent pas à percer [Galap, 1993; Marie, 1993]. Ce racisme s'appuie sur un discours culturel de méritocratie, selon lequel les Antillais n'accèdent pas à la promotion par manque de qualification, de compétence et d'expérience. L'expérience des Antillais démontre que la citoyenneté ne suffit pas pour mettre un terme à la discrimination raciale. Ce n'est pas à cause d'une non-citoyenneté que les Nord-Africains et les Antillais se trouvent au bas de l'échelle sur les marchés privé et public de l'emploi. En réalité, il existe une exclusion raciste de ceux qui ne correspondent pas à la représentation dominante française de la communauté imaginée.

Le fait de travailler avec des Français d'origine européenne dans les emplois publics et d'habiter avec des Africains dans les logements sociaux procure aux Antillais une position ambiguë dans la hiérarchie française ethno-raciale [Marie, 1991]. Certains ont l'illusion de partager une position privilégiée dans la hiérarchie ethno-raciale en travaillant aux côtés des Français d'origine européenne dans les emplois publics mieux rémunérés. Pourtant, lorsqu'ils rentrent chez eux, ils retrouvent leurs voisins non-blancs, qui leur rappellent leur statut d'« Autre » dans la société française. Cette contradiction place les Antillais dans une situation ambiguë qui se traduit à la fois par l'affirmation d'une identité française face aux questions identitaires posées par les Africains et par des alliances avec les Africains sur des questions telles que la violence policière dans les banlieues parisiennes [Galap, 1993; Marie, 1993; Beriss, 2004].

Ainsi les stratégies identitaires vont osciller entre plusieurs positions : les Antillais vont réclamer des droits en tant que citoyens français à part entière, ou en tant que groupe national différent et distinct des autres groupes dans la nation, ou alors en tant que membres de la nation métropolitaine.

En métropole, les Antillais de la première génération ont découvert que la mère patrie ne les a pas accueillis en tant que Français, mais en les discriminant et en les traitant de citoyens de deuxième classe [Marie, 1993]. En conséquence,

l'assimilationnisme français est perçu comme un mythe. Les Antillais ont contesté l'idéologie de citoyenneté assimilationniste, non-ethnique et individuelle en développant un mouvement d'affirmation identitaire dans les années 1980 [Giraud et Marie, 1988]. Ce mouvement, organisé dans le cadre des associations, réclamait une identité ethnique distincte au sein du système français. Cette stratégie politique défiait l'universalisme de l'idéologie d'assimilation française.

La position intermédiaire des immigrés antillais de première génération dans le champ symbolique de la hiérarchie raciale/ethnique française n'est pas nécessairement partagée par la deuxième génération en métropole. Avec le taux de chômage élevé et la réduction des emplois publics en France dans les années 1980 et 1990, période de récession économique mondiale, les jeunes Antillais ne trouvent plus d'emploi de fonctionnaire comme leurs parents. Ils ne sont donc pas à l'abri de la discrimination, ni des conditions sévères du marché privé de l'emploi et sont de plus en plus vulnérables face au racisme que subissent de nombreux Algériens, Marocains ou Sénégalais dans ce marché. Cela a d'importantes implications dans l'émergence de nouvelles identités dans les banlieues parisiennes. Aujourd'hui, les Antillais de la deuxième génération se disent Noirs (ou Blacks) plutôt qu'Antillais. Comme en Grande-Bretagne au début des années 1970, le terme « noir » en France inclut un large éventail de groupes opprimés [Ndiaye, 2008]. Actuellement, une fusion culturelle importante est en train de s'effectuer entre la jeunesse algérienne, marocaine et antillaise dans les banlieues parisiennes. On ignore les résultats de cette fusion culturelle transnationale parmi ces groupes (post?) coloniaux mais elle se manifeste sous forme d'émeutes, de festivals organisés pour la jeunesse et dans le hip-hop français.

Dans les années 1990, les jeunes Antillais ont souffert de la détérioration des conditions de travail, connaissant, de même que les jeunes Arabes et Africains un taux de chômage plus élevé que celui dont souffraient les jeunes Français blancs. Plus récemment, les soulèvements violents dans des communautés d'origine immigrée discriminées en France, à l'automne 2005, ont servi de baromètre pour mesurer combien la situation actuelle est explosive. De jeunes Français d'origine arabe, caribéenne ou africaine étaient dans la rue, brûlant des voitures et des bâtiments publics pendant plusieurs semaines en signe de protestation contre la violence policière. À la mort de deux jeunes gens, électrocutés alors qu'ils étaient poursuivis par la police, les jeunes des périphéries urbaines de France ont répondu par des émeutes dans tout le pays.

Cela a mis en pièces le mythe de l'égalité du système républicain français et a mis au jour le racisme rampant de la société française. Il est significatif que l'État français ait recouru à une loi d'État de siège, utilisée dans les colonies (par exemple pendant la guerre d'Algérie) pour réprimer ce soulèvement. Cette loi n'avait jamais été appliquée en territoire français métropolitain, pas même lors des événements de mai 68.



Les Pays-Bas

Aux Pays-Bas, le mythe fondateur national est basé sur les « quatre piliers ». Il s'agit d'une société organisée ou construite autour de quatre blocs différents et séparés : les catholiques, les protestants, les libéraux et les socialistes [Lijphart, 1968]. La base de l'organisation est la division du pays entre les idées religieuses (protestants et catholiques) et les clivages séculiers de classe entre les libéraux (qui regroupent la classe moyenne et la classe moyenne supérieure) et les classes laborieuses socialistes.

Bien que les quatre piliers aient été démantelés depuis les années 1960 [Middendorp, 1991], la communauté imaginée est toujours construite autour de ce mythe [Rath, 1991]. D'où la nation hollandaise est perçue comme une nation tolérante, antiraciste, respectueuse des différences, comme La Mecque des idées libérales et des politiques d'assistance publique [Essed, 1996]. Cette autodéfinition nationale a été remise en question après la migration massive de personnes en provenance du Surinam et des Antilles au début des années 1970. En premier lieu, les Pays-Bas ont proclamé l'indépendance du Surinam, en partie sous la pression de la population hollandaise, afin de créer un mécanisme juridique qui permette de mettre fin à la migration surinamaïse aux Pays-Bas [Bovenkerk, 1975; Biervliet, 1981]. La presse hollandaise a repris le sentiment de la population et a développé par la suite une campagne contre la migration caribéenne aux Pays-Bas. Avec pour première conséquence, à l'instar du cas britannique développé ci-après, une intensification de la vague migratoire avant que la frontière ne soit fermée. Environ un tiers de la population du Surinam a migré vers la métropole en six ans, de 1973 à 1979. Par ailleurs, les citoyens hollandais noirs tels que les Antillais et les Surinamais ont été présentés comme des gens indésirables, faînéants, sales, criminels et loin d'être adaptés à la culture hollandaise [Bovenkerk, 1978; Bovenkerk & Breuning-van Leeuwen, 1978; Verkuyten, 1997].

Puisque, selon le mythe national, le racisme n'existe pas aux Pays-Bas (il est censé être le problème de la Grande-Bretagne), le discours racial a été transformé en un discours sur les minorités ethniques érigées en problème. De pluralistes culturelles, les politiques publiques sont devenues assimilationnistes et néolibérales. Avant 1980, l'État favorisait les dispositifs d'aide sociale à destination de groupes ciblés par des travailleurs sociaux issus des minorités, ainsi que les programmes de développement local. L'objectif était de transformer le mode de vie des minorités afin qu'elles s'adaptent mieux au mode de vie imaginé de la classe moyenne hollandaise [Rath, 1993, p. 224]. Après 1980, les politiques mises en place concernaient moins l'aide sociale et davantage le travail et l'éducation scolaire [Lutz, 1993]. Au début des années 1980, l'État a porté ses efforts sur la mise en œuvre de politiques partant du principe qu'il s'agissait de remédier au manque d'adaptation des minorités ethniques à la culture et aux manières hollandaises [Lutz, 1993; Rath, 1993]. Aussi l'État tenta-t-il de mettre en place des poli-

tiques visant à favoriser une intégration contrôlée, à travers la cooptation d'organismes communautaires considérés comme des intermédiaires entre le gouvernement et la communauté. Tout organisme, religieux ou non, pouvant être un partenaire social dans la politique d'intégration des groupes ethniques fut ainsi subventionné.

À la fin des années 1980, les politiques envers les minorités ethniques ont à nouveau évolué, passant d'une définition socioculturelle à une définition économique du problème [Lutz, 1993; Rath, 1993]. Au lieu que l'État soit le régulateur de leur intégration socioculturelle, le marché du travail devint le terrain de rencontre entre les groupes ethniques et les Hollandais blancs, afin d'aider les premiers à s'adapter et à assimiler les manières et traditions nationales. Désormais, plutôt que de soutenir les organisations communautaires, la magie du marché était censée réguler l'assimilation socioculturelle des minorités. La mise en œuvre de ces nouvelles politiques faisait partie du démantèlement de l'État-providence, au début des années 1990. Les Antillais et les Surinamais étaient décrits comme des profiteurs de la générosité de l'État-providence hollandais [Bovenkerk, 1978; Essed, 1996]. En tant que marginaux de la communauté hollandaise imaginée, la légitimité d'accès des Antillais et des Surinamais aux aides sociales dont bénéficient les Hollandais était remise en question. La logique néolibérale des nouvelles politiques était donc la suivante : plutôt que l'État veille sur le bien-être des groupes marginaux, laisser le marché libre.

Le racisme culturel aux Pays-Bas opère dans le cadre de l'idéologie de « minoration » [Rath, 1993; Essed, 1996; Verkuyten, 1997]. Selon le spécialiste hollandais Jan Rath, « la minoration » est une forme de discrimination distincte du racisme biologique. Comme l'explique J. Rath :

« La minoration diffère également fondamentalement de la racialisation au sens strict du terme. Après tout, "la minoration" n'est pas une question d'"essentialisation". Contrairement aux "races", les "minorités ethniques" (au sens hollandais du terme) ne sont pas "représentées comme ayant une origine et un statut naturel stable et, par conséquent, elles sont intrinsèquement différentes" » [Rath, 1993, p. 222; Miles, 1989, p. 79].

Selon la définition de J. Rath, le problème, aux Pays-Bas, n'est pas celui du racisme mais de la minoration. Je suis d'accord pour dire que la minoration est différente des discours traditionnels racistes biologiques, mais cela ne signifie pas qu'elle n'a rien à voir avec le racisme. La minoration est une forme de racisme culturel où supériorité et infériorité sont interprétées dans les termes correspondants à la culture de la classe moyenne hollandaise. Ici, l'incapacité de s'adapter trouve son origine dans des caractéristiques intrinsèques d'infériorité de la culture de « l'Autre ». Dans une hiérarchie définie par les cultures supérieures et les cultures inférieures, la réification de la culture est une manière d'essentialiser les différences qui sont liées au discours raciste biologique. Les Surinamais et les



Antillais partagent une longue histoire de racialisation et de colonisation aux Pays-Bas. Ils n'entrent pas sur le marché du travail d'une façon neutre. Ils sont racialisés, ils sont les « Autres », auxquels on fait référence en tant que minorités ethniques plutôt que raciales, à cause des mutations de l'après-guerre dans les discours raciaux hollandais qui s'appuient désormais sur l'idéologie de la minoration. Comme l'admet J. Rath lui-même,

« cette idéologie contribue à placer les travailleurs immigrés à l'extérieur des positions sociales privilégiées. Tant que les "minorités ethniques" seront perçues comme des gens non conformes au mode de vie hollandais, elles ne pourront pas être considérées comme des membres à part entière de la "communauté hollandaise imaginée" et, par conséquent, ne pourront avoir un accès total aux ressources qui se raréfient ».

Cette forme d'exclusion est liée à la race par un discours sur des normes et comportements culturels considérés comme inappropriés et inadmissibles. Les immigrés caribéens de nationalité hollandaise sont racialisés par des stéréotypes similaires à ceux du discours biologique raciste (c'est-à-dire fainéants, criminels, opportunistes, parasites), mais aussi à travers un discours culturel. Ces stéréotypes racistes servent à camoufler la discrimination que les Hollandais d'origine caribéenne subissent aux Pays-Bas. Ce discours culturel raciste rejette sur les traditions et les valeurs culturelles des Caribéens la responsabilité de l'exclusion qu'ils subissent sur le marché du travail, où ils souffrent d'une marginalisation importante, de même que les Portoricains aux États-Unis. Les anciennes hiérarchies ethno-raciales de l'empire colonial hollandais sont reproduites, mais cette fois à l'intérieur de la métropole. Malgré les mutations du discours racial et l'échec du colonialisme en tant que système politique, la colonialité du pouvoir dans les relations sociales actuelles reflète la continuité des hiérarchies coloniales et raciales hollandaises dans le temps.

Plus récemment, en 2002, l'assassinat de Pim Fortuyn, un homme politique raciste antimigrants, et la réaction des populations blanches néerlandaises en 2005 au meurtre par un islamiste de Van Gogh, cinéaste néerlandais qui a réalisé un film dans lequel des passages du Coran étaient inscrits sur des corps nus, ont fortement ébranlé le mythe fondateur de la tolérance de la nation néerlandaise. Les Néerlandais ont élu à une large majorité un dirigeant néofasciste dont la rhétorique raciste était dirigée contre les immigrés. Des groupes de Blancs néerlandais ont brûlé des mosquées et attaqué des musulmans d'origine marocaine ou turque. Cela a réduit en pièces le mythe de tolérance du pays. Les minorités néerlandaises vivent une époque d'incertitude, d'insécurité citoyenne. Les actes racistes de violence ont continué ces dernières années.

Ce qui a aussi affecté les migrants caribéens de plusieurs manières. Tout d'abord, un grand nombre de musulmans sont d'origine surinamaïse. Ensuite, et plus important encore, ils pâtissent de l'intolérance croissante et de la discrimi-

nation des Néerlandais envers tous ceux qu'ils considèrent comme des étrangers («allochtone»), en opposition aux Néerlandais «autochtones». Dans la catégorie «allochtone» entrent tous ceux qui ne correspondent pas au stéréotype censé définir un Néerlandais, identifié culturellement et phénotypiquement comme un Blanc de classe moyenne. Les Surinamais et les Antillais, qui sont des citoyens néerlandais, sont classés parmi les «allochtones» dans les statistiques et dans la politique publique. Ces classifications font partie du racisme culturel à la néerlandaise. S'il existe bien un racisme biologique, le débat néerlandais sur «les autres» passe par l'affirmation qu'il s'agit de cultures inférieures et arriérées.

La Grande-Bretagne

En Grande-Bretagne, la notion d'empire (*britishness*) définit la communauté imaginée. Être britannique signifie être britannique d'origine européenne. Par conséquent, tout discours à propos d'un éventuel Britannique noir est un oxymoron. Comme l'explique Paul Gilroy,

« Les discours sur le nationalisme et sur le racisme sont si proches que parler de la nation, c'est automatiquement en parler dans des termes exclusivement raciaux. La noirceur et la *britishness* sont construites comme des identités incompatibles qui s'excluent l'une l'autre. Parler des Britanniques ou des Anglais, c'est parler des Blancs » [Gilroy, 1993, p. 27-28].

La migration antillaise en Grande-Bretagne a provoqué une crise dans la communauté anglaise imaginée. De même que, aux Pays-Bas et aux États-Unis, la migration des Caribéens coloniaux a joué un rôle considérable dans la remise en question de l'identité nationale, malgré leur nombre relativement faible. La revendication d'appartenance à la communauté imaginée des Britanniques noirs était trop radicale pour la construction raciste de la nation britannique. Contrairement aux immigrés européens, les Antillais gênaient en Grande-Bretagne. Après 1950, les travailleurs blancs de Pologne et d'Irlande ont été acceptés, mais les Britanniques blancs, toutes classes sociales confondues, se refusaient à tolérer le flux massif d'immigrants noirs.

Le gouvernement se trouvait alors dans une situation contradictoire : entre le rejet raciste de la part des Anglais d'une immigration massive de travailleurs immigrés noirs des colonies, en réponse à un besoin de main-d'œuvre et, d'autre part, les tentatives du gouvernement travailliste de l'après-guerre de bâtir un nouveau partenariat entre la Grande-Bretagne et les gouvernements du Commonwealth [Dean, 1987]. Un grand nombre de Noirs des colonies furent envoyés en métropole comme étudiants ou stagiaires afin qu'ils retournent en suite propager les idées britanniques dans leur pays et, d'une manière plus générale, favorisent l'Occident dans sa lutte contre le communisme. Mais l'expérien-



ce négative du racisme et de l'hostilité envers les populations noires finit par affecter cette éducation politique stratégique, ainsi que les tentatives des Britanniques de reconstituer leur empire colonial sur le Commonwealth.

Le gouvernement britannique essaya d'arrêter ce flux migratoire en provenance des colonies [Harris, 1993 ; Carter *et al.*, 1987 ; Layton-henry, 1992 ; Rich, 1986,]. Cette tentative fut tenue secrète pour plusieurs raisons. D'abord, le contrôle de l'immigration des ressortissants anglais d'origine caribéenne aurait soulevé une vive critique internationale qui aurait nui aux relations avec les gouvernements du Commonwealth et aurait terni l'image symbolique de la Grande-Bretagne dans le monde. À la suite du *British Nationality Act* de 1948, la citoyenneté avait été étendue aux ressortissants du Commonwealth. Interdire l'entrée aux citoyens noirs alors qu'il y avait un recrutement actif de travailleurs européens, non-citoyens mais blancs, aurait placé la Grande-Bretagne dans une situation embarrassante au plan international. Plus délicat encore, un lien entre le contrôle de l'immigration sur des bases raciales et la récente « guerre mondiale qui combattait partiellement le génocide racial du régime de Hitler » aurait pu donner lieu à controverse [Layton Henry, 1992, p. 71]. Ces contradictions ont retardé le vote des lois anti-immigration et permis une migration massive des Antillais en Grande-Bretagne pendant les années 1950 et jusqu'au début des années 1960 (précisément après le vote par le Congrès américain d'une loi limitant la migration antillaise).

Au milieu des années 1950, il y eut de nouvelles tentatives de la part du gouvernement conservateur pour contrôler l'immigration. Cyril Osborne essaya d'introduire une proposition de loi, le *Private Member's Bill*, pour contrôler l'immigration des Noirs. Cela est bien résumé par Carter *et al.* :

« Dans les discussions présentées avant le *Common Affairs Committee*, il fut signalé que les mesures proposées dans le *Private Member's Bill* étaient difficilement conciliables avec la position de la Grande-Bretagne en tant que *leader* du Commonwealth. Le *Chief Whip* résumait le problème en ces termes : "Pourquoi discriminer les Jamaïcains, généralement loyaux et travailleurs, alors qu'un nombre dix fois supérieur d'Irlandais du sud (dont quelques Sinn Feiners), déloyaux [sic], vont et viennent et comme ils veulent ?" De plus, le moment était mal choisi : les élections générales approchaient et il était souhaitable d'éviter les questions pouvant améliorer les chances du parti travailliste. La commémoration, en 1955, du tricentenaire de la présence britannique en Jamaïque (dont la princesse Margaret était l'invitée d'honneur), ne semblait pas plus propice pour rendre public ce qui aurait été perçu comme "une loi antijamaïcaine". Tout cela était renforcé par le sentiment que la solution au problème d'immigration était le développement des colonies plutôt que la législation. Finalement, la mesure fut retirée au motif qu'il s'agissait d'une mesure trop importante pour être décidée par un *Private Member's Bill* » [Carter *et al.*, 1987, p. 343].

La mesure fut de nouveau présentée en tant que *Draft Bill* au Conseil des ministres par le ministre de l'Intérieur en octobre 1955. Les mêmes objections que lors de la proposition de loi d'Osborne furent avancées et de nouveaux arguments furent apportés à la réunion du Conseil des ministres du 3 novembre. On s'était rendu compte qu'il n'y avait pas forcément consentement de l'opinion publique à ce projet de loi raciste. En outre, l'immigration coloniale était perçue comme un moyen d'augmenter les ressources en main-d'œuvre en Grande-Bretagne [Carter *et al.*, 1987, p. 344]. Pour la première fois dans les réunions du cabinet, des débats sur les avantages économiques apportés par les immigrés eurent lieu. Enfin, il avait été admis que la création d'emplois supplémentaires dans les colonies pourrait stopper l'immigration, solution qui avait l'avantage de ne pas remettre en cause les intérêts britanniques ni la reconstitution de l'empire dans les territoires coloniaux. Aussi le cabinet britannique n'approuva-t-il pas cette proposition de loi.

Depuis l'extension aux Noirs des pleins droits citoyens, avec le vote du *Nationality Act* de 1948, des voix dissidentes s'étaient élevées contre les immigrés des colonies. Un peu partout, y compris au sein du parti travailliste, des interrogations liées à un souci de construction raciale de l'identité britannique apparaissaient autour de cette législation. Appartenir à l'identité nationale signifiait être blanc. Les immigrés et les étrangers étaient associés au fait d'être noir. Ces identités racialisées ont persisté tout au long des années 1950.

Les émeutes antinoires de Nottingham et Notting Hill, en 1958, furent le tournant qui rendit l'opinion publique favorable au contrôle de l'immigration des Noirs. À partir de là, cette politique fut rapidement mise en place. Le 1^{er} juillet 1962, le gouvernement approuva un projet de loi qui interdisait l'entrée massive des immigrés ressortissants des territoires du Commonwealth. La Grande-Bretagne fut le seul pays à imposer, en métropole, le contrôle de l'immigration des personnes provenant des colonies antillaises. Mais, bien que la migration des colonies du Commonwealth vers la Grande-Bretagne ait considérablement diminué, la présence d'une minorité anglaise de race noire était un processus irréversible.

Le succès et l'influence des luttes des Afro-Américains pour les droits civiques au début des années 1960 stimulèrent et encouragèrent la résistance des Britanniques noirs. Le vote d'une proposition de loi, le *Race Relations Bill* de 1968 fut un véritable succès pour le mouvement antiraciste. Mais, en réalité, ce projet de loi représentait un tournant dans le discours britannique qui évolua d'un discours raciste biologique vers un discours raciste culturel. Ce nouveau racisme s'exprimait, à la fin des années 1960, dans les propos d'Enoch Powell, un leader du parti conservateur. Dans cette forme de racisme, le mot « race » n'était guère mentionné et le racisme biologique, fortement critiqué. Face à l'accusation de racisme, Powell répondit :



« Si, par raciste, vous entendez être conscient des différences entre les hommes et les nations, différences dont certaines coïncident avec des différences de race, alors nous sommes tous racistes [...] Mais si vous voulez parler d'un homme qui méprise un autre être humain parce qu'il appartient à une autre race, ou un homme qui croit qu'une race est supérieure par nature à une autre en ce qui concerne la civilisation, alors la réponse est clairement "non" [...] Je ne parle pas de Noir et de Blanc. Je suis certain qu'on ne pourra pas trouver un passage, sauf peut-être un seul, où j'ai employé les termes Noir et Blanc. Je suis certain de n'avoir jamais parlé des différences en qualité. Jamais, jamais, jamais » [Smithies et Fiddick, 1969, p. 119, p. 122].

Ce nouveau racisme s'articulait autour d'un prétendu penchant des Noirs pour le crime, à cause de leur incapacité à s'assimiler à la culture britannique, et de différences culturelles incompatibles. Ces différences étaient perçues comme naturelles, figées et intrinsèques ou encore, comme dirait Gilroy, comme un « absolutisme ethnique ». Ce nouveau discours est en étroite relation avec une définition sectaire de la nation. D'après la réponse de Powell à ceux qui l'ont traité de raciste en raison de ses points de vue, « *C'est même une hérésie que de dire que les Anglais sont une nation blanche* » [Stacey, 1970, p. 200]. Une des conséquences est donc d'empêcher l'entrée des Noirs dans le pays et, si possible, de les rapatrier. D'après Powell, « *la suspension de l'immigration et l'encouragement au rapatriement sont, logiquement et humainement, les deux aspects d'une même approche* » [cité par Smithies et Fiddick, 1969, p. 38]. Un des aspects de la nouvelle rhétorique raciste, est de transformer des arguments racistes en arguments démographiques afin de justifier la politique contre les immigrés noirs. Voici comment Powell formalise sa justification pour l'arrêt de l'immigration des Noirs :

« Je pense qu'un regard sur le monde montre la facilité avec laquelle les tensions conduisent à la violence là où il existe une majorité et une minorité [...] avec des différences marquées et reconnaissables, ainsi que des craintes mutuelles [...]. Quand les minorités sont peu nombreuses, ce danger existe à peine. C'est quand leur nombre augmente (dans certains endroits, les minorités sont la majorité) que le danger grandit. Par conséquent, pour moi, il s'agit d'un problème de nombre » [cité par Stacey, 1970, p. 56].

Le nouveau racisme exprimé par Powell a été, par la suite, concrétisé par le Premier ministre Margaret Thatcher. L'association entre le crime et les Noirs a été utilisée politiquement pendant la période Thatcher pour démanteler l'État-providence [Hall *et al.*, 1978]. Les Noirs en Grande-Bretagne subissent aujourd'hui une marginalisation sur le marché du travail, de même que les Hollandais de race noire aux Pays-Bas et que les Portoricains aux États-Unis.

Conclusion

Nous pouvons observer, dans les exemples précédents, que le racisme fonctionne dans les deux sens : aussi bien comme moyen de justifier la reproduction d'une source de main-d'œuvre bon marché que comme moyen d'exclure certaines populations du marché du travail. À l'époque où ils étaient intégrés au marché du travail, pendant la période de croissance du système capitaliste, les Caribéens n'ont jamais reçu les mêmes salaires, les mêmes emplois ni le même statut que les populations européennes ou euro-américaines. Dans les périodes de crise, les Caribéens ont été marginalisés sur le marché de l'emploi. Dans les deux cas, un discours raciste culturel a été employé pour justifier l'intégration avec de petits revenus ou la marginalisation pour les raisons de traditions, de valeurs et de comportements culturels qui ne correspondent pas à la communauté dominante imaginée.

Dans la nouvelle pensée globale coloniale/raciale, les frontières de l'exclusion sont construites sur des prémisses racistes culturelles plutôt que sur des discours racistes biologiques. En essentialisant la culture, les discours racistes culturels partagent les prémisses du discours raciste biologique. La construction culturelle de la nation est une frontière centrale de l'exclusion raciale dont les immigrés des colonies caribéennes font aujourd'hui l'objet de la part des populations métropolitaines.

La colonialité des relations sociales montre comment les anciennes hiérarchies coloniales/raciales perdurent à l'intérieur des métropoles. Les migrations des Caribéens montrent bien comment les frontières d'exclusion fondées sur des discours racistes culturels sont un phénomène mondial, dont aucun pays métropolitain n'a l'exclusivité. Dans tous les pays métropolitains abordés dans cet article, l'identité nationale est étroitement liée à des prémisses racistes. Ceux qui en font partie sont censés partager les valeurs et les comportements de la classe moyenne blanche. L'intégration des immigrés caribéens à la métropole a été une expérience traumatisante pour un grand nombre de Blancs. Le fait qu'on puisse être à la fois un citoyen de la métropole et l'« Autre » des colonies a remis en cause la représentation de la nation blanche. Mais les immigrés caribéens coloniaux ne sont pas les seules victimes de ces frontières d'exclusion. Le même discours raciste culturel est employé contre les Mexicains aux États-Unis, les Turcs en Allemagne, les Marocains aux Pays-Bas, les Algériens en France, les Pakistanais en Grande-Bretagne ou encore les Dominicains en Espagne.



BIBLIOGRAPHIE

- **ABOU Antoine**, *L'École dans la Guadeloupe coloniale*, Paris, Éd. Caribéennes, 1988.
- **ANDERSON Benedict**, *Imagined Communities*, London, Verso, 1983.
- **APPADURAI Arjun**, *Modernity at Large*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1996.
- **BALIBAR Étienne**, « Is there A Neo-Racism ? », in **Étienne BALIBAR et Immanuel WALLERSTEIN** (eds.), *Race, Nation, Class : Ambiguous Identities*, London, Verso, 1991.
- **BALIBAR Étienne**, *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.
- **BALIBAR Étienne**, *Masses, Classes, Ideas*, New York/London, Routledge, 1994.
- **BALIBAR Étienne, WALLERSTEIN Immanuel**, *Race, Nation, Class : Ambiguous Identities*, London, Verso, 1991.
- **BARKER Martin**, *The New Racism*, London, Junction Books, 1981.
- **BERIS David**, *Black Skins, French Voices : Caribbean Ethnicity and Activism in Urban France*, Boulder/Oxford, Westview Press, 2004.
- **BIERLIET Wim**, « Surinamers in the Netherlands » in **Susan CRAIG** (ed.), *Contemporary Caribbean : A Sociological Reader*, Trinidad, The College Press, 1981.
- **BLÉRALD Alain-Philippe**, *La question nationale en Guadeloupe et en Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- **BONACICH Edna**, « A Theory of Middleman Minorities », in *American Sociological Review*, 38, 1973, p. 583-594.
- **BOVENKERK Frank**, « Emigratie uit Suriname », Afdeling Culturele Antropologie, Antropologisch-Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam, 1975.
- **BOVENKERK Frank** (ed.), *Omdat zij anders zijn. Patronen van rasdiscriminatie in Nederland*, Meppel, Boom, 1978.
- **BOVENKERK Frank, BREUNING-VAN LEEUWEN Elsbeth**, « Rasdiscriminatie en rasvoordeel op Amsterdamse arbeidsmarkt », in **Frank BOVENKERK** (ed.), *Omdat zij anders zijn. Patronen van rasdiscriminatie in Nederland*, Meppel, Boom, 1978.
- **BRUBAKER Rogers**, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- **CARTER Bob, CLIVE Harris, SHIRLEY Joshi**, « The 1951-55 Conservative Government and the Racialization of Black Immigration », *Immigrant and Minorities*, vol. 6, n° 3, nov. 1987, p. 335-347.
- **DEAN D.W.**, « Coping with Colonial Immigration, the Cold War and Colonial Policy : The Labour Government and Black Communities in Great Britain 1945-51 », *Immigrant and Minorities*, vol. 6, n° 3, nov. 1987, p. 305-334.
- **ESSED Philomena**, *Diversity : Gender, Color and Culture*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1996.
- **GALAP Jean**, « Phénotypes et Discrimination de Noirs en France : question de méthos », *Migrants-Formation*, n° 94, sept. 1993, p. 39-54.
- **GILROY Paul**, « *There Ain't No Black in the Union Jack* » : *The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, Chicago University Press, 1987.
- **GILROY Paul**, *Small Acts*, London, Serpent's Tail, 1993.
- **GIRAUD Michel**, *L'École aux Antilles*, Paris, Karthala, 1992.
- **GIRAUD Michel, MARIE Claude-Valentin**, « Identité Culturelle de L'Immigration Antillaise », *Hommes & Migrations*, n° 1114, 1988, p. 90-106.
- **GLAZER Nathan, MOYNIHAN Daniel P.**, *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, The M.I.T. Press, 1963.
- **GORDON Milton M.**, *Assimilation in American Life*, New York, Oxford University Press, 1964.
- **GROSFOGUEL Ramón**, « Colonial Caribbean Migrations to France, The Netherlands, Great Britain and the United States », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, n° 3, 1997, p. 594-612.
- **HALL Stuart**, « Race, Articulation and

- Societies Structured in Dominance», in **UNESCO** (ed.) *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, UNESCO, 1980, p. 305-345.
- **HALL Stuart, CRITCHER C., JEFFERSON T., CLARKE J., ROBERTS B.**, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and law and order*, London, Macmillan, 1978.
 - **HARRIS Clive**, «Post-war Migration and the Industrial Reserve Army», in **James WINSTON and Harris CLIVE** (eds.), *Inside Babylon: The Caribbean Diaspora in Britain*, London, Verso, 1993.
 - **HELENON Véronique**, «Les Administrateurs Coloniaux Originaires de Guadeloupe, Martinique et Guyane dans les Colonies Françaises d'Afrique, 1880-1939», Ph. D. Dissertation, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.
 - **HOBBSBAWN E.J.**, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
 - **LAYTON-HENRY Zig**, *The Politics of Immigration*, Oxford, Blackwell, 1992.
 - **LEWIS Oscar**, *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty - San Juan and New York*, New York, Random House, 1966.
 - **LIPHART A.**, *The Politics of Accomodation: Pluralism and Democracy in The Netherlands Berkeley*, University of California Press.
 - **LUTZ Helma**, «Migrant Women, Racism and the Dutch Labour Market», in **John WRENCH and John SOLOMOS** (eds), *Racism and Migration in Western Europe*, Oxford, Berg, 1993, p. 129-142.
 - **MARIE Claude-Valentin**, «L'Europe: de l'empire aux colonies intérieures», in **Pierre-André TAGUIEFF** (éd.), *Face au racisme*, tome 2, «Analyses, hypothèses, perspectives», Paris, La Découverte, 1991, p. 296-310.
 - **MARIE Claude-Valentin**, «Par des fréquents transbords», *Migrants-Formation*, n° 94, sept. 1993, p. 39-54.
 - **MARSHALL T.H.**, *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City, New York, Doubleday, 1964.
 - **MARSHALL D. Bruce**, *The French Colonial Myth and the Constitution-Making in the Fourth Republic*, New Haven/London, Yale University Press, 1973.
 - **MIDDENDORP C.P.**, *Ideology in Dutch Politics*, The Netherlands, Van Gorcum, 1991.
 - **NDIAYE Pap**, *La condition noire: essai sur une minorité française*, Paris, Calman-Levy, 2008.
 - **QUIJANO Aníbal**, «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», *Perú Indígena*, n° 29, 1991, p. 11-21.
 - «"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: Cuestiones Abiertas», in **Roland FORGUES** (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa: El Otro Aspecto del Descubrimiento*, Lima, Perú, Empresa Editora Amauta S.A., 1993, p. 167-187.
 - **RATH Jan**, *Minorisering: de sociale constructie van «etnische minderheden»*, Amsterdam, Sua, 1991.
 - **RATH Jan**, «The Ideological Representation of Migrants Workers in Europe: A matter of Racialisation?», in **John WRENCH and John SOLOMOS** (eds.), *Racism and Migration in Western Europe*, Oxford, Berg, 1993, p. 215-232.
 - **RICH Paul B.**, *Race and Empire in British Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
 - **SMITHIES Bill, FIDDICK Peter**, *Enoch Powell on Immigration*, London, Sphere Books LTD, 1969.
 - **STACEY Tom**, *Immigration and Enoch Powell*, Great Britain, Richard Clay (The Chaucer Press), Ltd, 1970.
 - **TAGUIEFF Pierre-André**, *La Force du Préjugé*, Paris, La Découverte, 1987.
 - **THOMPSON Lanny**, *Nuestra isla y su gente: La construcción del otro en Our Islands and Their People*, Puerto Rico, Centro de Investigaciones Sociales and Departamento de Historia de la Universidad de Puerto Rico, 1995.
 - **VAZQUEZ Blanca**, «Puerto Ricans and the Media: A Personal Statement», *Centro*, vol. 3, n° 1 1991, p. 5-15.
 - **VERKUYTEN Maykel**, «Cultural Discourses in the Netherlands: Talking about Ethnic Minorities in the Inner City», *Identities*, vol. 4, n° 1, 1997, p. 99-132.



- WALLERSTEIN Immanuel, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.
- WALLERSTEIN Immanuel, *The Politics of the World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press/Éditions de

la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

- WALLERSTEIN Immanuel, *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article aborde le rôle du « nouveau racisme » dans la reproduction des « frontières historiques imaginées » qui empêchent les populations coloniales d'accéder à l'égalité des droits dans les centres de l'économie mondiale capitaliste.

L'expérience des migrations coloniales des Caraïbes de l'après-guerre vers les métropoles est centrale pour comprendre la discrimination raciale à l'échelle mondiale. Premièrement, elles font partie d'une migration coloniale de travailleurs qui ont fourni une main-d'œuvre bon marché dans les pays métropolitains pendant l'expansion de l'après-guerre de l'économie mondiale capitaliste. Deuxièmement, les migrants caribéens en tant que citoyens d'une métropole. Troisièmement, ils ont une longue histoire de racisme et de domination coloniale dans leurs rapports avec les centres métropolitains. Quatrièmement, à partir de 1973, la première et deuxième génération de ces immigrés des colonies caribéennes ont commencé à être exclus du marché du travail à cause de la crise économique mondiale. Elles sont alors devenues la cible privilégiée du « nouveau discours raciste », qui s'attachait à les maintenir dans une position subalterne à l'intérieur des centres à l'aide de discours « racistes-culturels ». À partir de ces similitudes apparaissent les questions suivantes : pourquoi, alors qu'ils jouissaient de la citoyenneté métropolitaine, les Portoricains, les Antillais néerlandais, les Surinamais, les Antillais français et les Antillais anglophones ont-ils subi la discrimination et, souvent, la marginalisa-

tion ? Quelles sont les différences dans l'expérience de la discrimination et du racisme dans chaque pays ? Comment cela reflète-t-il les différences entre les quatre pays métropolitains ? Quelle est la relation entre l'histoire de l'empire, les mythes nationaux de la nation et les discours racistes-culturels, et l'incorporation sociopolitique des sujets coloniaux des Caraïbes dans les métropoles ?

En este artículo se presenta un análisis del papel que desempeña lo que se ha llamado el « nuevo racismo » en la reproducción de las « fronteras históricas imaginadas » que excluyen a las poblaciones coloniales del acceso a la igualdad de derechos en centro de la economía mundial capitalista. Las migraciones coloniales caribeñas de la posguerra a las metrópolis proveen una experiencia importante para el examen de la discriminación racial a escala mundial. Primero, forman parte de un proceso global de migraciones de trabajadores coloniales para proveer una fuerza de trabajo barata en los centros metropolitanos durante la expansión en la posguerra de la economía-mundo capitalista. Segundo, se trata de emigrantes que poseen ciudadanía metropolitana. Tercero, estos inmigrantes tienen una larga historia de relaciones racistas/coloniales con las metrópolis. Cuarto, con la contracción de la economía-mundo capitalista a partir de 1973, la primera y segunda generación de emigrantes coloniales caribeños comenzaron a ser excluidos de los mercados de trabajo. Quinto, estos emigrantes han sido objeto de los « nuevos discursos racistas » que intentan mantenerlos en posiciones de subordinación dentro de los centros

metropolitanos usando los nuevos discursos «racistas culturales». Dadas estas similitudes, las preguntas que intento abordar en este artículo son: ¿Por qué los puertorriqueños, surinameses, antillanos neerlandeses, antillanos franceses y caribeños británicos experimentan discriminación y, en muchas instancias, marginalización a pesar de compartir la ciudadanía metropolitana? ¿Cuáles son las diferencias en cada metrópolis con respecto a la experiencia de discriminación y racismo? ¿Cuáles son las diferencias que existen entre los cuatro centros metropolitanos? ¿Qué relación hay entre la historia del imperio, los mitos nacionales y los discursos racistas culturales, y la incorporación socio-política de los sujetos coloniales caribeños en las metrópolis?

This article deals with the role of what has been called the «new racism» in the reproduction of «imagined historical borders» that exclude colonial people from access to equal rights within the core of the capitalist world-economy. Post-war Caribbean colonial migration to the metropolis provides an important terrain for the examination of racial discrimination in core zones. First, Caribbean migrants were part of a colonial labor migration to supply cheap labor in core

zones during the post-war capitalist expansion. Secondly, they migrated as citizens of the metropolises. Thirdly, they had a long experience of colonial racism in relation to the core. Fourthly, with the contraction of the capitalist world-economy after 1973, first and second generation Caribbean colonial migrants started to become excluded from the labor market. Fifthly, they have been the target of the «new racist» discourses that attempt to keep them in a subordinated position within the core zones via «cultural racist» discourses. Given these similarities, this article attempts to answer the following questions: Why do Puerto Ricans, Surinamese, Dutch Antilleans, French Antilleans, and West Indians experience discrimination, and in many instances marginalization, despite the fact that they hold metropolitan citizenship? What are the differences among the respective metropolises regarding the discrimination and racism experienced? How do these differences illustrate broader differences among the four core states? What is the relationship between the history of empire, the narratives of the nation, and cultural racist discourses with the socio-political incorporation of Caribbean colonial subjects in the metropolises?

MOTS CLÉS

- colonialité
- racisme
- migrations coloniales
- Caraïbes
- citoyenneté

PALABRAS CLAVES

- colonialidad
- racismo
- migraciones coloniales
- Caribe
- ciudadanía

KEYWORDS

- coloniality
- racism
- colonial migrations
- Caribbean
- citizenship

Arturo Escobar*, Eduardo Restrepo**

Anthropologies hégémoniques et colonialité

« Changer les termes d'un argument est suprêmement difficile, puisque la définition dominante d'un problème acquiert au fil de l'usage et de la répétition, poids et crédibilité à ceux qui la proposent ou y souscrivent comme une garantie de "sens commun" » [Stuart Hall, 1982, p. 81].

Introduction

Dans cet article¹ nous examinerons les relations entre l'anthropologie comme discipline académique et la colonialité. La colonialité est à différencier du colonialisme, ainsi que d'autres concepts qui lui sont étroitement liés, tels que le néo-colonialisme, le colonialisme interne, l'impérialisme, le néo-impérialisme, etc. La colonialité fait non seulement référence à un modèle de pouvoir agissant dans le passé de l'anthropologie par ses articulations avec le colonialisme – comme cela a été proposé dans les années 1970 [Lewis, 1973; Leclerc, 1972] – mais aussi grâce aux coulisses du savoir anthropologique produit par les anthropologies hégémoniques et quelquefois même par les anthropologies subalternes aujourd'hui.

* Department of Anthropology, University of North Carolina at Chapel Hill.

** Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Universidad Javeriana, Bogotá.

1. Traduction d'Amandine Delord, doctorante en anthropologie, IHEAL 2008-2011. Thème de recherche : systèmes colombiens et internationaux d'adoption (parenté, famille et sexualité). Revue par Capucine Boidin.

En partant de la distinction faite entre anthropologies hégémoniques et subalternes (et parmi celles-ci nous spécifierons ce que nous entendons par « anthropologies autres »), nous identifierons certains des mécanismes permettant la consolidation des hégémonies dans le champ de l'anthropologie. Précisons que nous ne procédons pas au rejet de l'anthropologie dans son ensemble comme discipline. La teneur de cet article ne signifie pas non plus qu'il n'existe pas d'alternative possible ni qu'un retrait honteux soit le chemin à suivre. Nous ne présupposons pas que les conditions de production d'une connaissance déterminée établissent nécessairement et *a priori* la validité et les effets de la dite connaissance. En d'autres termes, les pratiques et les contenus anthropologiques concrets ainsi que leur portée ne peuvent être rejetés en bloc et sans autre examen, seulement parce qu'ils sont étroitement liés à la colonialité. Pour paraphraser Chakrabarty [2000], les catégories et les connaissances élaborées dans le champ anthropologique sont à la fois « nécessaires et insuffisantes », pour une pensée souhaitant transcender les limites dérivées de son association avec la colonialité.

Anthropologies hégémoniques, subalternités et « autres anthropologies »

L'expression « anthropologies hégémoniques » se réfère aux différentes formations discursives et pratiques institutionnelles associées à la « normalisation » et à la « disciplinarisation » de l'anthropologie en tant que science enseignée dans les universités aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en France principalement. L'hégémonie suppose la configuration et la naturalisation des références disciplinaires mais aussi des subjectivités des anthropologues dans les établissements centraux et périphériques. Comprise de cette façon, l'hégémonie est donc moins entendue comme une domination, une imposition ou une coercition que comme ce qui s'opère au fil du temps à partir du sens commun disciplinaire et qui se tient en dehors de tout examen.

Les anthropologies subalternes seraient celles qui, pour divers motifs, ne s'ajustent pas aux articulations hégémoniques à un moment déterminé. Les anthropologies subalternes habitent les marges et les interstices des établissements anthropologiques, périphériques et centraux. Le concept d'anthropologies subalternes ne recherche pas une « Altérité » (qui se trouverait maintenant à l'intérieur même du champ anthropologique mais que l'on continue à imaginer comme étant une « anomalie », une « déviation », une « dérive » ou un « particularisme culturel ») avec l'intention de l'améliorer ou de la compenser, comme dans les politiques multiculturalistes (en passant par des « actions affirmatives » ou des politiques de l'identité). Nous ne suggérons pas non plus que les anthropologies subalternes sont nécessairement « meilleures » que les anthropologies hégémoniques. Il ne s'agit ni d'un relativisme épistémique ni d'un jugement d'ordre



moral qui attribuerait aux premières une existence démoniaque alors que les secondes opéreraient de façon angélique.

De nombreuses anthropologies subalternes peuvent être comprises plus précisément comme des « anthropologies autres ». En effet, elles organisent le savoir et le travail anthropologique en ne s'épuisant pas dans la formulation de registres ethnographiques ou d'élaborations théoriques consignées dans des articles, des livres, des dissertations doctorales et des exposés dont l'audience prédominante est constituée par la communauté académique. Il s'agit d'anthropologies qui, par leurs pratiques et leurs articulations, seraient difficilement reconnues par de nombreuses anthropologies hégémoniques. De fait, elles ne cherchent pas la reconnaissance des anthropologies dominantes déjà établies, à l'échelle globale ou nationale. Mais nous ne devons pas pour autant imaginer cette mouvance comme une « anomalie » ou une « dérivation dilettante » de l'anthropologie (au singulier) qui, elle, serait incarnée dans les centres impériaux.

Les relations entre les anthropologies hégémoniques et subalternes (qu'il s'agisse des anthropologies « autres » ou non) ne sont pas des entités délimitées qui existeraient indépendamment les unes des autres, de la même façon que les culturalistes de la première moitié du siècle passé pensaient les cultures. Les différentes anthropologies ne sont pas des entités isolées les unes des autres, constituées d'avance, mais elles sont plutôt structurées dans ce que nous pouvons appeler le système-monde de l'anthropologie. L'importance analytique du concept de « système-monde de l'anthropologie » réside dans la prise en compte des relations structurales de pouvoir, s'opérant entre les divers établissements anthropologiques et entre les différentes traditions anthropologiques au sein des dits établissements [Ribeiro, 2005 ; Ribeiro, Escobar, 2006]. En mettant en évidence la géopolitique de la connaissance qui configure le champ de l'anthropologie à l'échelle globale, on affirme que les traditions et les constructions anthropologiques de la périphérie ou subalternes ont été appréhendées comme appartenant à des « anthropologies sans histoire », alors que d'autres traditions centrales ou hégémoniques sont considérées, telles des incarnations paradigmatiques de la discipline, comme appartenant à l'« histoire de l'anthropologie » [Krotz, 1993]. Ainsi, avant de supposer que les différences entre les traditions anthropologiques se réduisent à une histoire de la diversité culturelle de ses pratiquants, il faut prendre en compte les contextes (épistémiques, institutionnels, politiques, économiques) structurant les différences en tant qu'inégalités.

Les relations entre anthropologies hégémoniques et subalternes opèrent aussi bien aux États-Unis et en France qu'au Portugal et en Colombie. La géopolitique du savoir ne suit pas de manière mécanique l'état des relations internationales entre les pays. Elle n'implique pas non plus une apologie nativiste ou nationale des établissements anthropologiques de la périphérie du système-monde. En ce sens, les catégories d'anthropologies hégémoniques et subalternes ne se superpo-

sent pas (même si elles ne s'opposent pas non plus) aux concepts d'anthropologies périphériques et métropolitaines suggérés par l'anthropologue brésilien Cardoso de Oliveira [2004, 2000] ou à l'idée « d'anthropologie du Sud », proposée par l'anthropologue mexicain Esteban Krotz [1993].

La colonialité et la discipline anthropologique

La colonialité est entendue ici comme un phénomène historique, allant jusqu'à nos jours, réellement plus complexe que le colonialisme. Alors que le colonialisme se réfère à la situation de soumission de certains peuples colonisés, à travers un appareil administratif et militaire métropolitain (disparu en tant que tel sur une grande partie du globe), la colonialité consiste, elle, en l'articulation planétaire d'un système de pouvoir « occidental » [Quijano, 2000]². Ce dernier se fonde sur une infériorisation prétendument naturelle des lieux, des groupes humains, des savoirs et des subjectivités non occidentales. Une infériorisation qui prend appui sur l'extraction des ressources et l'exploitation de la force de travail, dans une logique de reproduction élargie du capital. Cette articulation planétaire de la domination « occidentale » a survécu historiquement au colonialisme ; elle agit par le biais de dispositifs « civilisationnels » contemporains tels que les discours et les technologies du développement ou de la globalisation. Elle comprend aussi bien des dimensions ontologiques (colonialité de l'être) qu'épistémiques (colonialité du savoir), révélant diverses modalités d'eurocentrisme. La colonialité renvoie donc à un phénomène de plus grande envergure que les conceptions, quelquefois simplistes, des relations planétaires de pouvoir s'exprimant dans les termes de néo-colonialisme ou d'impérialisme culturel.

L'imagination et la pratique anthropologiques peuvent être analysées comme une composante essentielle du régime de pouvoir moderne, lequel fait référence aux processus de gouvernementalité décrits par Foucault (ou à la « colonisation du monde vivant » comme le suggérerait Habermas). Ce régime de pouvoir est produit de façon permanente à travers des « jeux de vérité » qui définissent « [...] une structure différenciée des autorités spécifiant qui a le droit de dire quoi et en quels termes. Les examens, les titres et autres enseignes différenciatrices sont les marqueurs de cette autorité » [Chatterjee, 1997, p. 13].

Le savoir anthropologique, produit de la sorte, appartient aux innombrables amarrages de la connaissance experte, à partir de laquelle certains secteurs sociaux donnent sens au monde et à partir de laquelle il peut y avoir intervention directe sur les peuples. C'est précisément dans cette inflexion que la colonialité apparaît dans les anthropologies hégémoniques. Elle instaure la subalternité des

2. Plusieurs auteurs pensent avec Anibal Quijano que la modernité est indissolublement liée à la colonialité [Mignolo, 2000; Grosfoguel, 2006] : il n'y a pas de modernité sans colonialité et il n'y a pas de colonialité sans modernité. Elles sont comme les deux faces d'une même monnaie.



connaissances qui ne répondent pas au logocentrisme incarné par la raison instrumentale propre au savoir expert [Mignolo, 2005]. Le concept de colonialité du savoir rend compte de cette *dimension* spécifique de la colonialité [Walsh, 2004].

Pratiquement aucune anthropologie n'a pu échapper à la colonialité. Non pas parce qu'elles ont offert des connaissances utiles aux administrations coloniales passées (ou au « colonialisme interne », telles les anthropologies latino-américaines, asiatiques ou africaines). Mais fondamentalement parce qu'elles se sont constituées comme un savoir expert qui suppose une distinction d'ordre épistémique, institutionnel et subjectif par rapport aux « savoirs soumis » [Foucault, 1992, p. 21].

La situation actuelle des anthropologies hégémoniques est paradoxale parce qu'une grande partie des publications contemporaines peut être présentée précisément comme un double effort : une visualisation accrue des connaissances subalternes – celles des « sociétés dites non occidentales » ; et un questionnement de l'ethnocentrisme des « sociétés occidentales » qui ont déifié la science comme la forme privilégiée du savoir, intervenant sur le monde naturel et social avec son dérivé technologique.

En outre, comme le montre Chakrabarty [2000] à propos de la relation entre discipline historique et « passés subalternes », les anthropologies hégémoniques non seulement disqualifient, au profit de prétentions disciplinaires, les savoirs soumis et subalternes de la population étudiée par l'anthropologue, mais de plus elles opèrent une série de distinctions qui instituent ce qui est « pensable », telle que la distinction entre monde et représentation [Mitchell, 2000], entre réalité et fabulation, entre passé, présent et futur [Chakrabarty, 2000], et surtout entre nature et culture [Descola, Pálson, 1996].

Très souvent, dans le champ anthropologique, certaines altérités culturelles ont été représentées³ par la figure de « l'Indien Hyper réel » [Alcida Ramos, 1998, p. 276], c'est-à-dire par une image nostalgique, idéalisée et inversée du moi occidental (l'Indien vivant en harmonie avec la nature en est un exemple parmi d'autres). Par conséquent, le champ anthropologique et la colonialité sont étroitement liés, bien plus que ne seraient prêts à le reconnaître certains anthropologues. Ceux-ci préfèrent réduire la colonialité au colonialisme du passé et se targuent d'avoir dépassé ce stade en adoptant des positions critiques envers l'eurocentrisme et laudatives envers les autres cultures, les subalternes. Des positions que, curieusement, ils ne manquent pas de bien expliciter en permanence.

Dans le champ académique, les pratiques institutionnalisées ainsi que les relations de pouvoir configurent production, circulation et consommation de

3. Dans son fameux article « Can the subaltern speak? », Spivak [1988] établit la différence entre les deux sens du mot « représentation » : *parler pour* (représentants politiques) et *parler de* (se représenter, en termes esthétiques ou épistémiques, tel ou tel sujet, thèmes etc.).

savoirs anthropologiques. Mais elles prédisposent aussi, de manière subtile, certaines prises de position des sujets et certaines subjectivités [Trouillot, 1991, p. 18]. Ces « micropratiques de l'académie » définissent non seulement une grille d'énonciabilité, d'autorité et d'autorisation, mais également les conditions d'existence (et de transformation) de l'anthropologie en tant que champ disciplinaire particulier. La majorité des micropratiques sont adoptées sans examen préalable, constituant une sorte de sens commun disciplinaire qui ne fait que très rarement l'objet d'un examen systématique. Ce qui permet à Eyal Ben-Ari d'écrire : « [...] nous sommes peut-être très doués pour voir comment l'anthropologie crée de nombreux « autres » – « natifs », « locaux » –, mais nous sommes moins aptes à analyser rigoureusement comment nous créons et recréons les anthropologues » [Ben-Ari, 1999, p. 390].

La colonialité agit à travers des mécanismes institutionnels (comme les politiques éditoriales, linguistiques et le poids des textes écrits, les formats d'argumentation, la sédimentation des généalogies et des références disciplinaires, les formations universitaires, etc.) qui impliquent simultanément l'hégématisation de certaines traditions et la subalternisation des autres [Ribeiro, Escobar, 2006]. La formation professionnelle est certainement l'un des mécanismes ayant le plus grand impact sur les subjectivités anthropologiques et dans l'incorporation de ce qui est pensable et faisable. Étudier la manière, les lieux et les personnes avec qui se forment les nouvelles générations d'anthropologues, mais également la manière dont elles s'inscrivent dans leur travail professionnel permet de comprendre les dynamiques de consolidation, confrontation et dissolution des hégémonies en anthropologie. Nous faisons référence à un aspect réellement plus profond que la simple constitution d'écoles avec ses figures agglutinantes, bien que ces dernières puissent entrer dans l'équation à certains moments déterminés. Sans aucun doute, des questions de style, de prestige et de réseaux entrent en jeu, dès la formation. Aux États-Unis, par exemple, la pratique de *top departments* (départements leaders) se réalise sans faire vraiment l'objet d'un questionnement. La hiérarchie se maintient principalement grâce aux processus d'embauches. Un très haut pourcentage des emplois disponibles au niveau universitaire est occupé par des anthropologues jeunes, docteurs de tel ou tel département, reproduisant alors certaines visions dominantes du savoir-faire anthropologique.

Mais la « disciplinarisation » des subjectivités anthropologiques fait référence à un niveau plus profond : au processus de subjectivation créateur d'identités disciplinaires, qui marque la façon dont les sujets sont appréhendés. La formation professionnelle fait incorporer sans réflexivité ce qui est pensable et ce qui est faisable. Même les disputes entre « écoles » contribuent à reproduire, tout en les rendant invisibles, les habitudes de pensée et d'action implicites communes.

Cet aspect de la formation professionnelle nous permet de comprendre pourquoi les anthropologies hégémoniques nord-américaines se consolident en tant



que formes dominantes dans le champ anthropologique mondial. La taille imposante⁴ de l'*establishment* anthropologique nord-américain produit et alimente non seulement le plus grand nombre d'anthropologues, mais capte également les profils les plus variés à travers le monde. Le nombre d'étudiants venus de tous les pays pour réaliser leur doctorat est chaque année plus important. De plus la formation est largement autocentrée, c'est-à-dire que les textes étudiés par les étudiants ont pour auteurs des membres de leurs universités, ou dans le meilleur des cas, des textes publiés en anglais, provenant surtout de Grande-Bretagne⁵. Cette formation autocentrée est également très forte en France. Enfin, les étudiants doivent traverser durant plusieurs années une série d'enseignements, de séminaires obligatoires et d'options dans lesquels on les soumet à un rythme soutenu de lectures, d'exposés et d'écriture d'essais, objets de qualification mais aussi d'une surveillance permanente. Tant l'utilisation des contenus que les manières d'argumenter à l'oral comme à l'écrit sont constamment examinées chez l'étudiant, en se basant sur des normes académiques généralement implicites mais qui font cependant partie du bagage des comportements attendus. C'est précisément à partir de ce niveau, celui du sens commun disciplinaire, que les anthropologies hégémoniques de l'*establishment* nord-américain agissent⁶. Cela explique que des pays, comme la Colombie par exemple, reçoivent une influence croissante des anthropologies hégémoniques nord-américaines : certains docteurs en anthropologie ont reçu leur diplôme aux États-Unis et occupent des postes privilégiés dans les universités de leur pays.

Or, cette figure du médiateur est cruciale, surtout dans les institutions périphériques. Elle n'exige pas seulement d'« avoir été là-bas » (pour reprendre la célèbre expression de la critique du « présentisme » ethnographique et les politiques anthropologiques de la représentation) bien que son « autorité » puisse résider en grande partie en cela. Tous les anthropologues n'adoptent pas une position mimétique par rapport aux hégémonies de l'établissement où ils ont reçu leurs diplômes. Des disputes intellectuelles locales qui requièrent leur mobilisation en tant que source de légitimation sont aussi nécessaires. Or les arguments sont transformés par leur contexte local d'énonciation et d'utilisation, donnant lieu à des créations originales [Jimeno, 2005].

4. Pour avoir des détails sur les dimensions des différentes institutions anthropologiques, [Gustavo Lins Ribeiro, 2005, p. 59].

5. Comme le souligne Kant de Lima [1992], dans son analyse de la formation professionnelle aux États-Unis, étiquettes, normes et tournures argumentaires des intellectuels sont aussi liées à des règles et des attitudes sociales très spécifiques aux États-Unis.

6. Il existe une certaine différence sur ce point entre la France et les États-Unis. Les doctorats français sont peu scolaires et demandent ou permettent une plus grande autonomie des étudiants. Les subjectivités n'en sont pas moins formatées. Cependant les processus d'incorporation et d'identification passent par d'autres mécanismes comme une hiérarchie très marquée et visible (qui n'est pas sans faire penser à l'Ancien Régime) entre enseignants, d'une part, et entre professeurs et étudiants, d'autre part.

Carlos Alberto Uribe précise qu'en Colombie :

« Pour être un bon enseignant universitaire [...] il faut être un bon médiateur de l'anthropologie métropolitaine, c'est-à-dire opter pour une position mimétique, en relation avec un centre ou des centres de production de connaissances métropolitaines et, surtout, avec les figures tutélaires de chaque lignage » [Uribe, 2005, p. 76].

Selon Yamashita, Bosco et Eades, il en est de même au Japon : « (...) de nombreux anthropologues adoptent une stratégie de construction de leurs carrières en s'appuyant sur l'explication et l'interprétation de théoriciens particuliers auprès d'audiences locales » [Yamashita, Bosco, Eades, 2004, p. 8]. Or, si certaines formulations théoriques, positions ou certains auteurs ont des effets critiques sur les institutions centrales, ils peuvent, lorsqu'ils sont repris de manière décontextualisée et caricaturée, devenir finalement un rouage de plus de la colonialité et ne servir qu'à consolider des carrières individuelles tout en naturalisant la géopolitique du savoir⁷.

Pendant cette figure du médiateur peut être remplacée par celle de l'insurgé qui s'approprie, contextualise, voire rejette les formulations théoriques et les auteurs des hégémonies anthropologiques, pour les utiliser dans un nouveau contexte. Parfois ces dernières lui permettent de se retourner contre certaines figures hégémoniques des institutions périphériques. Or, quand cette figure de l'insurgé a été « adoubee » par les représentants emblématiques de l'autorité académique hégémonique dans les enclaves les plus prestigieuses et visibles des institutions centrales, les ruptures possibles des traditions peuvent agacer l'élite anthropologique locale, qui tire son prestige et ses privilèges de la naturalisation de cette tradition et des dispositifs de sa régulation⁸.

Les étudiants en anthropologie des pays périphériques partant se spécialiser dans les pays des anthropologies centrales ont généralement deux types de liens : d'une part avec la figure du chercheur ayant un objet d'étude dans son pays et qui voyage pour collecter de l'information ; et, d'autre part, dans la figure de l'« autorité anthropologique » intervenant dans des exposés magistraux ou participant à des séminaires. Les universités et institutions en périphérie du champ anthropologique mondial se limitent à une formation initiale des anthropologues locaux et impliquent le rite de passage par les centres dominants afin d'obtenir l'autorité anthropologique.

Cette attitude, qui peut être considérée comme une « mentalité de périphérie », contribue aussi à l'hégémonisation des uns et à la « subalternisation » des autres. Cette attitude implique deux positions, telles les deux faces de la même pièce de

7. La figure des médiateurs se retrouve aussi dans d'autres champs disciplinaires. Pour une discussion critique sur la circulation de la théorie postcoloniale en Amérique latine, lire Ribeiro [2001]. Le colonialisme intellectuel et la géopolitique des études culturelles sont analysés par Mato [2002]. Concernant le projet Modernité/Colonialité voir Rivera [2006] et Curiel [2007].

8. Pour un approfondissement de cette argumentation voir Restrepo [2006].



monnaie: d'un côté, celui qui ne considère pas les formes locales de savoirs anthropologiques de façon égale aux siennes et qui, poussé par un «devoir de civilisation» instruit les «natifs» et, de l'autre, celui qui, assumant d'être «mentalement colonisé» dans une position servile, se plie aux desseins et avatars des anthropologies hégémoniques. L'imposition de l'anglais doit être prise en considération comme l'un des mécanismes de «subalternisation» de certaines communautés anthropologiques. Ne pas écrire en anglais (maintenant que le français, autre langue métropolitaine, est chaque fois moins important dans les circuits de la littérature anthropologique) par incapacité ou comme stratégie argumentative spécifique, provoque une méconnaissance, de la part des pays occidentaux, de l'énorme production anthropologique japonaise, chinoise, indienne ou latino-américaine, écrite en langue locale. L'empire de l'anglais (et de certaines compétences d'écriture) est l'expression de relations de pouvoir dont les politiques de publication et de traduction se font l'écho [Ribeiro, Escobar, 2006].

En effet, les revues spécialisées et l'industrie éditoriale sont également des espaces où se construisent et se disputent les formes hégémoniques de l'anthropologie (toutes les revues spécialisées ou les maisons d'édition ne partagent cependant pas la même position). Très succinctement, la distribution inégale du «prestige» fait partie du même engrenage de ressources et de disputes passées qui se projettent cependant dans le présent et catégorisent ces revues et ces maisons d'édition.

Une grande partie des anthropologies hégémoniques s'impose donc sous forme de textes (articles, livres), exprimant non seulement des politiques éditoriales mais également des contenus et des modèles de stratégies argumentatives (citations, langue utilisée...). Par exemple, le contenu de la revue *American Anthropologist* (publiée par *American Anthropological Association*) révèle une anthropologie qui se base sur le modèle des quatre branches de Boas et se constitue comme l'un des axes du sens commun disciplinaire américain, maintenu grâce à son inertie institutionnelle⁹. Il est alors clair que, tant dans sa forme imprimée que dans ses versions électroniques, le volume et l'impact des revues spécialisées et des maisons d'édition dans les établissements métropolitains – spécialement aux États-Unis et en Grande-Bretagne – proviennent en grande partie des établissements périphériques qui les consomment, par le biais des médiateurs et des traducteurs. Au-delà de la plus ou moins grande diffusion de certains contenus, les revues spécialisées et l'industrie éditoriale contribuent donc à consolider les hégémonies en anthropologie, en modelant les formes de ce qu'il est possible d'argumenter. Ces grilles d'argumentation anthropologique catégorisent de façon différente les anthropologues, rendant extrêmement difficile, voire impossible, leur utilisation. Comme nous dit Yamashita, Bosco et Eades

9. Segal et Yanigisako ont proposé un examen critique des disputes internes et des positions critiques envers ce modèle [Segal, Yanigisako, 2005].

«[...] publier en Occident nécessite des compétences de langages théoriques et de styles d'écriture complexes et changeants, difficiles à acquérir et à maintenir à jour pour ceux dont l'anglais n'est pas la langue maternelle» [Yamashita, Bosco, Eades, 2004, p. 7]. Ces formes de ce qui est «argumentable» sont également modelées par des activités comme les congrès disciplinaires où la parole comme le silence sont savamment orchestrés. Cependant la présence physique des chercheurs peut relativiser ces normes, à la différence des revues spécialisées et de l'industrie éditoriale.

Finalement, il est impossible de ne pas considérer les pratiques associées à la figure des évaluateurs dans le positionnement et la dissolution des formes hégémoniques d'anthropologie et des modalités concrètes de «disciplinarisation». Se demander «qui évalue qui? selon quels critères? et avec quelles implications?», constitue l'un des plus puissants terrains où se disputent et se reproduisent les hégémonies et où les individus doivent se soumettre aux attentes de la discipline. Aux États-Unis par exemple, la figure de l'évaluateur est omniprésente, agissant en général dans les coulisses, en émettant des concepts intouchables et irréversibles. Plus proche du manager d'industrie que de l'artisan dans son atelier, il intervient, depuis les phases de formation des étudiants jusqu'aux jugements des anthropologues les plus anciens, du financement d'un projet de recherche jusqu'à la publication des résultats, de l'embauche au licenciement [Fox, 1991, p. 9].

C'est ainsi que, comme l'indique Brenneis [2004, p. 582], avant même d'être dans les conditions propices à l'écriture de textes sur la culture (permettant alors de débattre sur les représentations ethnographiques), les anthropologues nord-américains doivent solliciter des financements pour leurs recherches afin qu'une poignée d'évaluateurs décide de leur bien-fondé, les accepte ou les rejette. Et ensuite, après avoir obtenu des financements et avoir «écrit sur la culture», les pairs évaluateurs interviennent à nouveau dans les processus de publication et de reconnaissance des résultats obtenus. Ainsi, en Colombie, la «corporativisation» de la production académique s'opère par la mise en place de critères de «qualité» – indexation de revues spécialisées, évaluations de résultats institutionnels et individuels –, appliqués mécaniquement. Sous cette apparente neutralité, objectivité et consensus autour de la mesure de la «qualité» et de la «visualisation» de la production intellectuelle, la reproduction des anthropologies hégémoniques se renforce.

Réflexion finale

Notre analyse s'intéresse autant à la critique des pratiques naturalisées des anthropologies hégémoniques, qu'à la construction de nouveaux horizons pour la pratique anthropologique qui impliquerait alors de transformer les *termes, conditions et lieux* de conversations et d'échanges anthropologiques¹⁰. Un projet pluriel

10. Voir Restrepo et Escobar [2005] pour une discussion plus approfondie.



de l'anthropologie (« d'anthropologie du monde », comme certains l'ont appelée) sous-entend alors une réarticulation de la pensée anthropologique, situant la discipline dans une position qui lui permette de prendre au sérieux l'économie de pouvoir qui l'a modelée jusqu'à présent. Son importance historique pourra aussi être l'objet d'intérêt, dans ce monde où diversités, multiplicités épistémiques et ontologiques paraissent resurgir avec une force à laquelle on ne s'attendait pas.

BIBLIOGRAPHIE

- **BEN-ARI Eyal**, « Colonialism, anthropology and the politics of professionalisation », in **Jan VAN BREMEN, Akitoshi SHIMIZU** (eds.), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, Hong Kong, Curzon, 1999, p. 382-409.
- **BRENNIS Don**, « A partial view of contemporary anthropology », *American Anthropologist*, 106 (3), 2004, p. 580-588.
- **CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto**, « El movimiento de los conceptos en antropología », in **Alejandro GRIMSON, Gustavo LINS RIBEIRO, Pablo SEMÁN** (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires, Prometeo Libros-ABA, [1993] 2004, p. 35-52.
- **CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto**, « Peripheral anthropologies «versus» central anthropologies », *Journal of Latin American Anthropology*, n° 4 (2) et n° 5 (1), 1999/2000, p. 10-30.
- **CHAKRABARTY Dipesh**, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, University Press, 2000. [Version française : *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, **Olivier RICHEL, Nicolas VIEILLE CAZES**, Paris, Éd. Amsterdam, 2009).
- **CHATTERJEE Partha**, *Our Modernity*, Dakar/Rotterdam, Codesria/Sephis, 1997.
- **CURIEL Ochy**, « Critica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antiracista », *Nómadas*, n° 26, 2007, p. 92-101.
- **DESCOLA Philippe, PÁLSON Gisli** (eds.), « Constructing Natures : Symbolic Ecology and Social Practice », in **Philippe DESCOLA, Gisli PÁLSON** (eds.), *In the Society of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 82-102.
- **FOUCAULT Michel**, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, [1976], 1992.
- **FOX Richard** (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991.
- **GROSFOGUEL Ramón**, « La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales : transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global », *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, n° 4, 2006, p. 17-48.
- **HALL Stuart**, « The Rediscovery of « Ideology ». Return of the Repressed in Media Studies », in **Michel GUREVITCH et al.** (eds.), *Culture, Society and the Media*, New York, Methuen, 1982.
- **JIMENO Myriam**, « La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica », *Antípoda* n° 1, 2005, p. 43-65.
- **KANT DE LIMA Roberto**, « The anthropology of the Academy : when we are the Indians », *Knowledge and Society : The anthropology of Science and Technology*, n° 9, 1992, p. 191-222.
- **KROTZ Esteban**, « La producción antropológica en el Sur : características, perspectivas, interrogantes », *Alteridades* n° 3 (6), 1993, p. 5-12.
- **LECLERC Gérard**, *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris, 1972.
- **LEWIS Diane**, « Anthropology and colonialism », *Current Anthropology* n° 14 (5), 1973, p. 581-602.

- **MATO Daniel**, «Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder», in **Daniel MATO** (ed.), *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, 2002, p. 21-43.
- **MIGNOLO Walter**, «Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial», *Tabula Rasa* n° 3, 2005, p. 47-72.
- **MIGNOLO Walter**, *Local Histories/Global Desings: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press, 2000.
- **MITCHELL Timothy**, «The Stage of Modernity», in **Timothy MITCHELL** (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 1-34.
- **QUIJANO Aníbal**, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», in **Edgardo LANDER** (ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000, p. 201-245.
- **RAMOS Alcida**, *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.
- **RESTREPO Eduardo**, **ESCOBAR Arturo**, «Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropologies Framework», *Critique of Anthropology*, n° 25 (2), 2005, p. 99-130.
- **RESTREPO Eduardo**, «Naturalizando privilegios: sobre la escritura y la formación antropológica», *Antípoda* n° 2, 2006, p. 91-111.
- **RIBEIRO Gustavo Lins**, «World anthropologies: cosmopolitics, power and theory in anthropology», *Journal of World Anthropologies Network*, n° 1 (1), 2005, p. 55-74.
- **RIBEIRO Gustavo Lins**, «Post-imperialismo: para una discusión después del postcolonialismo y el multiculturalismo», in **Daniel MATO** (ed.), *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 161-183.
- **RIBEIRO Gustavo Lins**, **ESCOBAR Arturo**, «World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power», in **Gustavo Lins RIBEIRO**, **ARTURO ESCOBAR** (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*, Oxford, Berg, 2006, p. 1-25.
- **RIVERA CUSICANQUI Silvia**, «Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores», in **Mario YUPI** (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*, La Paz, U-PIEB-IFEA, 2006, p. 3-16.
- **SEGAL Daniel A.**, **YANAGISAKO Sylvia J.** (eds.), *Unwrapping the Sacred Bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*, Durham, Duke University Press, 2005.
- **SPIVAK Gayatri Chakravorty**, «Can the Subaltern Speak?», in **Cary NELSON**, **Lawrence GROSSBERG** (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.
- **TROUILLOT Michel-Rolph**, «Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness», in **Richard Fox** (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, p. 18-44.
- **URIBE Carlos Alberto**, «Mimesis y paideia antropológica en Colombia», *Antípoda*, n° 1, 2005, p. 67-78.
- **YAMASHITA Shinji**, **Bosco Joseph**, **EADES J.S.** (eds), *The making of anthropology in East and Southeast Asia*, New York, Berghahn Books, 2004.
- **WALSH Catherine**, «Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad», in **Catherine WALSH** (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB/Abya Yala, 2004, p. 13-35.



RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article traite de l'articulation entre anthropologie et colonialité. Partant de la distinction entre anthropologies hégémoniques et subalternisées, notre propos est d'identifier certains des mécanismes qui introduisent et consolident certaines hiérarchies entre les différentes institutionnalisations et localisations anthropologiques. Ces mécanismes reproduisent et naturalisent un sens commun disciplinaire qui est profondément et structurellement colonial.

Este artículo discute la articulación entre la antropología y la colonialidad. Partiendo de la distinción entre antropologías hegemónicas y subalternizadas,

identificamos algunos de los mecanismos que introducen y consolidan ciertas jerarquías entre las diferentes institucionalizaciones y locaciones antropológicas. Estos mecanismos reproducen y naturalizan un sentido común disciplinario, el cual es profunda y estructuralmente colonial.

This article discusses the articulation between anthropology and coloniality. Based on the distinction between hegemonic and subalternized anthropologies, we identify some of the mechanisms that introduce and consolidate hierarchies among different anthropological establishments and locations. These mechanisms reproduce and naturalize a disciplinary common sense, which is deeply and structurally colonial.

MOTS CLÉS

- colonialité
- anthropologies hégémoniques
- anthropologies subalternisées
- système-monde de l'anthropologie

PALABRAS CLAVES

- colonialidad
- antropologías hegemónicas
- antropologías subalternizadas
- sistema mundo de la antropología

KEYWORDS

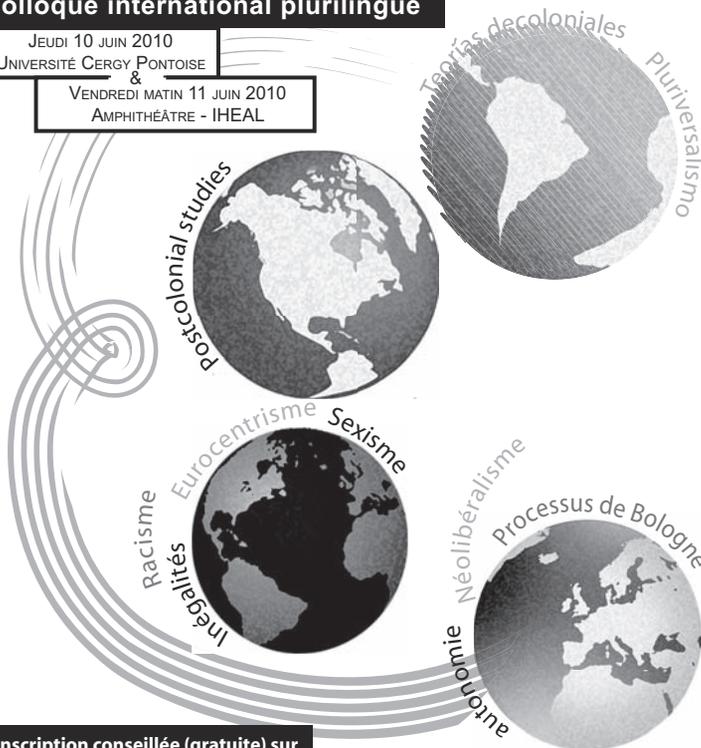
- coloniality
- hegemonic anthropologies
- subalternized anthropologies
- world system of anthropology

Quelles Universités et quels Universalismes demain en Europe ? Un dialogue avec les Amériques

colloque international plurilingue

JEUDI 10 JUIN 2010
UNIVERSITÉ CERGY-PONTOISE

&
VENDREDI MATIN 11 JUIN 2010
AMPHITHÉÂTRE - IHEAL



"inscription conseillée (gratuite) sur
universite-colloque@yopmail.com"



Walter Mignolo*

La fin de l'université telle que nous la connaissons

Le 29 avril 2009¹, j'ai reçu un banal «appel à communication». Celui-ci attira cependant mon attention: «Forum mondial des universités», Davos, Suisse, 9-11², 2009.

Je me suis arrêté sur cet appel pour deux raisons. La première, que je développerai ici, parce que je le voyais venir: la lutte du XXI^e siècle sera la lutte pour le contrôle du savoir. Jusqu'à présent, il n'atteignait pas le niveau conflictuel du contrôle de l'autorité (relations internationales, budgets militaires, autorisations du contrôle nucléaire) ni celui de l'économie (libre commerce, Doha rounds, NAFTA, etc.). La seconde raison qui me fit m'arrêter, ouvrir et lire cet appel fut une «coïncidence».

La coïncidence est que le 26 avril le *New York Times* publia une tribune libre, signée par le directeur du département d'études religieuses de l'Université de Columbia, Dr. Mark Taylor, intitulée: «La fin de l'université telle que nous la connaissons³».

Un simple paragraphe de l'appel à communication de Davos était repris dans l'article de Taylor. Le voici:

«L'une des caractéristiques paradoxales de notre temps veut que les pensées les plus novatrices proviennent des leaders économiques, politiques ou d'autres milieux davantage que du milieu académique. Le forum mondial des Universités a été créé parce que nous croyons que l'académie a un besoin urgent de se connecter plus directement

* Professeur de littérature et études romanes à l'université de Duke (États-Unis).

1. Traduit par Capucine Boidin. Merci à James Cohen d'avoir corrigé avec attention l'ensemble de la traduction. La traductrice est cependant seul responsable des erreurs possibles.

2. <http://ontheuniversity.com/conference/>

3. <http://www.nytimes.com/2009/04/27/opinion/27taylor.html>

et franchement avec les grandes questions de notre temps. C'est ainsi que le forum économique mondial a créé des repères intellectuels mondiaux pour des politiciens, des entrepreneurs et des leaders d'opinion.»

Pourquoi l'auteur de ce paragraphe s'est-il focalisé sur un paradoxe, là où je ne vois qu'un paragraphe insipide? Le sens commun dirait qu'effectivement le paradoxe est vrai. Et c'est exactement l'état que dresse Taylor dans le *New York Times*. Le paradoxe, formulé selon les termes du forum mondial des universités, est réel. Sauf qu'il est récent. Depuis deux décennies (particulièrement après l'effondrement de l'Union soviétique) les universités (surtout aux États-Unis et en Europe de l'Ouest mais aussi dans le reste du monde, de l'Argentine à l'Inde), ont adopté les valeurs entrepreneuriales, en lieu et place des valeurs de l'humanisme caractéristique du modèle kantien-humboldtien qui fut dominant de 1900 à 1945. Les universités d'entreprise ne sont devenues dominantes que tout récemment. Mais nous ne devrions pas être si surpris que l'actuelle réorientation des universités soit strictement connectée aux normes économiques et aux besoins des entreprises.

La crise de Wall Street n'était pas seulement une crise financière. C'était une crise épistémique: elle a montré que les modèles rationnels des ordinateurs, les calculs des réactions des consommateurs, l'extrême confiance dans les chiffres et les modèles mathématiques, étaient tout au plus un jeu divertissant pour les enfants, mais pas une connaissance sérieuse. Les enfants sont doués pour oublier la «réalité», c'est pour cela que ce sont des enfants. Mais des croissances arrogantes, non éthiques, ne sont pas seulement futiles. Elles appartiennent aux catégories de «crimes contre l'humanité», que les organisations des droits de l'homme ont réussi à poursuivre et à pénaliser (Pinochet, plusieurs commissions de la vérité dans le monde entier, Milosevic, etc.). Quelques-uns s'infligèrent l'autopunition et se suicidèrent. Les médias s'emparèrent d'histoires pathétiques pour peindre des portraits faisant croire que le coupable avait, lui aussi, souffert. Mais quelque chose sonne faux dans le paradoxe avancé par le forum mondial de l'économie. En fait, seule la moitié de l'histoire est racontée. En réalité nous avons besoin d'un autre savoir.

Je suppose que les organisateurs du forum social mondial examinent déjà les conséquences du forum mondial des universités. Ce sera utile et nécessaire, mais il faut aller au-delà de ce que peut faire un forum social mondial. Ce qui est nécessaire, c'est une discussion globale, conceptuelle et épistémique, à propos des politiques décoloniales du savoir: un débat massif et global à propos de l'apprentissage pour désapprendre ce qui est présupposé par l'appel à communication et dans l'article de Taylor. Nous avons besoin d'un réseau de forums épistémologiques mondiaux qui cherchent d'autres futurs, un futur «communal»⁴ par exemple. Ce qui signifie une désoccidentalisation et une décolonisation du savoir et de l'éducation.



Le forum mondial des universités incarne les intérêts des entreprises et promeut une transformation des universités qui présuppose que le savoir est au service de valeurs et d'horizons de vie liés à l'entreprise. Cet horizon, dans ses formulations les plus acceptables, serait celui du développement et de la liberté, comme l'argumente Amartya Sen. Le problème est que «le développement» n'est plus un horizon qui va de soi. Depuis les années 1990, des arguments s'élèvent pour montrer que derrière la rhétorique du développement se cachent les germes de l'exploitation du travail humain et des ressources naturelles. Le problème est le suivant: alors que Davos a les ressources que lui apportent les projets de développement, ceux qui en subissent les conséquences, ou qui connaissent les conséquences désastreuses du développement, n'ont pas les moyens (institutions, médias ou industrie du livre) de promouvoir un horizon de vie «*communal*»⁵ plutôt que «marchand».

Ceux qui, avec nous, voient le développement comme étant *le* problème sont cependant d'accord avec les organisateurs du forum mondial des universités et avec Mark Taylor pour dire que l'université a besoin d'être transformée. Mais ils divergent sur les transformations nécessaires. Et nous ne pensons pas que ces décisions puissent uniquement être prises à Davos. Si les défenseurs des valeurs marchandes dans la recherche et l'éducation sont habilités à développer leurs propres arguments, ils n'ont pas le droit d'agir comme si la vérité finale consistait à dévaster les avens de tout le monde. Dévastations dont nous avons maints exemples sous les yeux (crise alimentaire, crise de Wall Street, virus propagés par le manque d'hygiène des producteurs alimentaires, crise de l'eau, inégalités économiques croissantes entre une élite globalisée toujours plus restreinte et des masses appauvries). «Développement et croissance» ne constituent pas *la* réponse. Mark Taylor a raison sur un point: les universités, comme Wall Street et Detroit, ont besoin d'être régulées. Qui fera le travail et selon quelles perspectives? Le président bolivien Evo Morales l'a rappelé en se fondant sur la tradition philosophique aymara au lieu de s'appuyer sur la philosophie de vie des Lumières européennes héritée des Grecs et selon laquelle la nature a besoin d'être étudiée et dominée: si chacun d'entre nous souhaite vivre bien au lieu de vivre mieux que ses voisins, alors la régulation doit être pluriverselle (et multi-située) au lieu d'être universelle et énoncée depuis Davos.

4. «*Communal futures*» en anglais. L'auteur s'écarte des généalogies de pensées européennes («communes» du XIX^e siècle et communisme soviétique) auxquelles se limitent des penseurs comme Alain Badiou, pour se référer plutôt au sens de ce terme dans l'ouvrage du sociologue aymara Felix Patzi Paco, *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*, La Paz, CEA, 2004. Dans l'expérience historique et changeante des ayllus, l'auteur cherche un modèle politico-économique où se combineraient des droits collectifs sur les ressources et des droits privés sur l'usage des fruits du travail. Pour une discussion plus complète voir <http://waltermignolo.com/2009/09/06/the-communal-and-the-decolonial/>
5. *Communal versus corporate life horizons* en anglais. Nous avons choisi de garder «*communal*» pour bien signifier la différence établie par l'auteur avec les horizons communiste ou communautariste (note de la traductrice).

Le problème, pour Mark Taylor et je pense aussi pour les participants de Davos, est uniquement formel. Il est seulement formel parce que le postulat est qu'il n'y a qu'une seule voie à emprunter : « Aller plus loin, développer, améliorer les conditions d'existence ». Une voie qui s'est formée et développée durant le XVI^e siècle de part et d'autre de l'Atlantique, sous le leadership de l'Europe, avec le travail forcé des Africains et les terres confisquées aux Indiens dans les Amériques et les Caraïbes. Ce n'est pas la Grèce que nous devrions placer au cœur de l'histoire moderne/coloniale si nous voulons vraiment démocratiser l'économie et mettre l'éducation à son service. De toute manière, après la crise de Wall Street, le débat ne concerne plus la mise en place de la démocratie économique mais tient au sauvetage du capitalisme. Que le mode de vie, son éthique et sa subjectivité (produisez, épargnez et accumulez, consommez, consommez, consommez et soyez heureux) ne puissent pas être résolus par la modification des systèmes éducatifs et l'expansion de la technologie vient du fait que ces dernières font aussi partie du problème : là où l'extraction de métaux est implantée par des entreprises transnationales en Argentine, le nettoyage des extraits minéraux – servant à fabriquer plus de téléphones portables, d'ipods et de mini et maxi-ordinateurs... – pollue l'eau des petites villes adjacentes (Cerro de Fátima).

1. Le paradoxe mentionné par l'appel à communication selon lequel la créativité se développe à l'extérieur de l'université est partiellement vrai. Certes, les biographies de célébrités politiques, d'acteurs et de présentateurs de télévision se vendent mieux que les ouvrages universitaires. Mais le succès de librairie est une chose, il tient à la publicité et au livre en tant que marchandise. La « créativité » c'est autre chose. Or une incroyable créativité en dehors ou dans les interstices de l'université est visible dans les recherches menées sur la violation des droits de l'homme, le non-respect des mesures de sécurité alimentaire comme dans la crise porcine (mai 2009), la pollution de l'eau engendrée par les entreprises qui ne font pas attention aux conséquences de leurs déchets sur la santé des populations situées le long des rivières (Monsanto, Singenta, Dupont et d'autres entreprises qui spéculent sur le prix des stocks alimentaires pour augmenter leurs gains au détriment de millions d'êtres humains).

Si, comme le dit Taylor dans son article les universités doivent être régulées comme le sont Detroit et Wall Street, alors les entreprises doivent l'être aussi et pas seulement les universités. Le forum mondial des universités à Davos pourrait être l'un de ces lieux de régulation, avec le forum social mondial des universités initié à Porto Alegre, et avec des organisations comme le sommet indigène des Amériques et l'université Amawtay Wasi (Maison du savoir : Université pluri-culturelle des Peuples et nations indigènes d'Équateur), laquelle est un modèle de créativité. Du leader d'Amawtay Wasi à l'article de Taylor, en passant par les organisateurs du forum mondial des universités, nous sommes tous d'accord pour



dire que l'université telle que nous la connaissons aujourd'hui a besoin d'être modifiée pour répondre aux nécessités de notre temps. Mais, bien entendu pas en totalité. Et c'est là que doit être fortement amendé l'article de Taylor. Les deux amendements les plus urgents sont :

a) Arrêter l'identification unilatérale des besoins et plus encore des solutions de notre temps. S'il existe un accord entre les organisations boliviennes, le leader du sommet des Amériques et les leaders du forum mondial des universités, en consultation avec toutes les parties impliquées, sur l'urgence du problème de l'eau, la solution, elle, ne peut pas être trouvée à Davos. Davos n'est pas les Nations unies mais seulement un groupe d'intérêt, un groupe particulier qui prône, par conviction, croyance ou simplement par intérêt, que le développement et la croissance économique sont la voie de la liberté et du bonheur. Ce n'est pas un point de vue commun et partagé, encore moins un point de vue majoritaire.

b) Si l'université changeait pour être complètement au service des valeurs marchandes, ce serait au détriment du futur de la société et de la vie sur la planète. Il est crucial que l'université continue à être le lieu de la pensée et de la recherche libres, où la créativité n'est pas évaluée en fonction de besoins urgents et actuels mais contribue à anticiper des problèmes futurs. Ce qui est crucial, c'est que la recherche à l'université contribue à réguler les excès toxiques des entreprises liés à la production de masse, qu'elle contribue à réguler les excès judiciaires des entreprises qui persécutent les chercheurs créatifs révélant leurs violations des lois et droits humains. Le forum mondial des universités à Davos pourrait être une contribution importante s'il régulait les excès des valeurs qu'il défend. Un monde juste et une économie démocratique ont besoin de la collaboration de tous les secteurs impliqués, et non pas seulement d'un secteur, à savoir l'élite économique, le plus souvent soutenue par les États (comme la dernière administration Bush).

c) Or cela est lié au problème des chaires à l'université (tenure). Une communauté de chercheurs et penseurs libres et créatifs ne peut exister sans le maintien des chaires titulaires. Les chercheurs amenés à réguler les excès du monde des entreprises et de la politique doivent non seulement être titulaires mais être assurés de la protection de leur vie et de celle de leur famille contre les persécutions, les meurtres, voire le suicide forcé. Ce qui pourrait être imaginé est qu'un secteur de l'université, mettons 25%, soit organisé autour de la créativité entrepreneuriale et que ce secteur ne dispose pas de chaires titulaires mais fonctionne avec des contrats les liant aux entreprises. En d'autres termes, le secteur industriel pourrait être autorisé à utiliser les ressources des universités et à employer ses chercheurs sous contrats.

2. Pour illustrer ces dernières considérations, je proposerai trois exemples, même si des centaines d'autres pourraient les étayer. Ainsi en est-il des multiples dénonciations auxquelles a donné lieu l'administration Bush, incluant le scandale

d'Enron, la déconfiture de Wall Street ou la négligence de Katrina. Celui-ci pourtant aurait pu être l'occasion d'utiliser des recherches novatrices qui n'ont pas attendu la catastrophe pour prévenir et dénoncer certaines pratiques. Mais les recherches qui dérangent ne reçoivent pas la même attention que les recherches ingénieuses qui permettent à Wall Street de faire exploser les limites de la croissance financière planétaire et de faire advenir le paradis de la globalisation. Trois exemples concrets, donc, pour imaginer une autre université.

a) Des organisations comme La Via Campesina⁶ recherchent le bien-être et la participation pleine et entière de toute la population du globe. Non seulement elles mettent en place des mesures imaginatives pour créer des organisations sociales non guidées par des intérêts étatiques ou marchands, mais de plus elles mènent des recherches pour dévoiler les stratégies utilisées par certaines entreprises, souvent avec l'assentiment des États. Les grands groupes intéressés par l'exploitation des ressources naturelles n'ont pas intérêt à avoir des « concurrents », comme La Via Campesina, qui ne luttent pas sur le même plan et se coupent des règles établies par les entreprises, lesquelles cherchent à augmenter leurs gains et ne laissent pas les gens améliorer leur qualité de vie. Monsanto, ou tout autre industrie, ne peut pas décider ce qu'est la qualité de vie pour des paysans qui produisent leurs propres connaissances et ne sont pas en concurrence avec Monsanto en termes de « gains » mais en termes d'horizon de vie.

Un des rôles majeurs de la partie non-marchande de l'université consiste précisément à permettre à la libre-pensée et à la recherche, de se confronter au problème clé de notre temps, c'est-à-dire précisément, de contribuer à réguler les entreprises et l'État, plutôt que de laisser l'État et les entreprises réguler l'université. Dans une situation équilibrée, les trois entités devraient se réguler mutuellement. L'un des grands changements qui n'est pas clair dans l'article de Taylor et dans les principes du forum mondial des universités est qu'il n'existe pas de point zéro de la régulation. Les entreprises sont autorisées à défendre leurs intérêts, mais elles n'ont aucunement le droit d'imposer leurs intérêts aux autres secteurs de la société.

Par exemple, il y a eu une controverse importante concernant le projet mené

6. <http://www.viacampesina.org/> L'organisation se définit comme suit sur le site : « Nous sommes un mouvement international de paysans, de petits et moyens producteurs, de sans terre, de femmes et de jeunes du milieu rural, de peuples indigènes et de travailleurs agricoles. Nous défendons les valeurs et les intérêts de base de nos membres. Nous sommes un mouvement autonome, pluraliste et multiculturel, indépendant de toute organisation politique, économique ou autre. Nos membres viennent de 56 pays d'Asie, d'Afrique, d'Europe et des Amériques. En mai 1993, la première Conférence de La Via Campesina s'est tenue à Mons (Belgique), où elle a été constituée en tant qu'organisation mondiale, et où ses premières lignes stratégiques et sa structure ont été définies. La 2^e conférence a eu lieu en 1996 à Tlaxcala (Mexique); la 3^e en 2000 à Bangalore (Inde), et la 4^e en 2004 à São Paulo (Brésil). Le principal objectif de La Via Campesina est de développer la solidarité et l'unité dans la diversité parmi les organisations de petits producteurs [...] en défendant le modèle de la production paysanne et familiale, le principe de la souveraineté alimentaire des peuples et un système de production et d'approvisionnement alimentaires décentralisés. » (ndt)



par les deux fondations Rockefeller et Bill et Melinda Gates pour renforcer l'agriculture en Afrique. La controverse a fait l'objet de recherches détaillées, professionnelles et créatives par le groupe en mars/avril 2007⁷.

Personne ne peut douter des bonnes intentions des deux fondations pour améliorer les conditions de vie en Afrique. Mais il se trouve que les fermiers africains et des organisations comme La Via Campesina ont leurs propres idées sur la manière d'améliorer la situation en Afrique. Mais leurs idées ont généralement été écartées de manière à ce que les agences et acteurs africains soient placés dans la position qui est attendue d'eux, c'est-à-dire celle de recevoir. Des experts occidentaux vivant à l'Ouest, avec une expérience de vie dans des pays développés, sont supposés savoir ce qui est bon pour des personnes vivant en Afrique. Les missionnaires chrétiens ont fonctionné selon ces principes durant 500 ans. Que nous soyons passés de la théologie à l'économie et aux relations internationales ne devrait pas occulter le fait que la philosophie est la même.

Et c'est le problème majeur que nous, en tant qu'universitaires, étudiants et citoyens allons devoir regarder en face avec des projets comme celui du forum mondial des universités, si les leaders de ces organisations n'ouvrent pas leurs projets pour promouvoir et renforcer la recherche critique tournée vers une économie démocratique et *communale*, une recherche critique destinée à réguler les développements des entreprises qui, avec de bonnes ou de mauvaises intentions, continueront à opérer de manière unilatérale.

b) Deuxième exemple. Durant la guerre de l'eau (2002), le scientifique et militant indien Vandana Shiva écrit des rapports concernant les principes et structures du savoir qui, durant des millénaires, ont permis à des peuples vivant dans le désert de construire des systèmes équilibrés d'irrigation, assurant une disponibilité constante de l'eau dans des conditions climatiques adverses⁸.

C'est là un exemple paradigmatique pour comprendre que la recherche créatrice tournée vers un futur *communal* et des économies démocratiques devra résoudre le double problème de l'ignorance des experts savants de l'Ouest et le savoir des non Occidentaux ignorants (ignorants, bien sûr, du point de vue des experts de l'Ouest).

Un jour, des experts de l'Ouest arrivèrent, avec leurs technologies, leurs canaux et pompes à eau et, utilisant leur rhétorique de la modernisation et du développement, ils expliquèrent tout. La technologie allait résoudre le problème. Ils ont creusé dans le désert sec et ont répandu de l'eau... pendant un temps. Le système millénaire d'irrigation, construit selon un processus où les connaissances s'élaborent par l'action et dans la vie quotidienne, fut démantelé par l'ignorance de l'expert. Les connaissances localement produites au cours du processus même

7. http://www.etcgroup.org/en/materials/publications.html?pub_id=611

8. <http://www.inmotionmagazine.com/global/vshiva3.html>

d'organisation de la vie furent balayées. L'expert acquiert son savoir pour aider la croissance économique en ignorant son ignorance, en imposant son expertise.

La recherche si créatrice de Vandana Shiva a également montré comment en Amazonie la disparition du système de connaissances locales a laissé la place aux monocultures de l'esprit⁹. Lorsque les experts de l'Ouest vont dans une forêt indienne d'Amazonie, ils voient du bois de construction et des mauvaises herbes. Ils ignorent les propriétés du « bois », qui ont été organisées et transmises depuis des millénaires par les connaissances locales des personnes vivant dans la forêt. Ces propriétés, pour les experts vivant en ville ou travaillant à l'université, sont dépourvues d'utilité. Mais les experts ont le soutien des entreprises et des pouvoirs locaux où se trouvent le bois et les mauvaises herbes. Donc les mauvaises herbes sont détruites puisqu'elles ne « servent » à rien et les arbres aussi parce que le bois de construction est nécessaire au développement.

Oui, l'université a besoin d'être réformée. Les étudiants et les générations futures ont besoin de comprendre que les valeurs marchandes à l'université sont en train de renforcer l'unilatéralité des points de vue, qui au-delà d'être unilatéraux, sont mortels. La lutte pour le contrôle du savoir sera sans merci au XXI^e siècle. Un savoir uniquement contrôlé par des entreprises et des États soutenant les entreprises sera le dernier fusil pour qu'une élite entrepreneuriale gouverne une société totalitaire au son des berceuses de la consommation et du bonheur.

c) Un troisième exemple. La forêt tropicale amazonienne est la plus grande ressource naturelle au monde, le phénomène naturel le plus puissant et abritant la plus importante biodiversité active de la planète. Tout comme d'autres forêts elle est en train d'être détruite. Le problème et la solution à la destruction de la forêt sont économiques. Ici l'accumulation de richesses, qui se fait au détriment de la vie, préfère la production d'objets à la reproduction de la vie. Le sens commun dirait que c'est totalement irrationnel, mais la rhétorique de la modernité est constamment en train de transformer l'irrationnel en raisonnable au nom du progrès et du développement. Heureusement, l'alternative économique existe. De nombreuses organisations ont démontré que si les plantes médicinales, les fruits, les noix, huiles et autres ressources comme le caoutchouc, le chocolat ou le chewing-gum étaient récoltés de manière durable, les forêts auraient une valeur économique beaucoup plus élevée que si elle était brûlée au profit de l'élevage ou de monocultures. La récolte durable de ce type de ressources produit de la valeur et des revenus pour aujourd'hui et pour demain, année après année et pour des générations à venir. Mais si elles sont importantes, les alternatives économiques viables ne sont pas suffisantes. Il faut changer la géographie du raisonnement et comprendre que la domination de la nature est l'un des principes les plus dommageables de la modernité.

9. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/viewFile/358/563>



Ce n'est plus une théorie. C'est un fait et il est en train d'être mis en place aujourd'hui. Aujourd'hui des communautés entières, indiennes ou non, gagnent cinq à dix fois plus d'argent en récoltant des plantes médicinales, des fruits, des noix et des huiles qu'elles ne le feraient en coupant la forêt au profit d'une agriculture de subsistance, l'autre raison pour laquelle la forêt se perd d'année en année. Les revenus, très nécessaires, tirés des cueillettes de la forêt elle-même permettent à ces populations de se rendre compte de l'intérêt économique de la forêt. Elles ont intérêt à protéger et à préserver la forêt pour en retirer des profits à long terme et pour leurs enfants. Et cela fait partie de la solution à la destruction de la forêt. Il faut parler d'intérêt économique dans une économie qui est, encore, capitaliste. Les horizons de vie décoloniaux ne peuvent accepter que les motivations économiques soient les seuls moteurs de l'existence. Les encouragements économiques n'ont de sens que dans la philosophie capitaliste. Mais comme je l'ai déjà souligné, économie et capitalisme ne sont pas synonymes et des économies non capitalistes sont pensables et possibles. Réfléchir et mener des recherches créatrices pour démocratiser l'économie sera une manière spécifique et concrète de penser de manière non coloniale.

d) Voici une série d'exemples issus des Humanités, même si les humanités devraient être le lieu par excellence et le centre de la recherche critique tournée vers un futur communal et la dénonciation des excès commis au nom du développement et de la croissance, des petits groupes d'intérêt privés.

d-1) Taylor rapporte la chose suivante dans sa tribune libre du NYT

« Quelques semaines auparavant, j'assistais à un meeting de spécialistes en sciences politiques qui s'étaient réunis pour comprendre pourquoi les théories en relations internationales n'avaient jamais pris en considération le rôle de la religion dans la société. Étant donné l'état du monde aujourd'hui, c'est un oubli significatif. Il ne peut y avoir de compréhension adéquate des problèmes les plus importants que nous avons lorsque les disciplines sont hermétiques les unes aux autres et fonctionnent selon leurs propres prémisses¹⁰. »

Pour nombre d'entre nous qui travaillons l'histoire moderne/coloniale de l'Atlantique sud depuis 1500, les lois internationales, la théologie, l'économie politique (avant qu'elle n'existe en tant que telle) et le racisme avancent main dans la main. Francisco de Vitoria en Espagne ainsi que ses disciples portugais et espagnols étaient confrontés à la question des lois divines, humaines et naturelles; reconnaître l'humanité des Indiens, mais en même temps justifier le droit des Espagnols à disposer de leurs terres. Un demi-siècle plus tard à peine, quand Hugo Grotius travaillait au service de la couronne allemande, défendant ses inté-

10. <http://www.nytimes.com/2009/04/27/opinion/27taylor.html>

rêts contre ceux de l'Espagne et de l'Angleterre, il répétait les propos de Vitoria, non pas vis-à-vis des Indiens d'Amérique du Sud mais des Indiens des Indes. Cela est un fait d'une grande portée qu'il faut approfondir, non pas comme une belle trouvaille historique, mais comme une preuve de la continuité des présupposés sur lesquels nous continuons à vivre, malgré quelques ravalements de façade. Mais plus intéressant encore : il existe déjà un nombre significatif d'universitaires « créatifs » qui mènent des recherches « créatrices » dans plusieurs universités ; des recherches dont – tout permet de le suspecter – les organisateurs du forum mondial des universités n'ont pas été informés (ce dont Taylor ne se rend peut-être même pas compte). Mais qu'ils ne soient pas intéressés par ces recherches n'implique pas que leur enjeu ne soit pas intéressant¹¹.

J'ai récemment assisté à une soutenance de thèse. La thèse commençait ainsi : « l'homme est un animal politique, nous le savons depuis Aristote ». Aristote l'a dit. Mais ce n'est pas parce qu'Aristote l'a dit que cela implique effectivement que l'homme soit un animal politique. Certes Aristote a le droit d'émettre ses opinions et il avait certainement raison et besoin de formuler une telle affirmation. Mais lorsque les intellectuels aymara et quechua des Andes virent arriver les Espagnols imprégnés de convictions aristotéliennes, j'imagine que ces hommes tout aussi sages qu'Aristote ont dû faire une drôle de tête et ont dû se demander : « Qu'est-ce que ces gars-là sont en train de dire ? ».

d-2) Prenons le cas des artistes. Les artistes ne sont pas nécessairement intéressés par l'université. Cependant de plus en plus de départements d'histoire de l'art, de littérature, de théâtre, de cinéma engagent des artistes puisque les « universitaires » n'ont pas leur expérience. C'est un changement bienvenu à l'université, qui, je l'espère transformera ce secteur de l'université dans les prochaines décennies. Immanuel Kant, invoqué par Taylor, a distingué trois formations de base, au moment de la transformation radicale, en Europe, de l'université théologique de la Renaissance à l'université séculière qui suit les Lumières : la théologie pour le bien de l'âme ; la médecine pour la santé du corps et le droit pour la bonne régulation de la société. Les artistes n'avaient pas de place dans l'université kantienne.

Mais, à moins que nous ne décidions que l'artiste n'a rien à voir avec les problèmes cruciaux de notre temps et qu'il ne s'occupe que de divertir, lorsque le monde est traversé par tant de violence, de guerres et de détresses, son rôle est essentiel dans la future université humaniste et décoloniale. Pourquoi ? Pour plusieurs raisons, mais concentrons-nous sur une seule, qui est la plus importante et la plus invisible aux yeux des organisateurs du forum mondial des Universités à

11. Voir, par exemple, Branwen Gruffydd Jones, *Decolonizing International Relations*, London, Rowman and Littlefield publishers, inc. 2006. Antony Anghie, *Imperialism. Sovereignty and the making of international law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.



Davos: la distinction entre œuvre et travail. La distinction, qui peut être trouvée chez Karl Marx, a été élaborée dans le sens où je l'emploie ici par Hannah Arendt dans son livre *La condition de l'homme moderne* [1958]. La distinction fondamentale est la suivante: dans une société *communale*, vous avez besoin de travailler pour vivre. Dans une société capitaliste, vous vivez pour travailler: c'est cela le travail, le travail est une force déculturante, qui vous prend votre âme, tout comme dans le système esclavagiste, puisque vous travaillez pour quelqu'un d'autre.

Le piège de la société capitaliste est d'avoir modelé une subjectivité dans laquelle la croyance religieuse est que nous sommes «libres de choisir» notre travail. Cela fut la justification de la fin de l'esclavage lorsque le travail était nécessaire pour la nouvelle étape du capitalisme. William Walker, le personnage joué par Marlon Brando dans *Queimada* [Gillo Pontecorvo, 1969] le dit en face de l'élite politique. «Messieurs, dit Walker, lors d'une réunion de travail, qu'est-ce qui est le plus avantageux, une femme ou une pute?» La réponse de Walker est longue mais en un mot il dit ceci: «Vous payez la pute à l'heure, alors que votre épouse, vous devez en prendre soin et investir». «Le travail c'est la liberté» est la rhétorique de la modernité. «Le travail c'est un service moins cher», est la logique de la colonialité, l'autre face de la modernité.

Maintenant, imaginez qu'une partie des formations universitaires, celles qui sont interdisciplinaires et internationales, se construisent sur la distinction entre œuvre et travail, et sur la différence entre une économie menant des recherches innovantes pour accumuler des richesses, et une économie menant des recherches créatrices pour une vie commune. Souvenez-vous «commune» et non pas communiste. Le communisme ne faisait pas la distinction entre l'œuvre et le travail. Simplement il utilisait l'exploitation du travail au service de la puissance de l'État, au lieu de le faire au bénéfice d'investisseurs et d'entreprises privées. Parce que la société que nous avons en tête et l'université dont nous avons besoin sont communes et non pas communistes, les entreprises devraient avoir le droit de développer des secteurs de recherches créatrices pour améliorer les «marchandises», qui ne devraient plus être telles mais plutôt des «biens» au service du bien-être de tous, des biens qui ne rapportent pas de profits gigantesques aux entreprises. Ainsi les entreprises garderaient leur nom mais changeraient de fonction: elles travailleraient pour un futur commun et non pas pour un banc d'actionnaires qui accumulent de l'argent sans œuvrer ni travailler et pour leur seul intérêt. Cependant ce travail ne serait pas éthique tant que leur œuvre est rendue possible par le travail des autres. C'est la raison pour laquelle le capitalisme et le communisme sont des frères qui s'entendent mal.

Nous devrions tous mettre en place des forums mondiaux à la recherche d'une décolonisation et désoccidentalisation du savoir. Nous devrions aussi engager les universités à chercher des horizons de vie non capitalistes. Une économie

démocratique qui permette la mise en place de la pluriversalité dans les organisations tout autour du globe, permettant aux hommes de vivre et de recréer leurs langages, histoires, religions, valeurs, etc. Des différences qui, ces derniers 500 ans, ont été érodées par la croyance (parmi les élites occidentales et non occidentales) que le style de vie occidental, l'industrialisation et la technologie sont le point d'arrivée de l'histoire de la civilisation. Même si la civilisation occidentale a apporté une grande contribution à l'histoire de l'humanité, ce n'est pas une raison suffisante pour vouloir que tout le monde suive le même chemin.

Il existe un consensus global parmi les penseurs décoloniaux et désoccidentalisants comme quoi le cycle est clos et que le futur sera décidé à plusieurs et non pas par un seul (que ce soit les États-Unis, l'Union européenne, la Chine ou un Islam globalisé). Malgré des débats internes et une grande hétérogénéité, je perçois trois manières d'imaginer demain. Le premier courant serait l'occidentalisation, l'effort pour continuer à détenir le leadership après l'effondrement de Wall Street. Les articles et les débats concernant le futur du capitalisme vont dans ce sens. Le président Obama, avec un langage différent, veut rétablir la crédibilité des États-Unis et maintenir un leadership global. Les désoccidentalisants, d'un autre côté, sont plutôt du côté de l'Asie et de l'Asie du Sud-Est : le leadership de l'Ouest est terminé selon eux. Des arguments solides sont élaborés pour disputer le contrôle de l'Ouest sur les connaissances et l'autorité, tout en maintenant les principes de l'économie capitaliste. Le troisième courant, qui est formulé en Afrique, en Amérique du Sud et dans les Caraïbes, est la tendance décoloniale. Il ne s'agit plus de la décolonisation dans le sens qu'elle avait pendant la Guerre Froide. Il s'agit de remettre en cause la colonialité du savoir et celle de l'être à partir desquelles le contrôle de l'autorité et celui de l'économie ont été structurés. En un mot, la recherche décoloniale est orientée vers la construction de sociétés communales organisées autour de l'œuvre et non pas de sociétés globales fondées sur le travail.



RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article est une critique de la nouvelle réorientation des universités qui, depuis les années 1980 – surtout aux États-Unis et en Europe de l'Ouest –, ont adopté les valeurs entrepreneuriales et marchandes, en lieu et place des valeurs de l'humanisme caractéristique du modèle antérieur que l'auteur baptise « kantien-humboldtien ». Cette réorientation des universités se fait, selon l'auteur, au détriment du futur de la société et de la vie sur la planète. De plus, elle renforce l'unilatéralité des points de vue. Or, il est crucial que l'université continue à être le lieu de la pensée et de la recherche libres, où la créativité n'est pas évaluée en fonction de besoins urgents et actuels mais contribue à anticiper des problèmes futurs. Une réforme des universités et des pratiques du savoir est donc nécessaire. En ce sens, l'auteur affirme le besoin d'une discussion globale, conceptuelle et épistémique, à propos des politiques de désoccidentalisation et de décolonisation de l'éducation et du savoir.

Este artículo es una crítica de la nueva reorientación de las universidades que desde los años 80 – sobre todo en EEUU y Europa Occidental – han adoptado los valores corporativos y de mercado, en lugar de los valores del humanismo característico del modelo anterior, que el autor bautiza de « kantiano-humboldtiano ». Esta reorientación de las universidades se ha llevado a cabo – afirma el autor – en detrimento del futuro de la sociedad y de la vida en la planeta. Además, contri-

buye a la unilateralidad de puntos de vista. Ahora bien, el autor considera crucial que la universidad continúe siendo el lugar del pensamiento y de la investigación libres, el lugar en donde la creatividad no se evalúe en función de las necesidades urgentes y actuales sino que contribuya a anticipar los problemas futuros. Una reforma de las universidades y de las prácticas del saber es, pues, necesaria. En este sentido, el autor afirma la necesidad de una discusión global, conceptual y epistémica, acerca de las políticas de desoccidentalización y descolonización de la educación y del saber.

This article is a critique of the current reorientation of the universities. Although in the past two decades, universities, particularly those in the US and Western Europe, have embraced corporate and market values, rejecting the humanistic values of the previous model, referred to by the author as the « Kantian-Humboltian » model. In this author's view this reorientation is detrimental to the future of society and life on the planet. In addition, it contributes to a reinforcement of unilateral viewpoints. It is crucial in the author's view that the university remain a site of free thinking and research, where creativity is not valued in relation to pressing and present needs but in terms of its contribution to the anticipation of future problems. A reform of universities and knowledge practices is necessary. In this respect, the author affirms the need for a global conceptual and epistemic discussion regarding a politics of de-westernization and decolonization of education and knowledge.

MOTS CLÉS

- université d'entreprise
- réforme de l'université
- décolonisation du savoir
- pluriversalité

PALABRAS CLAVES

- universidad de mercado
- reforma de la universidad
- descolonización del saber
- pluriversalidad

KEYWORDS

- corporate university
- reform of the university
- de-coloniality of knowledge
- pluriversity

Enrique Dussel*

Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques**

Nous allons essayer de réfléchir à un sujet qui, je crois, occupera une bonne partie du XXI^e siècle : l'acceptation par chacune des traditions régionales philosophiques de la planète (européenne, nord-américaine, chinoise, hindoue, arabe, africaine, latino-américaine, etc.) du sens, de la valeur et de l'histoire de chacune d'entre elles. Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, différentes traditions entameraient un dialogue authentique et symétrique grâce auquel elles découvrirait de nombreux aspects méconnus ou plus développés dans d'autres traditions. Ce processus d'enrichissement philosophique mutuel exige de se situer éthiquement et de reconnaître toutes les communautés philosophiques des autres traditions comme ayant des droits égaux d'argumentation. Ce processus pourrait ainsi dépasser l'*eurocentrisme moderne* – aujourd'hui dominant – qui non seulement est stérile, mais, de plus, empêche toute découverte importante d'autres traditions.

Les noyaux problématiques universels

Nous nommerons « noyaux problématiques universels » l'ensemble des questions fondamentales (c'est-à-dire ontologiques) que l'*homo sapiens* a dû se poser lors de sa maturité spécifique. Grâce à son développement cérébral avec ses capacités de

* Professeur de philosophie à la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM - Iztapalapa, Mexico) ainsi qu'à la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

** Cet article correspond à la communication présentée lors du *XXII World Congress of Philosophy* (Seoul, Corée) le 2 août 2008, au sein de la *III Sesión plenaria* sur : « Repenser l'Histoire de la Philosophie et la Philosophie Comparative ».

conscience et d'autoconscience, grâce à son développement linguistique, éthique (responsabilité de ses actes) et social, l'être humain a affronté la *totalité du réel* pour pouvoir le manier afin de reproduire et de développer la vie humaine en société. La *confusion* face aux possibles causes des phénomènes naturels qu'il devait affronter ainsi que l'imprévisibilité de ses propres impulsions et comportements, l'ont conduit à poser des questions autour de quelques «noyaux problématiques» comme: que sont et comment se comportent *les choses réelles* dans leur totalité, des phénomènes astronomiques à la simple chute d'une pierre ou à la production artificielle du feu? En quoi consiste le mystère de sa propre *subjectivité*, du moi, de l'intériorité humaine? Comment peut-on penser le fait de la spontanéité humaine, la liberté, le *monde éthique et social*? Enfin, comment peut-on interpréter le *fondement ultime* de tout le réel, de l'univers? Ce qui soulève la question ontologique de: «pourquoi l'être plutôt que *rien*?». Ces «noyaux problématiques» ont dû inévitablement apparaître et questionner tous les groupes humains depuis le plus ancien paléolithique. Il s'agit de «noyaux problématiques» rationnels ou questionnements – parmi beaucoup d'autres – sur les «pourquoi» *universels*, auxquels ne peut échapper aucune tradition.

Le contenu et les modalités des réponses à ces «noyaux problématiques» déclenchent des développements très divers de récits *rationnels* – comprenant par *rationnels* le fait simplement de «donner des raisons» ou un fondement. Ces derniers essayent d'interpréter ou d'expliquer les phénomènes, c'est-à-dire ce qui «apparaît» au niveau de chacun de ces «noyaux problématiques».

Le développement *rationnel* des récits mythiques

L'humanité a toujours et inévitablement exposé de manière linguistique – peu importe son degré de développement dans ses diverses composantes – des réponses *rationnelles* (c'est-à-dire fondées et non encore réfutées) à ces noyaux problématiques à travers un processus de «création de mythes» (une *mitopoiésis*). L'élaboration de mythes a été le premier mode rationnel d'interprétation ou d'explication de l'environnement réel (du monde, de la subjectivité, de l'horizon pratique éthique ou de la référence ultime de la réalité qui a été décrite de manière symbolique).

Les mythes ou récits symboliques ne sont pas irrationnels et ne se réfèrent pas seulement à des phénomènes singuliers. Ce sont des énoncés symboliques, et de ce fait à «double sens», qui exigent pour leur compréhension tout un processus herméneutique qui *découvre les raisons*. En ce sens, ils sont rationnels et possèdent des significations *universelles* (car ils se réfèrent à des situations susceptibles d'être répétées dans toutes les circonstances) et construits sur la base des *concepts* (des catégorisations de cartes cérébrales qui incluent des millions de groupes neuronaux, au travers desquelles s'unifient, dans leur signification, les multiples phénomènes empiriques et singuliers qu'affronte l'être humain).



Les nombreux mythes (ordonnés autour des *noyaux problématiques* indiqués) sont gardés dans la mémoire collective – au début grâce à la tradition orale, puis à partir du III^e millénaire avant J.C., à travers des textes écrits où les mythes seront collectés, découpés et interprétés par des communautés de savants qui s'étonnent face au réel. « Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance. C'est pourquoi l'ami des mythes (*philomuthos*) est en quelque manière l'ami de la sagesse (philosophe) », d'après l'expression d'Aristote [*Métaphysique* I, 2; 982 b 17-18]. Ainsi sont nées les « traditions » mythiques qui ont donné aux peuples une explication *avec des raisons* aux questions les plus ardues qui agaçaient l'humanité – ce que nous avons nommé « noyaux problématiques ». Les peuples apparemment les plus pauvres et les plus simples sur le plan matériel – comme le cas des *Tupinamba* au Brésil, qui ont fait l'objet de nombreuses études de Lévi-Strauss – ont accompli leurs fonctions à tous les moments de leurs vies, grâce au *sens* facilité par leurs très nombreux mythes.

Selon Paul Ricœur, les cultures ont un « noyau éthico-mythique » [Ricœur, 1964, p. 274-288] c'est-à-dire, une « vision du monde » (*Weltanschauung*) qui interprète les moments significatifs de l'existence humaine et qui les guide éthiquement. En outre, certaines sociétés (comme les sociétés chinoise, hindoustanie, mésopotamienne, égyptienne, aztèque, arabe, hellénique, romaine, russe, inca, etc.) ont atteint grâce à leur pouvoir politique, économique et militaire une extension géopolitique importante. Or ces cultures avec une certaine universalité ont superposé leurs structures mythiques à celles de leurs subalternes. Cette domination culturelle a maintes fois été constatée au cours de l'histoire.

Dans ces chocs culturels, certains mythes ont subsisté dans les étapes postérieures (et ils ne s'évanouissent pas davantage à l'âge des discours catégoriels philosophiques et de la science moderne). Les mythes ne disparaîtront jamais dans leur ensemble car certains ont encore du *sens*, comme le note à juste titre Ernst Bloch dans son ouvrage *Le principe espérance* [Bloch, 1959].

Le développement rationnel des discours avec des catégories philosophiques

En ce qui concerne le passage du *mythe* au *logos* (en donnant à la langue grecque, dans cet exemple, une primauté que nous allons immédiatement remettre en question), nous avons été habitués à penser qu'il s'agissait d'un saut de l'*irrationnel* au *rationnel*; de l'empirique concret à l'universel, du sensible au conceptuel. Cela est faux. Ce passage est celui d'un récit avec un certain degré de rationalité à un autre discours avec un degré différent de rationalité. Il s'agit d'un *progrès* en ce qui concerne la précision univoque, la clarté sémantique, la simplicité, la force *conclusive* de l'argumentation, mais aussi d'une *perte* de tous les sens du symbole qui peuvent être herméneutiquement redécouverts à des moments et

dans des lieux divers (caractéristique propre aux récits rationnels mythiques). Les mythes prométhéique et adamique [Ricoeur, 1963] pour ne citer que ces deux-là ont encore une signification éthique de nos jours.

Par conséquent, le discours rationnel univoque ou avec des *catégories philosophiques* – ce discours peut, d’une certaine manière, définir son contenu conceptuel sans avoir recours au symbole (comme le mythe) – gagne en *précision*, mais perd en *suggestion* de sens. Il s’agit d’un progrès de civilisation important grâce auquel s’ouvre la possibilité d’effectuer des actes d’abstraction, d’analyse, de séparation des contenus sémantiques de la chose ou du phénomène observé, du discours, ainsi que dans la description et l’explication précises de la réalité empirique, qui permettent à l’observateur une gestion plus efficace dans la reproduction et le développement de la vie humaine en communauté.

La simple sagesse (si on comprend par sagesse le fait de pouvoir exposer de manière ordonnée les divers composants des réponses aux *noyaux problématiques* indiqués) a alors constitué un « métier » social différencié. Dans une sociologie de la philosophie, les communautés de philosophes forment un groupe différencié de celui des prêtres, des artistes, des politiciens, etc. Les membres de ces communautés de savants, ritualisés, en constituant des « écoles de vie » strictement disciplinées (du *calmecac* aztèque à l’*académie* athénienne ou aux savants de la ville de Memphis dans l’Égypte du III^e millénaire avant J. C.), ont été nommés « amis de la sagesse » (*philo-sôphoi*) chez les Grecs. Dans un sens historique, les « amis des mythes » étaient également et strictement, « amis de la sagesse ». Pour cette raison, ceux qui plus tard ont été nommés *philosophes* devraient plutôt être dénommés *philologues* – si on comprend par *lógos* le discours rationnel avec des catégories philosophiques qui n’a recours aux récits symboliques et mythiques que de manière exceptionnelle et en guise d’exemple, pour exercer sur eux une herméneutique philosophique.

Nous trouvons dans toutes les grandes cultures urbaines du néolithique, ce passage de l’expression rationnelle mythique à la signification univoque du *logos* épuré du symbole pour sémantiquement donner à certains *termes* ou *mots* une signification univoque, définissable, avec un contenu conceptuel fruit d’une élaboration *méthodique*, analytique, qui peut aller du tout aux parties pour fixer une signification précise. Le récit avec des *catégories philosophiques* est ainsi apparu en Inde (postérieur aux *Upanishads*), en Chine (à partir du *Livre des Mutations* ou *I Ching*), en Perse, en Mésopotamie, en Égypte (avec des textes comme celui de la « philosophie des Memphis »), en Méditerranée orientale entre Phéniciens et Grecs, en Més-Amérique (Mayas et Aztèques), dans l’Empire Inca, etc.

Ainsi, parmi les Aztèques *Quetzal-coatl* était l’expression symbolique d’un dieu duel original (« *Queztal* » est la plume d’un bel oiseau tropical qui signifiait la divinité, et « *coatl* » indique le frère jumeau ou égal : le « deux ») que les *tlamatinime* (« ceux qui connaissent les choses », que B. Sahagún appelait « philosophes » [Dussel, 1995]) en renonçant au symbole, dénommaient *Ometeotl* (de



ome: deux; *teotl*: le divin). Cette dernière dénomination indique l'«origine duelle» de l'univers (face à l'origine unitaire du *to én*: l'*Un* de Platon ou de Plotin, par exemple). Cela marque le passage de la rationalité symbolique à la rationalité de la *catégorisation conceptuelle philosophique* parmi les Aztèques, en la personne historique de Nezahuálcoyotl (1402-1472).

Certains, comme Raúl Fernet-Betancourt en Amérique latine [Fernet-Betancourt, 2004], affirment, sans vraiment spécifier ce qu'est la philosophie, qu'il y a eu une pratique de la philosophie en Amérinde (avant l'invasion européenne de 1492) ou en Afrique. L'attaque contre l'*ethnophilosophie*, lancée par l'Africain Paulin Hountondji [Hountondji, 1977] en réponse à l'œuvre de Placide Tempel, *La philosophie Bantue* [Tempel, 1949; Leon-Portilla, 1979], signale justement le besoin de mieux définir ce qu'est la philosophie (afin de la distinguer du mythe).

Si nous lisons attentivement les premiers énoncés du Tao Te-king (o Dao de jing) du légendaire Lao-tze, nous nous trouvons face à un texte qui utilise des catégories philosophiques, éloignées de tout récit mythique: «Le tao qui peut être énoncé, n'est pas celui qui fut de tout temps [...] Avant les temps fut le tao ineffable, innommable» [Wieger, 1950, p. 18]. Plus personne ne peut ignorer la densité argumentative et rationnelle de la philosophie de K'ung Fu-Tsu (Confucius) (551-479 avant J. C.) [Confucius, Slingerland, 2003]. Le développement philosophique toujours argumenté, jusqu'à l'excès, de Mo-Tzu (479-380 avant J. C.) – qui critiqua les implications sociales, politiques et éthiques de la pensée de Confucius en affirmant un universalisme aux fortes implications politiques et qui exprima son scepticisme envers les rituels et une organisation et une «école» excessivement formalisées – ne peut pas ne pas être considéré comme l'un des piliers de la *philosophie* chinoise qui précéda la grande synthèse confucianiste de Meng Tzu (Mencius) (390-305 avant J. C.) [Bary, Bloom, 2003, p. 66 sq., p. 114 sq. ; Collins, 2000, p. 137 sq., p. 272 sq.]. Cette *philosophie* a traversé 2500 ans, chaque siècle ayant ses figures classiques reconnues. Elle reste même créative pendant la Modernité européenne – avec Wang Yang-ming (1472-1529), qui développe la tradition néoconfucianiste qui non seulement a influencé Mao Tse-tung mais a également eu en Chine une fonction similaire à celle du calvinisme à l'origine du capitalisme actuel, etc., ou avec Huang Tsung-hsi (1610-1695), grand rénovateur de la philosophie politique.

De la même manière, les philosophies hindoustaniennes se sont organisées autour des *noyaux problématiques* philosophiquement exprimés [Embree, 1988; Collins, 2000, p. 177]¹. Nous lisons dans *Chandogya Upanishad*:

« Au commencement mon cher, ce monde fut seulement Être (*sat*), seulement un, sans un second. Certains pensent: au commencement, vraiment, le monde fut seule-

1. Sur le Japon, voir Collins, 2000, p. 322 sq.

ment «Non-être» (*asat*), seulement un, sans un second; du Non-être surgit l'Être. Mais je pense, mon cher, «comment cela a-t-il pu être?» Comment l'Être a-t-il pu émerger du Non-être? Au contraire, mon cher, au commencement du monde, seul fut l'Être» [Embree, 2000, 6. 12-14, p. 37].

Ne serait-ce donc pas de la philosophie? Seuls Parménide ou Héraclite seraient-ils dignes d'être appelés philosophes? Quel serait alors le critère de démarcation entre le texte cité et ceux des Présocratiques?

Dans l'hindouisme, le concept de Brahman fait référence à la totalité de l'univers; l'*atman* à la subjectivité; le *karma* à l'action humaine; le *moksha* à la relation de l'*atman* avec le *Brahman*. Depuis le v^e siècle avant J. C., un discours catégoriel philosophique est construit à partir de ces «noyaux». Avec Sankara (788-820 après J. C.), la philosophie indienne atteint un développement classique qui sera prolongé jusqu'à nos jours. En ce qui concerne la philosophie bouddhiste, à partir de Siddhartha Gautama (563-483 avant J. C.) elle refuse les concepts de *Brahman* et d'*atman*, car la totalité de l'univers est un éternel devenir interconnecté (*patitya samatpada*). Cette philosophie nie encore plus clairement les traditions mythiques (comme celle des *Vedas*) et construit un récit strictement rationnel (ce qui n'implique pas qu'elle soit exempte de moments mythiques comme l'*ensomatosis* ou l'incorporation successive de l'âme). En ce qui concerne le Jaïnisme, dont le premier représentant fut Vardhamana Mahvira (599-527 avant J. C.), il définit la *Tattvartha Sutra* («non-violence», non-possession, non-détermination) à partir d'un vitalisme universel de grande importance face au problème écologique actuel.

Ainsi, nous voulons indiquer clairement que la philosophie n'est pas seulement ni premièrement née en Grèce (dans le temps) et qu'elle ne peut être considérée comme le prototype du discours philosophique (pour son contenu). De là l'erreur de certains qui, au lieu de décrire les *critères de démarcation* entre le mythe et le discours catégoriel philosophique, tendent à considérer la philosophie grecque comme la définition même de la philosophie en tant que telle. C'est confondre la partie avec le tout: un cas particulier n'inclut pas la définition universelle. Nous ne nions pas que la philosophie grecque ait été un exemple parmi l'ensemble de philosophies que l'humanité a produites. Elle s'est trouvée historiquement perpétuée dans les philosophies de l'Empire romain qui, pour leur part, ont ouvert un horizon culturel au Moyen Âge européen latino-germanique, qui finalement s'est accompli dans la tradition de la philosophie européenne. Une philosophie qui fonde le phénomène de la modernité depuis l'invasion de l'Amérique en 1492, l'installation du colonialisme et du capitalisme et qui, grâce à la Révolution industrielle dès la fin du xviii^e siècle (il y a seulement deux siècles), est devenue la civilisation centrale et dominatrice du système-monde jusqu'au xxi^e siècle. Or cette confusion a induit un phénomène d'occultation et



de distorsion dans l'interprétation de l'histoire (que nous allons nommer héliocentrique et eurocentrique) qui empêchera d'avoir une vision mondiale de ce qui a vraiment eu lieu dans l'histoire de la philosophie. Si nous n'éclaircissons pas ces questions à travers un dialogue actuel entre les traditions philosophiques non-occidentales et la philosophie européo-nord-américaine, le développement de la philosophie empruntera un chemin sans issue. Je dis cela spécialement en tant que Latino-Américain. Ce pourquoi la réflexion de E. Husserl (reprise par M. Heidegger et, en général, en Europe et aux États-Unis) semble ingénu :

« Ainsi la philosophie [...] n'est rien d'autre que la *ratio* dans le constant mouvement de son autoclarification, commencé dès la première irruption de la philosophie dans l'humanité [...] L'image qui caractérise la philosophie, à son stade originel, est donnée par la philosophie grecque, avec la première explication à travers la conception cognitive de tout ce qui « est » en tant qu'*universum* (*des Seienden als Universum*) » [Husserl, 1970, p. 338-339]².

En Amérique latine, David Sobrevilla défend cette même position :

« Nous pensons qu'il existe un certain consensus sur l'origine de l'homme et de l'activité philosophique en Grèce et non en Orient. En ce sens Hegel et Heidegger semblent avoir raison face à un penseur comme Jaspers qui postule l'existence de trois grandes traditions philosophiques : celle de la Chine, de l'Inde et de la Grèce » [Sobrevilla, 1999, p. 74].

Les philosophies de l'Orient seraient ainsi des philosophies *au sens large* ; celle de la Grèce, *au sens strict*. Il s'agit de la confusion de l'origine de la philosophie européenne (qui peut avoir son origine en partie en Grèce) avec l'origine de la philosophie *mondiale*. De plus, on pense que le processus a suivi de manière linéaire la séquence « philosophie grecque, médiévale latine et moderne européenne ». Mais le périple historique réel a été très différent. La philosophie grecque a été cultivée postérieurement principalement par l'Empire byzantin. La philosophie arabe a été l'héritière de la philosophie byzantine, spécialement dans sa tradition aristotélicienne. Cela a exigé la création d'une langue philosophique arabe au sens strict [Goichon, 1938]³. L'aristotélisme latin à Paris, par exemple, a son origine dans les textes grecs et les commentateurs arabes traduits à Tolède (par des spécialistes arabes). Ces textes grecs utilisés et les commentaires créés par la « philosophie occidentale » arabe (du Califat de Cordou en Espagne) continuent la tra-

2. Correspondant au § 73 of *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Haag, Nijhoff, 1962, Husserliana VI, p. 273. Dans le même texte nous trouvons *The Crisis of European Sciences*, § 8, p. 21 *sq.* (dans l'original allemand, p. 18 *sq.*). Nous devons penser au contraire que le théorème dit « de Pythagore » fut formulé par les Assyriens 1 000 ans avant J. C. [Semerano, 2005].

3. Les 792 termes analysés, en 496 pages de grand format, nous donnent une idée de la « précision terminologique » de la *falāsafa* (philosophie) arabe.

dition « orientale » venue du Caire, de Bagdad ou de Samarcande. Cette tradition rend aux Européens latino-germaniques l'héritage grec profondément reconstruit à partir d'une tradition sémite (comme l'arabe). Ibn Ruchd (Averroès) est à l'origine de la renaissance philosophique européenne du XIII^e siècle.

En conséquence, la philosophie existe dans toutes les grandes cultures de l'humanité, avec des différences de style et de développement, mais elles produisent toutes (certaines de manière sommaire et d'autres avec une haute précision) une *structure catégorielle conceptuelle* qui doit être appelée philosophique.

Le discours philosophique ne détruit pas le mythe, même s'il nie effectivement ceux qui ont perdu la capacité de résister à l'argument empirique de ce discours. Ainsi par exemple, les mythes de Tlacaelel parmi les Aztèques – qui justifiaient les sacrifices humains – pour lesquels il y avait de bonnes raisons⁴, ont complètement disparu une fois leur impossibilité et leur inefficacité démontrées.

Par ailleurs, des éléments mythiques se mêlent aux discours, même chez les grands philosophes. Par exemple, I. Kant argumente dans la « Dialectique transcendantale » de sa *Critique de la raison pratique* en faveur de l'« immortalité de l'âme » afin de résoudre la question du « bien suprême » (car le bonheur mérité dans cette vie terrestre sera reçu après la mort). Mais une telle « âme » – et encore plus, son immortalité – nous montre la permanence d'éléments mythiques hindoustaniques de la pensée grecque qui contamina le monde romain, médiéval chrétien et moderne européen. Les prétendues démonstrations philosophiques sont, dans ces cas, tautologiques et non rationnellement démontrées à partir de données empiriques. Il y aurait ainsi une présence inaperçue (et induite) d'éléments mythiques, même dans les *meilleures* philosophies, qu'on pourrait nommer idéologies non intentionnelles.

En revanche, le « mythe adamique » de la tradition sémite-hébraïque, qui démontre que la liberté humaine est l'origine du « mal » – et non une divinité comme dans le mythe mésopotamien de Gilgamesh – est un récit mythique qui peut être interprété avec un sens nouveau de nos jours et qui résiste ainsi à la rationalité de l'âge du *logos* [Ricœur, 1963]. De même en ce qui concerne le récit épique des esclaves libérés de l'Égypte avec un certain Moïse, récit récupéré par E. Bloch dans son œuvre déjà citée [Bloch, 1959].

L'hégémonie à prétention universelle de la philosophie moderne européenne

À partir de 1492, l'Europe conquiert l'Atlantique – centre géopolitique qui remplace la Méditerranée, la « Mer Arabe » (l'océan Indien) et la « Mer de Chine » (le Pacifique) – et organise un monde colonial (du XV^e au XVIII^e siècle

4. Sur Bartolomé de Las Casas et les sacrifices humains, voir Dussel, 2007, vol. 1, p. 203 et suiv.



presque exclusivement américain). Le développement d'une civilisation capitaliste permet à la philosophie latino-médiévale de devenir la *philosophie moderne européenne*⁵ qui, bien qu'étant une philosophie *régionale*, singulière, [a eu] la prétention d'être la *philosophie tout court*. Cette domination, nous pourrions dire *hégémonie* car elle a été acceptée par des communautés philosophiques périphériques ou coloniales dominées, donne à la *philosophie moderne européenne* un développement unique et réellement novateur comme aucune autre philosophie dans le monde à cette époque.

L'expansion coloniale moderne – grâce à l'ouverture sur l'Atlantique du Portugal en Afrique puis sur l'océan Indien (qui dépassa alors le « mur » de l'Empire ottoman), et de l'Espagne vers les Caraïbes et l'Amérique – assiege le monde islamique et paralyse son développement civilisationnel (et donc, philosophique), à partir de la fin du XV^e siècle. La philosophie arabe classique ne peut pas surmonter la crise du califat de Bagdad et déchoit de manière définitive. La présence de l'Empire mongol détruit également la possibilité d'un nouveau développement des philosophies bouddhistes et vedanta au XVI^e siècle. En outre, la Chine commence à sentir à partir du XVIII^e siècle, l'absence de révolution industrielle interne – comme l'a fait la Grande-Bretagne [Pommeranz, 2000]. De même, sa production philosophique diminue à partir de la fin du XVIII^e siècle. En Amérique latine, le processus de la conquête espagnole détruit l'ensemble des ressources théoriques des grandes cultures amérindiennes. Les colonies espagnoles et lusitaniennes ne parvinrent pas non plus à atteindre des réussites semblables à celles de la scolastique de la Renaissance du XVI^e siècle. Elles n'ont pas non plus atteint une grande créativité à travers la scolastique baroque. En ce sens, la centralité dominatrice du Nord de l'Europe en tant que puissance militaire, politique et culturelle a pu développer sa philosophie après le Moyen Âge (à partir de XV^e siècle avec Nicolas de Cusa et la Renaissance italienne, grâce aussi à la présence des Byzantins expulsés par les Ottomans de Constantinople en 1453). Face à la disparition ou à la crise des autres grandes philosophies régionales, elle a prétendu élever sa particularité philosophique au rang d'universalité.

La philosophie moderne européenne apparaît à ses propres yeux – et aux yeux des communautés d'intellectuels d'un monde colonial en extrême prostration, paralysé du point de vue philosophique – comme la philosophie universelle. Située géopolitiquement, économiquement et culturellement au centre, elle manipule depuis cet espace privilégié l'information de toutes les cultures périphériques. Ces cultures périphériques, liées au centre et déconnectées entre elles l'unique relation existante a été celle entre le Sud colonial et le Nord métropolitain européen, sans connexion Sud-Sud) cultivent alors un mépris croissant pour

5. Nous pensons que cette origine se situe en 1514, par la présence critique-philosophique de Bartolomé de Las Casas dans les Caraïbes, bien avant *Le Discours de la méthode* de Descartes à Amsterdam, en 1637.

ce qui leur est propre, à travers l'oubli de leurs propres traditions et en confondant le haut développement de la révolution industrielle en Europe avec la vérité universelle de leur discours, tant de leurs contenus que de leurs méthodes. Cela permet à Hegel d'écrire que : « L'Histoire universelle va de l'Est à l'Ouest car l'Europe est véritablement le terme et l'Asie le commencement de cette histoire » [Hegel, 1830, p. 243 ; version anglaise, p. 197]. Ou encore que : « La Mer Méditerranée est l'axe de l'Histoire universelle » [Hegel, 1830, p. 210 ; version anglaise : p. 171 ; Hegel, 1970, p. 413 ; Hegel, 1900, p. 341].

De même, certains récits mythiques européens ont été pris comme le contenu prétendument universel de la pure rationalité de la philosophie européenne. Hegel lui-même écrit que « l'Esprit germanique est l'Esprit du monde nouveau [de la Modernité], dont le but est la réalisation de la vérité absolue » [Hegel, 1970, p. 413 ; Hegel, 1900, p. 341], sans remarquer que cet « Esprit » est régional (européen chrétien, et non taoïste, vedanta, bouddhiste ou arabe, par exemple). Cet Esprit n'est pas mondial, son contenu n'exprime pas la problématique des autres cultures. C'est pourquoi ce discours philosophique n'est pas universel et inclut de nombreux éléments mythiques. Dans la rationalité philosophique stricte universelle, que signifie l'« Esprit du christianisme » ? Pourquoi pas l'« Esprit du taoïsme », du bouddhisme ou du confucianisme ? Cet « esprit » a du sens pour ceux qui habitent l'horizon d'une culture régionale (comme l'Europe) mais il n'est pas un contenu rationnel philosophique, ayant une base empirique et une validité universelle (comme le prétendait la philosophie moderne européenne).

L'eurocentrisme philosophique qui prétend être universel est en réalité une philosophie particulière qui, sur plusieurs aspects, peut être subsumée par d'autres traditions. Certes, toute culture est ethnocentrique, mais la culture européenne moderne a été la première dont l'ethnocentrisme a été mondial, ayant comme horizon le *World-System* – selon les termes d'I. Wallerstein [1980-1989]. Cependant, cette prétention prend fin quand les philosophes du Sud prennent conscience de la valeur située de leurs traditions philosophiques.

Universalité philosophique et particularité culturelle

Il existe un niveau dans lequel le discours philosophique prend en compte les « noyaux problématiques » fondamentaux. Le discours peut alors aborder des réponses à validité universelle, c'est-à-dire comme étant un apport qui peut être discuté par les autres cultures puisqu'il s'agit d'un problème humain et en tant que tel, universel. L'essai, par exemple de K.-O. Apel [Apel, 1973] – pour définir les conditions universelles de validité d'un discours argumentatif, découvre que pour qu'une telle validité soit possible, il est nécessaire de donner à l'autre argumentant des possibilités symétriques de participer à la discussion. Le cas échéant, la conclusion de la discussion ne sera pas valide pour celui qui n'a pas



pu participer avec des conditions égales. Il s'agit d'un principe éthique-épistémologique formel (sans contenu spécifique à une culture donnée) qui peut être accepté comme une réussite et être problématisé par les autres cultures. De même, il existe des conditions historico-matérielles (qui font référence à l'affirmation et à la croissance de la vie humaine) qui sont universellement nécessaires pour l'existence humaine (par exemple, économiques). Comme nous sommes des sujets corporels vivants (comme l'a proposé Karl Marx), ces conditions historico-matérielles semblent être universellement valides pour toutes les cultures. L'universalité formelle abstraite de certains énoncés ou principes – qui peuvent être utilisés de manière différente au niveau matériel par chaque culture – ne nie pas qu'ils puissent être des « ponts » qui permettent la discussion entre les différentes traditions philosophiques. Cette métaphilosophie est un produit de toute l'humanité (même si elle naît dans une culture spécifique, dans une tradition, à une époque précise). Elle s'est davantage épanouie que d'autres mais toutes les autres traditions peuvent apprendre à partir de leurs propres présupposés historiques. Par exemple, à Bagdad au X^e siècle, il y a eu d'importantes avancées en mathématique, ce qui a immédiatement provoqué le développement de la philosophie aristotélico-arabe comme une réussite utile pour d'autres traditions. Une philosophie *absolument* postconventionnelle est impossible (sans aucune relation à une culture concrète) et toutes les philosophies situées inévitablement dans une culture quelconque peuvent cependant dialoguer avec les autres à travers des « noyaux problématiques » communs et apporter des réponses sous forme de discours catégoriels philosophiques qui, en tant qu'humains, sont universels.

Le nouveau dialogue entre traditions philosophiques

On a trop insisté sur la fonction universelle qu'a eue la philosophie moderne européenne, de sorte que cela a occulté les grandes découvertes d'autres traditions philosophiques. Aussi devons-nous, en ce début de XXI^e siècle, inaugurer un dialogue interphilosophique.

Premièrement, nous devons entamer le dialogue du Nord avec le Sud car cette coordonnée nous rappelle la présence toujours actuelle (après cinq siècles) du phénomène du colonialisme; colonialisme économique et politique, mais aussi culturel et philosophique. Les communautés philosophiques des pays post-coloniaux (ainsi que leurs problèmes et leurs réponses philosophiques) ne sont pas acceptées par les communautés hégémoniques métropolitaines.

Deuxième point tout aussi important, il est nécessaire de commencer de manière sérieuse et permanente un dialogue du Sud avec le Sud afin de définir l'agenda des problèmes philosophiques les plus urgents: en Afrique, Asie, Amérique latine ou Europe orientale. Les règles d'un tel dialogue doivent être formulées patiemment.

Il est également nécessaire de commencer à éduquer les futures générations, comme un travail pédagogique propédeutique, à un plus grand respect des autres traditions philosophiques, ce qui implique une plus grande connaissance de ces philosophies. Par exemple, au premier trimestre du cours d'Histoire de la philosophie des études universitaires de philosophie, on devrait commencer l'étude par les « premiers grands philosophes de l'humanité », où l'on exposerait les philosophes qui ont produit les catégories fondamentales philosophiques en Égypte (Africains), Mésopotamie (y compris les prophètes d'Israël), Grèce, Inde, Chine, Méso-Amérique ou parmi les Incas. Au deuxième trimestre, on étudierait les « grandes ontologies », y compris le taoïsme, le confucianisme, l'hindouisme, le bouddhisme, les philosophes grecs (comme Platon, Aristote, Plotin), les Romains, etc. Au troisième trimestre, on devrait exposer le développement philosophique postérieur chinois (depuis l'Empire des Han), les philosophies bouddhistes postérieures ainsi que jaïniste ou vedanta en Inde, la philosophie byzantine chrétienne et arabe, et la philosophie latine européenne médiévale. Et ainsi de suite. Une nouvelle génération penserait philosophiquement depuis un horizon mondial. On devrait faire de même pour les cours d'éthique, de politique, d'ontologie, d'anthropologie et même de logique : ne devrait-on pas avoir également des notions de logique bouddhiste, par exemple ?

Par ailleurs, les philosophes devraient se demander si l'on a traité dans d'autres traditions philosophiques (non seulement européennes ou nord-américaines) des questions ignorées par leur propre tradition, bien qu'elles aient été exposées avec des styles différents, des perspectives différentes, et où l'on puisse découvrir de nouveaux développements étant donné les conditions particulières du contexte géopolitique de ces philosophies.

Il ne doit pas seulement y avoir un dialogue entre l'Orient (un concept ambigu depuis la disqualification d'Edward Saïd) et l'Occident (également confus)⁶ car dans ce cas-là l'Afrique, l'Amérique latine et d'autres régions seraient exclues. Une reformulation complète de l'histoire de la philosophie est nécessaire afin de se préparer à un tel dialogue. L'œuvre pionnière du sociologue Randall Collins *World Philosophy* [Collins, 2000], signale nombre d'aspects remarquables qui doivent être pris en considération. Du point de vue pédagogique, cette œuvre compare dans la géographie (l'espace) et à travers les siècles (le temps), les grandes philosophies chinoises, hindoustaniennes, arabes, européennes, nord-américaines, africaines (bien qu'il n'y ait pas une seule ligne consacrée aux 500 ans de philosophie latino-américaine, et encore moins aux philosophies naissantes des cultures urbaines d'avant la conquête), et les classe par génération (distinguant des

6. En quoi consiste l'Occident ? S'il s'agit seulement de l'Europe occidentale, qu'en est-il de la Russie qui fait certainement partie de la culture de l'ancien empire byzantin oriental ? Son origine est-elle en Grèce ? Mais pour la Grèce, l'Europe était aussi barbare que d'autres régions du nord de la Macédoine.



philosophes de premier, second et troisième ordre, une tâche réellement difficile mais bien utile). L'auteur est sociologue mais l'ouvrage donne à penser aux philosophes.

Dialogue interphilosophique mondial vers un plurivers transmoderne

Après une longue crise, les philosophies d'autres régions (la Chine, l'Inde, les pays arabes, l'Amérique latine, l'Afrique, etc.) ont commencé à récupérer le sens de leur propre histoire, ensevelie par l'ouragan de la modernité. Prenons comme exemple un philosophe arabe d'une prestigieuse ville universitaire extrêmement célèbre depuis plus de mille ans. Il s'agit de Mohammed Abed Al-Jabri de l'université de Fès (Maroc)⁷.

a) Dans un premier temps, dans ses œuvres *Critique de la raison arabe* [Al-Jabri, 1982] et *L'héritage philosophique arabe. Alfarabi, Avicenne, Avempace, Averroès, Ibn Khaldoun* [Al-Jabri, 2001], Al-Jabri affirme la valeur de la philosophie de sa tradition culturelle arabe. Il refuse: 1) la tradition contemporaine interprétative du fondamentalisme (*salafis*) qui réagit contre la modernité sans effectuer une reconstruction créative du passé philosophique; 2) la position du «*safisme* marxiste» qui oublie sa propre tradition; 3) la tradition eurocentrique libérale qui n'accepte pas l'existence d'une «philosophie arabe» dans le présent. L'arabe étant sa langue maternelle, Al-Jabri fait des recherches originales et nouvelles sur les traditions philosophiques des grands penseurs des écoles «orientales» (de l'Égypte et Bagdad, vers l'Orient, sous l'influence d'Avicenne) ainsi que des écoles «occidentales» (de l'ancien califat de Cordou, en incluant les Berbères et donc Fès, autour d'Ibn Ruchd).

b) Dans un deuxième temps, il effectue la critique de sa propre tradition philosophique à partir des sources de la philosophie arabe, mais aussi en s'inspirant de quelques réussites de l'herméneutique moderne (qu'il a étudiée à Paris). Cela lui permet de découvrir de nouveaux éléments historiques de sa propre tradition, comme le fait que la tradition «orientale» arabe a dû s'opposer principalement à la pensée gnostique perse. De cette manière, les *multazilies* ont créé la première philosophie arabe antiperse et ont intégré également la philosophie gréco-byzantine pour justifier en même temps la légitimité du califat. Ultérieurement Al-farabi et Ibn Sina (Avicenne), en assumant des catégories néoplatoniciennes, ont produit une tradition philosophico-mystique de l'«illumination». Pendant que la philosophie andalou-maghrébine «occidentale», inspirée des sciences empiriques et de la pensée strictement aristotélicienne (avec la consigne de l'al-mohade Ibn Tûmert d'«abandonner l'argument d'autorité et de retourner aux

7. Ville qui, au XIII^e siècle, comptait 300 000 habitants et où, entre autres, vint étudier et enseigner M. Maïmonide.

sources» – produira la grande philosophie arabe avec Ibn Ruchd, véritable philosophie des Lumières (*Aufklärung*) qui s'imposera comme l'origine latino-germanique et fondement de la philosophie moderne européenne. Ibn Ruchd définit parfaitement le dialogue interphilosophique :

« Il est indubitable que nous devons nous aider, pour notre étude rationnelle, des recherches réalisées par tous nos prédécesseurs [Grecs, chrétiens, etc.]. Cela étant, comme les philosophes anciens ont étudié avec le plus grand soin les règles du raisonnement (la logique, la méthode), nous devons commencer par étudier les livres de ces philosophes anciens pour assimiler tout ce que nous y trouverons de raisonnable et *s'il y avait de l'irrationnel, cela doit nous servir de mise en garde et d'avertissement* » [Al-Jabri, 1982, p. 157-158].

c) La création nouvelle à partir de la tradition, même nourrie par le dialogue avec d'autres cultures, ne doit pas se laisser éblouir par l'apparente splendeur d'une philosophie moderne européenne qui a posé des problèmes mais pas ceux qui sont propres au monde arabe :

« Comment la philosophie arabe peut-elle assimiler l'expérience du libéralisme avant ou sans que le monde arabe ne passe par l'étape du libéralisme ? » [Al-Jabri, 1982, p. 159].

Il reste selon nous, un dernier sujet. Le dialogue qui peut enrichir chaque tradition philosophique devrait être réalisé par les philosophes critiques et créateurs de chaque tradition, et non par ceux qui répètent simplement les thèses philosophiques déjà approuvées traditionnellement. Et, pour être critiques, les philosophes doivent assumer la problématique éthique et politique capable d'expliquer la pauvreté, la domination et l'exclusion d'une grande partie de la population de leurs pays respectifs, spécialement dans le Sud (en Afrique, dans une bonne partie de l'Asie et de l'Amérique latine). Un dialogue critique philosophique suppose des philosophes critiques au sens de la « théorie critique » que nous, en Amérique latine, appelons Philosophie de la libération.

La modernité européenne a eu un impact sur les autres cultures (à l'exception de la Chine, du Japon et de très peu d'autres pays) avec le colonialisme. Elle a exploité leurs ressources, extrait de l'information de leurs cultures, et rejeté ce qui ne pouvait pas être assimilé. Quand nous parlons de *Trans-modernité*, nous voulons faire référence à un projet mondial qui essaie d'aller au-delà de la Modernité européenne et nord-américaine (raison pour laquelle ce projet ne peut pas être « postmoderne », car le postmodernisme est une critique partielle encore euro-péo-nord-américaine de la modernité). Il s'agit au contraire d'une tâche – dans notre cas, philosophique – qui a comme point de départ le fait d'affirmer la valeur de ce qui a été déclaré par la modernité comme étant l'extériorité rejetée, non valorisée et inutile des cultures (« déchets » parmi lesquels se trouvent les



philosophies périphériques ou coloniales), pour développer les potentialités, les possibilités de ces cultures et de ces philosophies ignorées. L'affirmation de cette extériorité rejetée doit se réaliser à partir des ressources *propres*, dans un dialogue constructif avec la modernité européenne et nord-américaine. Ainsi, la philosophie arabe, pour continuer avec notre exemple précédent, peut incorporer l'herméneutique de la philosophie européenne, la développer et l'appliquer afin de réaliser de nouvelles interprétations du Coran qui permettraient de produire de nouvelles philosophies politiques ou féministes arabes, deux exemples possibles et nécessaires. Ces philosophies seraient le fruit de la tradition philosophique arabe elle-même, mise à jour à travers un dialogue interphilosophique (non seulement avec l'Europe, mais aussi avec l'Amérique latine, l'Inde, la Chine ou la philosophie africaine), cela en vue d'une *philosophie mondiale future pluriverselle* et de ce fait, *transmoderne* (ce qui impliquerait également d'être dans le domaine économique, transcapsitaliste).

Pour longtemps encore, peut-être des siècles, les diverses traditions philosophiques continueront chacune leur chemin. Cependant, à l'horizon s'ouvre le projet mondial analogique d'un *plurivers transmoderne* (qui n'est pas simplement « universel » ni « postmoderne »). Désormais, d'autres philosophies sont possibles car « un autre monde est possible » – comme le proclame le Mouvement Zapatiste de Libération Nationale du Chiapas, au Mexique.

BIBLIOGRAPHIE

- **AL-JABRI Mohammed Abed**, *Crítica de la razón árabe*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1982.
- **AL-JABRI Mohammed Abed**, *El legado filosófico árabe*, Madrid, Trotta, 2001.
- **APEL Karl-Otto**, *Die Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, vol. 1-2.
- **ARISTOTE**, *Métaphysique*, présentation et traduction par Duminil Marie-Paul et Jaulin Annick, Paris, Flammarion, «GF», 2008.
- **BARY Theodore de, BLOOM Irene** (comp.), *Sources of Chinese Tradition, From earliest Times to 1600*, vol. 1, Columbia University Press, New York, 2003.
- **BLOCH Ernst**, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1959, vol. 1-3.
- **CONFUCIUS, SLINGERLAND Edward** (trad.), *Confucius Analects*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2003.
- **DUSSEL Enrique**, *Política de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2007, vol. 1.
- **DUSSEL Enrique**, *The Invention of the Americas*, New York, Continuum, 1995.
- **EMBREE Ainslie T.** (ed.), *Sources of Indian Tradition. Vol.1 : From the Beginning to 1800*, New York, Columbia University Press, 1988.
- **FORNET-BETANCOURT Raúl**, *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- **GOICHON A.-M.** (éd.), *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.
- **HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**, *The Philosophy of History*, New York, Colonial Press, 1900.
- **HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**, *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf (1830)*, dans **J. HOFFMEISTER, F. MEINER** (ed.), *Sämtliche Werke*, Hamburg, 1955. Version anglaise dans

Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

- **HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, dans *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12.
- **HOUNTONDI Paulin J.**, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977.
- **HUSSERL Edmund**, «Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason», dans *The Crisis of European Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- **LEÓN-PORTILLA Miguel**, *La Filosofía Nahuatl*, México, UNAM, 1979.
- **POMMERANZ Kenneth**, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- **RANDALL Collins**, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, Cambridge (Mass), The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- **RICEUR Paul**, «Civilisation universelle et cultures nationales», dans *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 274-288.
- **RICEUR Paul**, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1963.
- **SEMERANO Giovanni**, *La favola dell'indoeuropeo*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- **SOBREVILLA David**, *Repensando la tradición de Nuestra América*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, 1999.
- **TEMPEL Placide**, *La philosophie Bantue*, Paris, Présence Africaine, 1949.
- **WIEGER Léon** (éd.), *Les Pères du Système Taoïste*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- **WALLERSTEIN Immanuel**, *The Modern World-System*, New York, Academic Press, 1980-1989, vol. 1-3.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article défend les thèses suivantes.

1. Il est nécessaire d'affirmer que toutes les sociétés de l'humanité ont toujours exprimé certains «noyaux problématiques universels».
2. Les réponses rationnelles à ces «noyaux» prennent tout d'abord la forme de récits mythiques.
3. La formulation de discours catégoriels philosophiques est un nouveau développement dans la rationalité humaine. Cependant, celle-ci n'invalide pas tous les récits mythiques. Ces discours philosophiques ont existé dans toutes les grandes cultures urbaines néolithiques (même à un niveau très initial).
4. La philosophie moderne européenne a confondu le pouvoir économique-politique de sa culture et les crises dérivées des autres philosophies régionales, avec l'universalité de ses principes. Cet

eurocentrisme doit être remis en question.

5. Or il existe des aspects formels universels sur lesquels toutes les philosophies régionales peuvent coïncider. Ce sont les «noyaux problématiques», qui se situent à un niveau abstrait.
6. Il est donc nécessaire de développer un dialogue interphilosophique, respectueux des différences et ouvert aux découvertes utiles d'autres traditions.
7. Il faudrait expliciter un projet qui – au-delà de la modernité philosophique eurocentrique – essaie un plurivers transmoderne, mondial, à partir du développement des ressources mêmes, des philosophies périphériques, subalternes et postcoloniales, jusqu'ici «rejetées» par la modernité.

La ponencia sostiene las siguientes tesis.

1. Es necesario afirmar que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos «núcleos problemáticos universales» que se presentan en todas las culturas.
2. Las respuestas racionales a esos



«núcleos» adquieren primeramente la forma de narraciones míticas.

3. La formulación de discursos categoriales filosóficos es un nuevo desarrollo en la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos filosóficos se han dado en todas las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque sea en un nivel muy inicial).

4. La filosofía moderna europea confundió el dominio económico político de su cultura y las crisis derivadas de las otras filosofías regionales con una eurocéntrica pretensión de universalidad que debe cuestionarse.

5. De todos modos hay aspectos formales universales en los que todas las filosofías regionales pueden coincidir, y responden a los «núcleos problemáticos» en un nivel abstracto.

6. Todo ello impulsa a entrar en una nueva edad de diálogo interfilosófico, respetuoso de las diferencias y aprendices de los descubrimientos útiles de las otras tradiciones.

7. Habría que formular un proyecto que, superando la modernidad eurocéntrica filosófica, intente un pluriverso transmoderno, mundial, a partir del desarrollo de los recursos propios, de las filosofías periféricas, subalternas, postcoloniales, «desechados» por la Modernidad.

This paper argues the following points :

1. It is necessary to affirm that all of humanity has always sought to address certain «core universal problems» that are present in all cultures.

2. The rational responses to these «core problems» first acquire the shape of mythical narratives.

3. The formulation of categorical philosophical discourses is a subsequent development in human rationality, which does not, however, negate all mythical narratives. These discourses arose in all the great urban neolithic cultures (even if only in initial form).

4. Modern European philosophy confused the economic and political domination of its culture, and the resulting crises of other philosophical traditions, with a Eurocentric universality claim, which must be questioned.

5. In any case there are formal universal aspects in which all regional philosophies can coincide, and which respond to the «core problems» at an abstract level.

6. It is thus necessary to enter a new age of inter-philosophical dialogue, respectful of differences and open to learning from the useful discoveries of other traditions.

7. A new philosophical project must be developed that is capable of going beyond Eurocentric philosophical modernity, by shaping a global trans-modern «pluriverse», drawing upon the resources of peripheral, subaltern, postcolonial philosophies «discarded» by modernity.

MOTS CLÉS

- universalisme
- eurocentrisme
- dialogue inter-philosophique

PALABRAS CLAVES

- universalidad
- eurocentrismo
- diálogo inter-filosófico

KEYWORDS

- universality
- eurocentrism
- inter-philosophical dialogue

Capucine Boidin*

Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français**

Les résistances et les débats suscités par l'introduction des études postcoloniales dans les sciences sociales françaises nous conduisent à situer les études décoloniales par rapport à elles. Les unes comme les autres suscitent aussi bien chez les sociologues que chez les anthropologues et les historiens français trois types de critiques : États-Unis-centrisme, manichéisme et essentialisme. Il n'est pas possible de reprendre l'ensemble des nombreux débats actuels liés aux études postcoloniales. En revanche nous comparons et retraçons ici les connexions entre les deux courants de pensée pour montrer en quoi les auteurs dits « postoccidentaux » ou « décoloniaux » ne tombent pas nécessairement tous et systématiquement dans trois écueils rédhitoires qu'un public français réunit volontiers sous un péché capital : le communitarisme. Introduire une pluralité d'auteurs de ce courant aux positions contrastées ne nous épargne pas, au contraire, une critique qui choisit cependant de rester ouverte au dialogue avec des hommes et des femmes travaillant en Amérique latine et aux États-Unis : le philosophe argentin de la libération Enrique Dussel (Mexique), le sociologue péruvien Aníbal Quijano (États-Unis), le sémioticien et théoricien culturel argentin-américain Walter D. Mignolo (États-Unis), le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez (Colombie), la sémioticienne argentine Zulma Palermo (Argentine), les anthropologues colom-

* Maître de conférences en anthropologie à l'IHEAL-Sorbonne Nouvelle Paris 3, membre du CREDA et chargée de cours de guarani à l'INALCO (Institut National de Langues et Civilisations Orientales).

** Je souhaite remercier particulièrement Benoît de l'Estoile, Ramon Grosfoguel, James Cohen et Jules Falquet d'avoir relu des versions antérieures de ce texte.

biens Arturo Escobar (États-Unis) et Eduardo Restrepo (Colombie), le sociologue vénézuélien Edgardo Lander (Venezuela), l'anthropologue vénézuélien Fernando Coronil (États-Unis), le philosophe portoricain Nelson Maldonado Torres (États-Unis), le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel (États-Unis), la spécialiste en études culturelles et nord-américaine Catherine Walsh (Équateur) et la critique littéraire allemande Freya Schiwy (États-Unis)¹.

Estudios decoloniales/postcolonial studies

A priori les penseurs latino-américains et caribéens comme les « latinos » des États-Unis affichent leurs différences avec les *postcolonial studies* anglophones. La différence d'étiquette se justifie selon plusieurs auteurs [Nómadas, 2007; Grosfoguel, 2006] dans la mesure où leur pensée s'exerce dans des contextes géopolitiques différents, à partir de disciplines moins ancrées dans la littérature que dans l'analyse économique et où leur généalogie intellectuelle se nourrit de sources distinctes. C'est essentiellement à partir de 2006, dix ans après leurs premiers écrits collectifs vers 1996, que ces trois types de différences sont revendiqués (géopolitique, disciplinaire, généalogique). Mais le fait de se situer au même « emplacement » que les études postcoloniales n'est cependant pas sans profits symboliques dans le champ académique.

Les théories postcoloniales étant un courant de pensée anglophone né dans les années 1980-1990 qui réfléchit sur les héritages coloniaux britanniques en Inde, en Australie, en Afrique et au Moyen Orient des XIX^e et XX^e siècles, elles ignorent d'emblée l'expérience de l'Amérique latine, dont les pays prirent leur indépendance vis-à-vis de l'Espagne dès le début du XIX^e siècle². La tradition de pensée sud-américaine, hispanophone et lusophone, est donc absente. La critique postcoloniale de l'eurocentrisme reste eurocentrique en limitant son champ de réflexion aux legs des empires nord-européens du XIX^e siècle.

Mise à l'écart constatée, regrettée, analysée et finalement contrecarrée par la proposition de vocables distinctifs : postoccidentalisme, courant décolonial ou programme de recherche Modernité/Colonialité; adjectifs qui permettent de mieux mettre en évidence la permanence de la colonialité globale du pouvoir, du savoir et de l'être après la décolonisation. La notion de *colonialité globale du pouvoir* est introduite par le groupe pour faire référence à l'imbrication complexe et dynamique des phénomènes économiques et des processus socioculturels de racia-

1. La précision de la discipline et de la nationalité de chaque membre sert principalement à mettre en relief le caractère hétérogène et pluridisciplinaire du groupe.
2. De fait, une publication française récente sur le postcolonialisme, par ailleurs passionnante, ne contient aucun article sur l'Amérique latine : Marie-Claude Smouts, *La situation postcoloniale*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2007. Au contraire un livre antérieur à la vague postcoloniale l'intégrait : Marc Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme, XVI^e-XX^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003.



lisation (culturelles et linguistiques), de sexisation et de sexualisation³ dans les rapports de pouvoir et de savoir qui se mettent en place à partir de l'époque moderne, c'est-à-dire à partir du XV^e siècle. Une imbrication que les processus politiques de libération nationale réalisés au XIX^e siècle en Amérique latine n'ont pas réussi à transformer en profondeur [Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 17].

Tel qu'il est diffusé et présenté en Amérique latine, le postcolonialisme anglo-saxon inclut les études subalternes⁴ nées aux Indes (R. Guha, P. Chatterjee et G. C. Chakravarty) mais surtout des auteurs uniquement appelés «postcoloniaux» (H. Bhabha, G. C. Spivak, E. Said) qui réfléchissent à partir des contextes et des enjeux propres aux États-Unis (droits civiques, immigration, multiculturalisme). Ces auteurs s'inspirent essentiellement de la relecture du marxisme hétérodoxe (A. Gramsci) à partir des années 1956⁵ et des volontés de dépassement du marxisme (M. Hardt, A. Negri, M. Lazarrato), du poststructuralisme (G. Deleuze, M. Foucault) et de la critique de la métaphysique occidentale (K. Marx, F. Nietzsche, M. Heidegger). «*Il s'agit d'un domaine théorique régional dont l'influence mondiale ne saurait être séparée de son enracinement dans de puissantes universités métropolitaines*» [Coronil, 2006, p. 232]. Par contraste, les théories latino-américaines réfléchissent à partir des legs des empires espagnol et portugais du XVI^e au XX^e siècle pour considérer le système-monde. Les héritages sont pensés non seulement comme coloniaux mais comme indissociablement modernes/coloniaux. Leur pensée puise dans les théories économiques de la dépendance ainsi que dans la philosophie de la libération. Autrement dit et contrairement aux études postcoloniales qui ont surtout pris racine dans les départements de littérature et qui s'attachent à déconstruire l'eurocentrisme des discours, les études décoloniales articulent les analyses économiques, sociologiques et historiques avec des développements phi-

3. Les phénomènes économiques et culturels sont imbriqués dans la mise en place d'une valence différentielle et essentialisante des corps à partir de l'apparence et des comportements (phénotype, sexe, sexualité). La division du travail et la distribution des revenus s'organisent selon les sexes et les «nations/races». Différences qui, par là même, deviennent significatives d'un point de vue économique. Les féministes réfléchissent également sur ces imbrications complexes en partant des rapports sociaux de sexe [Guillaumin, 1992; Kergoat, 2000].
4. Les *subaltern studies* sont une série de volumes collectifs publiée par Oxford University Press-Dehli depuis 1982, qui portent le sous-titre : *Writings on South Asian History and Society* et rassemble une dizaine de chercheurs sous l'égide de l'historien bengali Ranajit Guha, marxiste dissident inspiré par les thèses de Gramsci et par les travaux d'historiens britanniques comme Edward P. Thompson, Hobsbawm, etc. Pour une présentation didactique, voir Pouchepadass [2000] et Merle [2004]. Dans sa version initiale des années 1980, non encore marquée par le tournant postcolonial des années 1990, ce courant a été davantage reçu, critiqué et travaillé en Amérique latine qu'en France. De fait les travaux latino-américains ont donné lieu à une compilation traduite en anglais: Ilean Rodriguez (ed.), *The latin american subaltern studies reader*, Duke, Duke University Press, 2001.
5. En 1956 deux événements révèlent les côtés obscurs du communisme soviétique (le rapport de Khrouchchev sur les erreurs de Staline en février et la répression des manifestations de Budapest en octobre). Nombreux sont alors les intellectuels qui quittent le parti communiste et recherchent une inspiration dans les marxismes hétérodoxes, que ce soit Aimé Césaire, E. P. Thompson, Charles Taylor, Ranajit Guha, Jean-Paul Sartre...

losophiques. Mais par rapport aux analyses du système-monde, la culture a pour eux un rôle plus central: loin d'être un appendice mineur des processus économiques et politiques, elle est au contraire constitutive des processus d'accumulation capitaliste [Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007]. Enfin, dernière différence revendiquée: des philosophes créoles et indiens des XIX^e et XX^e siècles (José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kusch, Fausto Reinaga, Manuel Quintín Lame) mais aussi des auteurs indiens et espagnols de l'époque coloniale (Waman Poma de Ayala, Bartolomé de Las Casas), des auteurs caribéens (Aimé Césaire, Franz Fanon) font partie de leur univers de noms tutélaires. « Les théoriciens décoloniaux pensent que c'est là, chez ces "penseurs subalternes" (et non dans les grandes figures académiques du marxisme et du post-structuralisme) qu'il faut aller chercher les fondements d'une théorie critique de la société » [Nómadas, 2007].

Finalement, par rapport aux études postcoloniales, plusieurs points de différence revendiqués émergent: le caractère indissociable de la modernité et de la colonialité mis en place à partir de 1492, l'importance donnée aux dimensions économiques et sociales de la colonialité, la pensée enracinée dans les traditions de pensée du Sud du continent. Cela conduit les théories décoloniales à être beaucoup plus critiques que les études postcoloniales dont les ambiguïtés politiques ont été soulignées par Ella Shohat [1992 in 2007]. Les différences entre approches décoloniales et postcoloniales sont donc substantielles. Et les premières sont moins connues que les secondes. Toutefois, au lieu de regretter la subalternisation dont font l'objet dans le champ des sciences sociales anglo-américaines les publications en espagnol, il faut plutôt analyser comment elles nous parviennent aujourd'hui. Or le paradoxe est précisément que leur circulation est actuellement, en partie, liée à celle des théories postcoloniales.

Circulation

Les auteurs des textes que nous présentons dans ce dossier ont largement publié en anglais. De fait le texte de Walter Mignolo, professeur à l'Université de Duke (États-Unis) et celui de Ramón Grosfoguel, professeur à Berkeley (États-Unis) ont été traduits de l'anglais, tandis que celui d'Enrique Dussel a été traduit à partir de la version espagnole, sachant que la version anglaise existe déjà. C'est bien parce que les études postcoloniales et les études subalternes véhiculées en anglais commencent à faire l'objet de traductions et de numéros spéciaux de revues de sciences humaines et sociales⁶ dans l'Hexagone, surtout à partir de

6. Il n'est pas de notre ressort ici d'analyser la manière dont l'année 2005 a été un pivot pour que chemine une lecture postcoloniale de la situation politique française. Notons seulement que les premiers auteurs à publier en France et en français sur le postcolonialisme sont Mamadou Diouf, *L'historiographie indienne en débat, colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999 (aujourd'hui il est professeur d'histoire à l'Université de Columbia), et Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, puis De



novembre 2005, que nous-mêmes avons commencé à chercher et connaître des auteurs latino-américains. La question est alors la suivante : serions-nous finalement comme les passeurs naïfs dénoncés par P. Bourdieu et L. Wacquant qui, sous couvert de donner à lire une pléiade d'auteurs appartenant aux minorités en lutte aux États-Unis – ici « hispano » –, participeraient à l'américanisation – par le nord – des sciences sociales, en particulier par la diffusion d'un sens commun aux « études ethniques », lui-même enraciné dans l'histoire particulière des États-Unis ?⁷ [Bourdieu, Wacquant, 1998]. Nous suivrons plutôt Osmundo de Araujo Pinho et Ângela Figueiredo qui ont souligné comment le recours à des idées dites étrangères s'inscrit en réalité dans des luttes politiques et académiques anciennes qui n'ont pas attendu les théories nord-américaines pour émerger [Araujo Pinho, Figueiredo, 2002].

Certes, le risque de déshistoricisation des théories lors de leur déracinement avec ce que le processus implique comme malentendus lors des replantations est grand. Toutefois il n'est pas soutenable de reléguer d'emblée tout un ensemble de réflexions en raison de leurs contextes sociohistoriques d'émergence. Les connaître et en analyser l'influence est toutefois indispensable. Effectivement, les rencontres qui ont jalonné la constitution du groupe se sont tenues entre les États-Unis et les Amériques latines : Binghamton à l'Université de l'État de New York (SUNY) en 1996, Caracas à l'Université Centrale du Venezuela avec l'ap-

la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, 2000. (Il est actuellement membre de l'équipe du Wits Institute for Social & Economic Research (WISER) de l'Université du Witwatersrand de Johannesburg en Afrique du Sud). Il faut attendre l'année 2005 pour que le sujet devienne une question sociale et politique en France et fasse l'objet de plusieurs publications. Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial : une introduction critique*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006 ; « Pour comprendre la pensée postcoloniale », *Esprit*, n° 330, 2006 ; « La question postcoloniale », *Hérodote*, n° 120, 2006 ; « Postcolonialisme et immigration », sous la dir. de Sadri Khiari et Nicolas Qualander, *Contretemps*, n° 16, janv. 2006 ; « Faut-il être postcolonial ? », sous la dir. de Laurent Dubreuil, *Labyrinthe*, n° 24, 2006 ; « Postcolonial et politique de l'histoire », *Multitudes*, n° 26, sept. 2006, « Qui a peur du postcolonial ? », un dossier coordonné par Jim Cohen, Elsa Dorlin, Dimitri Nicolaïdis, Malika Rahal et Patrick Simon, *Mouvements*, n° 51, sept.-oct. 2007. Traduction également récente de Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot & Rivages, 2007 [1994] et de Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éd. Amsterdam, 2009. Voir également Capucine Boidin, « L'Atlantique noir entre nord et sud », in C. Agudelo, C. Boidin et L. Sansone, *Autour de l'Atlantique noir, une polyphonie de perspectives*, Paris, IHEAL, 2009, p. 213-221.

7. Voir également l'intervention de Loïc Wacquant au colloque « Racialisation, ethnicisation : contextes socio-historiques et enjeux sociaux contemporains » organisé par l'URMIS, AFRODESC-EURESCL, 24-26 nov. 2009, Université Paris 7 Diderot : les trois éléments qui donnent ce sens si particulier à ce qu'il propose de nommer la violence de la « domination raciale » aux États-Unis : la coexistence temporelle de l'esclavage légal avec la démocratie ; le principe d'hypodescendance (toute personne ayant un ancêtre esclave est considérée et se considère comme Noir ; un principe de généalogie « raciale » qui ne s'applique pas aux « autres » minorités (Irlandais, Polonais...) qualifiés « d'ethnies ». Les catégorisations ethnoraciales aux États-Unis conjuguent en effet plusieurs traits *sui generis* et non transposables à d'autres contextes sociohistoriques, ce que n'ignorent pas la plupart des chercheurs européens.

pui de la CLACSO⁸ et de nouveau Binghamton en 1998, en Colombie grâce à la Pontificia Universidad Javeriana et à l'Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, puis Boston en 2000, Duke en 2001, Berkeley en 2003, Chapel Hill et Duke en 2004, Quito en 2006⁹. Anibal Quijano est actuellement en poste à l'université de Binghamton, Ramon Grosfoguel à Berkeley et Walter Mignolo à Duke. Un certain nombre d'éléments objectifs permettent de penser que la constitution du réseau en tant que «groupe», en tant que latino-américain, caribéen et «latino» et en tant qu'équivalent des études postcoloniales anglo-américaines s'effectue dans les interactions avec les collègues nord-américains. Une identité dialogique somme toute classique. Ces interactions fomentent-elles alors l'américanisation de la pensée latino-américaine ou l'inverse? Il est frappant de constater que les publications sont d'abord en espagnol, tournées vers des questions qui touchent à la pratique de la pensée en Amérique latine pour se tourner ensuite vers la question de l'immigration «latino» aux États-Unis et vers l'analyse de la globalisation. Et en même temps, les derniers livres sont de nouveau en espagnol et reprennent la question des conditions de production des théories latino-américaines en sciences sociales.

Les connexions établies sont traversées par des rapports asymétriques tout en permettant la transgression de certaines frontières. Elles ne sont ni subversives ni conservatrices en elles-mêmes, quel que soit le sens de leur mouvement, du sud vers le nord ou du nord vers le sud. Comment interpréter l'influence de ce que Walter Mignolo nomme «la pensée aymara» sur sa définition de «*communal future*», un futur fondé sur la coexistence de droits collectifs et individuels sur les ressources naturelles? Là où Walter Mignolo cherche à faire connaître la pensée aymara, l'économiste en question verra peut-être un pillage intellectuel, dénonçant son passeur universitaire comme l'a fait Silvia Rivera Cusicanqui [2006]. Mais il est difficile en même temps de nier la créativité que permet une réélaboration permanente qui cite ses sources. Les idées ne sont pas «pures» et surtout

8. Le Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) est une institution internationale non gouvernementale, créée en 1967 qui entretient des relations officielles comme consultant pour l'UNESCO. Elle regroupe 259 centres de recherche et programme d'enseignement en sciences sociales dans 25 pays d'Amérique latine et caribéens, aux États-Unis et en Europe. Depuis plus de quarante ans, les activités de la CLACSO favorisent les liens entre intellectuels et mouvements sociaux. Une forte tradition d'approche critique qui s'attache à penser de manière intégrale les sociétés du sud du continent.

9. Entre 1996 et 2007, onze livres collectifs sont publiés, six en espagnol en Amérique latine et les cinq derniers en anglais, dont voici les titres par ordre de publication: *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, 1999; *La reestructuración de las ciencias sociales en América latina*, 2000; *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, 2000; *The modern/colonial/capitalist world system in the twentieth century*, 2002; *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, 2002; *Latin@s in the world system: decolonization struggles in the 21st century Us Empire*, 2005; *From postcolonial studies to decolonial studies*, 2006; *Globalization and decolonial thinking*, 2006; *¿Uno solo o varios mundos? diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Bogotá, 2007.



elles ne sont pas fixes, elles se forment par la circulation. Lorsque Ramón Grosfoguel utilise en anglais, et avec sa connaissance approfondie des réalités nord-américaines, le concept de « colonialité du pouvoir » du sociologue péruvien Aníbal Quijano pour comparer les situations des immigrés caribéens aux États-Unis, en Hollande, en France et en Grande-Bretagne, nous sommes peut-être devant un concept proprement transaméricain.

En réalité, il est trop simple d'interpréter l'arrivée des études décoloniales *via* l'anglais et les États-Unis comme une « ruse de la raison impérialiste ». Les premiers ouvrages du philosophe Enrique Dussel sont publiés en français depuis la fin des années 1980 [1989, 1992, 2003]¹⁰. Dès 1994, un article d'Aníbal Quijano est mis en ligne sur le site de la revue *Multitudes*, revue qui a récemment traduit un article de Ramón Grosfoguel en 2006 [n° 26]. Les liens entre penseurs critiques latino-américains et français sont antérieurs à la percée des études postcoloniales en France. Les traductions concernent le plus souvent des ouvrages et des articles des auteurs *avant* leur mise en réseau et leur réflexion commune.

De plus, il est possible d'esquisser une autre lecture du phénomène, plus réaliste quant à la position des sciences humaines et sociales francophones. Que nous puissions, en 2010, lire en France les propositions de penseurs latino-américains est probablement l'effet de glissements et rééquilibrages dans la géopolitique du savoir actuelle marquée en partie par une montée en puissance des sciences sociales brésiliennes, hispano-américaines et indiennes (en anglais, certes). Tandis que les sciences sociales francophones, en particulier l'anthropologie, connaissent un processus de désinternationalisation ou de « re-nationalisation » selon Benoît de l'Estoile [2008], les auteurs brésiliens et hispano-américains, de plus en plus nombreux, s'internationalisent davantage (certes en anglais) à mesure que se consolident leurs champs académiques nationaux. En tout état de cause, la fécondité des rencontres entre des chercheurs aux horizons aussi divers – même si elle a parfois lieu dans le giron de l'hégémonique Amérique – ne peut être balayée d'un revers de main.

Traductions et résistances

Même si elles percent, les études latino-américaines dites « postoccidentales » par certains, ou « décoloniales » par d'autres, sont malgré tout significativement absentes du panorama éditorial français. En effet, il est très frappant qu'aucun ouvrage de Walter D. Mignolo ne soit encore traduit en langue française¹¹ alors

10. *Histoire et théologie de la libération*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1989; 1492, *L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1992 et *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2003.

11. *The darker side of the renaissance, Literacy, territoriality and colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003 [1995], *Local histories/global design: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000, et *The idea of Latin America*, Oxford, UK, Blackwell Publishing, 2005.

même que les parutions – anglaises – de ses livres ont fait l’objet de comptes rendus par Serge Gruzinski dès 1997 dans *L’Homme*¹², puis dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, en 2005¹³. De fait, tout en soulignant l’apport central d’un regard non européocentré sur les Amériques du XVI^e au XIX^e siècle, Serge Gruzinski regrette que *The darker side of the renaissance* fonctionne sur un manichéisme inversé :

« On aurait par contre souhaité qu’il explorât davantage la réceptivité et la sensibilité des lettrés occidentaux aux cultures indiennes. [...] La description, par le jésuite Acosta, des quipu andins, l’intérêt porté par les missionnaires aux langues amérindiennes, le recours aux cartographes indigènes – dans le cadre des fameuses *relaciones geográficas* – ou la passion encyclopédique d’un Sahagún suggèrent une version américaine de la Renaissance sinon “moins sombre”, du moins plus complexe et ambiguë que celle que l’auteur défend. Mais sans doute convient-il d’y voir la marque inquiétante de la “*political correctness*” régnant outre-Atlantique en matière de “*cultural studies*.” »

Le manichéisme est pourtant peu présent dans cette œuvre qui a fait connaître Walter D. Mignolo alors que dans les suivantes il s’affirme davantage. Il développait déjà l’idée de pensées de la frontière et un intérêt pour l’hybridité. Ce qui lui vaut un troisième ordre de critique que l’on trouve chez Jean-Loup Amselle dans *L’Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, en 2008, qui dresse précisément le premier bilan des postcolonialismes africains, indiens et latino-américains. Mais il brosse ce tableau encyclopédique pour appliquer systématiquement une thèse, centrale, selon laquelle l’actuelle moulture des postcolonialismes serait profondément culturaliste et dangereusement essentialiste. Dans son chapitre sur l’Amérique latine intitulé « De l’Inde aux Amériques indiennes », J.-L. Amselle revient sur des critiques déjà adressées aux réflexions sur le métissage :

« La notion de “pensée alternative” que propose Mignolo emprunte beaucoup à l’idée de la “double conscience” de Du Bois, de même qu’elle s’inspire étroitement de la mouvance des *British cultural studies* et en particulier des idées de Stuart Hall ou bien encore du courant de la “créolisation” (Glissant) et de la créolité (Bernabé,

12. Compte rendu dans *L’Homme*, 1997, vol. 37, n° 141, p. 183-185. Serge Gruzinski rend compte de trois ouvrages pour souligner les qualités du premier et déplorer le manque d’originalité des deux autres. Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*; F. J. Cevallos-Candau et al. (eds), *Coded Encounters. Writing, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*; E. H. Boone & W. D. Mignolo, eds., *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*.

13. Serge Gruzinski, Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Reseñas de libros y CD roms, 2005, [En ligne], mis en ligne le 07 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index357.html?lang=fr>. Consulté le 01 juillet 2009.



Confiant, Chamoiseau). Il y a là toute une constellation qui met l'accent sur la "modernité alternative", la "différence coloniale", ou ce que Mignolo nomme le "post-occidentalisme" et qui ne représente en fait qu'une nouvelle forme de culturalisme. En effet, mettre l'accent sur la "double traduction" [du marxisme en maya, et du maya en sciences sociales par le commandant Marcos], ou sur l'hybridation, ne représente en fait qu'une autre version de l'"hybridité", chère aux auteurs tant postmodernes que postcoloniaux (Said, Bhabha, Spivak) et que Mignolo revendique d'ailleurs comme faisant partie de ses inspirateurs. Or l'hybridité postmoderne a précisément comme inconvénient, on l'a déjà souligné, de n'envisager les phénomènes de croisement et de métissage entre cultures qu'à l'époque moderne ou contemporaine (coloniale ou post-coloniale), niant ou minorant ainsi toute possibilité de contact ou d'échange entre cultures avant les découvertes et conquêtes européennes. Le postcolonialisme ou le subalternisme de Mignolo, en prenant appui sur le zapatisme et la vision de ce mouvement relative à des cosmologies amérindiennes fermées correspondant chacune aux différentes langues parlées dans le Chiapas, nie par là même l'insertion de ces communautés dans des espaces qui les débordent largement et ratifie donc en un sens les travers de l'ethnologie la plus statique et la plus conservatrice. » [Amselle, 2008, p. 176-177].

La critique est forte, pour ne pas dire massacrante. Les écrits de Walter Mignolo seraient culturalistes et essentialistes pour deux raisons : parce qu'il ne serait attentif qu'aux métissages actuels – dans la lignée des théoriciens indiens mais aussi, et contradictoirement parce qu'il estimerait « pures » (non métissées) les cosmologies amérindiennes actuelles du Chiapas. Il ne verrait que trop ou trop peu de métissage. Dans tous les cas, la démarche serait essentialiste parce qu'elle présupposerait et renforcerait l'altérité (pour la mélanger ou pour la célébrer dans sa pureté). Cependant la démarche radicalement inverse conduit alors à ne plus reconnaître aucune forme d'altérité et à ramener toute potentielle altérité à soi-même. En même temps, il faut reconnaître que de part et d'autre du continent la plupart des mouvements politiques actuels rendent les références au passé colonial moins légitimantes que les enracinements dans les passés précolombiens. Au Mexique, le passé colonial n'est plus un héritage revendiqué alors même qu'il l'était encore au début du XX^e siècle : ce passé est devenu inerte, tandis que le passé précolombien devient un héritage vivifié [Lopez Caballero, 2008]. Au moment même où l'anthropologie des « héritages coloniaux » émerge [de l'Estoile, 2008] et analyse la présence active, et donc objet de débat, du passé colonial dans la culture matérielle et immatérielle des métropoles et de la culture mondiale, alors même qu'il devient difficile d'ignorer la colonialité de la modernité et de nos modes de vie actuels, il y a une certaine forme d'ironie à vouloir faire « comme si » le passé précolombien pouvait descendre directement dans la réalité actuelle sans autre forme de procès. Les contradictions d'aujourd'hui des mouvements politiques et des courants théoriques décoloniaux vis-à-vis des

passés coloniaux et précoloniaux, sont profondes et mériteraient une analyse plus poussée, à partir de plusieurs points de vue. Cela dit, l'angoisse que les intellectuels des «suds» décrochent de l'Occident et tombent dans le fondamentalisme relève surtout d'un profond malaise lié aux questions politiques hexagonales actuelles plus que d'une analyse attentive aux nuances des auteurs décoloniaux ou postcoloniaux¹⁴.

Pourtant, dans la majorité de leurs écrits, les auteurs décoloniaux ne remettent pas en cause les circulations et les métissages du passé, antérieurs et contemporains à la colonisation. Mais les branchements soulignés sont aussi ceux des traditions de pensée «européennes». Par exemple, dans ce dossier, l'article d'Enrique Dussel rappelle que la philosophie grecque a été cultivée principalement par l'Empire byzantin puis par la philosophie arabe. Cela a exigé la création d'une langue philosophique arabe au sens strict. L'aristotélisme latin à Paris, par exemple, a son origine dans les textes grecs et les commentateurs arabes traduits à Tolède (par des spécialistes arabes). Ces textes grecs utilisés et les commentaires créés par la «philosophie occidentale» arabe (du Califat de Cordou en Espagne) continuent la tradition «orientale» venue du Caire, de Bagdad ou de Samarcande. Cette tradition rend aux Européens latino-germaniques l'héritage grec profondément reconstruit à partir d'une tradition sémite (comme l'arabe). Cependant, les auteurs insistent aussi sur le processus de relégation, de déclin et de provincialisation (entendu comme rétrécissement de la production, portée et circulation des idées à un niveau local) des philosophies non européennes à l'époque moderne. Une marginalisation qui n'a cependant pas toujours conduit à leur éradication totale. Des différenciations culturelles et linguistiques – subalternisées et métissées certes, se reproduisent.

D'autre part, lorsque les savoirs produits par des auteurs issus des pays dits du Sud sont considérés comme étant fondamentalistes par un enquêteur du Nord, un doute s'impose. Tout se passe comme si le soupçon d'essentialisme pesait sur ces productions intellectuelles, jetant sur elles un discrédit qui dédouanerait d'avance de toute lecture approfondie. Mais le regard ne serait-il pas biaisé d'avance? Comme s'il était difficile de concevoir que des pensées émises par des traditions considérées comme périphériques soient porteuses de perspectives pertinentes à l'échelle mondiale. Elles sont trop rapidement exclues du domaine de la connaissance et de l'*agenda* universitaire sous ce prétexte. Elles sont trop souvent considérées comme objet de connaissance, mais non pas créateurs de savoir. Ou si elles créent du savoir, celui-ci est nécessairement local avec une portée locale.

Pourtant, c'est bien en prêtant attention à l'universalisme des énoncés formulés par les chercheurs latino-américains, et en les critiquant aussi, que nous pour-

14. Pour une analyse plus poussée de l'ouvrage, voir Irène Bellier, «Global challenge. À propos de l'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes. De Jean-Loup Amselle», in *Civilisations, Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, vol. LVIII, n° 1, p. 131-140.



rons avancer. Le principal intérêt de ce dossier est de donner à entrevoir la richesse de l'innovation conceptuelle et l'universalité du projet intellectuel porté par le courant des études dites « modernes/coloniales » ou « décoloniales ». Ainsi Enrique Dussel propose de partir de l'idée que toutes les sociétés de l'humanité ont toujours exprimé certains « noyaux problématiques universels ». Les réponses rationnelles à ces « noyaux » prennent tout d'abord la forme de récits mythiques où l'emporte la profusion de sens et des sens. La formulation de discours catégoriels philosophiques est un nouveau développement dans la rationalité humaine. Cependant, celle-ci n'invalide pas tous les récits mythiques.

« Il s'agit d'un *progrès* en ce qui concerne la précision univoque, la clarté sémantique, la simplicité, la force *conclusive* de l'argumentation, mais aussi d'une *perte* de tous les sens du symbole qui peuvent être herméneutiquement redécouverts à des moments et dans des lieux divers (caractéristique propre aux récits rationnels mythiques). Les mythes prométhéique et adamique pour ne citer que ces deux-là ont encore une signification éthique de nos jours » [Dussel, dans ce numéro, p. 113-114].

Or il existe des aspects formels universels sur lesquels toutes les philosophies régionales peuvent coïncider. Ce sont les « noyaux problématiques », qui se situent à un niveau abstrait. Chez Enrique Dussel, postuler cette coïncidence dans la diversité est important parce que c'est elle qui permet l'intercompréhension et la traduction. L'inverse reviendrait à postuler l'existence d'altérités radicales. Son postulat n'est ni dans l'essentialisme (impossible traduction, impossible dialogue) ni dans la négation de toute altérité, une altérité qui n'est jamais donnée mais qui s'élabore aussi dans le dialogue.

Autrement dit, devant les lectures françaises radicalement critiques de certaines propositions des auteurs décoloniaux – souvent concentrées sur les œuvres de Walter Dignolo : à savoir nord-américanisme, maniquéisme et essentialisme, il nous semble que l'association colonialité/modernité et la distinction colonialité/colonisation¹⁵ méritent discussion et mise à l'épreuve par l'analyse des sources historiques.

15. On comparera avec profit cette distinction avec celle, plus nuancée, que propose Benoît de l'Estoile [2008] entre « relations coloniales » et « colonisation ». Relations coloniales : différentes formes prises par les relations entre l'Europe et le reste du monde entre le XV^e et XX^e siècles, que ce soit des missions religieuses ou scientifiques etc., marquées par la domination et la violence mais aussi par des appropriations mutuelles asymétriques. En ce sens la colonisation ou le contrôle direct ou indirect d'un territoire en vue de son exploitation n'est qu'un des modes de « relations coloniales ».

BIBLIOGRAPHIE

- **AMSELLE Jean-Loup**, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.
- **ARAÚJO PINHO Osmundo de, FIGUEIREDO Ângela**, « Idéias fora do lugar e o lugar do Negro nas Ciências Sociais Brasileiras », *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, n° 1, 2002, p. 189-210.
- **BOURDIEU Pierre, WACQUANT Loïc**, « Sur les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 121, n° 1, 1998, p. 109-118.
- **CASTRO-GÓMEZ SANTIAGO, GROSFUGUEL Ramón**, *El giro decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*, Bogota, Siglo del Hombre Ed., 2007, p. 9-23.
- **CORONIL Fernando**, « Les Études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde », in **Lazarus NEIL** (dir.), *Penser le Postcolonial*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006, p. 331-357.
- **GROSFUGUEL Ramón**, « Les Implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, 26, 2006, p. 51-74.
- **GUILLAUMIN Colette**, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes Éd., 1992 (qui reprend des articles publiés à partir de 1977).
- **KERGOAT Danièle**, « La division sexuelle du travail et les rapports sociaux de sexe », in **HIRATA H., LABORIE F., LE DOARE H., SENOTIER D.** (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, p. 66-71.
- **L'ESTOILE Benoît de**, « Hegemonic gravity and pluralistic utopia : a comparative approach to internationalization in anthropology », in **NAROTZKY S. et LINS RIBEIRO G.** (ed.) « Other anthropologies, anthropologies otherwise, and political engagement », *Journal of the World Anthropologies Network* (électronique), n° 3 April/Abril 2008. <http://www.ramwan.net/html/journal.htm>
- **L'ESTOILE Benoît de**, « The past as it lives now : anthropology of colonial legacies », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 2008, vol. 16, n° 3, p. 267-279.
- **LOPEZ CABALLERO Paula**, « Which heritage for which heirs ? The pre-columbian past and the colonial legacy in the national history of Mexico », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 2008, vol. 16, n° 3, p. 329-345.
- **NÓMADAS**, « Teorías decoloniales en América latina », Bogota, n° 26, 2007.
- **Quijano Anibal**, « Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine », in **Cohen J., Gómez L. et Hirata H.** (éd.), *Amérique latine, démocratie et exclusion*, L'Harmattan (Revue *Futur antérieur*), 1994, p. 93-100. <http://multitudes.samizdat.net>
- **RIVERA CUSICANQUI Silvia**, « Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre practicas y discursos descolonizadores », in **YAPU M.** (dir.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, La Paz, U-Pieb, IFEA, 2006, p. 3-16.
- **Shohat Ella**, « Notes sur le "post-colonial" », in « Qui a peur du postcolonial ? Défis et controverses », *Mouvements*, n° 51, septembre-octobre 2007, traduction de l'original anglais datant de 1992, <http://www.mouvements.info>



RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet article analyse les trois types de critiques généralement adressées aux études postcoloniales et décoloniales trop souvent confondues en France : États-Unis-centrisme, manichéisme, essentialisme. Si cette lecture est compréhensible au vu du champ actuel des sciences sociales françaises, il n'en demeure pas moins qu'une étude attentive des différentes propositions des auteurs décoloniaux conduit à reconnaître que tous les auteurs ne tombent pas systématiquement dans ces travers. De plus, la diversité disciplinaire (économie, philosophie, sociologie, anthropologie, histoire) et nationale des auteurs (du nord au sud des Amériques) leur permet de développer une pensée complexe stimulante.

Los estudios postcoloniales y decoloniales reciben generalmente tres tipos de críticas en Francia : usa-centrismo, maniqueísmo, esencialismo. Analizamos en este artículo como las ciencias sociales francesas desarrollan estas críticas para

distinguir después entre estudios postcoloniales y decoloniales. Estos últimos proponen una nueva manera de pensar el universalismo sin latino-centrismo y con una aproximación más compleja, articulando distintas perspectivas disciplinarias (economía, filosofía, sociología, historia y antropología).

This article analyses the three types of critiques generally formulated regarding postcolonial and decolonial studies (often confused with one another in France) : their alleged US-centrism, their Manichean structure and their essentialism. While such a reading is understandable in the context of the contemporary French social sciences, an attentive study of the authors of the decolonial current leads us to the conclusion that all the authors do not fall into these traps. Moreover, these authors' diversity in terms of the disciplines they practice (economics, philosophy, sociology, anthropology, history) and national origin (both Latin American and U.S.) favors complex and stimulating critical thought.

MOTS CLÉS

- géopolitique du savoir
- colonialité
- modernité
- postcolonialisme
- études décoloniales
- circulation des idées
- traduction

PALABRAS CLAVES

- geopolítica del saber
- colonialidad
- modernidad
- postcolonialismo
- estudios decoloniales
- circulación de ideas
- traducción

KEYWORDS

- geopolitics of knowledge
- coloniality
- modernity
- postcolonialism
- decolonial studies
- circulation of ideas
- translation

INFORMATION SCIENTIFIQUE



Thomas Calvo, *Vivre dans la Sierra zapotèque du Mexique, 1674-1707. Vaincre la défaite*, Paris, L'Harmattan, 2009, 302 p.

Comment, à partir d'un imbroglio politico-judiciaire, comprendre le fonctionnement d'une petite communauté d'hommes pendant une période de rupture et comment en tirer des leçons à une échelle plus large? C'est peut-être en ces termes que l'on pourrait résumer la démarche de Thomas Calvo. D'une part, en lisant le titre *Vivre dans la Sierra zapotèque du Mexique, 1674-1707*, on s'attend à un volume de la collection « Vie quotidienne » et à son inventaire des mœurs et de la culture matérielle du Mexique colonial, n'étaient les dates précises et intrigantes. D'autre part, le sous-titre en forme d'oxymore – Vaincre la défaite – prend aussi le lecteur dans un roman picaresque ou balzacien et son univers foisonnant de personnages hauts en couleurs : ambitieux, calculateurs, violents, tantôt combattifs, tantôt résignés. Enfin, ce livre aurait aussi pu s'appeler *Le Christ s'est arrêté à Villa Alta* tant on sent l'auteur partir à la rencontre d'un village, de ses hommes et de ses femmes, pris entre tradition et modernité : « [la documentation], écrit-il, m'offrait l'immense bonheur d'explorer des chemins et des êtres avec une proximité que j'ai rarement atteinte ailleurs » [p. 20]. Ainsi, loin de ses terres habituelles de la Nouvelle Galice, l'auteur s'est exilé dans la

Sierra zapotèque en observateur méticuleux, le temps de saisir l'essence du lieu et la tragédie humaine qui s'y déroule : « le voyageur qui, vers 1702, serait remonté depuis la vallée de Oaxaca à la Sierra aurait été intrigué, en entrant dans le sud-ouest dans l'*alcaldía mayor* de Villa Alta » [p. 26]. L'idée de Thomas Calvo n'était donc pas de faire une histoire locale de la Sierra zapotèque ou de Oaxaca, laquelle existe déjà¹. À l'instar des maîtres de la *microstoria*, il reconstitue les heurs et malheurs d'une communauté indienne à la charnière des XVII^e et XVIII^e siècles : le *pueblo* de San Juan Yasona dans la Sierra zapotèque. Il s'agit pour lui de saisir un « bouillonnement [...], expression des tentatives tout à la fois individuelles et collectives pour répondre aux tensions, mais aussi pour profiter des chances nouvelles qu'offrait "l'air du temps" » [p. 20]. Une problématique plus vaste sous-tend toutefois cette opération chirurgicale : « comment [...] la Monarchie catholique, comme elle aimait à se dénommer, avait-elle réussi à perdurer pendant trois siècles, sur l'étendue de quatre continents? » [p. 16].

Aussi le cadre est-il essentiel et on regrettera à ce titre le manque de lisibilité de l'unique carte de l'*alcaldía* de Villa Alta [p. 14]. La *Sierra Norte zapoteca* est « un chaînon de la Sierra Madre orientale atteignant des altitudes de 3500 mètres ». Les témoignages des fonctionnaires et des clercs

1. Voir John K. Chance, *Razas y clases de la Oaxaca Colonial*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

parlent de l'isolement, de l'escarpement, du tempérament sauvage des habitants. À tel point que la région ne fut pas colonisée par l'alliance *mexica*. Les conquistadores fondèrent une bourgade au milieu de la province en 1527: Villa Alta de San Ildefonso, d'où partent des expéditions punitives. Au XVII^e siècle, la domination espagnole était diffuse: 36 000 à 37 000 habitants en 1703, alors que la capitale ne compte que quelques familles espagnoles et un territoire en forme de quadrilatère de 150 km de long sur 75 de large.

La période étudiée, entre 1674 et 1707, est fondamentalement une période de rupture(s). À l'échelle du monde occidental, on se situe dans un temps de renouveau démographique, qui va de pair avec une renaissance des épidémies, en même temps que dans une période de « crise de conscience européenne² »; une zone incertaine qui conduit au siècle des Lumières. À l'échelle de la Monarchie hispanique, on assiste à un changement de dynastie et à une phase de rénovation. Localement, ces bouleversements entraînent une recomposition et une complexification du tissu social, accompagnées d'une volonté des *alcaldes mayores* (le pouvoir local espagnol) de contrôler de façon plus serrée le territoire: « l'ensemble de l'*alcaldía mayor* était devenu une pile où s'accumulaient les charges électriques de toute nature » [p. 26]. Les communau-

tés et leurs acteurs sont confrontés à des choix douloureux et souvent forcés. Reconstituer cet univers microscopique à l'échelle de l'empire s'avère difficile, d'autant plus que les archives – ici l'*Archivo Histórico del Estado* de Oaxaca – sont l'expression du pouvoir colonial. Ainsi, *Vivre dans la sierra zapotèque* apparaît également comme une véritable méthode à l'usage du chercheur tant l'auteur multiplie les sources et les façons de les exploiter. La matière première réside dans les archives des procès de l'*alcaldía mayor* de Villa Alta dans lesquels Yasona et ses habitants sont impliqués entre 1674 et 1707. Le lecteur retrouvera en appendice la liste de ces 20 procès qui concernent des affaires aussi diverses que « La municipalité fait fouetter la femme de don Jacinto de Bargas, pour vol de poules, elle avorte » (1696), « Conflits entre factions régionales » (1696) ou « Mort dans l'incendie de sa maison de l'*alcalde* de Yasona (1676) ». Les Archives des Indes conservent également les procès ecclésiastiques menés contre les idolâtres. Par ailleurs, la relation du dominicain Francisco de Burgoa est souvent convoquée. Lorsqu'il s'agit de reconstituer la population de Yasona, l'auteur fait appel à la prosopographie. Les listes de biens saisis et les quelques testaments sont pour l'historien « des tranches entières de culture matérielle, inaccessibles autrement » [p. 49]. Lorsque des points restent trop obscurs ou lacu-

2. Voir Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1994 [1935]. C'est de cet ouvrage classique qu'est tiré l'exergue du livre de Thomas Calvo.



naires, il entreprend de les combler en recourant à la documentation sur les autres *pueblos* ou en dehors des bornes chronologiques.

Examinons maintenant le déroulement de l'ouvrage. Celui-ci commence par rapporter deux affaires judiciaires et nous transporte au cœur du village indien et de ses intrigues politiques. Premièrement, en 1674, deux vieux caciques s'enivrent et l'un finit assassiné; deuxièmement en 1676, un incendie meurtrier emporte la vie de l'*alcalde* récemment élu. La présentation des faits permet de dresser une galerie de portraits du village puis de placer chacun sur l'échiquier politique et social de cette microsociété. Deux constats pour les années 1670: d'une part, le *pueblo* manque de nobles en âge d'être chef (*gobernador*), ce qui entraîne un flottement et une montée des roturiers dans les charges municipales. D'autre part, deux camps s'esquissent dans ces affaires de meurtres: un plutôt conservateur, attaché aux traditions indigènes et favorable à l'idolâtrie; un autre ouvert à la collaboration espagnole, qui s'inscrit dans un processus d'acculturation. Plus loin, Thomas Calvo dresse un tableau de la vie quotidienne à Yasona avec l'assurance de quelqu'un qui connaît les rythmes de vie de la Nouvelle Espagne et qui reste sensible à la complexité tant du territoire que des individus qui le peuplent: la propriété, l'agriculture, l'intervention espagnole (*reducciones*), les lieux publics et les espaces de l'intimité, la famille. Notons l'intérêt porté aux femmes, malgré des sources plutôt réduites. En

miroir, dans le contexte d'une très faible et fragile présence dans la Sierra zapotèque, Thomas Calvo décrit le fonctionnement des grandes institutions coloniales hispano-américaines: l'*alcaldía mayor* et le *repartimiento*. L'*alcaldía mayor* de Villa Alta est un office qui offre d'importantes richesses avec le tissage des couvertures de coton. Cependant, le représentant du roi doit faire face à de nombreux conflits entre *alcaldes* et communautés indiennes. Malgré le respect – voire l'aura – qui entoure sa fonction, l'*alcalde* doit être prudent, surtout lorsqu'il s'écarte du centre hispanique pour visiter les *pueblos*: en 1684, il est assiégé dans une maison par le *pueblo* de Choapan. Certains *alcaldes mayores* marquent durablement la région comme Juan Manuel Bernardo de Quiroz (1687-1691), chevalier de l'ordre de Santiago, péninsulaire, courtisan: «il privilégia l'intervention politique et la ruse à la coercition et à l'oppression directes» [p. 97].

Le décor étant planté et les acteurs présentés, l'histoire politique des *pueblos* peut se jouer. Thomas Calvo met en scène le héros et ses déclinaisons: le cacique. La grande question est celle de la légitimité: comment l'acquérir, l'affirmer et la conserver? Il n'y a pas une seule voie comme il n'y a pas un modèle unique de caciquat: les caciques puisent leur légitimité dans la propriété foncière, la généalogie, les privilèges octroyés par le roi et certaines formes d'hispanisation. De plus, le rôle de la communauté dans la légitimation du pouvoir aboutit à une

sorte de démocratie au village. Tout cela s'exprime particulièrement dans «la dynamique contestataire des années 1690» à Yasona. On y découvre le système politique, fait d'alliances fragiles et de clientélisme mis en place par les trois caciques rivaux. Ces derniers savent maîtriser la violence de la communauté et, surtout, «fins manœuvriers, ils discernent vite qu'il y a des instances (l'*alcalde mayor* de Villa Alta, l'audience de Mexico). [...] Ils font également le pari d'une authentique action politique, même rudimentaire» [p. 147]. L'auteur décrypte aussi les *reales provisiones* très sollicités par les Indiens (acte formel de l'audience, dont l'initiative peut venir d'une demande d'un *pueblo* indien et constitue une protection effective contre l'*alcalde mayor*). Les caciques organisent des «campagnes régionales d'opposition» à l'*alcalde mayor*, en recueillant des signatures pour des pétitions à apporter à Mexico, qui se terminent parfois en *derramas* (soulèvement populaire).

Le pari est également d'étudier la religion zapotèque non pas comme un phénomène figé, mais bien comme le fruit de processus sociaux: «nous souhaitons approcher le magma en fusion, dynamique, qui constitue l'ensemble des croyances et des pratiques du Zapotèques autour de 1700» [p. 180]. Pour Thomas Calvo, la réaction indienne est une attitude de résistance, une fierté virile de ses origines, face à la domination espagnole: «cette symbiose entre mémoire, croyance, pratique et identité communautaire est

particulièrement nette ici» [p. 181]. Être catholique dans la Sierra en 1700 se révèle donc compliqué lorsqu'on apprend que des *pueblos* entiers continuent d'idolâtrer: faible présence dominicaine, double-jeu des caciques hispanisés mandatés pour apporter la nouvelle foi et unanimité religieuse. En outre, l'historien reconstitue les univers mentaux et les structures d'encadrement des communautés de la Sierra zapotèque. Dans le contexte mouvementé des années 1700-1705, après le drame de Cajonos, il dispose de nombreuses informations sur les pratiques d'idolâtrie. Deux procès portant sur la même affaire permettent de comparer les discours des acteurs. Devant la justice laïque, les inculpés sont sincères: «il y a tout à la fois une sérénité et une volonté pédagogique, presque le manuel du bon expert en arts diaboliques à la zapotèque» [p. 212]. Chez le juge ecclésiastique, les déclarations sont plus elliptiques car la menace est plus forte. Aussi apprend-on que les rituels anciens étaient bien encadrés par un clergé important (devins, sorciers, chanteurs, musiciens) et des organisations de quartier.

Enfin, cet ouvrage tente de saisir l'essence même des croyances. Retenons qu'elles sont en constante interaction avec la religion chrétienne. L'historien parle alors de métamorphisme religieux: les éléments chrétiens réagissent avec les mouvements sociaux d'ensemble. D'une part, il existe des similitudes entre des religions traditionnelles adaptées à des mondes agraires.



D'autre part, l'incorporation du catholicisme tridentin est progressive, voire latente: prière, geste, mots, espace. Thomas Calvo définit alors le credo zapotèque: le rapport entre la Nature, la communauté et les individus constitue une «harmonie sanglante» [p. 233]. Religion du calendrier faite de rituels notamment sanglants, c'est aussi une religion des ancêtres qui se matérialisent dans divers objets sacrés. Progressivement, elle évolue vers des formes plus personnelles: préoccupation agraire, recours au devin pour jeter des sorts. La campagne épiscopale menée après 1704 est fatale. Une religion fondamentalement publique et communautaire se transforme en une pratique privée et amoindrie.

On l'a compris, ce livre a ouvert de multiples pistes et dégagé des propositions d'interprétation. Nous avons apprécié la place donnée aux événements, ainsi qu'aux acteurs et à leur capacité à participer aux changements en cours. Les trois caciques, «héros picaresques» [p. 21], se démènent pour obtenir ou conserver le pouvoir local: Don Pablo de Bargas, proche des Espagnols, Don Phelipe de Santiago, versatile et imprudent, Don Joseph de Selis, secret et manipulateur. De plus, l'auteur, grâce à sa maîtrise des mécanismes sociopolitiques, rend lisible des rouages coloniaux comme l'*alcaldía* et son *repartimiento de mercancías* ou encore les *provisiones reales*. Enfin, à l'heure de l'engouement pour les arts premiers et le paradigme des *global studies*, remercions l'auteur et son éditeur d'avoir su historiciser cet espace-

temps, *a priori* insignifiant tant il semble fait de viles chicaneries, de rituels archaïques et de méchants *alcaldes*. Cela ne pouvait se faire qu'en abordant de manière empirique la vie des habitants de la Sierra zapotèque. Thomas Calvo a décrit ces personnages avec le respect, parfois l'affection ou l'humour, la modestie et l'intelligence d'un historien accompli.

Guillaume Gaudin
(Université Paris Ouest Nanterre
La Défense/MASCIPO)

Jesús Silva Herzog, *Histoire de la Révolution mexicaine*, Montréal, Lux Éditeur, 2009, 320 p.

La révolution mexicaine – sujet peu populaire dans l'historiographie francophone – a constitué un bouleversement auquel prirent part des groupes variés de la société. Certains historiens estiment que cette révolution demeure inachevée tandis que d'autres assurent qu'elle a provoqué un véritable changement social. Quoi qu'il en soit de ce débat, ce fut un épisode qui a profondément marqué l'imaginaire social latino-américain. À l'heure de la remémoration – au sens benjaminien du terme – de cet épisode essentiel, nous assistons à la réédition d'un classique de l'historiographie en la matière sous la houlette de la maison québécoise Lux Éditeur: l'ouvrage de Jesús Silva Herzog paru en 1960 sous le titre *Breve historia de la revolución mexicana* à l'occasion de cinquantième anniversaire du début de la révolution.

La première partie du livre est consacrée à la situation économique du début de XX^e siècle, période durant laquelle la majorité de la population mexicaine se trouvait dans la plus grande misère. La terre concentrée dans les mains de quelques familles (huit individus étaient propriétaires de 22 500 000 ha), l'évasion fiscale de la part des élites, la surexploitation de la main-d'œuvre (journée de travail de douze heures), le mépris envers les groupes indigènes et la dictature animée par un homme déjà octogénaire, le général Porfirio Díaz : tels furent les principaux facteurs qui conditionnèrent le soulèvement populaire armé en 1910. Mais les grèves de Cananea en 1906 et, sept mois plus tard, celles de Rio Blanco, avaient aiguisé le mécontentement populaire et rendu nécessaire la formation d'un groupe politique d'opposition. En ce sens, il faut prendre en considération la présence de cercles libéraux et du cercle de tendance anarchiste des frères Ricardo et Enrique Flores Magón, à l'origine du programme du Parti libéral mexicain qui influença la rédaction du plan de San Luis du 5 octobre 1910. Par ailleurs, l'importance de Francisco I. Madero et de sa campagne électorale de 1910 comme riposte au régime porfiriste est mise en valeur par l'auteur. Selon Silva Herzog, Madero était convaincu que la population n'exigeait que des changements politiques, ne se rendant pas compte que l'accès à la terre était la donnée prioritaire pour certains groupes, comme les zapatistes. Pour ce mouvement populaire, les

réformes maderistes furent donc très insuffisantes et expliquent la rédaction, le 25 novembre 1911, du manifeste connu comme « Plan de Ayala » et soulignant la question agraire. En outre, l'une des graves erreurs du président Madero a été de sous-estimer des figures comme Francisco León de la Barra, Victoriano Huerta et le neveu d'un ancien dictateur, le général Félix Díaz, qui, avec le soutien de l'ambassadeur nord-américain Henry Lane Wilson, ont organisé le renversement du gouvernement maderiste en 1913. À ce propos, Silva Herzog mentionne que la présence de la « doctrine Monroe » était alors tout à fait évidente [p. 162].

La deuxième partie de cet ouvrage concerne la période allant de 1913 jusqu'à la déclaration de la Constitution en 1917. Le régime du général Victoriano Huerta, l'un des principaux protagonistes de la *decena trágica*, a été marqué par la concentration du pouvoir et une terrible répression contre ses opposants, ainsi que par la dissolution des chambres fédérales en octobre 1913. En réponse, l'armée constitutionnelle dirigée par Venustiano Carranza préconisa la mise en œuvre d'une nouvelle constitution et le renversement de « l'usurpateur Huerta » [p. 187]. Les campagnes militaires d'Álvaro Obregón, de Francisco Villa et d'Emiliano Zapata jouèrent alors un rôle essentiel dans la poursuite et la reformulation du processus révolutionnaire.

Il va sans dire que ce livre vieux de 50 ans – et remanié en 1972 – exige



aujourd'hui une critique à l'aune de nouveaux apports théoriques et historiographiques, par exemple à propos de la lutte entre conservateurs et libéraux ou des tensions au sein du groupe constitutionnaliste. Mais l'édition proposée ici a le mérite de nous offrir une postface proposant une excellente analyse de l'ouvrage par Felipe Ávila Espinosa. Les commentaires de cet historien réputé valorisent le texte et soulignent notamment le grand impact du livre sur les lecteurs mexicains. Il convient donc de saluer la nouvelle publication de ce classique de l'historiographie mexicaine, qui suggère que la révolution du début du XX^e siècle est toujours un référent possible dans la quête d'une société démocratique, juste et égalitaire. En dépit de son caractère daté, le texte mérite aussi d'être redécouvert par les générations actuelles en ce qu'il participe d'une généalogie des mouvements sociaux contemporains en Amérique latine.

Luis Martínez Andrade
(EHESS/CEIFR)

Christine Laurière, Paul Rivet.
***Le savant et le politique*, Paris,**
Publications scientifiques
du Muséum national d'histoire
naturelle, 2008, 723 p.

Stimulée par un article de 1989 signé par Jean Jamin et consacré au rôle à la fois scientifique et politique de Paul

Rivet (1876-1958), Christine Laurière, ethnologue et archiviste, s'est engagée dans une recherche importante menée à son terme sous la forme d'une impressionnante thèse de doctorat dont est issu ce livre. À partir d'un examen minutieux de la carrière académique du savant et de ses travaux d'institutionnalisation de l'anthropologie, elle développe une étude complète et dresse une biographie intellectuelle du fondateur historique du Musée de l'Homme, au croisement de l'histoire politique et de l'histoire des sciences. Cette thèse sur la dualité des fonctions savantes et diplomatiques s'inscrit dans la filiation de l'ouvrage homonyme du sociologue allemand Max Weber, *Le savant et le politique*, et aborde ces deux fonctions de front. Elle vient heureusement compléter le tableau des acteurs français des relations culturelles internationales qui ont porté leur influence sur les territoires américains³. Reposant sur des archives variées – et inédites pour la plupart – sous un jour nouveau, richement illustrée, précise sur les différents contextes auxquels Rivet fut confronté, cette somme biographique renouvelle profondément la production existant sur l'œuvre de l'éminent homme de science et est vouée à faire référence sur la question, en présentant au lecteur une vie «incluant plusieurs vies» et plusieurs histoires. De celle d'un

3. Au-delà des cas fameux d'un Lévi-Strauss ou d'un Fernand Braudel, voir sur ce point les études plus ou moins récentes consacrées à François Chevalier (par Véronique Hébrard en 2005), Pierre Monbeig (par Martine Droulers et Hervé Théry en 1991), Auguste Viatte (par Claude Hauser en 2001 et 2004) ou encore Marcel Bataillon (par Claude Bataillon en 2009).

homme qui découvre la science anthropologique à celle d'un diplomate, de celle d'un administrateur à celle d'un résistant engagé dans la défense de son pays, les existences de Rivet intéressent de multiples champs historiographiques. Outre sa dimension strictement biographique, l'ouvrage de Christine Laurière présente également tout un pan de la coopération française et des échanges scientifiques internationaux si bien que la connaissance de l'américanisme et des relations culturelles internationales au sein desquelles évolue Rivet sort renforcée à l'issue de ce travail.

L'ampleur et la variété des sources utilisées méritent qu'on s'y arrête un moment. Ces dernières sont non seulement très nombreuses, mais également diversifiées et en provenance de fonds français et américains. Parmi elles, des sources classiques comme celles du Service historique de l'Armée de terre du Fort de Vincennes (dossiers militaires et fonds personnels), des archives du Service de santé des armées (Val de Grâce, Paris), des archives de l'Institut géographique national (section de la géodésie, mission géodésique en Équateur, Saint-Mandé), de la Bibliothèque des arts décoratifs, de la Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, de l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (fonds Lucien Lévy-Bruhl et Marcel Mauss), de la Bibliothèque centrale du Muséum national d'histoire naturelle; ou encore celles des archives de l'université de Yale (Connecticut) ou des archives nationales pédagogiques et

technologique de Tunja (Colombie). Autant d'éléments qui permettent de retracer le minutieux travail de recherche mené par Christine Laurière. Une minutie qui vaut d'ailleurs également pour les importantes sources orales qui nourrissent ce travail: fruit de 17 entretiens conduits par l'auteur, le fonds ainsi constitué permet d'éclairer divers épisodes de la vie de Paul Rivet à la lumière des témoignages de ses contemporains et des familiers de son œuvre. Enfin, et parce que ladite œuvre est littérature tout autant qu'action politique, le dépouillement systématique des revues et l'étude des ouvrages de Paul Rivet permettent à l'auteur de dresser une bibliographie qui, si elle ne prétend nullement à l'exhaustivité au vu de la productivité de l'homme sur le plan des conférences et des articles dans la presse, est néanmoins essentielle pour cerner la portée de ses écrits. Ici, les piliers documentaires du récit de vie sont mis à profit et permettent de dresser une biographie intellectuelle sur une carrière internationale au croisement de la science et de la politique, de l'Europe et de l'Amérique latine.

La postérité est sélective: de Paul Rivet, elle retient avant tout qu'il fut, avec Georges-Henri Rivière, le fondateur du Musée de l'Homme. Il fut également une importante figure de l'ethnologie française: sa contribution à la structuration de cette dernière dans les années 1920 et 1930 est essentielle et ses fonctions politiques sont généralement méconnues. Cette biographie propose de remédier à cela et, s'il ne



s'agit pas à proprement parler d'un travail de réhabilitation, il n'en reste pas moins que la mise en perspective de toutes les facettes de la carrière de Rivet vient combler un manque dans la connaissance d'un acteur majeur de la recherche française. Car si celui-ci est bien «raïdi dans quelques lieux communs», Christine Laurière vient modifier l'image que l'on se fait de l'homme. De fait, le propos est double: d'une part, «restituer la richesse, la complexité du parcours de Paul Rivet en tant qu'ethnologue» et, d'autre part, «évoquer la figure emblématique de cet intellectuel de la III^e République» au sein du monde politique. Pour brosser le portrait de ce savant ne «craignant [pas] de s'investir dans les affaires de la cité», l'auteur reprend quatre temps de son parcours et nous propose une approche chronologique. Celui de la mission géodésique en Équateur de 1901 à 1906 tout d'abord, qui marqua le déclenchement de sa vocation et le point de départ de ses travaux universitaires. L'auteur souligne ensuite le glissement conceptuel que Rivet opéra, entre 1906 et 1930, de l'anthropologie physique à l'anthropologie diffusionniste; le chercheur est notamment à l'origine de la théorie selon laquelle l'homme sud-américain viendrait d'Australie et de Mélanésie. Dans un troisième temps, c'est l'homme d'institution qui est abordé afin de montrer en quoi ses positions dans le monde intellectuel permettent l'implantation définitive de l'ethnologie dans un cadre universitaire. C'est, enfin, en tant que figure de la lutte

contre les fascismes des années 1930 qu'il est présenté. De cet engagement lui viennent de graves difficultés avec le régime de Vichy et les occupants allemands, qui le contraignent à se réfugier en Colombie en 1941. Là-bas, il met à profit son temps pour développer les études ethnologiques en créant l'Institut et le Musée d'ethnologie et en s'évertuant de revaloriser la place de l'Indien dans la nation colombienne. En avril 1943, il est nommé conseiller culturel de la France combattante par le général de Gaulle et acquiert avec cette fonction diplomatique la reconnaissance de ses engagements politiques et administratifs sur la scène internationale.

Entre 1901 et 1906, la mission géodésique française en Équateur est à l'origine de la vocation d'ethnologue de Paul Rivet: «toutes les notices nécrologiques le mentionnent», nous rappelle Christine Laurière, sans pour autant qu'elles rendent réellement compte du contenu de son emploi du temps durant cette période. Combler cette lacune n'est pas le moindre des mérites de cet ouvrage: grâce à l'exploitation d'archives inédites, le lecteur en apprend beaucoup sur les enjeux de la recherche française outre-Atlantique. L'imposante correspondance du savant révèle notamment les nombreux liens tissés pour approfondir sa connaissance des populations indiennes. Cette mission militaire, initiée par la France et ayant vocation à remesurer l'arc de méridien équatorien, constitue par ailleurs un bon exemple d'interaction scientifique entre la France et l'Équa-

teur. Paul Rivet, très demandé par les élites de Quito («il s'agit autant d'une mission médicale que diplomatique»), voit le terrain équatorien lui offrir non seulement une passion académique pour l'anthropologie, mais également une femme de bonne famille, mais déjà mariée, qu'il enlève de façon très romantique: «Paul Rivet fait fuir sa dulcinée, déguisée en nonne, à dos de mule jusqu'à Guayaquil!»

Dans un autre ordre d'idée, l'exemple de la Société des américanistes est également représentatif de son implication au service de l'universalité de la science. Au contact de cette institution, à laquelle il participe dès 1907, il prend conscience de l'intérêt que peut revêtir une science lorsqu'elle est internationalisée. À la fin de la Première Guerre mondiale, il participe à ses activités en qualité de médecin militaire et milite contre l'exclusion des scientifiques allemands et autrichiens. C'est grâce à ce genre de position que sa carrière de savant, si elle est notoire en France, le devient également au plan international. Sa stature de spécialiste de l'Amérique internationalement reconnue viendra, par la suite, conforter ses positions dans les institutions françaises. Cela dit, la renommée de Rivet a peut-être été aussi importante – voire davantage – en Amérique latine qu'en France, à l'instar d'autres savants comme Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Pierre Monbeig ou Roger Bastide. Car l'homme est tout à la fois promoteur en Amérique latine des modèles culturels européens et passeur des cultures latino-américaines vers la

France – celles-ci se constituant en objets de savoir bénéficiant d'un cadre institutionnel. Christine Laurière souligne en ce sens qu'à sa mort, les plus grands hommages ne viennent pas de France mais d'Amérique latine.

Les éclairages apportés sur la carrière de Paul Rivet permettent également de l'inscrire dans le cadre global des relations culturelles internationales. Pour l'essentiel, ses différentes fonctions lui ont permis de défendre continuellement, «sur le plan institutionnel, la place de l'ethnologie et le rayonnement de l'américanisme, aussi bien en France qu'à l'étranger». Organisateur du 28^e Congrès international des américanistes en août 1947, président de nombreux colloques et congrès internationaux, docteur *honoris causa* de nombre d'universités sud-américaines, membre de la délégation française à l'Unesco, grand vulgarisateur scientifique: la carrière de Paul Rivet est celle d'un passeur essentiel entre l'Europe et l'Amérique en même temps que celle d'un pionnier du latino-américanisme français. Les spécialistes de cette aire culturelle retiendront toutefois aussi qu'il donna en Sorbonne la leçon inaugurale du tout nouvel Institut des hautes études de l'Amérique latine, en 1954. Le magnifique travail de Christine Laurière est là pour rappeler à tous ceux qui s'investissent dans cet immense domaine de recherche le rôle fondateur de ce grand savant dans la mise en évidence du laboratoire latino-américain.

Antoine Huerta
(Université de La Rochelle)



Michel Collon, *Les sept péchés d'Hugo Chávez*, Bruxelles, Investig'Action, 2009, 408 p.

La parole est à la défense! Hugo Chávez alimente les passions et le présent ouvrage n'a pas vocation à dédramatiser le débat puisqu'il constitue un vif plaidoyer en faveur du président vénézuélien. Le propos est clairement celui d'un militant qui vise, par le biais d'une analyse documentée brassant de nombreuses thématiques relatives au Venezuela contemporain, à déconstruire la «diabolisation» du locataire du palais de Miraflores par les élites économiques et médiatiques.

Pour l'auteur, les stigmatisations récurrentes de Chávez ont pour origine sept péchés qu'il a commis envers les élites mondiales depuis son accession au pouvoir en février 1999: améliorer l'éducation, la santé, l'alimentation des Vénézuéliens, réduire les inégalités sociales, créer une nouvelle forme de démocratie, se rebeller contre le pouvoir des médias et tenir tête aux États-Unis. Ces sept crimes de lèse-majesté feraient alors du président vénézuélien un «espoir» pour les uns tandis que les élites s'emploient à le calomnier pour éviter qu'il ne suggère à d'autres peuples une alternative politique et sociale. Militant de la «solution Chávez», Michel Collon le défend envers et contre tous: corrompus, ministères, bureaucrates, multinationales, trotskistes, médias, États-Unis...

En guise d'introduction, l'auteur nous emmène dans les vitrines du gouvernement vénézuélien. Nous visitons alors

les missions que le gouvernement vénézuélien met en œuvre pour améliorer l'éducation (*misión Robinson*), la santé (*misión Barrio Adentro*), l'alimentation (*Casa de Alimentación, Mercal*). Celles-ci, comme la plupart des autres programmes sociaux mis en place par le gouvernement de Chávez, sont financées par la redistribution de la rente pétrolière. Michel Collon décrit les avancées accomplies pour les classes populaires en n'hésitant pas à user de formules rhétoriques destinées à provoquer l'empathie du lecteur.

La première moitié de l'ouvrage est une longue mise en contexte, dans le temps et dans l'espace, du Venezuela contemporain. À la manière d'Eduardo Galeano dans *Les veines ouvertes de l'Amérique latine*, l'auteur dresse un panorama des crimes de l'impérialisme dans le monde en général et au sud du Rio Grande en particulier. Du génocide amérindien à la révolte de décembre 2001 en Argentine, en passant par le Chili d'Allende ou les *maquilas* du Mexique, Michel Collon décrit le développement du rapport de forces entre pays impérialistes et pays soumis à cette domination. Il réactualise l'ouvrage de Galeano en détaillant les conséquences du néo-libéralisme qu'il incarne dans les «sept fléaux de l'Amérique latine»: le pillage des matières premières, l'exploitation de la main-d'œuvre, l'agriculture assassinée, les élites vendant leur pays, la dette, le vol des cerveaux et les privatisations. La constitution des fortunes du magnat Carlos Slim et de la multinationale Repsol, par les privatisations

bradées du téléphone mexicain et du pétrole argentin, constituent sur ce point d'excellentes illustrations. Cette longue contextualisation se poursuit par une histoire du marché pétrolier: Michel Collon rappelle que les trusts en ce domaine sont, depuis le début du XX^e siècle, les entreprises les plus puissantes de la planète et qu'ils n'ont jamais toléré le développement de résistances à leur marche au profit. PDVSA, l'entreprise pétrolière vénézuélienne, était autonome et en voie de privatisation avant l'arrivée au pouvoir de Chávez; la transformation de cette entreprise en source de financement des programmes sociaux fut donc le fruit d'une longue lutte politique. L'auteur en profite d'ailleurs pour résumer l'histoire politique du Venezuela depuis le *Caracazo*, cette révolte populaire antilibérale de février 1989, jusqu'à la stratégie insurrectionnelle de l'opposition à Chávez entre 2001 et 2004, permettant au lecteur une meilleure compréhension des événements.

La seconde moitié de l'ouvrage constitue le cœur de la plaidoirie et propose une analyse du Venezuela contemporain. L'auteur commence par une description des classes vénézuéliennes à la fin des années 1990: une bourgeoisie nationale écrasée et atrophiée, une paysannerie chassée de la campagne, un prolétariat chassé des usines et un secteur informel hypertrophié et improductif. Michel Collon résume alors la réponse apportée par Hugo Chávez à cet état de fait: constitution massive de coopératives, réforme

agraire limitant les rares *latifundios*, intervention de l'État par le contrôle des changes et la nationalisation des entreprises stratégiques, limitation du nombre d'entreprises récupérées par les ouvriers et formation d'une bourgeoisie bolivarienne. Il développe son argumentation en mettant en valeur les organes de démocratie participative, jugés plus proches des préoccupations de la population que les parlements de la démocratie représentative classique. L'auteur poursuit par la description des spécificités de l'armée vénézuélienne, plus populaire dans l'opinion que dans les autres pays d'Amérique latine. Il enchaîne sur les manipulations des médias appartenant à l'oligarchie vénézuélienne et à la bourgeoisie des pays industrialisés contre le gouvernement vénézuélien, mettant en évidence la porosité de la frontière entre ces deux groupes. L'ouvrage s'achève sur les réponses de Hugo Chávez pour vaincre l'isolement diplomatique: la constitution d'une unité latino-américaine et la recherche d'alliés pour un monde multipolaire en Russie, en Iran, en Biélorussie ou en Chine.

Le propos de l'ouvrage n'est pas celui d'un universitaire, mais d'un journaliste engagé. Le discours est passionné et la passion rend parfois aveugle. Michel Collon reprend la rhétorique gouvernementale sans discernement, qu'il s'agisse de révolution, de socialisme, de développement endogène ou de démocratie participative. Même les aspects les plus controversés de la politique vénézuélienne depuis une décennie,



comme les modes de réponse à la crise sociale ou l'alliance avec l'Iran qui suscitent des débats houleux au sein même du chavisme, sont approuvés sans réserve par l'auteur. La description du supposé pilotage de l'économie mondiale par des *think tanks* (Council on Foreign Relations, Centre Bilderberg, Trilatérale) ou le large traitement des manipulations médiatiques tendent à accréditer une théorie du complot. Ce n'est plus un système économique que Michel Collon dénonce, mais des organes clandestins qui décideraient de l'avenir de l'humanité. Tous ces aspects nuisent à une analyse apaisée de la situation sociale complexe du Venezuela contemporain: si la dénonciation des tentatives de diabolisation de Hugo Chávez est utile et réussie, l'écueil de son apologie n'est pas évité. On peut notamment regretter que l'auteur omette de révéler les tensions autour de l'autonomie du

mouvement social, hypothéquant le possible socialisme que le locataire de Miraflores promet à la population vénézuélienne depuis de nombreuses années. Le maintien du lien commercial avec les États-Unis, à la différence du régime castriste, est représentatif d'un certain nombre de continuités de la politique vénézuélienne que la rhétorique de Hugo Chávez et l'ouvrage de Michel Collon semblent négliger. De lecture facile, cet ouvrage est une introduction passionnée aux rapports de domination entre le Nord et le Sud et à la réalité du Venezuela contemporain. S'il complète l'édition francophone assez faible sur la question, ceux qui recherchent une vision dépassant la polarisation des pro et des anti Chávez devront chercher dans d'autres ouvrages récents une instruction indépendante des deux parties⁴.

Thomas Posado
(Université Paris 8 Saint-Denis)

4. Voir par exemple *Le Venezuela au-delà du mythe. Chávez, la démocratie, le changement social*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009.

AUTEURS



Capucine BOLDIN est maître de conférences en anthropologie à l'IHEAL-Sorbonne Nouvelle Paris 3, membre du CREDA-UMR 7227, et chargée de cours de guarani à l'INALCO (Institut National de Langues et Civilisations Orientales). Parmi ses publications : avec Luc Capdevila et Nicolas Richard, *Les guerres du Paraguay XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Colibri, 2007 et avec Livio Sansone et Carlos Agudelo, *L'Atlantique noir : une polyphonie de perspectives*, Paris, IHEAL-CREDAL, 2009, et *Guerre, Terre et métissage au Paraguay*, Rennes, PUR, 2010 (sous presse). Ses recherches en cours portent sur l'évolution de la langue guarani dans le cadre d'un projet collectif sur les langues générales d'Amérique du Sud (XVI^e-XIX^e) : quechua, aymara, guarani, tupi.

Georges COUFFIGNAL est professeur de science politique à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine (Université Sorbonne Nouvelle Paris 3), dont il est également le directeur. Membre du CREDA – UMR 7227, il a publié de très nombreux articles et ouvrages en Europe et en Amérique latine. Récemment, il a dirigé *Amérique latine 2010. Une Amérique latine toujours plus diverse* (Paris, La Documentation française, 2010).

Enrique DUSSEL est professeur de philosophie à la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa, Mexico) ainsi qu'à la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Il a notamment publié *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980, 5 vol.), *Filosofía de la liberación* (1976), *La producción teórica de Marx* (1985), *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (1992) [Traduit en français : *1492: L'occultation de l'Autre*], *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (1998) [Traduction française : *L'Éthique de la Libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*], *Política de la liberación. Arquitectónica* (2009).

Arturo ESCOBAR est professeur au Department of Anthropology, University of North Carolina at Chapel Hill. Il approfondit les approches non-eurocentriques, c'est-à-dire celles qui ne prennent pas l'expérience de la modernité européenne comme référence pour penser la globalisation et les différences. Il est lié au programme de recherche latinoaméricain Colonialité/modernité. Ses ouvrages majeurs sont *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, 1995 ; *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, 1999, et *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, 2005.

Ramón GROSFOGUEL est chercheur en sciences politiques et sociologie. Il enseigne à l'Université de Californie-Berkeley (Ethnic Studies Department). Il a publié notamment *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective* (University of California Press, 2003) et en collaboration avec Nelson Maldonado-Torres et

José David Saldívar : *Latin@s In The World-System: Decolonization Struggles In The In Twenty-First Century U.S. Empire* (Paradigm Publishers, 2005).

Fátima HURTADO LOPEZ est doctorante en philosophie à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, ainsi qu'à la Universidad de Granada (Espagne). Elle a publié, entre autres : « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalités ? », *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques* (RITA), n° 2 (août 2009), disponible en ligne : <http://www.revuerita.com/content/view/61/112/> ; « La filosofía latinoamericana ante la problemática de los derechos humanos », compte rendu de la 1^{re} Rencontre d'Études sur les Droits de l'Homme en Amérique latine (IHEAL), 28 janvier 2008 (à paraître) ; « Éthique de la discussion et Éthique de la libération : un dialogue philosophique Nord-Sud », *Philonsorbonne*, n° 1 (déc. 2006), disponible en ligne : <http://edph.univ-paris1.fr/phs.html>

Walter MIGNOLO est professeur de littérature et d'études romanes à l'université de Duke (États-Unis). Ses travaux portent sur Modernité/Colonialité, géopolitique de la connaissance, pensée de la frontière, pluriversalité et option décoloniale. Parmi ses publications on retiendra notamment : *La idea de América Latina* (2007), *Local Histories/Global Designs* (2000), *The Darker Side of the Renaissance* (2003), *Writing without Words* (1994).

Damián PACHÓN SOTO est professeur de philosophie à l'Université de Santo Tomás (Colombie) et enseigne en sciences politiques à l'Université Nationale de Colombie. Ses recherches portent sur les relations entre science, philosophie, raison et foi. Il étudie en particulier la philosophie latinoaméricaine et la pensée colombienne. Il a publié, entre autres, *Esbozos filosóficos I. Trasegares* (Bogotá, 2^a edición, Universidad Santo Tomás, 2010) ; *Filosofía vitalista y economía solidaria* (Bogotá, Produmedios, 2006).

Eduardo RESTREPO est chercheur à l'Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, de l'Universidad Javeriana à Bogota, où il enseigne en master d'études culturelles. Membre fondateur du réseau Antropologías del Mundo (WAN), il est l'auteur de nombreux livres et articles sur la théorie sociale contemporaine et les études afro-colombiennes, notamment *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras* (Popayán, Universidad del Cauca, 2005).

Achévé d'imprimer: Imprimerie Bobillier

Dépôt légal n°1110

Juin 2010